



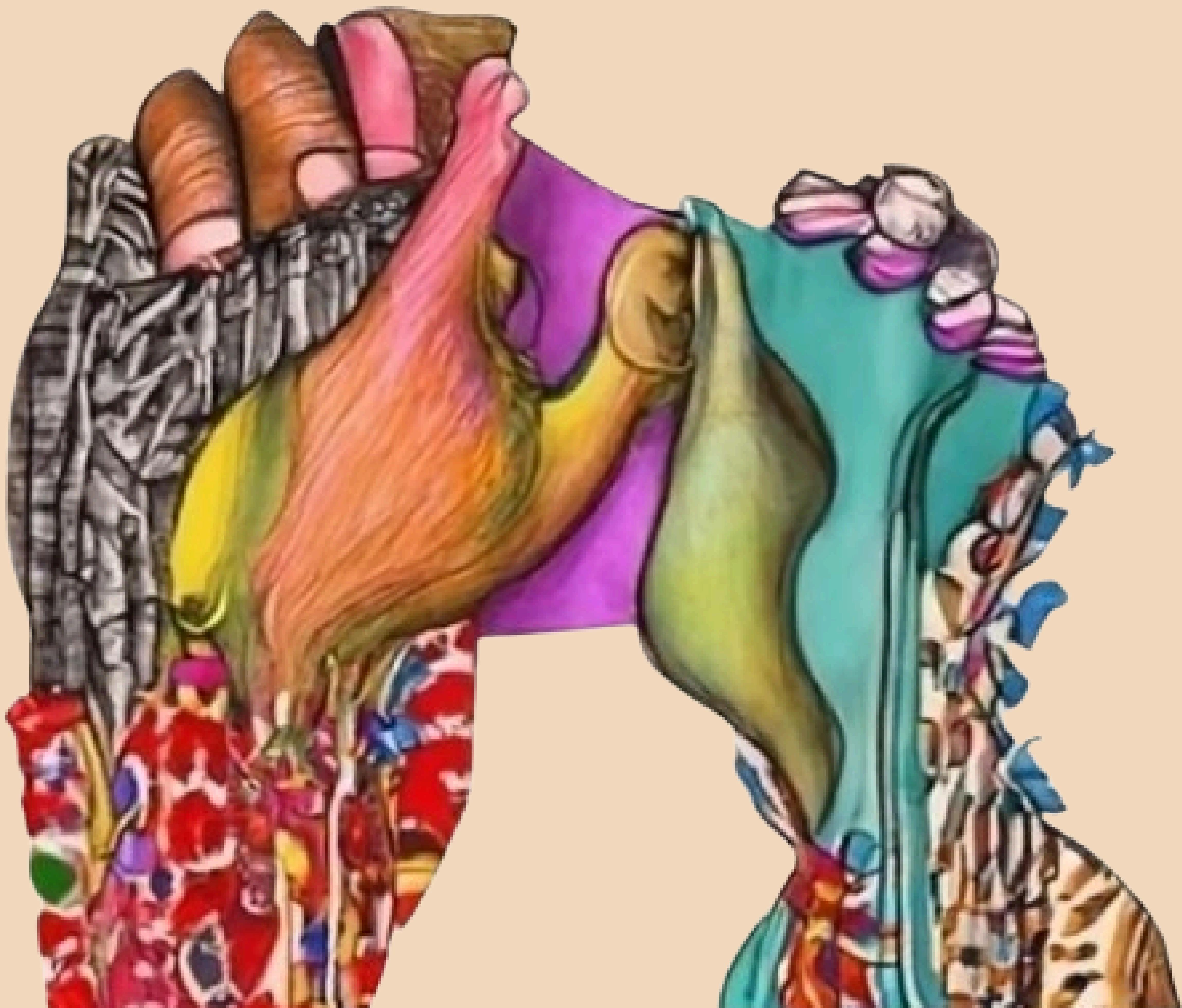
Revista Alamedas
Revista Eletrônica do PPGFil - Unioeste
e-ISSN: 1981-0253

VOL. 13, Nº 1, 2025

DOSSIÊ

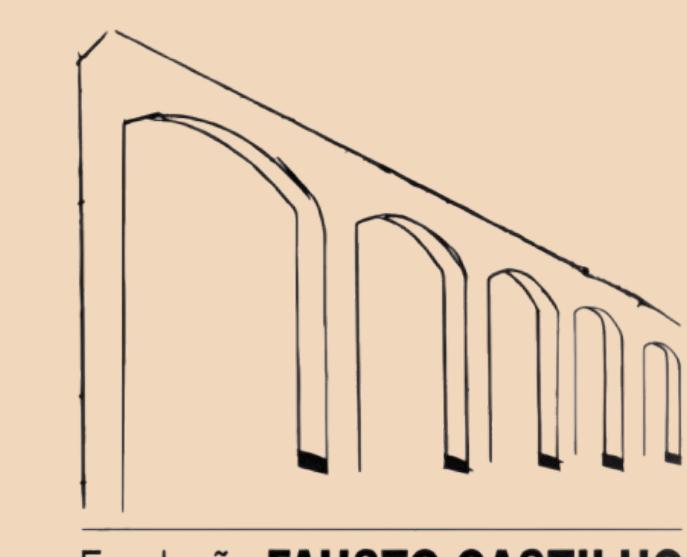
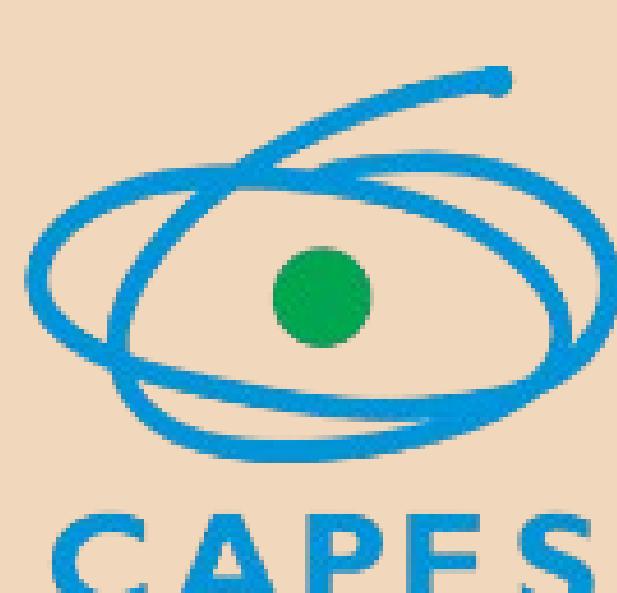
XXVII SIMPÓSIO DE FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA - UNIOESTE

04 A 08 DE NOVEMBRO DE 2024



ORGANIZADORES

Carlos Renato Moiteiro
Célia Machado Benvenho
Fabiana de Jesus Benetti
Amanda Milke



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

Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

A Revista Alamedas é um periódico científico e acadêmico, organizado pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), publicado semestralmente em formato digital. Tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

BASES INDEXADORAS:



Capa: Carlos Renato Moiteiro e Célia Machado benvenho

Diagramação: Cassiano Lucas Silva Carvalho

Publicização: Amanda Milke e Célia Machado Benvenho

Revisão: Amanda Milke, Carlos Renato Moiteiro, Célia Machado Benvenho, Doralice Lima Barreto, Fabiana de Jesus Benetti, Michelle Silvestre Cabral.

Organização: Amanda Milke, Carlos Renato Moiteiro, Célia Machado Benvenho e Fabiana de Jesus Benetti.

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 13, n. 1 (2025). Toledo, PR, 2025.

R454

Modo de acesso: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas>

Semestral

e-ISSN 1981-0253

1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia

CDD 20. ed. 001.305

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

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

EDITORES RESPONSÁVEIS:

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Profa. Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

EDITORES ADJUNTOS:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE/IFITEO)

COMISSÃO EXECUTIVA:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Michelle Silvestre Cabral (UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

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

REVISÃO:

Revista Alamedas

CONSELHO EDITORIAL:

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

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

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

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	06
ARTIGOS CONFERENCISTAS	
Hacia un mundo posnihilista: las posibilidades positivas del pensamiento filosófico	11
<i>Mario Teodoro Ramírez</i>	
A filosofia da tecnologia em Hans Jonas.....	20
<i>Wendell E. Soares Lopes</i>	
A recepção da filosofia de Thomas Hobbes na sociologia clássica	41
<i>Patricia Nakayama</i>	
Literatura, justiça e capitalismo: aprendendo com O Mercador de Veneza	57
<i>Julio da Silveira Moreira</i>	
Intersecções entre shakespeare e maquiavel: a composição dramática de Ricardo III	74
<i>Junior Cunha</i>	
ARTIGOS COMUNICAÇÕES	
A mulher como o “outro”: existencialismo e transcendência	91
<i>Karine Letícia Rangel</i>	
Breves considerações sobre Nietzsche e os Gregos	104
<i>João Antônio Ferrer Guimarães</i>	
Compreensão originaria do tempo: o tédio e o tempo como instante por Martin Heidegger	114
<i>Paulo Sérgio Alves de Souza Filho</i>	
Corpo e mundo percebido: Husserl e Merleau-Ponty	125
<i>Bruna Retameiro</i>	
Entre Freud e Adorno: contribuições psicanalíticas para a análise do fascismo.....	140
<i>Vinícius Rufino Leal</i>	
<i>Reginaldo Aliçandro Bordin</i>	
<i>José Francisco de Assis Dias</i>	
É possível desejar de outro modo? Crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ‘ordem’ sinonímica	149
<i>Michelle Martins de Almeida</i>	
Ficções gramaticais e critérios de evidência na filosofia da psicologia de Wittgenstein....	167
<i>Fernando Alves Grumicker</i>	
Heráclito de Éfeso: uma interpretação à luz de Friedrich Nietzsche.....	183
<i>Amir Samir Badwan Huda</i>	
O grande silêncio: a mística monástica como resistência à opressão e ação revolucionária	194

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

O inacabado como obra: breve leitura deleuziana dos textos de Nietzsche..... 214

Paloma Romeiro Comparato

O terremoto de lisboa: do iluminismo ao existencialismo 221

Nikolas Coppi Gonçalves

Sob o libertino, o perverso: Sade contra a noção moderna de perversão..... 231

Tamara Pasqualatto

Visão de mundo e imagem de mundo em Wittgenstein 243

Marcelo Ferreira Ribas

Perdón, Amor y Soberanía: ensayo sobre los armónicos teológicos, éticos y políticos del perdón 253

Martín Grassi



APRESENTAÇÃO

Carlos Renato Moiteiro¹

Entre os dias 04 e 08 de novembro de 2024, realizou-se na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, câmpus de Toledo-PR, a XXVII Edição do já tradicional *Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Como já apresentado em outras edições deste periódico, o Simpósio é expressão máxima das atividades de ensino, pesquisa e extensão desenvolvidas por docentes e alunos dos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Unioeste, promovendo o diálogo e atraindo pesquisadores das mais diversas regiões do Brasil, bem como do exterior. Ao longo de suas quase três décadas de realização, vem se consolidando como um espaço reconhecido de troca e partilha de saberes relacionados às diversas áreas do fazer filosófico, da metafísica à teoria do conhecimento e à estética, da ética à filosofia política.

A presente edição procurou, assim, na tensão que é própria ao mesmo fazer filosófico, dar continuidade às temáticas refletidas nos simpósios anteriores, mediante a realização de conferências e oferta de minicursos alinhados a temas bem estabelecidos no pensamento moderno e contemporâneo, ao mesmo tempo em que optou pela abordagem a temas emergentes da pesquisa filosófica atual. No processo de confecção do Simpósio, desde os temas das conferências noturnas à montagem de seus minicursos, sobressaiu-se – por sorte ou por conveniência – o panorama dos “temas de fronteira”, ou de “margem”, da filosofia.

A opção por tais temas emergentes e de fronteira da pesquisa filosófica atual trouxe, assim, na presente edição, a discussão de assuntos os mais variados possíveis: filosofia latino-americana; gênero, feminismo e mulheres na filosofia; filosofia da técnica e tecnologia; racismo; biopolítica e biopoder; filosofias da psicologia; utopias e decolonialidade; arte, literatura e filosofia; entre outros. São temas que foram, muitas vezes, relegados a um papel secundário, ou quando muito terciário, na historiografia filosófica moderna e contemporânea, e que agora emergem para a superfície, tornando-

¹ Doutor em Filosofia (PUCPR). Professor adjunto do Colegiado de Filosofia da Unioeste; coordenador do XXVII Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste. E-mail: carlos.moiteiro@unioeste.br.

se, precisamente “emergências”, pois nos desafiam a um olhar novo sobre o que é fazer e o que é ensinar e aprender filosofia.

Temáticas que emergem também com um atraso considerável: ao despontarem antes no campo das nossas áreas do conhecimento ditas irmãs – História, Ciências Sociais, Psicologia, Literaturas, Teologias, e mesmo antes no campo das ciências naturais –, nos apontam o quanto a Filosofia dos Grandes Sistemas deixou para trás o gesto transgressor, a fagulha incendiária e a coragem da verdade, ao assumir contornos canonicais, hierárquicos, patriarcais e elitistas. São temas que nos desinstalam, que nos provocam a pensar nossos encastelamentos acadêmicos: à filosofia, agora, outros cenários são propostos, outras ágoras se apresentam para o fazer filosófico. Saberemos descer de nossos altares, dos pedestais nos quais sacralizamos nossos autores e nossas escolhas filosóficas, e descolonizar nosso saber filosófico, despatriarcalizar nossos departamentos e manuais didáticos, e desembranquecer nossas ontologias?

Os textos apresentados neste dossiê são um esforço no sentido desta busca por novos cenários do fazer filosófico, em direção a uma maior amplitude dos temas e de suas interlocuções, e refletem parcialmente o “espírito movente” destes cinco dias vivenciados em 2024. A primeira seção dedica-se, assim, à publicação dos textos integrais de conferencistas, palestrantes e debatedores do Simpósio. Do conferencista Prof. Dr. Mario Teodoro Ramírez Corbián (UMSNH-México) trata-se a autoria do artigo *Hacia um mundo posnihilista: las posibilidades positivas del pensamiento filosófico*, no qual o autor problematiza a possibilidade de superação do niilismo na sociedade contemporânea, propondo um novo humanismo fundamentado em autores da fenomenologia e do existencialismo, bem como do realismo especulativo, a partir do reposicionamento crítico da ética e da ontologia. O também conferencista Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes (UFMT) apresenta-nos *A filosofia da tecnologia em Hans Jonas*, no qual traça uma exposição genealógica do problema da tecnologia, em seu desenvolvimento histórico e nos desdobramentos que a crítica jonasiana define como consequências metafísicas da técnica, em sua extração para todos os níveis da relação entre o homem e a biosfera, levantando questões éticas antes não imaginadas.

Entre as debatedoras, a Profa. Dra. Patrícia Nakayama (UNILA) nos brinda com o artigo *A recepção da filosofia de Thomas Hobbes na sociologia clássica*, no qual analisa o legado hobbesiano no pensamento de sociólogos como Tönnies, Durkheim e Weber, destacando como, embora não tenha sido abordado como um tema de relevo pela tradição historiográfica filosófica, tal recepção encontra-

se na base da formação de uma ciência social no século XIX e seus desdobramentos no século XX. E encerrando esta primeira sessão, dois representantes dos minicursos ofertados pelos grupos de pesquisa durante o Simpósio – nomeadamente do minicurso *Shakespeare além dos Palcos* – oferecem-nos os textos de suas respectivas palestras: o Prof. Dr. Julio da Silveira Moreira (UNILA), que explora a obra de Shakespeare em *Literatura, justiça e capitalismo: aprendendo com O Mercador de Veneza*, ressaltando os vínculos entre direito, literatura e sociedade, a partir de uma leitura marxiana sobre os personagens da obra em questão; e o Dtdo. Junior Cunha (Unioeste), com o artigo *Intersecções entre Shakespeare e Maquiavel: a composição dramática de Ricardo III*, cotejando elementos da obra “O Príncipe” de Maquiavel e a narrativa da ascensão ao poder do personagem principal.

A segunda seção do dossier está dedicada, por sua vez, à publicação de parte dos trabalhos apresentados pelos participantes nas mesas de comunicação oral do Simpósio, mantendo a tradição de apresentar temas nas mais diversas áreas da filosofia em suas expressões moderna e contemporânea, incluído a recepção do pensamento antigo por autores(as) e escolas hodiernas. No diálogo entre antigos e contemporâneos, destacamos dois trabalhos acerca da recepção nietzschiana do pensamento antigo. A genialidade dos filósofos pré-socráticos – ou pré-platônicos, como o próprio Nietzsche sublinha – é o tema do artigo de João Antonio Ferrer Guimarães, *Breves considerações sobre Nietzsche e os gregos*, que busca evidenciar a originalidade do pensamento construído de Tales a Sócrates, bem como o próprio sentido do fazer filosófico que, na perspectiva nietzscheana, a partir daí se constitui. A originalidade destes pensadores, sob a ótica de Nietzsche, é também o motivo central do texto de Amir Samir Badwan Huda, *Heráclito de Éfeso: uma interpretação à luz de Friedrich Nietzsche*, que examina com maior destaque a cosmovisão heraclitiana em seu diálogo com os demais filósofos físicos do início do pensamento antigo.

Jaqueleine Thais de Souza também aborda a interlocução entre antiguidade e contemporaneidade, ao tratar da mística dos padres e madres do deserto no artigo intitulado *O grande silêncio: a mística monástica como resistência à opressão e ação revolucionária*, mediante uma leitura hermenêutica mediada pelo pensamento de Jürgen Habermas, ressaltando os elementos ético e políticos presentes nesta literatura. Nikolas Coppi Gonçalves, por sua vez, aproxima modernos e contemporâneos ao investigar, em seu texto *O Terremoto de Lisboa: do iluminismo ao existencialismo*, a relação entre o Sismo de 1755 e a emergência do pensamento niilista, a partir da ruptura provocada com a teodiceia clássica na interpretação de tal acontecimento por pensadores

modernos como Voltaire e Kant, e a incidência tardia desta forma de pensar em autores contemporâneos como Nietzsche e Camus.

Também é significativa a passagem efetuada por Tamara Havana dos Reis Pasqualatto, em *Sob o libertino, o perverso: Sade contra a noção moderna de perversão*, das concepções de sexualidade na literatura oriental clássica à sua contraposição no ocidente cristão burguês, resgatando a escrita autor moderno Donatien Alphonsine François, Marquês de Sade, como figura crítica à psiquiatrização dos modos outros de expressão do desejo. O desejo é igualmente tema do trabalho de Michelle Martins de Almeida que, em *É possível desejar de outro modo? Crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”*, analisa a obra de Deleuze e Guattari, em articulação com Artaud e Preciado, procurando examinar as relações entre corpo, desejo e linguagem, para além das ficções que buscam estabelecer normas de assujeitamento. Ainda na esteira do pensamento de Deleuze, Paloma Romeiro Comparato analisa, em *O inacabado como obra: breve leitura deleuziana dos textos de Nietzsche*, a perspectiva deleuziana acerca das noções de obra inacabada e interpretação.

A hermenêutica e a fenomenologia também recebem destaque neste dossiê. O texto de Karine Letícia Rangel, *A Mulher como o “outro”: existencialismo e transcendência*, trata das ações humanas sob a perspectiva do existencialismo de Simone de Beauvoir e sua contribuição para a construção da transcendência da mulher. O existencialismo também é abordado no artigo de Paulo Sérgio Alves de Souza Filho, *Compreensão originária do tempo: o tédio e o tempo como instante*, no qual reflete acerca do tédio sob a ótica de Heidegger, como tonalidade afetiva que emerge como condição existencial inerente à estrutura temporal do ser-aí. Bruna Barbosa Retameiro, por sua vez, demonstra em seu texto *Corpo e mundo percebido: Husserl e Merleau-Ponty* a emergência do corpo como fenômeno fundante do sujeito perceptivo, com a superação da dualidade cartesiana corpo-mente, a partir da interlocução entre a fenomenologia husserliana e a sua recepção por Merleau-Ponty.

Outro autor que ganha destaque na produção dos participantes é o filósofo austríaco-britânico Ludwig Wittgenstein, com os textos de Marcelo Ferreira Ribas, *Visão de mundo e imagem de mundo em Wittgenstein*, versando sobre a concepção de visão panorâmica no pensamento pós-Tractatus de Wittgenstein e o papel da filosofia como intérprete das relações de significação de nossas experiências, e de Fernando Alves Grumicker, *Ficções gramaticais e critérios de evidência na filosofia da psicologia de Wittgenstein*, efetua o cotejamento entre o exame dos jogos de linguagem realizado pelo autor e as articulações gramaticais que obstaculizam a compreensão de conceitos psicológicos, com o destaque para a noção de ficções gramaticais e seus usos no campo da psicologia. Uma filosofia da

psicologia emerge também no trabalho de Vinícius Rufino Leal, José Francisco de Assis Dias e Reginaldo Aliçandro Bordin, intitulado *Entre Freud e Adorno: contribuições psicanalíticas para a análise do fascismo*, no qual os autores articulam elementos da psicanálise freudiana e da teoria crítica de Theodor Adorno para interrogar sobre os elementos subjetivos histórico-políticos que estruturam os regimes fascistas.

Por último, encerrando este dossiê, apresentamos o ensaio do conferencista Prof. Dr. Martín Grassi (UCA-Argentina), *Perdón, amor y soberanía: ensayo sobre los armónicos teológicos, éticos y políticos del perdón*, no qual o autor indaga o papel ontoteológico do perdão e suas implicações éticas e políticas, considerando a relação intersubjetiva entre os sujeitos perdoante e perdoado, projetando tal relação para a dimensão do amor-ágape.

Ao dar visibilidade a pensadores e pensadoras que muitas vezes foram marginalizados nos currículos tradicionais, considerados extracanônicos, o Simpósio não apenas enriquece o debate filosófico, mas também promoveu a diversidade e a inclusão no campo acadêmico, incentivando estudantes e pesquisadores a reconhecerem e valorizarem perspectivas diversas e contribuindo para uma produção de conhecimento mais plural e representativa. Esperamos que, diante destes novos cenários, este dossiê possa contribuir para com a produção filosófica nacional, mediante a popularização destas temáticas e dos assuntos aqui abordados. Boa leitura!

HACIA UN MUNDO POSNIHILISTA: Las posibilidades positivas del pensamiento filosófico

RUMO A UM MUNDO PÓS-NIILISTA: As possibilidades positivas do pensamento filosófico

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México. E-mail: mario.ramirez@umich.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2146-7374>

Resumen: ¿Es posible superar el nihilismo —como destrucción del sentido y del valor del pensamiento— que aqueja al ser humano en la sociedad contemporánea? Para responder a esta pregunta propongo construir un nuevo humanismo, capaz de responder a las diversas posturas anti-humanistas que pululan en nuestro tiempo (relativismo extremo, posthumanismo, transhumanismo, etc.). Para esto, recupero ideas de pensadores del siglo XX como Sartre, Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy y de pensadores de la corriente filosófica del “nuevo realismo” o “realismo especulativo” surgida en este siglo XXI, con pensadores como Markus Gabriel y Quentin Meillassoux. Con el replanteamiento radical de la ontología y la ética que estos autores han estado formulando, insisto en que la valoración del pluralismo y el reconocimiento de la diversidad cultural no se opone a las exigencias de racionalidad y universalidad del pensamiento filosófico, en todo caso, se exige un ejercicio más crítico, agudo y concreto del acto de pensar.

Palabras-Clave: Posnihilismo. Nuevo Humanismo. Nuevo Realismo. Realismo Especulativo.

Resumo: É possível superar o niilismo - como destruição do sentido e do valor do pensamento - que aflige o ser humano na sociedade contemporânea? Para responder a essa pergunta, proponho construir um novo humanismo, capaz de responder às diversas posturas anti-humanistas que proliferaram em nosso tempo (relativismo extremo, pós-humanismo, trans-humanismo etc.). Para isso, recupero ideias de pensadores do século XX, como Sartre, Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy, e de pensadores da corrente filosófica do “novo realismo” ou “realismo especulativo”, surgida neste século XXI, com pensadores como Markus Gabriel e Quentin Meillassoux. Com a reformulação radical da ontologia e da ética que estes autores têm formulado, insisto que a valorização do pluralismo e o reconhecimento da diversidade cultural não se opõem às exigências de racionalidade e universalidade do pensamento filosófico, ao contrário, se exige um exercício mais crítico, rigoroso e concreto do ato de pensar.

Palavras-Chave: Pós-Nihilismo. Novo Humanismo. Novo Realismo. Realismo Especulativo.

INTRODUÇÃO

Deseo agradecer a la UNIOESTE – campus Toledo la invitación a participar en este evento y al querido colega Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, con quien compartimos desde hace tiempo, sin conocernos, el interés por la obra del gran pensador francés Maurice Merleau-Ponty, particularmente en torno al tema de la naturaleza y el ser sensible.

A raíz de la publicación en 2022 de mi libro *El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*, el profesor Freitas da Silva tuvo a bien escribir una amable reseña de este texto en la revista *Dialectus* no. 28 de 2023, en la que expresa atinados comentarios y unas valoraciones a las que hoy quisiera corresponder en el sentido de un desarrollo de las ideas planteadas en el libro. Dice bien el profesor Feitas da Silva cuando señala que el tema de fondo del libro —el nihilismo mexicano— “se hace eco de la inquietud de una cuestión capaz de trascender un interés técnicamente filosófico” (Silva, 2022, p. 223). Y así es, el nihilismo —y su superación— es probablemente, como dice el colega Guillermo Hurtado, autor del prólogo del libro, “el tema de nuestro tiempo”, recordando una expresión de José Ortega y Gasset.

NIHILISMO Y NUEVO HUMANISMO

Por todas partes observamos signos de una crisis existencial y social del sentido, una deflación del ánimo vital, una disminución del espíritu y una exaltada pero irresponsable renuncia al pensamiento, a las potencias del pensar. Es el triunfo del nihilismo, de la voluntad de nada y de la nada de voluntad de que habló Nietzsche. En muchos aspectos esta crisis tiene que ver con lo que podemos llamar una sociedad del “exceso” más que con una sociedad de carencias o debilidades. Es una sociedad que busca la saturación o la sobresaturación de las conciencias con exceso de información, recursos comunicativos, opciones de intervención, de modos y modas, de discursos e imágenes, pero, al fin, la mayoría resultan elementos superficiales, pretenciosos y fatuos. Más que a la “banalidad del mal” de que hablaba Hannah Arendt a propósito del totalitarismo nazi (Cf. Arendt, 1999), nos enfrentamos al mal —tan radical como el otro— de la mera *banalidad*, de la estupidez feliz y complaciente. Como profetizaba hace unos años Guy Debord, hoy no somos solamente espectadores sino partes del espectáculo de *La sociedad del espectáculo* (Debord, 2002). Una forma de alienación no por insulsa y fútil menos e cuestionable e inquietante.

Señalo solamente a manera de ejemplo a uno de los fenómenos más preocupantes, hasta cierto punto desatendidos por el pensamiento crítico de nuestra época: la creencia —a todas luces ideológica— de que estamos ingresando a la era del dominio transhumanista de la IA, la

inteligencia artificial, en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Lo cual solo es una creencia engañosa —por ejemplo, el Chat GPT— a la que nos quieren inducir tránsitosamente las empresas globales de la comunicación con el fin de acrecentar su poderío y su mitológica y casi ubicua presencia en el mundo contemporáneo. Pero esto ha sido el resultado de un craso error cometido desde la época de las primeras máquinas procesadoras de datos: el haber establecido, como dice John Searle, una analogía o comparación, a todas luces equívoca y exagerada, entre el modo de funcionamiento de las máquinas y el modo de funcionamiento, singular, único, irreductible, del cerebro o, más exactamente de la mente humana (Cf. Searle, 2006), pues como reza el libro de Markus Gabriel, *Yo no soy mi cerebro* (Gabriel, 2016).

Remarca también el profesor Freitas da Silva en su reseña la necesidad que tenemos de una nueva filosofía: “Pensar en otro México es pensar en otra cultura posible, más amplia, más vasta” (Silva, 2022, p. 225). Es cierto: México es solamente una ventana a través de la cual vemos el mundo, lo sentimos, lo imaginamos, lo pensamos, y al final de nuestros andares laberínticos encontramos que somos, como dice Octavio Paz, “contemporáneos de todos los hombres” (Paz, 1999, 2010). Universales en nuestra particularidad, particulares en nuestra universalidad. Quizá esto es lo que quieren decir el expresidente Andrés Manuel López Obrador y la actual presidenta de México Claudia Sheinbaum Pardo con la expresión “humanismo mexicano” como fundamento de su proyecto político. Universal como debe ser todo humanismo; mexicano —o cualquier otro gentilicio— como ha de ser la concreción de su verdad. Un “universal singular”, como decía Sartre a propósito de Kierkegaard (Sartre, 1970). Un “ser singular plural”, como según Jean-Luc Nancy (Nancy, 2006) ha de entenderse todo ser y no solo el humano. El humanismo que reclama nuestra época ha de ser global y local a la vez, o como se ha llegado a decir: “glocal”. No solo “un humanismo del otro hombre”, como pedía Emmanuel Levinas (Levinas, 1974), sino también de lo otro del humano, que abarque nuestra dimensión natural y la dimensión natural de la existencia en general, en el sentido en que orientaba el profesor Freitas da Silva su lectura de la obra y el pensamiento de Merleau-Ponty (Silva, 2010). Cuidándonos, no obstante —mi consideración— de caer en la mistificación naturalista o animalista de quienes llegan a sostener que lo mejor es que no hubiéramos existido nunca los humanos. Pero ¿quién les serviría sus galletas a nuestras queridas mascotas? Se trata mejor de una relación de complementación entre el ser humano y los seres no humanos (Gabriel, 2023). Por ejemplo, humanos y perros hemos convivido al menos por los últimos quince mil años. En fin, resulta claro que nuestra época no requiere abandonar sino reformular y ampliar la antigua idea humanista, reconociendo en su carácter paradójico —un humanismo no antropocéntrico— un motivo de reflexión e interrogación y no solo de perplejidad enmudecedora.

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

¿Qué es eso que siendo propio de nosotros nos conecta con un más allá de nosotros, con algo que es y no es ‘nuestro’? La *vida*, sin duda, que con toda su raigambre ontológica nos permite comunicarnos a la vez con lo más íntimo y lo más lejano de la existencia. No obstante, ¿cómo sabríamos de esto sino es por el *pensamiento*, esa especie de vida sublimada que es capaz de conectarnos con lo que es y con lo que no es —el ser y la nada—, con lo que solo comienza siendo por el acto del pensamiento pero para llegar a ser pronto sin el pensamiento, esto es, lo que no es pensamiento, el “no-pensamiento”, el ser bruto, lo real salvaje, el “ser sin restricción” como gustaba decir Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1966), el infinito por todos lados y en todas partes; ese noúmeno que Kant no podía negar sin afirmar a la vez, y sin cuya reposición actual la filosofía seguirá condenada a la desorientación y el desencanto.

La potencia especulativa del pensamiento es lo que Merleau-Ponty supo practicar, ejercer y expresar como pocos —con nociones como carne, quiasmo, dehiscencia, tiempo mítico, etc.—, sin, no obstante, reconocer esa potencia como un ejercicio legítimo de la imaginación filosófica. Como muchos pensadores del siglo XX —Husserl, Wittgenstein, Cassirer, Adorno, Gadamer—, él daba por válido el mandato kantiano de que no se podía pensar la cosa misma, esto es, atreverse a pensar más allá del ámbito de la experiencia humana, los fenómenos o los hechos. No obstante, y por fortuna, muchos filósofos del siglo XX se las arreglaron, como le dijo Russell a Wittgenstein, para poder hablar “de lo que nada se puede decir” (Wittgenstein, 1973, p. 27).

Aún así, a lo largo del siglo pasado el pensamiento fue disminuyendo cada vez más su alcance, credibilidad y necesidad hasta llegar al mundo “posmoderno” de la no-verdad o la posverdad, donde reina el relativismo total y donde la incapacidad de entendimiento interhumano es presentada como prueba de la diferencia incommensurable de las existencias. Es decir, como prueba de la imposibilidad de lo *común*, de que, como decía el viejo Heráclito, todos estamos dormidos, reducidos a nuestros mundos privados, condición en la cual no existe ciertamente posibilidad alguna de *logos*. Esta es la fase superior del nihilismo a la que peligrosamente nos estamos acercando en el mundo de hoy. Negación de la vida y negación del pensamiento. Las dos caras, los dos momentos básicos del nihilismo, que sólo una buena filosofía puede superar, una filosofía que no tiene otra manera de alcanzar lo eterno que hundiéndose en el presente y en la contingencia radical de la existencia, tal y como, de forma harto sorprendente, propone pensar hoy el filósofo francés Quentin Meillassoux, creador en este siglo de la corriente filosófica del “realismo especulativo” (Meillassoux, 2015). Para recuperar el asombro ante el Ser, ante la

existencia, que dio origen a la filosofía, es necesario recuperar primero el asombro ante el pensamiento, ante la filosofía misma.

Se trata, como hemos dicho, de volver a ejercer sin límites ni aprensiones la potencia especulativa del pensamiento, de abrir el camino a un nuevo racionalismo filosófico, alejado tanto de la metafísica como del científico, de las regresiones religiosas peligrosamente dogmáticas y fanáticas tanto como de las formas simplistas e igualmente dogmáticas del ateísmo. Esta nueva racionalidad filosófica se distingue también de las formas conocidas de racionalismo por la importancia que va a otorgar a las cuestiones ético-políticas e incluso estético-culturales y sus correspondientes realidades sociales y políticas.

Una vía para responder a la necesidad humana de “espiritualidad” o a la necesidad que tenemos de mantener la dimensión espiritual de nuestra existencia se encuentra en la dimensión estético-cultural de la vida humana. En 1949 cuando Merleau-Ponty visita la Ciudad de México para impartir una serie de conferencias describe a México con palabras de un amable y sincero visitante como “un país donde se ha desarrollado una civilización independiente que habría podido ser para América lo que los Griegos y los Romanos han sido para Europa”.¹ Y de la misma manera que para un europeo Platón es un contemporáneo, el arte y la cultura de las civilizaciones precolombinas —mayas, toltecas y aztecas— “se extienden hasta el presente: los artesanos indios, el gusto por las flores, la elección de los colores, la invención de [cada encargo] todo objeto técnico hecho por encargo, el vigor de las lenguas anteriores a la ocupación española, dan fe de que hay ahí una fuerza presente. No se trata, como propuso D. H. Lawrence, de restablecer el culto a Quetzalcóatl. Sino de [desarrollar] recrear con las fuerzas actuales una sociedad sagrada, y [esto] al contacto”².

¿Qué quería decir Merleau-Ponty con estas palabras? En otro lugar de las mismas conferencias dice que “no se trata de reducir lo no sensible a lo sensible sino de volver al Espíritu sensible” (Merleau-Ponty, 2022, p. 330). Esta frase expresa puntualmente el proyecto filosófico de Merleau-Ponty o la idea básica de su filosofía. Para él no habría oposición entre la vida sensible y la vida espiritual: es una sola vida con dos momentos o dos dimensiones. No profesaba ningún reduccionismo materialista o empirista, pero tampoco se adscribía a algún espiritualismo

¹ “Pays où s'est développée une civilisation indépendante qui aurait pu être pour l'Amérique ce que les Grecs et les Romains ont été pour l'Europe”. Maurice Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*. Edité par Michel Dalissier avec la participation de Shōichi Matsuba, Paris: Mimesis, 2022, p. 273.

² “D'autant qu'ils se prolongent dans un présent : les artisans indiens, le goût des fleurs, le choix de couleurs, l'invention dans toute commande objet fabriqué sur commande, la vigueur des langues antérieures à l'occupation espagnole, attestent qu'il y a là une force présente. Il ne s'agit pas, comme proposait D. H. Lawrence, de rétablir le culte de Quetzalcoatl. Mais de développer recréer avec des forces présentes une société sacrale – et cela au contact”. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 273.

trasnochado. Si hay un espíritu este debería emerger en la juntura de los seres, como el sentido imprevisible de los hechos, en la prosa silenciosa del Ser. Una sociedad sagrada y al contacto es aquella que sabe re-vivir su pasado y vivificar su presente, que sabe espiritualizar, es decir, llenar de sentido su existencia concreta. Como sabemos, el espíritu sopla donde quiere y es inseparable del mínimo temblor de la carne del ser. El espíritu no es un ente, una cosa dentro de las muchas cosas que pueblan el universo. Dice Merleau-Ponty estas enigmáticas palabras: “no hay que buscar cosas espirituales, no hay más que estructuras de lo vacío” (Merleau-Ponty, 1966, 284). Estructuras del no-ser que son las figuras de lo posible. Si la metafísica es falsa porque sustancializa al ser, el nihilismo, por su parte, es falso porque sustancializa a la nada. Para entender lo que es una nada desustancializada habría que hacer poesía como la que hizo Octavio Paz:

Día hecho de tiempo y de vacío
me deshabitas, borras
mi nombre y lo que soy,
llenándome de ti: luz, nada.
Y floto, ya sin mí, pura existencia (Paz, 2014, p. 39).

Actualmente, el filósofo alemán Markus Gabriel, que participa también en la corriente del realismo especulativo, no encuentra otra palabra mejor para mantener la irreductibilidad de la mente al cerebro, a la materia, que el término alemán *Geist*, de claras resonancias hegelianas (Gabriel, 2019, p. 63). Pues el *Geist* no designa algún tipo de entidad o sustancia sino el carácter inubicable —¿ubicuo?— de la mente, su capacidad de alcanzar todo lo que es el caso, de desparramarse por nuestro cuerpo y desde ahí por el entorno general de la existencia, el ser-al-mundo —”être-au-monde”, dice Merleau-Ponty, y no “In-der-welt-Sein”, como Heidegger. Cuando percibo o pienso en ese árbol que crece en tal parque, cuando pienso en uno de mis estudiantes, cuando leo la novela o veo la película de *Pedro Páramo* mi conciencia no está “acá” sino “allá”, dispersa en ese mundo de cosas e imágenes, jugando su existencia con la de ellas, viviendo con ellas o entre ellas. Es así, y sólo así, que la conciencia, como quería Husserl, constituye el sentido del mundo. Tomada en serio, la intencionalidad de los fenomenólogos lleva necesariamente a un polipsiquismo, como el que a propósito de etnias de estas tierras ha revelado el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2010).

Según Gabriel, al *Geist* solo lo podemos identificar mediante el “campo de sentido”³ que conforma nuestra terminología mentalista —con palabras como conciencia, pensamiento,

³ Pluralidad ontológica de “campos de sentido” es lo que Gabriel opone a la idea metafísica de “mundo”. Cf. Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado y presente, 2015.

intencionalidad, conocimiento, voluntad, verdad, valores, etc.—, conceptos que tienen todos la característica común de ser “autodescriptivos”, es decir, que describen al ser que los enuncia. Esta autodescripción es la portentosa capacidad de la autoconciencia, donde todo lo que ella diga o caracterice de sí misma es a la vez una autodeterminación, autodefinition o autocreación —a diferencia de la “descripción” de cualquier clase natural de cosas, donde éstas son esencialmente ajena a la descripción que hagamos de ellas. La capacidad de la mente para autodescribirse es lo que se ha llamado libertad, el rasgo indiscutible e irrenunciable de lo humano. El ámbito complejo de las autodescripciones o autodefinitiones humanas constituyen el mundo de la praxis histórico-social y cultural, esto es, el ámbito del espíritu como ámbito de la libertad.

El nihilismo se dice de muchas maneras. La superación del nihilismo conoce también varias vías. Una de ellas es la recuperación del *Geist*, en el sentido no metafísico ni sustancialista en que lo hemos referido aquí. El *Geist* es la mente, pero también la cultura, el pensamiento y el arte, y es toda forma de expresión y expresividad humana. ¿El *Geist* es lo absoluto, o el absoluto? En general, las filosofías del nuevo realismo consideran que el tema del absoluto debe volver al campo del pensamiento filosófico, de donde no debió salir. Ciertamente, se trata de pensar el absoluto libres de toda presuposición religiosa y todo dogma teológico. Por esta razón, tanto Meillassoux como Markus Gabriel más que hablar de “el absoluto”, prefieren hablar de “lo absoluto”, pues la primera expresión hace presuponer de forma harto errónea que el absoluto es un “ente”, un ser específico y particular, es decir, Dios.

En su teoría estética, Gabriel sostiene que si algo merecer ser considerado absoluto es el ser o el sentido de la obra de arte; llega incluso a decir que esta compite con Dios o lo supera. “Las obras de arte son absolutos que desafian a Dios en la pretensión de ser el único absoluto” (Gabriel, 2019, p. 85). ¿Qué quiere decir esto? Según Gabriel, las obras de arte son absolutas o son lo absoluto porque poseen una autonomía radical, pues no son producto ni de Dios, ni de la Naturaleza, ni del Ser humano, sino solo de ellas mismas, son irreductibles a nada externo a ellas mismas, particularmente en lo que se refiere a su sentido, a la idea o la composición que las singulariza. No somos nosotros quienes producimos o creamos las obras de arte, al contrario: somos productos o efectos de las obras de arte; estamos hechos a imagen y semejanza de las imágenes que producimos. Más que interpretar las obras de arte, somos interpretados por ellas y, en este sentido, no sabemos a dónde puede conducirnos el devenir del arte, qué lugares peligrosos, extraños o portentosos nos aguardan. La posibilidad queda abierta, el ser de lo posible nos define en lo más concreto de nuestra existencia.

Incluso, sostiene por su parte Quentin Meillassoux, lo posible es la constitución ontológica última: lo que *puede ser* define a lo que *es* (Meillassoux, 2015). El poder ser, como ya lo decía también el filósofo marxista Ernst Bloch (Bloch, 2007), tiene prioridad sobre el ser. Que la contingencia es lo único necesario quiere decir que la contingencia del ser es absoluta. Esto no imposibilita la razón, al contrario: la razón está en posesión ahora de una verdad absoluta, tan absoluta como inquietante, quizá hasta angustiante. No hay ninguna razón por la cual existe lo que existe, pero es todavía la razón, la humana razón, la que habla en el máximo nivel de sus posibilidades. La dignidad del ser humano estriba, en principio, en la capacidad de asumir sin arredrarse la sinrazón y el sinsentido de la existencia. Es en este fondo especulativo que el nihilismo puede ser superado, destruido, pues el que no haya ninguna razón de lo que existe, el que todo sea contingente, significa a la vez que *todo es posible*, que la Esperanza no es una pura expectación subjetiva e infundada, sino que posee, como la razón misma, un fundamento ontológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No se trata entonces de retornar a una metafísica de la necesidad, y al orden social tradicional, jerárquico y autoritario, menos a la validación desesperada de cualquier forma de espiritualismo ramplón y engañoso, que a veces es un puro timo. Se trata de fundar en la racionalidad filosófica una nueva espiritualidad, tan realista como especulativa, conceptual pero atenta a los movimientos del mundo y a las nuevas demandas culturales y sociales. Podemos ser hoy tan naturalistas como queramos, tan pluralistas y relativistas como se requiera, tan innovadores como se nos antoje, pero siempre bajo la égida de una razón renovada, de la filosofía —digo yo—, pues, finalmente, como sabemos desde Kant, el motivo último de la racionalidad es moral. La guía irrenunciable de nuestras vidas debe ser una razón ética orientada bajo el principio de la justicia. No hay progreso cultural, tecnológico, científico o político sin progreso moral. La esencia de lo que llamamos *progreso* es moral. Como lo dijo muchas veces en sus conferencias “mañaneras” el presidente López Obrador, progreso sin justicia es regreso.

REFERÊNCIAS

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. Cenários do nihilismo no México: impasses e superações. *Dialectus: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v.12, n. 28, pp. 222-226, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/86631>. Acesso em: 29 jul. 2025.

ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 1999.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Vol. I. Traducción de Felipe González Vicen. Madrid: Trotta, 2007.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2002.

GABRIEL, Markus. *El poder del arte*. Traducción de Jean-Paul Grasset. Santiago de Chile: Roneo, 2019.

GABRIEL, Markus. *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Traducción de Marc Figueras. Barcelona: Pasado y presente, 2019.

GABRIEL, Markus. *Por qué el mundo no existe*. Traducción de Juanmari Madariaga. Barcelona: Pasado y presente, 2015.

GABRIEL, Markus. *Ser humano como animal. Por qué no encajamos del todo en la naturaleza*. Traducción de Gonzalo García. Barcelona: Pasado y presente, 2023.

GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*. Traducción de Juanmari Madariaga. Barcelona: Pasado y presente, 2016.

MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducción de Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja negra, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducción de José Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1966.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad y otros textos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

PAZ, Octavio. *Obra poética. Obras completas VII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014,

SEARLE, John. *La mente: una introducción*. Tr. Horacio Pons. Bogotá: Norma, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísica caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Tr. Stella Mastrangelo. Madrid: Katz, 2010.

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 23/07/2025.

A FILOSOFIA DA TECNOLOGIA EM HANS JONAS

THE PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY IN HANS JONAS

Wendell E. Soares Lopes

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Cuiabá, Mato Grosso, Brasil.
wendellsoareslopes@gmail.com

Resumo: O texto apresenta a filosofia da tecnologia em Hans Jonas. São abordados os aspectos genético, formal, material e ético da tecnologia, na tentativa de mostrar que, para o filósofo, a tecnologia ganha sua força com o desenvolvimento da ciência moderna a partir do século XVII. A cosmologia e a física matemática da modernidade carregam consigo consequências metafísicas que permitiram uma visão de mundo sem valor e completamente exposto à exploração técnico-científico. O desenvolvimento de vários campos científicos expandiu a penetração da tecnologia em todos os setores da biosfera, fazendo dela uma atividade humana compulsiva que afeta enormemente o destino da vida na terra, o que levanta assim novas questões éticas.

Palavras-chave: Hans Jonas. Filosofia da tecnologia. Determinismo tecnológico. Ética.

Abstract: The text presents the philosophy of technology in Hans Jonas' work. The genetic, formal, material and ethical aspects of technology are addressed in an attempt to show that, for the philosopher, technology gained its strength with the development of modern science from the 17th century onwards. Modern cosmology and mathematical physics carry with them metaphysical consequences that have allowed a vision of the world to be valueless and completely exposed to technical-scientific exploitation. The development of various scientific fields has expanded the penetration of technology into all sectors of the biosphere, and technology became then a compulsive human activity that greatly affects the fate of life on Earth, thus raising new ethical questions.

Keywords: Hans Jonas. Philosophy of technology. Technological determinism. Ethics.

INTRODUÇÃO

Hoje, quando se fala em filosofia da tecnologia, o nome de Hans Jonas é certamente uma passagem obrigatória. Jonas dedicou reflexões valiosas sobre a técnica e a tecnologia que permanecem de grande atualidade. Uma parte dessas reflexões analisa a questão da técnica enquanto dimensão do humano. Aqui, entretanto, não tenho a intenção de revisitar as análises do filósofo a partir do plano de sua antropologia filosófica. Antes me ocuparei de sua sobre a tecnologia enquanto uma espécie moderna do conhecer e agir humanos, que em nossa atual situação domina a vida humana de uma maneira quase absoluta. Nesta direção, a reflexão filosófica de Jonas sobre a tecnologia aparece como parte fundamental de sua concepção ética. Como ele deixa indicado no prefácio, *Das Prinzip Verantwortung* leva a marca de um *Tractatus technologico-ethicus* (Jonas, 1979, p. 9). O subtítulo do livro destaca claramente que se trata de uma ética para a civilização tecnológica. E isso pelo simples fato de que uma ética para a civilização contemporânea tem que se haver com o signo da tecnologia, visto que ela coloca novos problemas éticos para o agir humano. Algumas questões se destacam aqui: como a tecnologia se tornou um destino da civilização contemporânea? E por que mais propriamente a tecnologia levanta um problema ético? Não seria a técnica neutra eticamente? E, mais precisamente, o que Jonas tem a dizer sobre a tecnologia ou técnica moderna?

A resposta a todas essas questões precisa passar antes de tudo por uma análise da filosofia da tecnologia que Jonas elaborou em vários textos durante, especialmente, a fase final de seu pensamento, fase esta em que ele se volta para a elaboração de sua ética da responsabilidade. E no itinerário de uma filosofia da tecnologia em Jonas aparecem ensaios como *The Practical Uses of Theory* (1959) e *The scientific and technological revolutions* (1971), mas também uma série de ensaios que ele publica nos anos 70, e que viriam a formar boa parte de *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Além disso, Jonas elabora mais diretamente uma delimitação do problema com o ensaio *Toward a philosophy of technology* (1979), que tem seu complemento com outro ensaio: *Technology as a subject for ethics* (1982). No que se segue tentarei então explicitar o desenvolvimento dessa filosofia da tecnologia em Jonas, buscando elucidar a compreensão que o filósofo tem da tecnologia moderna, de modo a delimitar de maneira pontual em que sentido ela se apresenta como elemento decisivo para a sua ética da responsabilidade pelo futuro (*Zukunftsethik*).

OS ELEMENTOS CENTRAIS DE UMA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA

A questão, de saída, então, é a seguinte: o que é isto – a tecnologia? Qual é o seu verdadeiro significado? De modo geral, a reflexão jonasiana sobre a técnica moderna pode ser pensada sob a égide de quatro grandes aspectos: genético, formal, material e moral. Faz-se necessário falar sobre cada um destes aspectos e mostrar como estão intimamente ligados.

Começo pelo aspecto genético da tecnologia. Ele é discutido principalmente em “The Meaning of Scientific and Technological Revolutions”. E como explicita o subtítulo da versão alemã, falar das origens da tecnologia exige necessariamente retomar os “primórdios da imagem moderna de mundo” (*Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes*). Note-se que com o termo *Weltbild* Jonas alinha sua reflexão ao lado daquela de Heidegger sobre a técnica, porque este não publicou apenas *Die Frage nach der Technik* (1953), mas também o ensaio seminal *Die Zeit des Weltbildes* (1938). O que está em jogo nessa aproximação de Jonas com Heidegger é a afirmação de que a origem da tecnologia só pode ser pensada desde sua relação com uma verdadeira revolução do pensar, com um novo modo de ver o mundo, uma nova imagem de mundo. É por isso que a revolução tecnológica só pode ser pensada ao lado de outra revolução, a científica. Como se deu o alinhamento dessas duas revoluções irmãs?

A primeira coisa a que Jonas nos chama atenção é o significado do termo revolução. Uma mudança coletiva nos negócios humanos só pode ser entendida como uma revolução se ela afeta os fundamentos daquilo que passa por uma mudança, e não apenas afeta a superfície; se afeta também um espectro amplo das manifestações da vida; se implica uma espécie de ruptura com o passado, e, claro, se for uma mudança “produzida pelo homem [*man-made*]” (Jonas, 1980 [1974], p. 47). E, como destaca o filósofo, “dizer que uma revolução se inicia no homem é dizer que ela se origina no pensamento” (Jonas, 1980 [1974], p. 47). E pode ser uma revolução meramente do pensamento antes de alcançar o domínio da ação. É essa relação, inclusive, que Jonas encontra entre a revolução científica e a revolução tecnológica. A revolução tecnológica se originou da revolução científica. Mas, ela se originou primeiro no pensamento, como toda verdadeira revolução, pois a revolução científica mudou o modo do homem pensar. Só mais tarde tal mudança afetou o modo de viver da humanidade. Para Jonas, “a tecnologia, falando historicamente, é o efeito retardado da revolução científica e metafísica com a qual começa a era moderna. Apenas a revolução teórica merece o nome de uma revolução em seu próprio direito, mesmo sem esse posterior efeito revolucionário” (Jonas, 1971, p. 76; 1980 [1974], p. 47). Mas essa primeira tese precisa ser nuancada com uma observação importante:

A própria concepção da realidade que sustenta e foi promovida pelo surgimento da ciência moderna, isto é, o novo conceito de *natureza*, incluía o caráter manipulável [*manipulability*] em seu núcleo teórico e, sob a forma de experimento, implicava a manipulação real no processo investigativo. [...] O significado da revolução tecnológica é, portanto, parte – e mesmo o acabamento [*completion*] – do significado metafísico da revolução científica. Ela é a metafísica da ciência vindo à luz do dia [*come into the open*] (Jonas, 1971, p. 76-77; 1980 [1974], p. 48).

Essa observação fundamental resume o núcleo do ensaio *The Practical Uses of Theory*, onde ele demonstra que a relação do homem com a própria teoria se transforma profundamente de uma posição contemplativa para uma atitude prática, de dominação da natureza – este que é fundamentalmente o ideal baconiano. A tese de Jonas é a seguinte: “para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim essencial, [...] a *ciência natural* é essencialmente tecnológica” (Jonas, 2001, p. 198; 1973, p. 276), ou se se preferir, a tecnologia é a ciência transformada em uso, desde que se entenda com isso que esse uso não é uma questão de escolha, mas faz parte da própria operação da ciência. Exemplo dessa atitude paradigmática além da contemplação pode ser tirado de uma intrigante constatação que vivenciei em Berlin. Ao visitar a bela Humboldt Universität, no *hall* de entrada, especificamente no jogo de escada duplo que levava à parte superior da Faculdade de Física não se encontrava a sentença paradigmática de um grande físico (Newton, Einstein, Heisenberg ou Bohr), mas sim um filósofo, era aquele que menos parece atender aos interesses de uma escola de física o que tinha sido convidado a dar as caras: Marx. A inscrição na parede era a “11^a tese ad Feuerbach”: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern* [os filósofos apenas interpretaram o mundo das mais diversas maneiras; o que importa é, antes, transformá-lo]”. Como se pode notar, o espírito científico é representado por um desejo pragmático manifesto de transformar o mundo.

Essa mudança do espírito científico desde uma posição contemplativa para uma atitude prática, transformadora, é analisada por Jonas em toda a sua gênese. E para o filósofo é ao século XVII que se deve remontar a origem da nova imagem moderna de mundo enquanto promotora da revolução tecnológica. As circunstâncias históricas que permitiram um acontecimento de tal ordem são muitas – basta lembrar, por exemplo, da renascença, da reforma protestante, etc. –, e claro figuram uma verdadeira crise que antecede a transição do homem medieval para o homem moderno. Mas, como um primeiro ponto de ruptura no centro dessas mudanças, Jonas coloca o ano de 1543, ano que aparece a obras *Sobre as Revoluções das Esferas Celestes*, de Copérnico. Com ela se propõe a substituição do sistema geocêntrico pelo heliocêntrico, que oferecia uma simplificação teórica colossal em relação ao embarracoso esquema ptolomaico. As implicações dessa nova teoria vão muito além das previstas por seu inventor. Essa nova cosmologia, antes de

tudo, tinha como primeira implicação a *homogeneidade da natureza*, pois se não existe distinção entre as esferas terrestres e celestes, o próprio universo deixa de ter uma ordem hierárquica, o que significa dizer que todos os corpos celestes são compostos da mesma matéria (substância) e leis. Além disso, cai por terra a ideia de uma *arquitetura cósmica*. O universo aristotélico-ptolomaico era um universo habitado por esferas perfeitas e eternas, e a física que o explicava era apenas uma arquitetônica, não uma cinética, porque o que ela oferecia era apenas uma geometria das formas delimitadoras e não uma dinâmica da interação entre forças. A única força realmente atuante nesse esquema era o Primeiro Motor de que falava Aristóteles, e a ordem do movimento das esferas concêntricas só dependia dele. O golpe a essa arquitetura sólida foi dado por Kepler com as leis da elipse, das áreas e a dos períodos, leis estas que determinavam que o movimento dos astros só poderia ser elucidado a partir de uma *dinâmica* (e não mais uma arquitetônica apenas). Como terceira implicação não prevista por Copérnico deve-se salientar a extensão do mundo até o infinito. O movimento de rotação da Terra colocava em questão a ideia de uma esfera das estrelas fixas (pois exigia uma prolongação quase inimaginável do raio daquela esfera), e com ela também a ideia de um cosmos fechado. A cautela dos astrônomos em relação a essa discussão deu lugar à impaciência visionária de Giordano Bruno, que como único mártir da revolução científica, ele mesmo não um cientista, se tornou o profeta de um “universo descentralizado, infinito e infinitamente populoso” (Lovejoy). Ele tira uma série de conclusões em boa medida ainda válidas até hoje, como, por exemplo, o fato de que estrelas mais distantes no raio de nossa visão do céu estrelado são como sóis, devendo ser pensadas também como rodeadas de planetas, cujo tamanho e luminosidade são pequenos demais para serem vistos da distância em que nos encontramos. Dessa visão não era difícil pensar na infinitude do mundo e sua consequente falta de centro – indo além de Copérnico. Bruno apresentou esse novo mundo aberto, infinito, com tom solene e humor quase inebriado.

A revolução do pensar científico não parou aí. Ela se deslocou então da nova cosmologia (astronomia) (Copérnico, Bruno e Kepler) para uma nova física. A conquista da nova física virá em socorro da compreensão do funcionamento do novo universo infinito. Naturalmente o céu não podia ser objeto de mensuração, mas com a tese da homogeneidade da natureza, a mecânica terrestre podia domar o espetáculo celeste. Foi Galileu que tomou sob suas mãos a responsabilidade de desenvolver essa mecânica. Sua contribuição realmente decisiva “para o surgimento da ciência moderna foi o estabelecimento dos fundamentos de uma ciência do movimento – ‘uma cinética geral’”, que além de um novo método de análise e verificação forneceu também – e principalmente – “uma reformulação [reframing/Neufassung] radical do *conceito de movimento*” (Jonas, 1971, p. 86; 1980 [1974], p. 59; 1992a, p. 113). Uma reformulação radical,

porque a teoria aristotélica pensava o universo a partir da ideia de mudança (de lugar, quantidade, qualidade e de substância). Mas essa teoria leva a uma multiplicação das mudanças *ad infinitum*, e, por conseguinte, leva também a uma multiplicação das *causas* (força motriz) das mudanças. Nessa teoria, faz-se necessário mudanças e causas infinitas. Neste esquema físico, o *repouso* é um estado natural de um corpo, que persistirá em tal estado caso não seja impulsionado a um movimento. Galileu, entretanto, tira o conceito de movimento da categoria de mudança. O movimento se assemelha ao repouso, porque o conceito de inércia vale não apenas para o estado do repouso, mas também para o de movimento. A causalidade permanece como necessária para se explicar a mudança, mas não o movimento. Mudança agora é a passagem de um estado de repouso para o de movimento, ou o inverso. Mas o movimento permanece sempre o mesmo até que uma causa externa faça com que o movimento pare. Por “causa”, entende-se claro a atuação de alguma força. Assim, caso se aplique uma força capaz de aumentar, por exemplo, a velocidade de um movimento, existe uma mudança de movimento, como no caso em que de um movimento retilíneo uniforme se passa a um movimento acelerado. Mas o movimento retilíneo uniforme em si mesmo e sem nenhum acréscimo de força capaz de aumentar sua velocidade não é ele mesmo uma mudança. É a partir desses pressupostos que as conclusões conceituais foram tiradas e toda análise e síntese matemáticas dos movimentos foi desenvolvida.

A última peça da engrenagem conceitual para a constituição da nova física enquanto mecânica da natureza foi oferecida por Newton, e atende pelo nome de “força”. Força se mede pela magnitude da aceleração que ela pode provocar *em um dado corpo*. E, no caso da inércia, pode ser compreendida também como o fator de resistência à mudança. O conceito de força é assim geometrizado com os conceitos de aceleração e inércia. $F = m \cdot a$. É fácil ver a diferença desse novo esquema em relação àquele de Aristóteles, para o qual a “matéria prima” só ganha realidade ou só poderia ser pensada em sua realidade enquanto determinada por sua forma substancial, qualidades, acidentes, etc. Também o atomismo antigo nada sabia desse aspecto dinâmico da “massa”, e jamais pôde vir a se desenvolver em uma física. Assim, com os conceitos de espaço e tempo e de massa, tornava-se possível explicar a mecânica do impacto e da atração entre os corpos. Newton conseguiu principalmente traduzir o conceito de peso (força dirigida para o centro da Terra) em termos de gravitação (força agindo entre todos os corpos), e desse modo estendeu a mecânica unitária entre “massa e aceleração” até os limites do universo.

O esquema conceitual desenvolvido por essa nova física promoveu desenvolvimentos de grande importância como a geometrização da natureza e consequentemente a matematização da física, a invenção do cálculo infinitesimal e a invenção do método experimental. Mas muito além dessas conquistas no campo científico, Jonas enfatiza que a nova física carregava consigo também

uma “significação metafísica” peculiar. O que deve ser destacado aqui é que o novo quadro conceitual provocou uma modificação na própria noção de causalidade. Agora causa é entendida como a força que provoca a aceleração ou se faz obstáculo para essa aceleração. Como tal, essa causa é mensurável, quantificável. E nesse sentido todo tipo de mudança (mesmo a qualitativa) precisa ser traduzido nesses termos quantificáveis. Com isso, a relação causa-efeito passou a ser pensada em termos da *equivalência quantitativa* entre causa e efeito. A razão suficiente de uma mudança (efeito) é ser de igual quantidade que esse efeito. Existe assim uma constância na quantidade de matéria e energia. E todos os estados físicos e suas mudanças podem ser conhecidos caso se saiba as magnitudes representadas pela massa e a força. Esse princípio estabeleceu, por sua vez, que novas magnitudes não podem aparecer espontaneamente *ex nihilo* nem as já existentes podem desaparecer. A esse respeito, Jonas observa:

não se segue de modo algum logicamente do novo sistema de conceitos como tais; mas é seu corolário metafísico necessário, pois sem ele, isto é, com a possibilidade de magnitudes físicas aparecerem e desaparecerem, a afirmação da equivalência quantitativa e da calculabilidade permanece vazia. A constância de matéria e energia (ou matéria-mais-energia) é, portanto, um axioma indispensável da ciência moderna (Jonas, 1974, p. 66).

Esse pressuposto metafísico da nova ciência implicava uma série de consequências. Antes de tudo, impede que causas não físicas (p. ex.: espirituais) possam intervir no curso físico das coisas. Está em jogo a exclusão dos milagres. Ora, mas não só a intervenção de uma causa transcendente extramundana (Deus) é uma causa espiritual. A vontade humana, enquanto não pode ser quantificável, e como tal, ainda que uma experiência cotidiana comum e imediata, não pode ser considerada matematicamente, devendo, pois, ser pensada como mera aparência. Assim, também toda causalidade mental intramundana não pode ser entendida senão como uma espécie de “milagre”. Junto com o comportamento propositado humano, a ciência excluiu também do universo as causas finais, que passam a ser vista como tendo um caráter transmaterial, quase-mental. No inventário de causas, apenas as causas eficientes foram mantidas pela ciência moderna, e seu princípio de equivalência quantitativa e de invariância nas relações de causa e efeito marca sua concepção determinística peculiar, que não se confunde com qualquer noção de destino, predestinação, predeterminação, etc., pois exclui a referência ao futuro. No esquema determinista da ciência, explica Jonas, só existe espaço para o antecedente imediato que determina o próximo instante, e, portanto, “não existem tendências de longo termo em direção a algo, mas apenas uma transferência da totalidade de massa-energia de momento em momento [...] – em suma, nenhuma atração vinda do futuro, apenas o impulso do passado” (Jonas, 1974, p. 68).

Assim, uma nova forma de conceber a mecânica cósmica e a natureza do homem se estabelece. A nova imagem de mundo dessa nova física nos fornece o conceito de um mundo material [*world stuff*] neutro e quantitativo, ao qual corresponde um único conjunto uniforme de leis suficiente para explicar todos os fenômenos. Não há diferentes ordens ou classes de coisas, mas toda mudança no mundo é reduzida a esse conjunto de leis. Delineia-se assim a ideia de um mundo-máquina. E a máquina do mundo segue seu curso num processo cego. Mesmo o sistema solar aparece já com Kant e Laplace encontra sua origem na mesma mecânica a partir de algum estado primordial desordenado. O resultado não é uma realização da natureza, mas um equilíbrio dinâmico. Não há nada de providencial nesse resultado, mas antes ele é um resultado cego. Esse caráter necessário e acidental do vir-a-ser do universo também se estende à vida e ao homem enquanto expressão esquisita dele, pois seguindo as leis da natureza inanimada, a evolução da vida não passa de um prolongado jogo de mutações aleatórias selecionadas cegamente pela seleção natural. Em última instância, a natureza é concebida como um grande automatismo de forças indiferentes e nenhum plano está envolvido em seu acontecer.

Pois bem: toda essa revolução científica carrega consigo “implicações, especulativas e metodológicas, que ofereceram a base para a revolução tecnológica” (Jonas, 1974, p. 68). No concernente às implicações especulativas, Jonas mostra que a revolução científica promoveu a revolução tecnológica na medida em que tornou a natureza como um todo em algo disponível e neutro, e assim experimentável e transformável segundo a vontade de poder do homem sobre as coisas. É impossível não pensar aqui que Jonas nada mais faz do que traduzir de maneira simples a ideia heideggeriana de que a era da técnica é a pura expressão da metafísica nietzschiana da vontade de potência.

Jonas ainda observa que, mesmo *em termos metodológicos*, a promoção da atitude tecnológica se verifica lá onde a nova ciência moderna se vale da análise e aquele do experimento. A análise enquanto tal pressupõe que mesmo o fenômeno/ente aparentemente mais complexo possa ser explicado (reduzido), em seu surgimento, pelo arranjo dos componentes primitivos. Se isto é assim, então o conhecimento analítico carrega consigo a chave para a síntese, isto é, a ação produtora daquele fenômeno composto. O experimento é inclusive um tipo dessa passagem da análise para a síntese, pois ele é “um meio de conhecimento para a ciência aplicada enquanto um meio para o uso. Assim, como já no ensaio de 1959 dizia Jonas: “a fusão entre teoria e prática se torna inseparável de um tal modo que os simples termos ciência ‘pura’ e ciência ‘aplicada’ não dão conta de abranger. Efetuar mudanças na natureza enquanto um meio para seu conhecimento e como um resultado desse próprio modo de conhecer a natureza são coisas inseparavelmente interligadas” (Jonas, 1974, p. 205).

Apesar da aproximação com Heidegger nesses dois pontos, Jonas defende – em clara polêmica com seu antigo mestre – ser um erro, entretanto pensar que “a evolução da ciência e a evolução da tecnologia moderna andaram de mãos dadas” (Jonas, 1974, p. 71), pois, antes, Jonas defende o seguinte:

a ciência não inspirou significativamente a tecnologia antes do século dezenove, recebendo antes certa ajuda desta última, que lhe forneceu os instrumentos investigativos. A própria tecnologia avançou nesses últimos séculos por sua própria conta. Ela vem fazendo avanços desde a idade média e continuou fazendo avanços sem a ajuda da ciência. Os cata-ventos e moinhos, o aperfeiçoamento de embarcações e técnicas de navegação, a bússola, o tear, a pólvora, o canhão, as ligas de metais, a mineração profunda, a porcelana – todas estas foram produzidas em muitos campos antes e depois do advento da nova física, que teve pouco ou mesmo nenhum impacto sobre o valor e o tipo das invenções. A engenharia recuperou e ultrapassou o nível que tinha alcançado nos últimos tempos do Império romano, e uma geral consciência de máquina [machine-consciousness] se desenvolveu (maravilhosa e precocemente exposta por Leonardo da Vinci), algo completamente desconhecido dos antigos. Mas não antes da revolução industrial aconteceu a aliança entre ciência e tecnologia – entre o conhecimento da natureza e a arte da invenção – que Leonardo e Bacon haviam previsto (Jonas, 1974, pp. 73-74).

Com essa declaração Jonas oferece uma peça salutar para a filosofia da história. E ela destrona ambas: a ideia heideggeriana de que a história da humanidade quando pensada além da ilusão da aparência nada mais é do que a história errática da metafísica, bem como a concepção marxiana, que, invertendo o hegelianismo, busca, para além das ideias, na concretude das forças materiais de produção e suas consequências para as relações sociais, o fator determinante da dinâmica da história. Para Jonas, o fazer tecnológico tem sua própria história, com uma dinâmica própria, e o fazer teórico-científico, com seu dinamismo próprio, só se mistura à história da tecnologia muito tarde. A moderna tecnologia, portanto, só conheceu uma verdadeira revolução ao lado da revolução industrial que, por sua vez, foi desencadeada por desenvolvimentos sociais e econômicos inteiramente externos ao desenvolvimento teórico da mecânica cósmica da nova física, como a pressão que o crescimento populacional impõe à diminuição dos recursos na promoção da industrialização (produção de bens), bem como na promoção da comunicação, da informação e do transporte.

De qualquer modo, independentemente de que outros elementos que possam entrar para compor o quadro genético, o fato é que ao encontrar a nova ciência, o progresso tecnológico a partir daí segue uma série de estágios que “reflete até certo ponto o desenvolvimento da ciência física do qual a tecnologia se aproveitou de forma crescente” (Jonas, 1974, p. 75). Os estágios de desenvolvimento mais marcantes são aqueles que têm início na própria área da mecânica, os que

se seguem na química, na engenharia de energia (eletricidade) e de informação (eletrônica), e alcançam, finalmente, a fase da engenharia biológica, momento mais preocupante, para Jonas, porque torna o próprio ser humano como objeto da transformação tecnológica.

Todo esse percurso nos ofereceu uma visão da revolução do pensamento humano que marca o início de uma nova era, a moderna. Ela certamente promoveu e ajudou a forjar o que Jonas chama de nossa “civilização tecnológica”. Mas à observação fundamental de que a revolução se inicia no pensamento, Jonas oferecia já *outra observação*: “se a revolução se iniciou no pensamento, então ela se iniciou na liberdade e como um exercício da liberdade humana” (Jonas, 1971, p. 76; 1980 [1974], p. 48). Mas “quando, além disso, o fator tecnológico entrou em jogo, alterando as condições externas da vida, uma necessidade autoalimentada [*self-feeding necessity*] foi criada” tomando “cada vez mais posse do processo” (Jonas, 1971, p. 77; 1980 [1974], p. 48). Assim, “o que começou em atos de suprema e ousada liberdade [a saber, a revolução do pensar] criou sua própria necessidade e segue seu curso como uma segunda e determinada natureza – não menos determinística por ser produzida pelo homem” (Jonas, 1971, p. 77; 1980 [1974], p. 48). A revolução tecnológica, enquanto acontecimento humano, se torna parte de sua história, tornando-se um destino de sua própria existência, quer ele queira ou não. E é a partir, portanto, desse fato incontestável – o de que a tecnologia “modela de modo crescente” a vida da humanidade – que se deve buscar fixar em que perspectiva a tecnologia deve ser pensada em seu viés radicalmente novo frente à antiga *téχνη*.

Não é necessário perder muitas linhas com a essência da antiga *téχνη*. Aqui, apenas deve servir as diferenças fundamentais que a técnica moderna guarda com relação a esta “técnica pré-moderna”. De modo geral, o que distingue decisivamente uma e outra é o fato de que a técnica pré-moderna se apresenta como possessão e estado, enquanto a técnica moderna (tecnologia) caracteriza-se exatamente por ser empresa e processo – estes, inclusive, são o que se pode considerar como os verdadeiros signos do progresso. Sob estes dois caracteres da técnica moderna, indica-se aquilo que, para Jonas, constitui sua “dinâmica formal” (*formale Dynamik*), sua “lei de movimento”. Já no ensaio de 1959 Jonas falava de um processo infinito da civilização como resultado do progresso, que não se firma como outra coisa senão como “um automatismo auto-alimentado, em que a própria teoria está incluída como fator e como função, e do qual não podemos ver (nem muito menos lhe podemos impor) limites” (Jonas, 2001, X, p. 206; 1973, p. 287). Isto quer dizer simplesmente que cada nova implementação técnica não conduz a uma possessão definitiva e a um estado de equilíbrio e “saturação”, mas antes é apenas um passo em direção a novos passos que irão ditar novas necessidades e objetivos a serem alcançados obrigatoriamente. Este fenômeno Jonas designa também por “automatismo formal” (Jonas, 1985, I, p. 20), ou por

“automaticidade da aplicação” (Jonas, 1985, II, p. 44), ou o que é o mesmo, sua aplicação se encontra “*em permanente atividade*” (Jonas, 1982, p. 892; 1985, II, p. 44). A esta “permanente atividade” se soma o fato de que a empresa tecnológica não pode recuar; muito antes ela exerce um papel no “decorrer” das coisas. “E o ‘decorrer’ [*long run*] – diz Jonas – está de algum modo incutido nas práticas tecnológicas”, por “seu inerente dinamismo, que a faz, portanto, ‘correr’ [*run*]” (Jonas, 1982, p. 892). A tecnologia, portanto, corre, e mais do que isto: “é certo que cada inovação tecnológica difunde-se com rapidez” (JONAS, 1985, I, p. 19). Esta mecânica não-retroativa, Jonas a designa de “irreversibilidade” (Jonas, 1984, p. 7; 1979, p. 27). Dela resulta uma acumulação do poder tecnológico e dos campos em que ele atua, o que seria o seu “caráter cumulativo” (Jonas, 1984, p. 7; 1979, p. 27). Desse modo, a regra do desenvolvimento do poder tecnológico é, portanto, dialética, pois ela torna a relação entre meios e fins não linear, mas circular – este é o sentido de um “automatismo autoalimentado” em todo o seu sentido. Ele toma mesmo um caráter de “vocação” da humanidade (Jonas, 1984, p. 9; 1979, p. 31.) – ou o que Jonas chama em outro lugar: um “elemento quase-*compulsivo*” (quasi-*zwanghaft/quasi-compulsive*) (Jonas,, 1982, p. 897; Jonas, 1985, II, p. 51). E a compulsão é tamanha que, como diz o filósofo, o “poder se tornou nosso mestre ao invés de nosso servo” (Jonas, 1992a, 109)¹. Daí se entende que, para ele, também “o ‘progresso’ não é um adorno da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, que podemos exercer se quisermos, senão um impulso incerto nela mesma” (Jonas, 1985, I, p. 20). O *homo sapiens* se transforma no *homo faber*, o que não é senão a confirmação de que a teoria já não tem mais o caráter contemplativo que lhe era própria, mas agora se torna necessariamente prática, instrumental.

Mas há ainda que se notar que “progresso”, como Jonas o entende, tem um duplo sentido: num primeiro, não se trata de uma noção valorativa, mas antes descritiva, onde progresso é sinônimo de *avanço*; não obstante, também não se trata de uma noção neutra – e este é seu segundo sentido –, onde avanço não é simples mudança, mas indica que cada novo estágio da tecnologia é *superior* ao precedente. O sentido de “superior” – Jonas o explica em uma nota de rodapé – e oferece o ensejo para a explicitação dos dois últimos atributos da tecnologia: a sua ambivalência e “grandeza” (*Größe/bigness*) (Jonas, 1982, p. 896; 1985, II, p. 49). Considere-se, primeiro, o traço da ambivalência da tecnologia. Quando se considera exemplos de aparatos tecnológicos, fica claro que uma bala de revólver ou uma bomba atômica são tecnicamente “melhores” do que uma flecha,

¹ Em um breve ensaio, Ivan Domingues mostra como a análise heideggeriana da técnica apresenta uma reviravolta às considerações que se podem encontrar em Descartes, Marx e Adorno, ao inverter a posição entre tecnologia e homem. Se antes a técnica era um instrumento para o homem, Heidegger inova ao explicitar agora a técnica como “um poder autônomo, para o qual o homem não passa de um meio ou de um instrumento” (Domingues, 2004, p. 168). Jonas, tal como Heidegger, salta a visão da técnica como instrumento, também invertendo sua função com o homem.

visto que são mais destrutivas que esta última. E não obstante o fato de serem justamente “melhores” e “mais destrutivas” lhes pesam aos ombros um juízo de valor recriminativo. Como observa Jonas: o dilema é que “não apenas quando malevolamente usado, a saber, para fins maus, mas mesmo quando benevolentemente usado para seus fins mais justificados e próprios, a tecnologia tem um lado ameaçador... O perigo reside mais no sucesso do que no fracasso” (Jonas, 1982, p. 893; 1985, II, p. 43). Assim, o que é “melhor” tecnicamente pode facilmente receber o qualitativo de “pior” no nível do juízo de valor moral. Aqui já estamos no limiar, na fronteira, em que tecnologia e ética se entrecruzam, mas há ainda algumas considerações que devem ser feitas para que se possa entrar de modo direto na problemática ética propriamente. É preciso que se acrescente, primeiro, o fato de que uma bomba atômica, em vista de uma flecha e de uma bala de revólver, ou mesmo de qualquer outro “aparato tecnológico”, apresenta “um aspecto de pura *magnitude* da ação e do efeito” (Jonas, 1982, p. 897; 1985, II, p. 45). A ação tecnológica deve ser pensada como atuando em “dimensões globais do espaço e do tempo” (1985, II, p. 45.), quer isto dizer, a tecnologia é “superior”, “melhor”, tanto na proporção quanto na extensão causal de suas ações e efeitos, ou dito de outro modo: seus efeitos são cada vez maiores, espacialmente falando, e se estendem para um tempo distante, o futuro. É isto o que define sua “grandeza”.

Com este último atributo fica explicitado o aspecto formal da tecnologia que antes eu tinha indicado. Mas o contorno final da essência da técnica moderna jamais pode ficar bem definido se não explicitarmos que a tecnologia – com seu *modus operandi*, a cuja ambivalência se acresce a sua magnitude ou grandeza, tem também seu objeto próprio, e as consequências decorrentes da ação sobre este objeto. Se a dinâmica formal se referia a como a tecnologia funciona, sua modalidade, sua forma, resta estabelecer ainda qual é a matéria da tecnologia, seu conteúdo substancial.

Ao elucidar o que seria a matéria da tecnologia, posso ser mais breve, mostrando apenas sua relação com o atributo formal da “grandeza”, de modo a explicitar a radicalidade desta última enquanto problema para a ética. De modo geral, a matéria, ou conteúdo substancial (*substantiale Inhalt*), da tecnologia se refere aos tipos de poder, de objetos, e objetivos que lhe são próprios, ou se se preferir, está em jogo quais tipos de tecnologia o homem moderno dispõe, e sobre o que a ação tecnológica incide em seus objetivos. Jonas destaca seus vários tipos: mecânica, química, eletrodinâmica, física nuclear, e a biologia molecular (Jonas, 1980 [1971], p. 96-100; 1985, I, p. 31-40). Aqui, não há dúvidas: os vários ramos em que o conhecimento técnico-científico se aloja e se expande correspondem aos vários setores sob os quais o poder tecnológico atua. O contingente de novos ramos que pululam na ciência-tecnológica é proporcional, portanto, ao contingente da

extensão espacial que ela engloba. E essa extensão é agora, praticamente, global: envolve todos os entes que compõem o globo, por assim dizer – a natureza inteira e a humanidade.

E é aqui que mais uma vez a “grandeza” da tecnologia se mostra um tema decisivo. Pois diz Jonas: “*toda aplicação [putting-to-use]* de uma capacidade tecnológica tende a se tornar ‘maior’. A tecnologia moderna é inherentemente ‘grande’, e talvez muito grande para o tamanho do palco onde seu drama se desenrola – a Terra – e para o bem de seu próprio ator – o homem” (Jonas, 1982, p. 893; 1985, II, p. 45). Como se vê, a “grandeza” da tecnologia, que é também sua “superioridade”, afeta a biosfera inteira – toda a natureza e também a própria humanidade futura. O problema aumenta se se entende que, na tecnologia, “grandeza” e ambivalência atuam de modo combinado. Pois uma vez que a “grandeza” e ambivalência se combinam, os resultados são os mais nefastos. De fato, se a ambivalência já nos colocava nos limites da ética, a “grandeza” da tecnologia, agora combinada com sua ambivalência, nos faz adentrar completamente neste campo, e de uma maneira jamais imaginada até então – é onde se explicita o quarto aspecto que indiquei no início: o aspecto ético, que se refere, claro, às implicações morais das consequências da ação tecnológica. Pois, as consequências da tecnologia são os resultados – bons ou maus – que a ação tecnológica, em sua modalidade e magnitude, imprime ao objeto sobre o qual ela incide. E a “grandeza” ambivalente da tecnologia a elevou a um potencial propriamente apocalíptico:

Bacon – diz Jonas – não antecipou este profundo paradoxo do poder criado pelo conhecimento: que ele, de fato, conduz a algum tipo de dominação sobre a natureza (isto é, a uma intensificação de sua utilização), mas, ao mesmo tempo, à mais completa sujeição a si mesmo. O poder se tornou automático, enquanto a promessa se converteu em ameaça, sua perspectiva de salvação se converteu em apocalipse (Jonas, 1984, p. 141; 1979, p. 253).

Desse modo, o que se explicita, por fim, é: a ambivalência e “grandeza” da tecnologia, ao lhe darem potência apocalíptica. Precisamos ver agora em que sentido essas características da tecnologia com todo seu potencial apocalíptico constituem um problema que é novo para a ética que Jonas desenvolve em seu *Das Prinzip Verantwortung*, uma ética para a civilização tecnológica, que toma a *responsabilidade* pelo futuro da humanidade como seu paradigma.

MAIS SOBRE A TECNOLOGIA COMO TEMA DA ÉTICA

Qual é então, mais propriamente, a natureza do problema que a tecnologia levanta para ética e quais tarefas ela lhe cria? Para esclarecer isso, quero chamar a atenção de maneira mais direta para o que dizia sobre seu potencial apocalíptico.

Disse anteriormente que esse potencial apocalíptico colocava em risco tudo o que encontra pela frente, até mesmo a existência de uma humanidade no futuro. Agora tenho que acrescentar que o apocalipse tem um caráter duplo: ele pode se dar de modo “repentino” ou “gradual”. A possibilidade evidente de um apocalipse repentino se mostra no caso, por exemplo, de uma guerra atômica – e por que não dizer também biológica. Não obstante, não é isto que preocupa o filósofo. Em sua conferência autobiográfica, o filósofo deixa claro o real foco de sua atenção: “o que tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida”, diz ele, “não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado; antes, foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente *inevitáveis* aplicações da tecnologia *como um todo*, mesmo nas suas formas pacíficas” (Jonas, 1987, p. 28)². Por isto, T. D. Moratalla (2001, p. 47) acerta ao dizer que “a ética da responsabilidade em Jonas é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e da sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia”.

Diante então desse perigo de um verdadeiro apocalipse silencioso é que se entende em que sentido a tecnologia traz uma diferença enorme de novas questões éticas face a antiga *téχνη*. Caso se considere os feitos desta última, facilmente se vê que ela era eticamente neutra, pois além de seu alcance ser imediato, não colocava em risco o equilíbrio da natureza, nem o homem era objeto da ação, de modo que a condição humana era fixada pelos seus traços fundamentais e a partir destes traços se podia determinar o que é bom para o homem. Isto tudo dava a ética um contorno antropocêntrico, uma vez que a reflexão ética se referia apenas às relações entre os homens contemporâneos, não considerando um próprio dever para com os homens futuros nem também para com a natureza.

Mas a moderna tecnologia caminha na direção contrária. Seu alcance vai além do âmbito do imediato, atingindo o futuro; e o seu poder benéfico ou de ruína – isto que é sua ambivalência – se estende sobre todo o globo terrestre, isto é, afeta tanto a natureza como a própria humanidade. Dito de outro modo, o que se explicita é que as consequências e riscos do poder tecnológico atual colocam em ameaça a integridade dos Seres. Ela possibilita mesmo o suicídio da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida genuinamente humana sobre a terra – seja pela desfiguração da natureza ou da própria humanidade.

Em suma, o poder técnico do homem na antiguidade é sumário, o da tecnologia da época moderna é prolixo, e com seu potencial apocalíptico, a tecnologia abre novas dimensões do agir

² Esta constatação já se encontrava no prefácio de *The Imperative of Responsibility* (1984): “sem contar a insanidade de um holocausto atômico suicida repentino, que um temor tão pode evitar com relativa facilidade, é o vagaroso, a longo-prazo, e cumulativo [uso do poder tecnológico] que coloca ameaças muito mais difíceis de se contrapor” (JONAS, 1984, p. ix). Em uma entrevista a Jean Greisch deixa ainda mais claro esta idéia: “o apocalipse vagaroso [*rampant*] se tornaria mais importante do que o apocalipse repentino e brutal” (Greisch, 1991, p. 11).

humano. Fica clara a diferença das implicações éticas da antiga *téχνη* quando comparada às implicações que sua essência moderna levanta. Se da *téχνη* podemos dizer com Jonas: “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo; a curteza de um é tão pouco repreensível como a do outro” (Jonas, 1984, p. 6; 1979, p. 25), a ação tecnológica tornou visível, por sua vez, a possibilidade do fim da vida humana, e isto devido principalmente às consequências imprevisíveis das nossas ações no futuro, o que o torna um horizonte necessário de consideração ética. O que se explicita é que “a intrusão do futuro distante e das dimensões globais em nossas decisões mundanas e cotidianas é um *novum* ético que a tecnologia nos confia” (Jonas, 1982, p. 893; 1985, II, p. 45). Dois marcos da reflexão sobre a técnica, em seu potencial apocalíptico, se impõem a partir daí para a ética: o caráter *extemporâneo* das consequências da ação tecnológica e o seu *poder meta-físico*, sua ingerência metafísica – a capacidade de influir a um só tempo sobre a existência e essência do Ser como um todo (natureza e humanidade).

É face a essas duas características fundamentais da técnica moderna que para Jonas que a orientação da ética seria no mínimo dupla: *primeiro*, ela é chamada a responder à ingerência metafísica da tecnologia ao oferecer a resposta aos fins que o homem deve buscar, ou seja, a ética da responsabilidade é chamada oferecer uma fundamentação especulativa razoável sobre o dever-ser de tudo o que é. Esta não é uma questão de resposta óbvia haja vista Schopenhauer, o budismo, os gnósticos e os niilistas. Assim, ela deve se enveredar numa empresa metafísica que possa lançar mão de um fim (fundamento) último capaz de sustentar (e reivindicar) o dever de um determinado ser (cf. Jonas, 1984, p. 45; 1979, p. 95), na medida em que ela oferece em última instância a imagem de homem que deve ser preservada, sendo esta o próprio fundamento da ética. Daí que o imperativo da responsabilidade seja enunciado como “age de modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com uma existência humana digna (*Menschenwürdigen Dasein*) no futuro”. E em *segundo lugar*, frente à nova dimensão da extemporaneidade dos efeitos da ação, a ética da responsabilidade, enquanto uma “ética pelo futuro” (*Zukunftsethik*), precisa ir além da contemporaneidade das relações interpessoais proximais e levar em consideração as futuras gerações, uma humanidade futura, o que significa levar em consideração o ambiente natural e a biosfera inteira como condição de sua existência e enquanto não livre-de-valor (*Wertfrei*). Nesta segunda direção, que responde mais propriamente pela passagem da teoria para a prática da ética, a responsabilidade se mostra como uma verdadeira heurística do temor “futuologicamente” orientada, aliada com uma nova reflexão sobre a virtude e os valores que devem ser levados em consideração para o agir coletivo, político, a determinar, em caso extremo, o que Jonas chama de uma “política de sacrifícios”. A tecnologia aparece assim, levantando um problema para ética, na medida em que, de um lado, reabre a questão dos fins últimos, e de outro, torna necessário uma

ética ambiental e uma ética das ciências da vida (o que em sentido mais restrito hoje se costuma chamar de “bioética”).

Haja vista o escopo desta conferência, que trata da filosofia da tecnologia em Jonas, não posso desenvolver os elementos dessa ética para a civilização tecnológica. Mas uma última consideração importante sobre a relação entre tecnologia e ética deve ser feita. No ensaio “Toward a philosophy of technology”, Jonas fala das pré-condições problemáticas de uma ética da tecnologia. A questão decisiva é a seguinte: face ao determinismo próprio à debandada tecnológica, como o freio ético pode se tornar efetivo? Está em jogo aqui, portanto, o ardiloso problema do determinismo tecnológico. B. Bimber (1996) apresenta os três enfoques mais utilizados para a caracterização do determinismo tecnológico. O primeiro tipo, defendido por Habermas, seria o enfoque *normativo*, segundo o qual a tecnologia se faz autônoma e determinística quando a norma de seu progresso se estabelece a despeito do debate político e ético, de modo que sua meta de eficiência ou de produção substituem o debate acerca dos métodos/meios alternativos e dos fins baseados em valores. O segundo tipo, defendido por P. van Inwagen, seria o enfoque *nomológico*, para o qual dadas as condições passadas e atuais do desenvolvimento tecnológico e das leis na natureza só há um curso possível para o seu desenvolvimento futuro, provocando assim mudanças e adaptações sociais radicais. A diferença entre os dois primeiros enfoques se encontra no fator cultural, dispensado no segundo caso, em função da aquiescência total da sociedade ao design dos tecnólogos, e não mitigado no primeiro caso, já que aqui a aquiescência não é – ou pelo menos nem sempre é e até mesmo não deveria ser – total. Já um terceiro enfoque, a dos *efeitos imprevistos*, concentra sua atenção às observações de incerteza sobre os resultados das ações e a impossibilidade de controlá-los. Aqui, o fato de que as consequências da ação tecnológica são muitas vezes imprevistas (e mesmo indesejáveis) parece supor que sua autonomia é total ou pelo menos parcial.

Por sua parte, Jonas não defende um enfoque de tipo forte em relação ao determinismo tecnológico. Ele acredita que a liberdade do pensar que cria a tecnologia também se impõe limites, e que devemos assim ter esperança na razão humana. Assim, é preciso não exagerar o significado desse determinismo, mas fato é que para Jonas, embora a tecnologia não seja autônoma no sentido que um ser vivo o é, ela não deixa de criar, entretanto, o que, em “The Practical Uses of Theory” (1959), Jonas considerou como uma “nova esfera de necessidade [*necessity*]” introduzida pela dinâmica da tecnologia, a qual ele chamava de algo como uma “segunda natureza” (cf. Jonas, 2001, p. 209-210). O maior poder trazido pela tecnologia trouxe também escravidão. Para Jonas, o fato é que afirmar que com a tecnologia nós nos tornamos mais poderosos é uma abstração. O *Homem*, isto quer dizer, o gênero humano, pode certamente ter se tornado mais poderoso. Os

homens se tornaram, ao contrário, muito mais presos à tecnologia e sujeitos às compulsões criadas por ela. Isto significa que o determinismo tecnológico não pode ser pensado só a partir da própria dinâmica da tecnologia, mas precisa ser pensado também a partir da compulsão do próprio usuário. E embora usualmente se fale das “forças cegas da natureza”, Jonas pergunta: “aqueles da criação do feiticeiro [humano] são menos cegos?” (Jonas, 2004 [1979], p. 201). A esse respeito, ele identifica uma diferença vetorial: enquanto a ação das forças da natureza é cíclica, a ação da tecnologia é linear, progressiva, cumulativa – podendo, portanto, levar à catástrofe.

Assim, ao pensar sobre a dinâmica irreversível e cumulativa da tecnologia, o filósofo precisa se questionar se a “tirania do destino não se torna maior, a latitude da espontaneidade menor e se o homem não foi, de fato, enfraquecido em sua capacidade de tomar decisão” (Jonas, 2004 [1979], p. 201). Também essa consideração sobre o enfraquecimento da capacidade de tomar decisão do Homem é uma abstração, pois o sujeito não são os indivíduos, mas, como lembra Jonas, “o ‘Homem Artificial’ de Hobbes, aquele ‘grande Leviatã chamado Bem Comum’, ou o ‘grande cavalo’ ao qual Sócrates comparou a cidade, ‘que por causa de seu grande tamanho tende a ser lento e precisa da agitação de um moscardo’” (Jonas, 2004[1979], p. 201). Embora o número de moscardos em uma sociedade, entretanto, seja mínimo e apareça sempre muito raramente, não é difícil esperar que estes consigam sacudir seus companheiros da complacência e apatia política. O problema, entretanto, não é principalmente aquele da complacência e apatia de interesses dos atores políticos. Para além da necessidade da “agitação de um moscardo”, o problema é principalmente o próprio conteúdo, por assim dizer, dos interesses dos atores políticos. Aqui mais precisamente se abre a importância do que Jonas dizia acima sobre os “mimados interesses atuais” que precisam ser renunciados por uma “perspectiva a longo prazo desinteressada”. A questão é, como o filósofo explicita, a das “chances da perspectiva altruísta na arena do *poder* egoísta, e mais particularmente: de uma perspectiva de longo alcance [*long-range insight*] contra as metas a curto prazo [*short-range goals*]” (Jonas, 2004 [1979], p. 202). Jonas enfatiza que a dificuldade efetiva não se encontra tanto em uma “resistência ativa a interesses específicos”, isto é, em algum tipo de “má vontade”, mas antes numa “ilusão de ótica” própria da “incurável miopia da natureza animal-humana” (Jonas, 2004 [1979], p. 202). E o filósofo teme, por exemplo, que “o capataz [e aqui ele se refere aos humanos responsáveis] terá de sentir real dor começando a incomodar, quando o longínquo for arrastado para perto de sua pele e tiver a ótica vulgar ao seu lado” (Jonas, 2004 [1979], p. 202).

Diante desse cenário, “há alguma esperança de que a sabedoria se torne um poder?” (Jonas, 2004 [1979], p. 202). Aqui serei breve em meus apontamentos. Jonas não acredita que as democracias estão aptas para a tarefa da responsabilidade, pois nelas as maiorias é que decidem, e

elas não tomarão uma perspectiva desinteressada a longo prazo, e não renunciarão aos seus mimados interesses quando necessário. Frente a esse obstáculo, a “miopia” capitalista, o marxismo parece ser uma resposta mais viável desde o ponto de vista específico da salvação frente ao desastre e não da realização de um sonho da humanidade. Primeiro, porque mostra uma “confessa preocupação” com “o futuro da empresa humana como um todo” (Jonas, 1984, p. 142), ou, se se preferir, lhe “é peculiar a *orientação do futuro* da empresa humana como um todo” (jonas, 1979, p. 254, grifo meu); Jonas diz mesmo no primeiro capítulo de seu *Prinzip* que o marxismo é a primeira forma de uma ética do futuro [*Zukunftsethik*] (cf. Jonas, 1979, p. 46; 1984, p. 17). E, além disso, outra vantagem do sistema socialista: seu *maior poder*, que o permite impor tal racionalidade até mesmo com medidas impopulares. Aqui, o que seria difícil pelo caminho da aprovação majoritária e sua miopia consumista anti-sacrificial, seria conseguido com muito mais facilidade com as imposições que o futuro ameaçador exige. Quer isto dizer: o marxismo possui a vantagem de ter ao seu favor o poder de impor sacrifícios presentes que garantam o futuro esperado (cf. Jonas, 1979, p. 263; 1984, p. 147). Em vista dessa aptidão e vantagem de um “governo tirânico”, Jonas, entretanto, sugere – com um otimismo cônscio muito suspeito – diferentemente da versão socialista o que ele tem em vista é “*uma tirania bem-intencionada, bem-informada, e detendo os insights corretos*” (Jonas, 1979, p. 262; 1984, p. 147, grifo meu). Em vista da incapacidade do sistema democrático capitalista, diz Jonas, “*Nossa avaliação oscila, a contragosto, entre diferentes tipos de ‘tirania’*” (Jonas, 1979, p. 269; 1984, p. 150-151, grifo meu).

Nesse sentido, Jonas adverte que “já a *República* de Platão é, quanto à questão da veracidade pública, um bom antídoto contra a ingenuidade liberal” (Jonas, 1979, p. 405n2; 1984, p. 239n3). Aqui, não se deve enganar: o filósofo pensa que esta questão “renova o espinhoso e antigo tema do rei-filósofo de Platão e – com aquela inclusão de realismo que não faltava ao utopista Platão – do papel do mito, não do conhecimento, na educação dos guardiões” (Jonas, 2004 [1979], p. 202). O que está em jogo é fazer valer o conhecimento dos perigos objetivos e dos remédios técnicos no mercado, e isso, pensa Jonas, “é uma questão menos de disseminação racional da verdade do que de relações públicas, técnicas, persuasão, doutrinação, e manipulação, portanto de alianças impuras, talvez mesmo de conspiração” (Jonas, 2004 [1979], p. 202). E essa teria a pretensão de ser uma nova reinterpretiação da descida de retorno para a caverna. Jonas sabe que em termos éticos é problemático aceitar “jogar o jogo através de suas regras impuras”, de modo que o “servo da verdade” precisasse se tornar “agitador ou operador político”, pois questões morais apareceriam como aquela “de sancionar meios imorais para um fim extremo [...]. Trata-se da grave questão da casuística moral, ou do *Grande Inquisidor* de Dostoevsky, ou a respeito de

liberdades tão queridas como luxúrias não disponíveis (o que pode trazer o amigo ansioso pela humanidade em uma companhia política odiosa)" (Jonas, 2004, p. 202).

Esta última profecia de poder se tornar "uma companhia política odiosa", em especial, se tornou realidade. Karl Popper acusou Jonas de ter traído os ideais da "sociedade aberta" – juntando-se aos seus principais detratores: Platão e Marx. Contra essa acusação, a seu ver "grotesca e injusta" (Jonas, 1992b, p. 48), Jonas explica, em seu ensaio "Technik, Freiheit und Pflicht" (1987), que o que ele defendera "foi que, em situações extremas nenhum lugar é deixado para o complexo processo de tomada de decisão que se tem na democracia e que não deveríamos deixar que se chegue a tal situação" (Jonas, 1987, II. p. 42). Mas a despeito da auto-defesa do filósofo, penso que pesa sobre os ombros de Jonas uma vergonha ao lado daquela de Heidegger ao lado do nazismo. Pois Dominique Janicaud (1996, p. 211) está certo ao dizer que em PV Jonas erra ao "desenvolver certas perspectivas políticas decorrentes das ilusões que ele alimentara sobre o impulso dos protestos estudantis dos anos 60, a propósito das possibilidades de conduzir uma política ecológica eventualmente autoritária, em outras palavras, de exercer uma espécie de despotismo esclarecido do ponto de vista ecológico".

De qualquer modo, Jonas não deixou de vislumbrar *alternativas salutares* para a efetivação da responsabilidade. Uma vez que o caminho não institucional próprio à espontaneidade da educação é vagaroso e a meta não será alcançada a tempo, resta antes de tudo o caminho institucional. Jonas pensa aqui no

[...] consenso básico assegurado pelo direito público a partir de disposições constitucionais preventivas, que privassem da arbitrariedade do mercado aquelas recentes inovações técnicas, de natureza particularmente nociva e de consequências talvez irreversíveis para a vida das futuras gerações, adotando-se uma resolução legislativa especial, e prevendo-se também moratórias de maior duração, maiorias qualificadas e coisas do tipo. É certo que isso exigiria sacrifícios da liberdade do mercado, mas a liberdade política pode sobreviver a isso (Jonas, 1987, II pp. 43-44).

Além disso, o filósofo também não deixou de esperanças na influência das conferências internacionais sobre o meio ambiente e ainda chamou a atenção para outros dois caminhos de esperança da responsabilidade. O filósofo pensa, por exemplo, que algo involuntário pode vir ao socorro da boa vontade, a saber: "o choque diante de catástrofes reais e repetidas de menor magnitude" que infundem terror/temor frente à grande catástrofe. Chernobyl e a morte das florestas são exemplos destacados para Jonas. E, finalmente, a maior esperança para Jonas se encontra "na espontaneidade do agir humano, que confunde toda predição", entenda-se: "a contínua chegada dos recém-nascidos ao mundo assegura sempre novos começos". Mas é preciso

estar atento para que a nossa ação não impeça a própria oportunidade de que essa espontaneidade venha a confundir nossas predições mais pessimistas” (cf. Jonas, 2004 [1979], p. 204).

REFERÊNCIAS

- BIMBER, B. Três caras del determinismo tecnológico. In: SMITH, M. R. & MARX, L. (Eds.). *Historia y determinismo tecnológico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996. pp. 95-116.
- DOMINGUES, Ivan. Técnica, Ciência e Ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 109, pp. 159-174. Jun/2004.
- GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Esprit*, Paris, n. 171, maio 1991, pp. 5-21.
- JONAS, Hans. The Practical Uses of theory. *Social Research* 26, n. 2, pp. 127-166, 1959.
- JONAS, Hans. The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans. *The Scientific and Technological Revolutions*. *Philosophy Today* 15, Summer 1971, pp. 76-101.
- JONAS, Hans. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- JONAS, Hans. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- JONAS, Hans. *Toward a Philosophy of Technology*. In: SCHARFF, Robert C. & DUSEK, Val. *Philosophy of technology: the technological condition: an anthology*. Malden: Blackwell Publishing, 2004, pp. 191-204.
- JONAS, Hans. Technology as a subject for ethics. *Social Research*. n. 49, n. 4, 1982, pp. 891-898.
- JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Trad. de H. Jonas e D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- JONAS, Hans. *Technik, Medizin und Ethik: zur Práxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- JONAS, Hans. *Wissenschaft als Persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- JONAS, Hans. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

JONAS, Hans. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur.* Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

MORATALLA, Tomás Domingo. El Mundo en Nuestras Manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, n. 49, pp. 37-60, 2001.

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 23/07/2025.

A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBES NA SOCIOLOGIA CLÁSSICA

THE RECEPTION OF THOMAS HOBBES' PHILOSOPHY IN CLASSICAL SOCIOLOGY

Patricia Nakayama

Universidade Federal da Integração Latino-America (UNILA). Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.
patricianakayama@gmail.com. Orcid: 0000-0003-2022-8662

Resumo: Este estudo pretende apresentar alguns aspectos sobre a recepção de ideias filosóficas de Thomas Hobbes (1588 - 1679) nas obras clássicas do pensamento sociológico. Analisaremos, com este intuito, alguns textos nos quais os sociólogos Ferdinand Tönnies (1855 - 1936), Émile Durkheim (1858 -1917) e Max Weber (1864 - 1920) citam o filósofo inglês ou simplesmente incorporam famosas ideias hobbesianas em seus trabalhos. Trata-se de uma recepção que não foi objeto relevante para a historiografia filosófica, pois encontra-se na fronteira entre a sociologia e a filosofia, correndo risco de tornar-se superficial em ambas abordagens. Mais do que elucidar as ideias de Hobbes, este estudo procura apontar a presença destas e, principalmente, como elas foram interpretadas pelas bases da ciência social. Tal recepção não converge com a interpretação corrente da história da filosofia, como veremos, mas possibilitou o nascimento de uma ciência aplicada muito influente até os dias atuais. Nossa hipótese é que as principais ideias hobbesianas que proporcionaram o desenvolvimento desta disciplina são: a crítica ao método científico nascente no século XVII, a definição de filosofia, o contrato social e uma “física das paixões”.

Palavras-chave: Sociologia. Contrato. Hobbes. Durkheim. Tönnies. Weber.

Abstract: This study aims to present some aspects of the reception of the philosophical ideas of Thomas Hobbes (1588 - 1679) in the classic works of sociological thought. To this end, we will consider some texts in which sociologists Ferdinand Tönnies (1855 - 1936), Émile Durkheim (1858 -1917) and Max Weber (1864 - 1920) quote the English philosopher or simply incorporate famous Hobbesian ideas into their works. This reception has not been a relevant object for philosophical historiography, as it lies on the border between sociology and philosophy, and runs a high risk of becoming superficial in both approaches. Rather than elucidating Hobbes' ideas, this study seeks to point out this presence and, above all, how the foundations of social science interpreted them. This reception does not converge with the interpretation of the history of philosophy, as we shall see, but it did enable the birth of an applied science that is very influential to this day. Our hypothesis is that the main Hobbesian ideas that led to the development of this

discipline are: the critique of the scientific method that was born in the 17th century, the definition of philosophy, the social contract and a ‘physics of the passions’.

Keywords: Sociology. Contract. Hobbes. Durkheim. Tönnies. Weber.

INTRODUÇÃO

Um aspecto pouco estudado no que concerne à recepção da filosofia hobbesiana é sua contribuição ao pensamento sociológico clássico. A tradição desta recepção provavelmente inicia-se com Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim e Max Weber. Tönnies e Durkheim possuem estudos importantes sobre Thomas Hobbes, especialmente quando procuraram apresentar os fundamentos teórico-metodológicos desta disciplina nos séculos XIX-XX. De um modo geral, consideramos que a recepção do pensamento hobbesiano pelos pais da sociologia proporcionou a emergência do pensamento sociológico, sobretudo devido a quatro aspectos fundamentais da filosofia hobbesiana: a definição de filosofia, o método científico preconizado pelo filósofo, o contrato social e, principalmente, uma determinada recepção no que se refere a uma física das paixões humanas.

A definição de filosofia escrita por Hobbes em seu *De corpore* inaugurou uma série de consequências relevantes para a história da ciência. Tal definição defendia que:

Filosofia é o conhecimento que adquirimos por raciocínio verdadeiro das aparências ou dos efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma produção possível ou geração do mesmo; e de semelhante produção, como tem sido ou pode ser, a partir do conhecimento que nós temos dos efeitos (Hobbes, 1839 [1656], p. 03. Nossa tradução)¹.

Aqui encontramos duas ideias importantes para o avanço do método científico, a noção de aparência, que em latim encontramos *Phaenomenon* (fenômeno), e a noção de produção de efeitos, a partir do conhecimento das causas. A ideia de a filosofia tratar com fenômenos ou aparências foi fundamental para o desenvolvimento de uma observação experimental, pois retira dos elementos observados nos experimentos científicos a carga de uma essencialidade imutável. A observação é sobre aparências, sobre fenômenos e não sobre um ser eterno e verdadeiro. A ciência, a partir desta definição, não chega a conclusões cabais. Por este motivo, a partir desta ideia de filosofia que observa aparências, Hobbes proporcionou a noção de hipótese científica, pois esta apreensão dos fenômenos ou de aparências pode ser enganosa e poderia ser inclusive alterada. Em outras palavras, ao *não essencializar o que está sendo observado*, mas *o como deve ser observado* como

¹ *Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects* (Hobbes, 1839 [1656], p.03).

verdadeiro, Hobbes possibilitou a continuidade dos experimentos no sentido de aprimorar as hipóteses formuladas, pois sua metodologia capta fenômenos, aparências e não essências ou “fatos autoevidentes”, como defendia um de seus principais interlocutores, Robert Boyle. Além disso, a partir desta definição de filosofia, é possível produzir os efeitos. A apreensão dos efeitos e de suas causas subsidiou a humanidade na produção do futuro, a partir do manejo das causas. No caso de uma produção e de um manejo das paixões humanas em um contexto social, Hobbes proporcionou à sociologia nascente do século XIX a ideia de uma física dos afetos sociais, consolidando as bases desta ciência.

A RECEPÇÃO DO MÉTODO CIENTÍFICO HOBBESIANO

A discussão acerca do método científico, no contexto do século XVII, consolidou-se também no século XX, assim como a sociologia. Tal mérito é atribuído muito mais a Robert Boyle, um dos principais interlocutores de Hobbes no que diz respeito ao principal experimento de seu tempo, a bomba de ar.

Considerada um dos primeiros experimentos científicos, a contribuição epistemológica hobbesiana ao debate científico sobre a bomba de ar trouxe consistência e fundamento ao método que conhecemos atualmente e adotado por todas as áreas das ciências aplicadas. O reconhecimento histórico de Boyle neste quesito foi bastante injusto com Hobbes. Não adentraremos à discussão pois ela é bastante complexa, mas nos concentraremos nas questões sociais. Em linhas muito gerais, Boyle se esforçou para criar um discurso filosófico natural no qual sua máquina, a bomba de ar, poderia ser manejada de tal modo que, de tão evidente os resultados obtidos com ela, pudesse proceder sem a existência de um discurso. Pretendeu assim edificar o que designava por fatos autoevidentes (“matters of facts”). Essa postura de Boyle foi o alvo da crítica de Hobbes, que se recusava a simplesmente aceitar um novo discurso “não metafísico” (Shapin & Schaffer, 1985, p. 49), sendo que este continha muitos elementos metafísicos. Segundo a crítica hobbesiana, como as suposições teóricas das quais Boyle partia eram frágeis, em especial sobre o que era o ar, abria-se um campo frutífero para dissensões, as quais rapidamente tornavam-se dissensões políticas.

Hobbes não foi convidado para o seletº grupo de filósofos que participavam dos experimentos organizados pela Sociedade Real Inglesa em torno da bomba de ar. A fim de expressar sua posição, Hobbes escreveu seu *Diálogo Físico sobre a Natureza do Ar*². Nele

² *Dialogus physicus de natura aeris* (1661), no original. Este diálogo é uma resposta ao *New Experiments Physico-mechanical* (1660) de Boyle (Shapin & Schaffer, 1985, p. 345). A primeira publicação em latim deste diálogo data de

encontramos a problematização acerca do ar, de sua natureza e de suas propriedades, em especial a elasticidade e o princípio de restituição. Há também a menção crítica de Hobbes à definição elaborada por Descartes³. O inglês discute e apresenta, nestas passagens, o que faltou a Boyle, uma fundamentação conceitual do que poderia ser o ar para a partir daí experimentar esta definição. Dito de outro modo, Hobbes denunciou a falta de convenções científicas a partir das quais a comunidade científica poderia acompanhar e desenvolver seus estudos. Além disso, há uma crítica social, uma vez que os experimentos não eram públicos e a discussão científica era restrita aos poucos convidados da Sociedade Real Inglesa. Assim, a filosofia hobbesiana lançou luzes sobre uma importante questão, que o conhecimento (ainda que experimental), era fruto de convenções, sobretudo porque são criações humanas. Para se estabelecer um mínimo de diálogo na comunidade científica, Hobbes considerava necessário partir de bases comumente convencionadas sobre o que é o ar, para depois se experimentar. Segundo Shapin & Schaffer (1985), historiador da ciência, esta crítica de Hobbes foi levada em consideração somente no século XX, momento em que os cientistas passaram a questionar acerca das condições sociais da produção do conhecimento científico (Shapin & Schaffer, 1985, p. 344). Em outras palavras, a comunidade científica percebeu que o conhecimento experimental é fruto da descrição em determinadas condições sociais humanas e que seria ingênuo crer na autoevidência de um experimento que não levasse isso em consideração. Tais condições sociais, a partir desta constatação, passam a ser, portanto, objeto de observação de modo a se erigir as leis de seu funcionamento no século XX. O contrato social hobbesiano, neste sentido, passa a ser visto como algo que constrói essas leis reguladoras das relações humanas nos experimentos científicos. Além de estabelecer as condições padrões para comparação de resultados dos experimentos, há um outro lado desta mesma moeda: o contrato social constrói, em grande medida, o social, e, por este motivo, tal construto passa a ser objeto de estudo da sociologia clássica, como veremos a seguir.

A RECEPÇÃO DO CONTRATO SOCIAL HOBBESIANO

Em linhas gerais, o Estado Civil e simultaneamente, o poder soberano, são criados a partir da instituição de um poder comum, que procede do fato de cada um na multidão conceder seu poder e força a um homem ou a uma assembleia de homens (Hobbes, 1997 [1651], p. 144). Este momento é também a instauração do contrato, o momento de ceder e transferir “meu direito de

agosto de 1661 e há algumas diferenças na edição de 1668, também em latim. Nossa fonte é a tradução inglesa desta última edição, feita em 1985, por Shapin & Schaffer (1985).

³ Conferir tradução de Schaffer em *Leviathan and The Air-Pump* (Shapin & Schaffer, 1985, pp. 357-360).

governar-me a mim mesmo a este homem ou assembleia de homens” (Idem), com a condição de que os demais também o façam (Idem). Segundo a filosofia hobbesiana, o estado de natureza é o estado de guerra iminente e por este motivo, a vida humana sempre está em perigo. Apesar de contar com um direito natural, não há um poder que obrigue o cumprimento das leis. Somente a instauração de um poder comum seria capaz de manter a vigência das leis entre os homens. O contrato hobbesiano possui essa peculiaridade, que ele se dá entre as pessoas naturais que o compõem, e não entre pessoas naturais e o soberano.

Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, cada um com cada um dos outros, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sen exceção (...) deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes dos homens (Hobbes, 1997 [1651], p. 145. Destaques originais).

Muitos historiadores da filosofia hobbesiana interpretam a instauração do contrato social como uma passagem do estado de natureza ao estado civil, no qual o primeiro é ultrapassado ou deixado para trás. Para estes, o principal argumento baseia-se na instauração de uma lei civil cujo fundamento é a vontade do soberano e que, no limite, não se refere a uma lei natural. Tal posição é denominada como o nascimento do positivismo jurídico, no qual a lei civil fundamenta-se pela própria lei civil. Jean Hampton (1999) representa bem tal posição, pois “Não importa o conteúdo da Lei, não importa o quanto injusto ela pareça, se for ordenado pelo soberano, então, e somente então ela é Lei” (p. 107). Já Norberto Bobbio (1991), representa outra corrente interpretativa segundo a qual Hobbes estaria ligado à tradição jusnaturalista, sendo o estado de natureza não um estágio ultrapassado da humanidade, mas a situação de “guerra civil que dilacerou seu próprio país” (Hampton, 1999, p. 37). O italiano defendia então que as leis naturais não desaparecem no estado civil. O soberano não somente torna obrigatório a obediência às leis naturais, mas as define em seus termos. Isto significa dizer, por exemplo, que a lei natural afirma que é proibido matar e a lei civil passa a determinar em que contextos isso é válido, conforme afirma Hobbes “nem todo assassinato é homicídio, pois só é homicídio matar aquelas pessoas que a lei civil proíbe matar” (Hobbes apud Bobbio, 1991, p. 50).

Nesse sentido, para Bobbio (1991), Hobbes defendeu que a sociedade sempre existiu de algum modo desde a criação do gênero humano (p. 36), permanecendo depois da celebração do contrato social que instaura o estado civil. Constatamos assim uma ambiguidade sobre a

interpretação das leis civis e naturais na filosofia de Hobbes⁴, pois o inglês afirma que as leis do estado civil e as do estado natural “contêm-se uma à outra e são de igual extensão” (Hobbes, 1997, p. 208).

Tönnies não concordaria com a leitura de Hampton e destaca, em seu prefácio da edição dos *Elementos da lei* de Hobbes (1928 [1650]), justamente a relevância e a originalidade da antropologia hobbesiana, que encontramos também na primeira parte do *Leviatã*. A partir da antropologia hobbesiana, Tönnies não admitiria o estado de natureza como um mundo cujas leis ficaram para trás. A divisão conceitual entre *Comunidade* e *Sociedade*, obra clássica de Tönnies (1947 [1887]), se dá de modo conceitual, mas não essencial. Elas coincidem e se sobreponem, assim como suas leis. A comunidade e a sociedade constituem uma homologia estrutural entre as relações sociais existentes no estado de natureza e estado civil de Hobbes, respectivamente. O que Tönnies percebe é que, com o avanço das sociedades, o artificial se constrói sobre o natural, objetivando sempre a coesão do corpo civil, uma vez que se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permanecem separados não obstante todas as uniões (Tönnies, 1947 [1887], p. 65). O sociólogo também afirmou que as relações societárias são orientadas por uma “vontade arbitrária”, isto é, aquilo que é produto da sociabilidade mercantil de seu tempo, orientada em grande medida pelo cálculo, a circulação ou tráfico e o contrato. Indivíduos autoconscientes de seus interesses entrariam em relação uns com os outros, instrumentalizando meios que lhes estivessem ao alcance, considerando as regras estabelecidas no plano contratual. O contrato social é o espaço da abstração, do domínio da racionalidade e da previsibilidade, instaurada pelas suas cláusulas, conforme escreveu:

(...) a medida que se desarrolla, lo artificial aumenta costas de lo natural, pues cada vez adquiere mayor importancia y participación lo específicamente humano y particularmente la fuerza mental de la voluntad, hasta que acaba formándose con (relativa) libertad de su base natural y hasta poniéndose en oposición con ésta. Así hay que entender todo derecho comunal como producto del espíritu humano, pensador: un sistema de ideas, reglas, normas, comparable, como tal, a un órgano o obra, surgido por la reiterada actividad correspondiente de si mismo, por ejercicio, como modificación de un substancial de la misma índole ya anteriormente existente, progresando de lo general al especial. De esta suerte, es fin de sí mismo, aunque en relación necesaria con aquel todo a que pertenece y donde procede, que es él mismo manifestándose de modo peculiar. Con ello se presupone una humanidad unida como existencia natural y necesaria; es más, se presupone un protoplasma de derecho como producto originario y necesario de la vida y pensamiento conjuntos de la humanidad (Tönnies, 1947 [1887], pp. 201-202).

⁴ Para compreender os propósitos e as raízes desta ambiguidade na filosofia hobbesiana conferir Nakayama, Patricia (2016). *The Antilogy in the Iuspositivism and the Iusnaturalism in Thomas Hobbes*.

Assim como o estado de natureza e o estado civil não ocorrem por sucessão mas por sobreposição para Tönnies, sociedade e estado civil também não se separam. Também Durkheim segue Tönnies em sua leitura sobre Hobbes, na medida em que justamente é a desigualdade que institui a sociedade civil e os valores uniformes em torno da opinião popular.

Ocurre que, en realidad el Estado y la sociedad no son dos realidades absolutamente distintas, sino dos aspectos de una misma realidad. El Estado no es más que el representante de la comunidad, es su organización (...) La igualdad natural de los hombres se opone a que semejante exista antes de toda organización regular. En vez de que la desigualdad sea la base de la organización social, resultad de ella. Es ese último que la crea (Durkheim, 2014 [1894], p. 50).

A regulação da vida social, instaurada pelas leis do contrato social definindo os termos das leis naturais, como no exemplo supracitado sobre a definição de homicídio, tipificando o que é uma falta contra a lei natural, torna objetiva as motivações subjetivas destas. Um adultério, por exemplo, algo totalmente passional e subjetivo, passa a ser regulado e tipificado como uma falta civil, independentemente dos atores e causas envolvidas *in foro* interno.

A causalidade passional subjetiva, a partir da filosofia hobbesiana, torna-se objetiva não somente por causa de sua conceitualização e tipificação pela lei civil, mas principalmente porque as paixões também serão alvo de tipificação dentro da lei e utilizadas em prol da unidade do Estado, conforme veremos a seguir. As paixões passam a ser alvo de estudo em Hobbes, pois segundo o filósofo, são elas que movem os seres humanos e os animais em geral. A ação a ser praticada, segundo Hobbes, é fruto da deliberação. Nesse sentido, “animais também deliberam” (Hobbes, 1997 [1651], p. 63). A deliberação ocorre com base no “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta” (Idem). O apetite ou a aversão geram paixões nos homens que os induzem a moverem-se. Por exemplo, algo saboroso gera apetite e um movimento em direção ao alimento desejado ou o contrário, um alimento deteriorado gera aversão e uma ação de afastamento. Esta objetividade da ação humana hobbesiana com base no estudo das paixões passa a ser alvo de estudo da disciplina nascente, pois tal visão possibilita um cálculo sobre a ação humana e a criação de uma ciência social aplicada, que pode prever ou promover o agir humano, a partir da instrumentalização de suas causas.

A RECEPÇÃO DE UMA “FÍSICA DAS PAIXÕES”

Contemplando a tábua da ciência ou da filosofia hobbesiana, que ele denominou como “conhecimento das consequências” (Hobbes, 1997 [1651], p. 82), constatamos algo interessante sobre as paixões humanas, pois elas se encontram na parte da filosofia natural, descritas como

“consequência dos acidentes dos corpos naturais” (Idem). As paixões humanas se situam, nesta tábua, como um subitem da física. O estudo das consequências das paixões dos homens se chama Ética (Idem). Recordemos que compreender as consequências é igualmente compreender suas causas e vice-versa.

A ética, como estudo das consequências das paixões, é parte da física, justamente porque cabe estudar como os corpos humanos se movem. Hobbes diz que humanos são corpos movidos pelas paixões (Limongi, 2000, p. 426) e, nesse sentido, esse estudo faz parte da física. Por este motivo denominaremos esta seção como a recepção de uma “física das paixões”.

Para os sociólogos clássicos como Tönnies e Durkheim, esta parte configurou-se como a mais importante, pois Hobbes possibilitou transformar o conjunto de paixões subjetivas em um corpo artificial através de cálculos matemáticos que embasam sua física. No caso do corpo político ou moral, Hobbes dirá no *Elementos da Lei* que a diferença dos corpos políticos para os naturais é que os primeiros seguem regras criadas por eles próprios. Aquilo que antes de Hobbes aparecia como subjetivo, como algo que aparecia para cada qual de modo confuso, torna-se “objetivo”. Esta foi a recepção do século XIX sobre esta filosofia na sociologia clássica. Como Durkheim assinala em seu estudo sobre Hobbes.

Hasta ahora las opiniones que fueron emitidas sobre estas cuestiones fueron todas inspiradas por las pasiones individuales [ileg.] de individuo a individuo, lo que imposibilitaba cualquier acuerdo. La empresa de Hobbes consiste precisamente en reemplazar esos prejuicios contradictorios por resultados objetivos, que se imponen a todos, así como la verdad de otras ciencias, de las matemáticas, se imponen a la diversidad de las opiniones sensibles (Durkheim, 2014 [1894], p. 33-34).

Destacamos a origem deste conhecimento objetivo na filosofia hobbesiana pois, como veremos, os sociólogos desenvolveram uma ciência aplicada extremamente eficaz a partir disto. As paixões elencadas por Hobbes no *Leviatã* e no *Elementos da Lei*⁵ estão presentes, quase como plágio, no livro II da *Retórica* de Aristóteles. Strauss foi o primeiro a apontar a grande presença da retórica de Aristóteles em Hobbes (Strauss, 2006, p. 63-72).

Uma das mais valiosas contribuições de Strauss está em identificar várias paráfrases da arte retórica de Aristóteles na obra hobbesiana. Estas passagens estão, sobretudo, no estudo das paixões do homem (ou como Strauss enuncia, na antropologia de Hobbes) e compreendem, por este motivo, o coração da ciência civil hobbesiana. Vejamos um pouco de como os homens são movidos pelas paixões em Hobbes.

⁵ Conferir *Leviatã* capítulo VI e o capítulo IX do *Elementos da Lei Natural e Político*.

Strauss destaca a descoberta, por parte de Hobbes, das paixões como força, em especial a vaidade e o medo. A escolha destas duas paixões é conduzida pela relação entre a paixão e a razão, ou melhor, pela adequação ou inadequação das várias paixões para funcionar como substituto à impotente razão. Pois a vaidade é a paixão que torna o homem cego e o medo é aquilo que faz o homem ver⁶, assim como a razão (Strauss, 2006, pp. 182-183). Posteriormente, Strauss observa que o medo não é o antídoto da vaidade, mas da ira (Idem. p. 183). Segundo Strauss (2006), esta dicotomia vaidade/medo ou ira/medo poderia ser notada na enumeração das coisas boas que Hobbes, diferentemente de Aristóteles, apresenta na retórica. Aristóteles não enumera a preservação da vida em primeiro lugar. Em primeiro lugar está a felicidade (Aristóteles, 2012, 1360b, p. 27). Isto faria do medo da morte uma das duas supostas paixões centrais em Hobbes, algo não fundamental em Aristóteles. A vaidade não levaria os homens a se matarem, porque nem todos são guiados por ela, mas sim pela ira (Strauss, 2006, p. 183). Aristóteles, ao colocar a vida em penúltimo lugar, considerou o medo da morte como algo que não nos amedrontaria por ser um mal distante (Aristóteles, 2012, 1382a, p. 100).

Strauss observou bem as paixões como forças e considerou a dicotomia ira/medo ou vaidade/medo “um elemento essencialmente indispensável, ou mais precisamente, o fundamento essencial da filosofia política de Hobbes” (Strauss, 2006, p. 54). Ao observarmos essas paixões, a ira, o medo e a vaidade, a partir da retórica hobbesiana, perceberemos que são paixões importantes, mas não essenciais. As muitas paixões se entrelaçam nos homens, como ensina a retórica, sem as quais Hobbes não se daria ao trabalho de descrevê-las uma a uma. A segunda parte da retórica aristotélica ensina a mover os homens pelas paixões, dentre elas, o medo. O medo é uma das paixões⁷ a que Hobbes recorre a fim de persuadir os leitores a abrirem mão de sua liberdade individual. O tratado hobbesiano segue e outras paixões igualmente importantes são provocadas no leitor ao longo do texto. A confiança é outra paixão importante que Hobbes⁸ pretende instigar

⁶ Strauss apropria-se aqui das metáforas platônicas que encontramos na alegoria da caverna, em que ver é próprio da razão e cegar, próprio da paixão. O comentador observa que Platão é, para Hobbes, o melhor dos antigos filósofos (Strauss, 2006, p.191) e a conversão a Euclides deve ser entendido como um retorno a Platão (Idem) pois este último, por não apresentar uma aplicabilidade de suas ideias, levou Hobbes a buscar nas matemáticas, na geometria e nas ciências naturais em geral, um método de aplicação da ciência civil (Idem, p. 193).

⁷ *The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them.* (As paixões que inclinam os homens a paz são: medo da morte; desejo de coisas tais que são necessárias para uma vida cômoda e uma esperança de obtê-las por sua própria indústria. - nossa tradução) (Hobbes, 1952 [1651], p. 86).

⁸ Citaremos duas passagens importantes (existem muitas outras) e ilustrativas em que Hobbes pretende construir junto ao leitor o sentimento de esperança em se manter vivo, a salvo do medo da morte ao submeter-se ao poder soberano: “Os reis se encolerizam apenas com aqueles que os perturbam com conselhos impertinentes, ou se opõem a eles com palavras de censura, ou lhes controlam a vontade; mas são os reis que tornam inofensivo aquele excesso de poder que um súdito poderia ter sobre o outro. (...) Por conseguinte, todo aquele que numa monarquia levar uma vida retirada estará a salvo do perigo, não importando quem for o rei. Sofrerão apenas os ambiciosos: os outros estarão protegidos

em quem o lê, até porque, o antídoto do medo é a confiança, tanto na retórica de Aristóteles⁹ como na de Hobbes¹⁰, confiança em prosperar pela sua própria indústria, esta que o *Leviatã* proporciona, e não a ira, nem mesmo a vaidade.

Os conflitos político-religiosos na Inglaterra do século XVII, em meio à terrível crise econômica mergulhava o país em uma sangrenta guerra civil¹¹. Isto faria com que Hobbes colocasse necessariamente a vida e a possibilidade de o homem viver comodamente por sua própria indústria, isto é, confiança na diligência ou capacidade individual, como paixões altamente mobilizadoras. Seus leitores, os ingleses, certamente seriam movidos por estes desejos.

Estas paixões foram as primeiras a serem suscitadas, um convite irrecusável para que o leitor, espectador horrorizado pela guerra civil inglesa, seguisse adiante. Por este motivo Strauss talvez tenha visto, sobretudo no medo da morte, a paixão por excelência. Mas, a bem dizer, esta paixão sozinha não sustentaria o *Leviatã*. As paixões, o meio pelo qual Hobbes pretendeu mover seus leitores, são todas levadas em consideração, assim como ensina a retórica. Não há um fundamentalismo de uma única paixão, ou uma eleição de paixões que se harmonizam hierarquicamente. Todas são igualmente importantes porque habitam o coração dos homens, que são guiados por elas e podem adquirir inúmeras combinações em função do desejo de quem as evoca.

Estas paixões simples chamadas apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião de que os homens têm da possibilidade de conseguirem o que desejam. Em segundo lugar, do objeto amado ou odiado. Em terceiro lugar, da

das injúrias dos mais poderosos.” (Hobbes, 1998 [1651], p. 162). Ver também o capítulo V do livro II, cujo título evoca o “por que razão o governo de certas criaturas animais está suficientemente fundado na mera concórdia, e por que isso não basta para o governo dos homens”. Neste capítulo Hobbes mostra ao leitor as paixões humanas sediciosas, como a honra e a precedência, o que gera ódio e inveja. Os desdobramentos destas últimas paixões impedem que a simples concórdia seja capaz de manter os homens em paz, posto que passam a guerrear entre si. No governo dos homens é necessário um poder comum em que os particulares sejam governados por medo e castigo, pois somente isto proporcionaria o exercício da justiça natural, a esperança e a confiança em uma vida sem medo da morte violenta. (Idem, p. 94).

⁹ “A confiança é o contrário do medo e o que inspira confiança é o contrário do que inspira medo, de modo que a esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos, enquanto as que causam temor não existem ou estão longe.” (Aristóteles, 2012, 1383a, p. 102).

¹⁰ *The things therefore that beget assurance are: the remoteness of those things that are to be feared, and the nearness of their contraries.* (As coisas que, portanto, geram confiança são: a distância daquelas coisas que são temidas e a proximidade de seus contrários) (nossa tradução) (Hobbes, 1848 [1637], p. 458)

¹¹ Os anos de 1620 a 1650 foram sombrios na Inglaterra. Além das mortes ocasionadas pela guerra civil, muitos morriam à mingua, por lhes faltar pão. Hobbes, espectador deste espetáculo de dor, preocupava-se com a vida e com os meios de sobrevivência. A morte teve como sua companheira a ruína na produção de alimentos, encarecendo a vida e diminuindo os poucos salários que eram pagos. “A década de 1640 foi a pior do período. A destruição causada pela guerra civil somou-se uma série de colheitas catastróficas. Entre 1647 e 1650 os preços de alimentos subiram vertiginosamente, excedendo o nível anterior à guerra” (Hill, 1987, p. 117).

consideração de muitas delas em conjunto. E em quarto lugar, da alteração da própria sucessão (Hobbes, 1997 [1651], p. 60).

Strauss (2006) opõe o medo à ira ou à vaidade, como antídotos harmonizadores. Deste modo, Strauss torna logicamente desnecessário o *Leviatã* e toda a ciência civil de Hobbes, porque um dos objetivos seria a proteção da vida. Uma vez que o medo neutraliza a ira ou a vaidade para Strauss, a morte violenta não deveria mais ser temida e o Estado tornar-se-ia desnecessário como meio de oferecer a confiança na preservação da vida.

O medo não deve ser centralizado ou antepor-se a outras paixões, mas deve ser visto como uma paixão entre outras em Hobbes. Ater-se a esta paixão limita nossos sentidos, nos faz reféns de uma única sensação dentre as muitas que Hobbes gostaria que seu leitor experimentasse. Janine Ribeiro, dos comentadores, melhor compreendeu o movimento do medo dentro da obra hobbesiana “E assim vemos que o medo, para ler Hobbes, é mau conselheiro: se nos obcecarmos, prenderemos o filósofo ao despotismo – que nem cidadãos têm, pois os reduz a temerosos subditos, e da pólis faz um estado policial” (Janine Ribeiro, 1999, p. 53).

Outro aspecto igualmente importante, além das paixões como força que movem os homens, descritas por Strauss (2006), é a questão das opiniões sensíveis para Durkheim. Tanto as paixões como força e a importância das opiniões possuem suas raízes na arte da retórica. A retórica constitui uma ferramenta fundamental para se conhecer e mover o povo, uma vez que esta percepção inicial, de que os homens são movidos pelas suas paixões, provém da retórica. Retórica é definida como ganhar a crença do ouvinte no que concerne sobre qualquer assunto (Hobbes, 1848 [1637], p. 424). Em Hobbes (1997 [1651]) é possível mover os homens em coletividade, ou seja, como súditos porque os homens são semelhantes em suas paixões e diferem somente em seus objetos de desejo (p. 28). Então, a figura evocada por Hobbes no *Leviatã* é a do soberano orador: cabe a ele mover o povo, a partir de seu discurso, significando as palavras de modo a reger os homens em uma grande obra: o Estado. Isto é possível porque o homem, tal como descrito por Hobbes, é um homem que se move por apetites e aversões, um homem que se conduz conforme a disposição de suas paixões, ou seja, o homem descrito pela arte retórica.

Os homens poderosos dificilmente digerem algo que estabeleça um poder para refrear suas paixões, e os homens sábios algo que descubra os seus erros, e que portanto diminua sua autoridade; ao passo que o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir. (...) Concluo portanto que na instrução do povo acerca dos direitos essenciais (que são as leis naturais e fundamentais) da soberania, não há qualquer dificuldade (enquanto um soberano tiver seu poder completo), exceto aquilo que resulta de seus próprios erros, ou dos erros daqueles a quem confia a administração do Estado; e

consequentemente é seu dever levá-lo a ser assim instruído, e não apenas seu dever, mas seu benefício também, e segurança, contra o perigo que pode vir da rebelião para sua pessoa natural (Hobbes, 1997 [1651], p. 253).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste nosso pequeno trajeto sobre a recepção de algumas ideias filosóficas de Thomas Hobbes na sociologia clássica, gostaríamos de destacar três conceitos sociológicos fundamentais decorrentes dos aspectos apontados anteriormente (a definição de filosofia, a importância da crítica sobre o contexto social da produção científica, o contrato social e a física das paixões). O primeiro conceito seria o de “fato social” de Durkheim.

(...) se reconhece pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos, e a presença desse poder se reconhece, por sua vez, seja pela existência de alguma sanção determinada, seja pela resistência que o fato opõe a toda tentativa individual de fazer-lhe violência (...) existe independentemente das formas individuais que assume ao difundir-se (Durkheim, 2007 [1895], p. 10).

O fato social durkheimiano pode ser exemplificado pelas taxas de suicídio ou de natalidade. O fato social só se constituiu como tal graças à noção de obrigação civil fundamentado pelo contrato, conforme preconiza a terceira lei de natureza hobbesiana: “que os homens cumpram os pactos que celebrarem e mais adiante que nesta lei reside a fonte e a origem da justiça”. (Hobbes, 1997 [1651], p. 123). O contrato, como já demonstramos anteriormente, proporciona um conjunto de regras de como o cidadão deve conduzir-se, seja pela condução das paixões por parte do soberano ou pelas leis. A partir da filosofia hobbesiana Durkheim desenvolve a noção de “fato objetivo”, algo desprendido da subjetividade. Daí que a noção de fato social é possível a partir da noção de obrigação. Em suas *Regras do método sociológico*, Durkheim (2007) chega a afirmar sobre o papel do governante. Ao falar das condições patológicas de uma sociedade, o sociólogo cita a revolução e a necessidade de se evitar as grandes precipitações sociais. Deve-se “trabalhar com uma regular perseverança para manter o estado normal, para restabelecê-lo se for perturbado” (Durkheim, 2007, p. 76). O dever do homem de Estado “não é mais impelir violentamente as sociedades para um ideal que lhe pareça sedutor, mas seu papel é o de médico: ele previne a eclosão das doenças mediante uma boa higiene e, quando estas se manifestam, procura curá-las” (Idem). Onde a maioria dos comentadores desta obra clássica observa somente a influência de Spencer, ou seja, do paradigma da biologia na análise epistemológica da sociedade, nós observamos também a pena de Hobbes com a sua metáfora do corpo humano artificial como o Estado, em que “a sedição é a doença e a guerra civil a morte” (Hobbes, 1997 [1651], p. 27). Além disso, os “pactos e convenções, mediante os quais as partes deste corpo foram criadas, reunidas e unificadas

assemelham-se àquele *Fiat, ao Façamos o homem* proferido por Deus na Criação” (Idem, p. 27. Destaques originais)

O segundo conceito sociológico seria o famoso conceito de Estado weberiano, pelo qual este é a instituição que possui o monopólio legítimo da força ou da violência física (Weber, 2003, p. 8). Tal fundamento da sociologia política possui sua maior inspiração na filosofia de Hobbes (1997 [1651]), uma referência direta ao *Leviatã*, na qual encontramos que todos na multidão de homens devem “conferir toda sua força e poder a um homem ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades por pluralidade de votos, a uma só vontade” (p. 144). Além da força e do poder, o contrato hobbesiano cede também o direito de governo (Idem), o que confere a legitimidade do monopólio do poder no conceito weberiano de Estado.

Por fim, gostaríamos de encerrar esta reflexão apontando a atualidade da filosofia hobbesiana ao destacar a discussão em torno da opinião, a fonte de informação através da qual as agências de publicidade e os grandes monopólios conduzem os cidadãos em direção ao consumo de massas (seja político ou bens de consumo) hoje em dia. Os sociólogos, através do levantamento estatístico das opiniões e do consumo, por meio de suas pesquisas sociais dos usuários da rede mundial de computadores, organizam essas informações que são utilizadas para conduzir seus usuários. Hobbes já havia afirmado sua preocupação com a condução das opiniões dos cidadãos, pois acreditava que esta, somada à crença, eram fontes de poder. Em seu diálogo *Behemoth*, no qual dois personagens contam a história da guerra civil inglesa, o seu personagem A, que funciona como espécie de informante ou professor ao outro personagem, afirma o seguinte.

Penso que nem a pregação dos frades ou monges, nem a dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar aos homens em que acreditar, mas em quem. *Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo* (Hobbes, 2001 [1681], p. 48. Destaques nossos).

Nesta passagem Hobbes observou que o fundamento do poder dos sediciosos religiosos era a crença e a opinião do povo. A questão da opinião estava intimamente ligada às paixões, pois as vontades seguirão as nossas opiniões. Observamos também que no *Elements*, Hobbes já havia afirmado que o mundo é governado pela opinião.

Da recompensa e castigo, é a causa de nosso apetite e de nossos temores, e ademais também de nossas vontades, contanto que acreditemos que tais recompensas e benefícios, como são propostos, chegarão a nós. E consequentemente, nossas vontades seguirão nossas opiniões, assim como nossas ações seguem nossas vontades. Neste sentido que dizem verdadeiramente e

apropriadamente que o mundo é governado pela opinião¹² (Hobbes, 1969 [1650], p. 63. Nossa tradução).

Na definição de sua retórica, Hobbes afirmou que a “A retórica, aqui tratada, é a faculdade humana que se presta a conquistar a opinião do ouvinte” (Hobbes, 1848 [1637], p. 424). Através das técnicas da arte retórica é possível então conquistar a opinião. Compreender isso em nossa atualidade é fundamental, pois nunca na história da humanidade se conduziu tanto as opiniões das pessoas. Tudo é feito com base em pesquisa social. As “big techs” acumulam informação sobre a opinião das pessoas para melhor conduzi-las conforme seus interesses.

Vivenciamos um mundo no qual testemunhamos o uso político das opiniões pelas ciências sociais aplicadas, que foram erigidas fundamentalmente pela filosofia hobbesiana, conforme demonstramos. Embora tal cenário nos cause espanto, não surpreenderia o filósofo inglês, que há séculos, já havia traçado essas relações entre controle da opinião popular e poder, em um momento histórico conturbado como o nosso, com a ascensão política de facções religiosas pela manipulação das crenças e das opiniões, com o perigo de perdermos a laicidade do Estado, também preconizada por Hobbes. A possibilidade da existência da diversidade religiosa, apresentada por Hobbes (1997 [1651]) ao expor um episódio da história do império romano¹³, seria um requisito importante para a conquista do mundo e a ampliação de seu império sobre outros povos. Além disso, pode-se concluir também que, para a existência da liberdade religiosa, pressupõe-se a existência de um poder soberano que não seja dependente ou mesmo ameaçado por nenhuma religião em particular, uma vez que o poder soberano não pode deixar o monopólio da crença, e por consequência, das opiniões, nas mãos de religiosos.

Além dos religiosos, outros poderes sediciosos laicos figuravam na Inglaterra de Hobbes, conspirando contra o poder instituído. Eram fidalgos interessados em tomar o poder. Como vimos na instauração do contrato hobbesiano, o poder legítimo, erigido por cada um com cada um na multidão, pode ser constituído por um homem ou uma assembleia de homens. Os sediciosos (religiosos somados aos fidalgos) atentaram contra este contrato de todos com todos instaurando seus interesses através da manipulação das opiniões.

¹² *Of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also our wills, so far forth as we believe that such rewards and benefits, as are propounded, shall arrive unto us. And consequently, our wills follow our opinions, as our actions follow our wills. In which sense they say truly and properly that say the world is governed by opinion* (Hobbes, 1969 [1650], p. 63).

¹³ Portanto os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio reino de Deus) consideravam ilegítimo reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte de sua política (Hobbes, 1997 [1651], p. 103).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012. (Coleção Estudos Gerais: Série Universitária – Clássicos de Filosofia).
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. Rev. Eduardo Bandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895].
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- HILL, Christopher *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOBBS, Thomas. *Behemoth or The Long Parliament*. Londres: Frank Cass & co. ltd, 1969 [1681].
- HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky; revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 [1681].
- HOBBS, Thomas. De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth*, Bart. I. John Bohn, 1839 [1656].
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1651].
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Ecclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997 [1651].
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Encyclopaedia Britannica, INC. 1952 [1651].
- HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural & Politic*. Ed. Prefácio e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press, 1928 [1650].
- HOBBS, Thomas. The whole Art of Rhetoric. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth*, Bart. VI. John Bohn, 1848 [1637].
- JANINE RIBEIRO, Renato *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. *Discurso*. São Paulo, nº 31, pp. 417-440, 2000.
- NAKAYAMA, Patricia. The Antilogic in the Iuspositivism and the Iusnaturalism in Thomas Hobbes. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política* 5 (9):119-144, 2016.

SHAPIN, Steve & SCHAFFER, Simon. *Leviathan and The Air-Pump – Hobbes, Boyle, and the experimental life.* (Including a translation of Thomas Hobbes *Dialogus Physicus de natura aeris*, by Simon Schaffer). Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1985.

STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: Su fundamento y su génesis.* Tradução de Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad.* Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947 [1887].

WEBER, Max. *A política como vocação.* Tradução de Maurício Tratenberg. Rev. Oliver Tolle. Brasília: Editora UNB. 2003 [1919].

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 26/07/2025.

LITERATURA, JUSTIÇA E CAPITALISMO: Aprendendo com *O Mercador de Veneza*

LITERATURE, JUSTICE AND CAPITALISM: Learning from *The Merchant of Venice*

Julio da Silveira Moreira

Universidade Federal da Integração Latino-America (UNILA). Toledo, Paraná, Brasil. julio.moreira@unila.edu.br.
Orcid: 0000-0002-3597-6420.

Resumo: Este artigo analisa *O Mercador de Veneza*, de Shakespeare, explorando as relações entre Direito, Literatura e sociedade no contexto do capitalismo mercantil. Por meio de uma metodologia interdisciplinar, examina personagens como Shylock, Antônio e Pórcia para discutir justiça, moralidade e discriminação religiosa. Conclui-se que a peça transcende seu tempo, refletindo contradições sociais, enquanto destaca a relevância de estudar Shakespeare em áreas como Direito, Filosofia e Sociologia, evidenciando sua atualidade para debates sobre poder, justiça e identidade.

Palavras-chave: Direito. Literatura. Shakespeare. Capitalismo mercantil. Justiça. Interdisciplinaridade.

Abstract: This article analyzes *The Merchant of Venice* by Shakespeare, exploring the relationships between Law, Literature, and society in the context of mercantile capitalism. Through an interdisciplinary methodology, it examines characters such as Shylock, Antonio, and Portia to discuss justice, morality, and religious discrimination. It concludes that the play transcends its time, reflecting social contradictions and hypocrisies, while highlighting the relevance of studying Shakespeare in fields such as Law, Philosophy, and Sociology, demonstrating its relevance to contemporary debates on power, justice, and identity.

Keywords: Law. Literature. Shakespeare. Mercantile capitalism. Justice. Interdisciplinarity.

INTRODUÇÃO

A relação entre Direito e Literatura tem se mostrado um campo de estudo fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, culturais e jurídicas que permeiam as sociedades ao longo da história. A obra *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare, é um exemplo paradigmático dessa intersecção, ao explorar, por meio de uma narrativa dramática, questões como justiça, moralidade, discriminação religiosa e conflitos éticos em um contexto de transição para o capitalismo mercantil. A peça, ambientada na Veneza renascentista, não apenas reflete as tensões da época, mas também ilumina as complexidades do Direito como um campo onde valores culturais, interesses econômicos e relações de poder são negociados e contestados. Ao dramatizar temas como a usura, o antisemitismo e as obrigações contratuais, Shakespeare revela como o Direito não se limita a um conjunto de normas, mas é também um espaço de disputa e transformação social.

A importância de Veneza como cenário central da peça não é meramente decorativa, mas simbólica. A cidade, um dos principais centros do capitalismo mercantil no século XVI, representa um microcosmo das contradições de uma Europa em transição, onde o comércio global e a acumulação de capital começavam a reconfigurar as estruturas econômicas e sociais. Shakespeare utiliza esse contexto para explorar as tensões entre a moralidade cristã e as práticas econômicas emergentes, personificadas na figura de Shylock, o judeu agiota, e de Antônio, o mercador cristão. A peça também aborda as complexas relações entre colonização, comércio e exploração, ao sugerir que a riqueza de Veneza está intrinsecamente ligada à expansão colonial e ao saque de recursos das Américas. Assim, a obra não apenas reflete a realidade veneziana, mas também dialoga com os dilemas enfrentados pelo público elisabetano, como o antisemitismo, o papel do comércio global e as tensões entre moralidade e pragmatismo econômico.

Além disso, a peça constrói sua narrativa em torno de uma série de contratos e julgamentos que servem como metáforas para as relações de poder e as hierarquias sociais da época. O contrato entre Shylock e Antônio, com sua cláusula da "libra de carne", é um exemplo emblemático de como Shakespeare utiliza o Direito para explorar os limites da humanidade, da justiça e da vingança. A intervenção de Pórcia, disfarçada como um jovem advogado, no julgamento de Antônio, não apenas resolve o conflito central da trama, mas também desafia as normas de gênero e questiona a rigidez das leis. Através desses elementos, Shakespeare oferece uma crítica implícita à hipocrisia de uma sociedade que, ao mesmo tempo em que condenava a usura e exaltava valores de caridade e bondade cristãs, dependia do comércio colonial e da exploração de povos e recursos para seu enriquecimento. Este artigo busca, portanto, analisar como *O Mercador de Veneza* utiliza

a Literatura para iluminar as complexidades do Direito e da moralidade em um período de profundas transformações históricas e sociais.

DIREITO E LITERATURA

José Roberto de Castro Neves sugere que tanto o Direito quanto a Arte são expressões concretas de fatos históricos e culturais, em vez de meras abstrações teóricas. No entanto, a análise desses fatos vai além de sua materialidade, enfocando os significados que carregam e sua relevância para a construção da sociedade. Eles funcionam como manifestações fundamentais da condição humana, não apenas por sua existência objetiva – como leis ou obras de arte –, mas por representarem valores, conflitos e transformações ao longo do tempo. Assim, a História do Direito, as teorias que justificam as instituições jurídicas, e também as obras de arte, dão chaves para desvendar os contextos históricos e culturais que moldaram a sociedade.

Direito e arte são fatos, e não uma teoria. Evidentemente, admite-se especular acerca do direito e da arte, mas isso a partir de fatos. Uma lei e um quadro são fatos. Entretanto, arte e direito dão bons exemplos de que os fatos podem ter menos força do que o significado que carregam (Neves, 2020, p. 23).

Na obra *O Mercador de Veneza*, a relação entre Direito e Literatura torna-se evidente ao examinar como Shakespeare utiliza a narrativa dramática para explorar questões jurídicas e sociais de sua época. A peça não se limita a apresentar os “fatos” das relações contratuais ou conflitos morais; ela atribui significados a essas situações, revelando as tensões culturais e institucionais que permeavam a sociedade renascentista. Nesse sentido, ela ilustra a ideia de que tanto o Direito quanto a Arte não são meramente normas ou objetos isolados, mas fenômenos que ganham força por meio dos significados que carregam.

Ao dramatizar questões como discriminação religiosa, conflitos éticos e obrigações contratuais, evidencia a capacidade da Literatura de captar e transmitir as dinâmicas do Direito em sua forma mais ampla. Ao fazer isso, Shakespeare revela como o Direito não é apenas um conjunto de normas, mas também um campo em que valores culturais, interesses econômicos e relações de poder são negociados e contestados, mostrando como a Literatura pode iluminar as complexidades da justiça e da moralidade ao longo da história.

IMPORTÂNCIA DE VENEZA NA HISTÓRIA

O contexto geopolítico da Europa renascentista, especialmente durante o reinado de Elisabete I (1558-1603), foi marcado pelo confronto com potências católicas, como Espanha e

França, e pela consolidação do anglicanismo como religião oficial da Inglaterra. Esse cenário permeia as obras de William Shakespeare (1564-1616), que frequentemente utilizava a dramaturgia para explorar questões de poder, identidade e convivência social. No plano internacional, a Inglaterra enfrentava desafios como a ameaça da Armada Invencível (1588), enviada por Filipe II da Espanha, um evento que consolidou a rivalidade anglo-espanhola e reforçou a necessidade de afirmar a soberania inglesa. Internamente, o país buscava unificar sua identidade cultural e religiosa após os tumultos da Reforma Protestante iniciada por Henrique VIII (1509-1547) e aprofundada por sua filha Elisabete.

Nesse contexto, a literatura e o teatro tornaram-se instrumentos cruciais para debater as transformações políticas, sociais e econômicas da época. A ascensão do teatro público, com a construção de espaços como o Globe Theatre (1599), proporcionou a Shakespeare e seus contemporâneos, como Christopher Marlowe (1564-1593) e Ben Jonson (1572-1637), uma plataforma para engajar o público com narrativas que refletiam tanto as disputas de soberania quanto as dinâmicas sociais de uma sociedade em transição. Obras como *O Mercador de Veneza* (escrita entre 1596 e 1598) exemplificam como Shakespeare abordava essas questões, situando suas histórias em cenários internacionais, como a Veneza renascentista, mas explorando temas universais, como justiça, poder e discriminação, que ressoavam profundamente com as transformações culturais e políticas de sua época.

O Mercador de Veneza é uma das obras mais emblemáticas para compreender as tensões éticas, sociais e econômicas que moldavam a Europa renascentista. Escrito em um momento de intensa transformação cultural e fortalecimento do comércio internacional, o texto explora, por meio de sua narrativa fictícia, as interações e os conflitos entre diferentes grupos religiosos, culturais e econômicos. Veneza era um dos centros do capitalismo mercantil, e refletia a complexidade de um mundo onde riquezas e culturas se cruzavam, mas as relações humanas permaneciam moldadas por preconceitos e desigualdades estruturais.

Registravam-se lucros altos no desenvolvimento do comércio. Essa foi a época áurea do comércio, quando se fizeram fortunas – o capital acumulado – que formariam o alicerce para a grande expansão industrial dos séculos XVII e XVIII (Huberman, 1974, p. 102).

Huberman refere-se ao período de transição entre o feudalismo e o capitalismo mercantil, contexto em que a peça de Shakespeare está inserida. Veneza simboliza esse momento histórico de acumulação de capital, essencial para o surgimento do capitalismo moderno. O comércio desempenhava um papel central na reorganização das estruturas econômicas e sociais, abrindo caminho para a modernidade. A peça, portanto, funciona como um reflexo literário dessas

mudanças, evidenciando as interações entre o Direito, a economia e a cultura no período da transição para o capitalismo.

Ao ambientar a narrativa em Veneza, Shakespeare desloca o foco das tensões internas da Inglaterra para um cenário cosmopolita, que permite uma escala ampliada para visualizar os problemas sociais, econômicos e geopolíticos do que se formava como Europa Ocidental e que influenciava toda a dinâmica global. A peça não apenas reflete a realidade veneziana, mas também dialoga com os dilemas enfrentados pelo público elisabetano, como o antisemitismo, o papel do comércio global e as tensões entre moralidade e pragmatismo econômico. A ambiguidade da peça – que simultaneamente critica e reproduz estereótipos – convida os espectadores a refletirem sobre as contradições entre o discurso moral e as práticas sociais de sua época.

Além disso, a peça aborda questões econômicas e políticas associadas ao florescimento do comércio global, que transformava as relações humanas e estruturava novas hierarquias sociais. Veneza, retratada como um espaço de convergência entre culturas, revela tanto o potencial transformador quanto os conflitos inerentes ao capitalismo nascente. As interações entre os personagens evidenciam como as práticas econômicas e as estruturas de poder moldavam as relações interpessoais e perpetuavam desigualdades.

Durante a Idade Média e o início da Idade Moderna, o poder da Igreja Católica exercia uma influência significativa sobre as práticas econômicas e culturais. Um dos principais princípios impostos pela Igreja era a proibição da usura, ou seja, o empréstimo de dinheiro a juros, considerado uma violação da lei natural. Para os cristãos, a ideia de que o dinheiro pudesse “criar” dinheiro era vista como contrária à ordem divina, já que apenas a criação humana ou natural deveria gerar valor.

Por outro lado, a Europa, mesmo em regiões majoritariamente cristãs, sempre foi marcada por diversidade religiosa. Em Veneza, existia uma expressiva população judaica, que, diante das restrições impostas aos cristãos, desempenhava um papel fundamental nas operações de crédito. Essa convivência, no entanto, gerava tensões, com os judeus sendo frequentemente atacados e estigmatizados como pessoas que desrespeitavam os valores cristãos.

A prática do empréstimo de dinheiro por judeus não apenas os diferenciava economicamente, mas também servia como um ponto de convergência para preconceitos, discriminação e xenofobia. Essas tensões refletiam contradições profundas na sociedade da época, em que os judeus eram indispensáveis para as operações comerciais, mas, ao mesmo tempo, eram alvo de acusações. Essa segregação, por sua vez, reflete a tensão entre a dependência econômica e a exclusão cultural dos judeus. Apesar de sua relevância na vida comercial da cidade, sua presença era regulamentada de maneira a perpetuar um sistema de hierarquias e exclusões. Eles

eram segregados em guetos, bairros isolados da cidade, onde viviam sob restrições sociais e econômicas. Além disso, eram obrigados a usar chapéus específicos que os identificavam como judeus, um símbolo de exclusão que ecoa práticas semelhantes na Alemanha nazista, como as leis discriminatórias implementadas a partir de 1933.

Shakespeare constrói em Veneza um microcosmo das contradições de sua época. A peça, classificada como comédia, não ignora a gravidade de temas como antisemitismo e usura, mas os equilibra com recursos cômicos típicos do gênero: diálogos espirituosos, disfarces (como o de Pórcia no tribunal) e um desfecho que aparenta reconciliação, ainda que carregado de ambiguidades.

A Veneza shakespeariana, assim como a Londres elisabetana, são palcos de uma sociedade em transição, onde o comércio global reconfigurava hierarquias e aprofundava desigualdades. A figura de Shylock, o judeu agiota, encarna as tensões entre a dependência econômica de grupos marginalizados (como os judeus, responsáveis pelo crédito em um mundo cristão que condenava a usura) e a exclusão cultural que os mantinha segregados em guetos — prática que ecoava até mesmo na Inglaterra pós-Reforma. A comédia, porém, dilui a aspereza desses conflitos com ironia e reviravoltas, como a inversão de papéis no tribunal, onde Pórcia, disfarçada de homem, subverte expectativas de gênero e justiça.

Shakespeare utiliza a estrutura cômica para criticar, de forma indireta, as hipocrisias de uma Europa que dependia do capital judeu enquanto propagava estereótipos antisemitas. O “final feliz” — com casamentos e restauração da ordem — mascara a violência do destino de Shylock, forçado à conversão, um artifício que reflete a dualidade do período: o avanço mercantil convivia com práticas de exclusão, e o riso no teatro elisabetano servia tanto para entreter quanto para camuflar contradições sociais.

O CONTEXTO COLONIAL SUBJACENTE

O Mercador de Veneza insere-se em um contexto histórico que reflete o surgimento do capitalismo mercantil, marcado pela expansão comercial europeia e pela colonização das Américas. Veneza, como cenário central da peça, simboliza as cidades comerciais europeias que desempenharam um papel fundamental na consolidação do capitalismo. Durante esse período, conhecido como a era áurea do comércio, as rotas marítimas conectavam o mundo, e a acumulação de capital mercantil lançava as bases para a posterior expansão industrial dos séculos XVII e XVIII.

A figura de Antônio, o mercador de Veneza, representa esse contexto. Ele é um proprietário de barcos que navegam pelas Américas, trazendo mercadorias que sustentam sua fortuna. Embora a peça trate de maneira tangencial a exploração colonial, o pano de fundo histórico revela a interdependência entre o comércio europeu e a colonização. Como apontado por Huberman, esse período foi marcado por altos lucros, acúmulo de capital e pela ascensão de uma classe burguesa que rompia com o imobilismo medieval. Veneza, como um dos principais centros comerciais do Mediterrâneo, só alcançou sua prosperidade devido à colonização e à exploração de recursos em territórios como a América Latina.

Um exemplo significativo dessa relação está na exploração de prata em Potosí, na Bolívia, mencionada por Eduardo Galeano:

Entre 1503 e 1660, desembarcaram no porto de Sevilha 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata. A prata levada para a Espanha em pouco mais de um século e meio excedia três vezes o total das reservas europeias. E essas cifras não incluem o contrabando. Os metais arrebatados aos novos domínios coloniais estimularam o desenvolvimento europeu e até se pode dizer que o tornaram possível (Galeano, 1998, p. 25).

Essa prata foi essencial para a economia europeia, sendo utilizada na fabricação de moedas pela Casa da Moeda do Império Espanhol, instalada em Potosí. Em vez de exportar a prata bruta, os colonizadores passaram a produzir moedas diretamente na América, demonstrando a integração econômica entre os continentes e o papel central da América Latina no surgimento do capitalismo europeu.

Veneza, como centro comercial, reflete a tensão entre a mentalidade mercantil emergente e os valores medievais, como a proibição cristã de emprestar dinheiro a juros, um símbolo do imobilismo feudal. Essa proibição, contrastada com a prática judaica de cobrar juros, é uma das fontes de conflito na peça. O personagem Shylock, como agiota judeu, representa o novo papel econômico da burguesia mercantil, enquanto a atitude cristã de recusar os juros reflete um sistema que começava a ser superado.

Antônio não é um colonizador no sentido clássico das figuras como Colombo, Cabral ou Cortés, que lideravam expedições e realizavam diretamente a conquista de terras e a subjugação de povos. Em vez disso, ele representa um papel econômico essencial: o do empresário que financia a exploração colonial.

A necessidade de mercados cada vez mais extensos para seus produtos impõe a burguesia para todo o globo terrestre. Ela deve estabelecer-se em toda parte, instalar-se em toda parte, criar vínculos em toda parte (Marx; Engels, 2010, p. 47).

A análise de Karl Marx sobre a necessidade de mercados globais ajuda a compreender como o comércio marítimo, no qual Antônio está inserido, conectava os centros europeus às colônias, criando vínculos fundamentais para a consolidação do capitalismo mercantil. Esses vínculos, baseados na exploração de povos indígenas e no saque sistemático de recursos naturais, não apenas sustentavam o enriquecimento das economias metropolitanas, mas também fortaleciam o poder da classe mercantil. Antônio, nesse sentido, personifica essa dinâmica, operando como uma ponte entre as economias locais e o sistema colonial global.

Essa expansão econômica, fundamentada na exploração colonial, não era apenas uma busca por lucros, mas também uma imposição necessária para a sobrevivência e o fortalecimento da burguesia, como explica Marx. Em *O Mercador de Veneza*, mesmo que de forma implícita, a figura de Antônio revela como as bases econômicas do colonialismo estavam profundamente interligadas com as relações comerciais que estruturaram a sociedade europeia renascentista. Dessa forma, Shakespeare reflete, ainda que indiretamente, a centralidade das relações econômicas globais na formação das hierarquias sociais e políticas da época.

Antônio investe na indústria naval, sendo proprietário de embarcações que partem em expedições comerciais, especialmente rumo às Américas, com o objetivo de explorar as riquezas da terra e dos povos nativos. Embora esses povos não sejam mencionados diretamente no texto, o enriquecimento de Antônio está intimamente ligado ao sistema colonial, que dependia do saque de recursos naturais e da exploração de populações locais. O lucro acumulado por Antônio, garantido por meio do controle das atividades marítimas, exemplifica como o comércio global e a expansão europeia para além-mar estavam profundamente enraizados na dinâmica social e cultural de uma cidade como Veneza. A narrativa o insere como uma representação da classe mercantil emergente, que financiava o colonialismo e lucrava a partir dele, destacando o papel incipiente do capital como força motriz do empreendimento colonial europeu.

Ele representa a figura do capitalista que sustenta e se beneficia do projeto colonial, mesmo sem estar diretamente envolvido nas ações violentas associadas à conquista e subjugação de terras e povos. Por isso, é interessante como ele é representado na peça como um cristão benevolente, generoso e disposto a ajudar Bassanio em sua empreitada romântica. Essa imagem mascara as contradições entre os valores morais que ele simboliza e as dinâmicas exploratórias que sustentam sua fortuna. Além disso, o ar arrogante com que trata Shylock quando vão celebrar o contrato, refletindo essa suposta superioridade moral, por si só já evidencia a contradição do personagem.

Essa construção narrativa reflete uma crítica implícita à hipocrisia de uma sociedade que, ao mesmo tempo em que condenava a usura e exaltava valores de caridade e bondade cristãs, dependia do comércio colonial e da exploração de povos e recursos para seu enriquecimento. A

posição de Antônio reforça o contraste com Shylock que é vilanizado por cobrar juros. Enquanto a moralidade de Shylock é posta em julgamento ao longo da peça, as práticas econômicas de Antônio, igualmente envolvidas em dinâmicas de exploração, são relegadas a um lugar quase imperceptível.

RIALTO E BELMONTE

O contraste entre os cenários de Veneza e Belmonte é central para a dinâmica da peça, oferecendo uma rica oposição entre dois mundos distintos. Grande parte da comédia ocorre no Rialto, a região comercial mais importante da cidade. O Rialto, com sua famosa ponte, era o principal centro financeiro e mercantil de Veneza, abrigando o mercado e a bolsa de valores. A ponte do Rialto, embora tenha sido reconstruída e ampliada ao longo dos séculos, representa a vitalidade econômica da cidade e o trânsito intenso de pessoas, bens e ideias.

O movimento constante no Rialto simboliza não apenas a prosperidade comercial de Veneza, mas também a complexidade das relações sociais que se desenvolviam nesse ambiente. A mistura de culturas, religiões e interesses econômicos criava um cenário propício tanto para a colaboração quanto para o conflito, refletindo a dualidade central da peça: uma sociedade que dependia da diversidade, mas que era incapaz de aceitá-la plenamente.

O Rialto é marcado pelo burburinho do comércio, pela frieza das relações financeiras e pela atmosfera pragmática que rege as interações humanas. É nesse espaço que Antônio, Bassânio e Shylock atuam como figuras centrais, personificando as tensões do capitalismo emergente e das disputas econômicas que permeiam a cidade.

Em contrapartida, Belmonte é retratada como um cenário de conto de fadas, com elementos que evocam o imaginário medieval. É o espaço de Pórcia, uma jovem princesa que, embora rica, bela e altamente desejada por sua posição na alta sociedade, vive um drama pessoal imposto pelo falecido pai. Antes de sua morte, ele estabeleceu que ela não poderia escolher livremente seu marido; seu casamento seria decidido por um sistema de sorteio. Esse sistema consistiu em três caixas, feitas de ouro, prata e chumbo, entre as quais os pretendentes deveriam adivinhar qual continha o retrato da princesa. Essa escolha, carregada de simbolismo, transforma Belmonte em um espaço onde valores como mérito, sabedoria e caráter são testados, contrastando com a lógica fria e mercantil de Veneza.

Pórcia, apesar de ser apresentada como uma figura idealizada – rica, bela e dotada de todas as qualidades esperadas de uma mulher da nobreza – enfrenta as limitações impostas por sua condição. Sua situação a coloca em um papel típico de contos de fadas, evocando figuras como

Cinderela ou Rapunzel. Belmonte, com seu cenário fantasioso, reforça essa imagem, apresentando-se como um castelo onde Pórcia aguarda um cavaleiro capaz de “salvá-la” ao decifrar o enigma das caixas.

A peça transita entre esses dois mundos – Rialto e Belmonte – ressaltando os contrastes entre modernidade e tradição, pragmatismo e idealismo. Rialto representa o mundo moderno, urbano e comercial, enquanto Belmonte remete ao mundo medieval, idealizado e repleto de valores de corte. No entanto, essas esferas aparentemente separadas se encontram quando Pórcia desempenha um papel decisivo na trama, quebrando sua posição passiva e assumindo a liderança ao salvar Antônio e resolver os conflitos que se desenrolam em Veneza.

Essa justaposição entre os dois cenários e suas dinâmicas reflete o talento de Shakespeare para mesclar elementos medievais e modernos, criando um universo onde diferentes visões de mundo coexistem e se complementam. Ao explorar essas contradições, a peça oferece um olhar profundo sobre os valores e dilemas de sua época, apresentando Pórcia como a figura que une e resolve os conflitos entre os dois mundos.

Na tradição romana, Pórcia (ou *Porcia Catonis*) é uma figura histórica e simbólica associada ao estoicismo, virtude e força moral. Filha de Catão, o Jovem, e esposa de Brutus, um dos assassinos de Júlio César, Pórcia simboliza a figura da mulher estoica, disposta a enfrentar o sofrimento e até a morte para preservar sua honra e apoiar os ideais de seu marido, mesmo em tempos de extrema adversidade.

Na peça, Shakespeare reutiliza o nome Pórcia para construir uma personagem que, embora situada em um contexto diferente, carrega traços de virtude, inteligência e coragem. Contudo, ela não é uma figura passiva: sua sagacidade e capacidade de agir estrategicamente são fundamentais para a resolução dos conflitos principais da trama. Assim como a figura histórica de *Pórcia Catonis*, a personagem de Shakespeare combina qualidades idealizadas de feminilidade com um papel ativo e decisivo, desafiando os limites impostos às mulheres em seu contexto.

Ela encarna os valores medievais de virtude e idealismo, sendo comparada à filha de Catão por sua nobreza de espírito e refinamento. Contudo, sua atuação na resolução dos conflitos de Veneza revela uma adaptação à lógica pragmática e jurídica do mundo moderno. Esse duplo papel a transforma na figura que conecta Rialto e Belmonte, unindo os valores de dois mundos aparentemente opostos.

Através de Pórcia, Shakespeare transcende os estereótipos de gênero de sua época, atribuindo à personagem uma agência incomum para mulheres em papéis dramáticos tradicionais. Dessa forma, ela não apenas resolve os conflitos entre os personagens, mas também simboliza a

integração de diferentes visões de mundo em um momento de profundas transformações culturais e sociais.

UMA TRAMA DE CONTRATOS E JULGAMENTOS

A peça constrói sua narrativa em torno de três contratos principais: o contrato do sorteio das arcas, que envolve Pórcia e seus pretendentes; o contrato do empréstimo, que conecta Bassanio, Antônio e Shylock; e o contrato nupcial entre Bassanio e Pórcia, simbolizado pelo anel. Cada um desses contratos é acompanhado por um julgamento correspondente, refletindo as tensões entre promessas, obrigações e interpretações jurídicas.

A história de Bassânia é um dos motores dessa trama. Ao saber do sorteio que determinará o futuro marido de Pórcia, decide participar, mas precisa de recursos para financiar a viagem até Belmonte. Sem dinheiro, ele recorre ao seu amigo Antônio, o mercador, para ajudá-lo a obter o empréstimo necessário.

Antônio, que já enfrenta dificuldades financeiras devido a seus investimentos marítimos, não tem recursos imediatos, mas se oferece como avalista do empréstimo. Eles procuram Shylock, para garantir o montante necessário. Nesse ponto, a peça introduz um elemento central: o contrato firmado entre Shylock e Antônio, no qual Shylock estipula como garantia uma “libra de carne” do corpo de Antônio, caso a dívida não seja quitada. Esse acordo, marcado por sua brutalidade e literalidade, reflete as tensões religiosas, morais e econômicas que permeiam a peça. A cláusula proposta revela sua intenção de transformar a rigidez da lei em uma arma contra Antônio.

O diálogo entre Shylock e Antônio revela essas tensões de maneira direta. Shylock acusa os cristãos de emprestarem dinheiro sem cobrar juros, o que, segundo ele, desvaloriza o mercado e prejudica os judeus que dependem das taxas para sua sobrevivência. No entanto, Shylock aponta a hipocrisia dessa suposta “benevolência cristã”: enquanto os cristãos se apresentam como generosos e altruístas, eles desprezam e discriminam os judeus, cuspindo em suas caras e tratando-os com desprezo.

A própria nomenclatura que designa Shylock, frequentemente referido simplesmente como “o judeu”, reforça a desumanização e a discriminação que ele sofre. Essa prática linguística, ao reduzir Shylock a sua identidade religiosa, espelha formas contemporâneas de preconceito, em que categorias sociais são usadas para marcar negativamente certos grupos. A força dessa desumanização levanta reflexões sobre quem realmente ocupa o centro da narrativa: o “mercador”, que dá nome à peça, ou o “judeu”, cuja presença personifica as tensões éticas e sociais exploradas por Shakespeare.

Esse conflito coloca em evidência a crítica de Shakespeare à sociedade cristã da época, uma crítica articulada através da fala de Shylock. Por meio de sua perspectiva, a peça expõe as contradições e injustiças do comportamento cristão, que combina uma postura moral superior com práticas de exclusão e preconceito. Essa complexidade levanta uma questão fundamental: quem é o verdadeiro protagonista de *O Mercador de Veneza*? Seria Antônio, o mercador titular da obra? Seria Shylock, o judeu cuja figura é marcada pelo preconceito e pela exclusão? Seria Bassânia, o jovem imprudente que, em busca de realizar seus desejos, desencadeia a sequência de eventos que move a história? Ou talvez Pórcia, cuja inteligência e intervenção ativa não apenas resolvem os conflitos principais, mas também questionam os limites das normas de gênero e justiça em seu contexto?

Em última análise, *O Mercador de Veneza* apresenta uma narrativa polifônica, onde cada personagem – o mercador, o judeu, o jovem aventureiro e até a princesa – desempenha um papel crucial na construção das tensões e dilemas que definem a obra.

A cena em que o empréstimo é negociado é um dos momentos mais marcantes e simbólicos da peça. Bassanio permanece à margem do diálogo entre Antônio e Shylock, aguardando o desfecho das negociações. O foco recai sobre o embate entre o mercador cristão e o judeu agiota, cuja tensão personifica as contradições religiosas, econômicas e sociais da época.

Shylock, inicialmente, parece relutante em conceder o empréstimo, demonstrando desconfiança em relação a Antônio. Ele repete diversas vezes as condições do contrato e o valor solicitado, detalhando os cálculos dos juros. No entanto, em um momento inesperado, Shylock altera sua proposta. Ele decide não cobrar juros, algo que seria convencional em sua posição como agiota, e propõe uma garantia inusitada: caso Antônio não cumpra o contrato, Shylock exigirá uma libra de carne do corpo de Antônio como pagamento.

Essa mudança de termos adiciona um elemento dramático e grotesco ao acordo, refletindo não apenas a relação de antagonismo entre os dois personagens, mas também a dinâmica de poder e desprezo que caracteriza suas interações. A libra de carne, que equivale a uma quantidade pouco maior que um quilo, carrega um simbolismo profundo: a transformação do corpo humano em objeto de troca e punição. Essa proposta, ao mesmo tempo literal e metafórica, não se limita a intensificar uma tensão entre valores cristãos e judeus, mas revela um jogo mais complexo que Shakespeare constrói ao explorar os limites da lei, da moralidade e da humanidade. A cláusula da “libra de carne” transcende um simples embate religioso e funciona como um instrumento para questionar até onde as pessoas estão dispostas a levar suas convicções, seus preconceitos e suas próprias noções de justiça.

A atitude de Antônio nessa negociação vai além de uma simples manifestação de preconceito sistemático. Representando os cristãos, age com desdém e uma confiança que beira a arrogância, aceitando a condição de Shylock com um ar de despreocupação. Ele parece ignorar ou minimizar o risco implícito no contrato, revelando não apenas sua confiança na própria capacidade de honrar a dívida, mas também uma visão quase cega de superioridade moral e social.

Antônio encarna a segurança de quem ocupa uma posição privilegiada em uma hierarquia que constantemente marginaliza Shylock e sua comunidade. A aparente benevolência cristã, simbolizada pela disposição de Antônio de ajudar Bassanio, contrasta ironicamente com a hostilidade e a violência simbólica dirigidas a Shylock, cuja humanidade é reduzida a uma caricatura pelas estruturas sociais e culturais da época.

Shakespeare, portanto, não apenas tece uma crítica social direta, mas também explora as complexas camadas das relações inter-religiosas e das hierarquias sociais. O comportamento de Antônio, ao mesmo tempo magnânimo e excludente, revela os paradoxos e as tensões que sustentam essas dinâmicas. Mais do que uma condenação unilateral, a peça desafia o espectador a refletir sobre os limites da moralidade, os mecanismos de poder e a forma como preconceitos são legitimados e perpetuados em nome de valores aparentemente superiores.

A cena não apenas estabelece as bases do drama jurídico e ético que se desenrolará, mas também expõe as tensões mais profundas que sustentam a narrativa: a oposição entre justiça e vingança, entre preconceito e tolerância, e entre a rigidez da lei e a necessidade de equidade. Esse momento destaca a habilidade de Shakespeare em transformar uma negociação aparentemente simples em uma reflexão universal sobre as fragilidades humanas e as injustiças sociais.

A negociação levanta questões fundamentais sobre os limites da autonomia contratual. Segundo a tradição jusnaturalista, representada por autores como Tomás de Aquino, a lei natural deveria servir como um guia moral para os contratos, impedindo pactos que fossem contrários à razão ou à dignidade humana. Nesse sentido, o contrato, embora válido formalmente, desrespeita princípios éticos fundamentais, uma vez que coloca em risco a vida de um indivíduo.

Já na tradição positivista, a validade de um contrato deriva de sua conformidade com as regras impostas pelo soberano. Sob essa perspectiva, o contrato entre Shylock e Antônio seria legítimo, pois foi livremente acordado por ambas as partes e reflete a autonomia das vontades, um pilar fundamental da teoria contratual moderna. No entanto, a aplicação literal do contrato expõe os dilemas do positivismo, ao demonstrar como a obediência cega às normas pode levar a resultados manifestamente injustos.

Feito o empréstimo, Bassanio passa a preparar sua viagem a Belmonte e reunir sua corte, conforme os costumes da nobreza da época. O jovem, com seus recursos recém-adquiridos,

organiza a travessia marítima, acompanhado de sua corte comprada, para participar do sorteio que decidirá o casamento com Pórcia. Ele é o terceiro pretendente a tentar a sorte, após as falhas de dois outros concorrentes que escolheram a arca errada, sendo obrigados a partir imediatamente como penalidade.

Os momentos anteriores ao sorteio, incluindo a chegada da corte de Bassanio a Belmonte, são apresentados com um tom romântico e idealizado. Pórcia, ao ser informada da presença do jovem, demonstra sinais de afeto imediato, enquanto Bassanio se destaca pela simplicidade de sua escolha. Diferentemente dos pretendentes anteriores – o rei de Marrocos, que escolheu a arca de ouro, e o nobre francês, que optou pela de prata –, Bassanio seleciona a arca de chumbo, considerada a mais improvável. Os erros dos outros concorrentes, motivados por vaidade e ambição, revelam uma lição moral embutida nas mensagens encontradas dentro das arcas, como “nem tudo que reluz é ouro”. Já Bassanio, auxiliado por pistas sutis deixadas por Pórcia, incluindo uma canção com uma palavra que remete ao chumbo, faz a escolha certa, encontrando o retrato de Pórcia e garantindo o casamento.

No casamento, Pórcia entrega a Bassanio um anel, estabelecendo um pacto: ele nunca deve removê-lo, dá-lo a outra pessoa ou perdê-lo, sob pena de ruptura definitiva do relacionamento. Esse anel, além de ser um símbolo de compromisso, introduz um novo elemento contratual na narrativa, ligando-se à ideia de vínculos e promessas que permeiam toda a peça.

Enquanto Bassanio celebra sua vitória em Belmonte, os eventos em Veneza tomam um rumo dramático. As tempestades no Atlântico provocam o naufrágio dos barcos de Antônio, deixando-o insolvente e incapaz de cumprir o contrato firmado com Shylock. O atraso no pagamento dá a Shylock o direito de exigir a garantia estabelecida no contrato: uma libra de carne do corpo de Antônio. Esse cenário leva ao segundo julgamento da história, no qual Shylock busca fazer valer seu contrato no tribunal de Veneza.

A resolução desse conflito envolve a intervenção de Pórcia, que se infiltra no julgamento disfarçada de um jovem bacharel em Direito. Em sua atuação, Pórcia manipula a situação com habilidade jurídica, reinterpretando o contrato para salvar Antônio. Ela argumenta que Shylock tem o direito de retirar a libra de carne, mas sem derramar uma gota de sangue, uma condição impossível de cumprir. Essa manobra, embora eficaz, reflete o controle que Pórcia exerce sobre as dinâmicas da peça, assumindo papéis de advogada, juíza e mediadora, ao mesmo tempo em que desafia as normas de gênero da época.

Outro elemento interessante no julgamento é a figura do Doge, que simboliza o poder político do Estado de Veneza. Embora Pórcia conduza o julgamento, ela o faz por sua concessão, o que ressalta a autoridade estatal e a pretensão de universalidade e legitimidade do direito.

Shylock, ao construir sua defesa, se apoia nessa universalidade da lei. Ele argumenta que, se lhe negarem o direito de cumprir o contrato, toda a legalidade de Veneza será questionada. Esse ponto é central porque, historicamente, Shylock é um personagem discriminado. No momento em que busca ser tratado com igualdade, ele exige a aplicação rigorosa da lei como forma de garantir esse tratamento.

Hoje, um contrato que previsse a retirada de uma libra de carne de um devedor seria evidentemente nulo. No entanto, no contexto da peça e da época, a argumentação de Shylock dialoga com a concepção do Estado como um ente acima das diferenças individuais, detentor do monopólio da coerção. Assim, Shylock desafia o Estado ao dizer que, se ele não aplica suas próprias leis, ele fracassa como instituição.

Essa estratégia coloca o Estado de Veneza em um dilema sem saída: se concedesse o cumprimento do contrato, permitiria que Shylock matasse um cristão, cumprindo sua vingança. Se negasse, demonstraria que suas próprias leis não têm valor, deslegitimando-se. Dessa forma, independentemente do desfecho, Shylock se colocaria em uma posição de contestação do poder.

No terceiro momento de julgamento, a narrativa retorna ao pacto do anel. Bassânia oferece gratidão a Balthazar por salvar seu amigo Antônio, e o “jovem bacharel” lhe pede o anel de casamento. Ele hesita, mas ao final consente em entregar o anel e quebrar o pacto nupcial. Essa quebra cria outra tensão, que Pôrcia segue manipulando no retorno a Belmonte, a demandar o anel a seu esposo e depois apresentar ela mesma o anel, dizendo que o recuperou dormindo com o jovem Balthazar. Nesse verdadeiro enredo de novelos que se atam e desatam, Pôrcia decide perdoar Bassanio. A resolução final destaca novamente o controle de Pôrcia sobre os eventos, subvertendo as expectativas de sua posição enquanto mulher em uma sociedade patriarcal.

Pôrcia manipula os três julgamentos para alcançar seus próprios objetivos, demonstrando não apenas sua inteligência, mas também como as normas podem ser subvertidas dentro de um sistema que tradicionalmente limita a atuação feminina. A atuação de Pôrcia como um homem disfarçado no tribunal não apenas reflete as convenções teatrais da época, mas também questiona os limites de identidade e autoridade, desafiando as hierarquias estabelecidas e colocando-a no centro da resolução da trama.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou demonstrar como a análise de *O Mercador de Veneza* permite explorar as complexas relações entre Direito, moralidade e sociedade, confirmando a hipótese de que a Literatura pode ser uma ferramenta poderosa para iluminar as contradições e transformações

históricas. Ao examinar personagens como Shylock, Antônio e Pórcia, o texto evidenciou como Shakespeare utiliza a narrativa dramática para criticar as estruturas de poder e as contradições de uma sociedade em transição para o capitalismo mercantil. A figura de Shylock, por exemplo, foi analisada não apenas como um representante do “outro” marginalizado, mas como um símbolo da luta por reconhecimento e dignidade em um sistema que o exclui, ao mesmo tempo em que depende dele. A intervenção de Pórcia, por sua vez, foi destacada como um exemplo de como a interpretação jurídica pode ser usada para desafiar normas rígidas e questionar hierarquias sociais. Essas análises confirmaram que a peça transcende seu contexto histórico, oferecendo reflexões universais sobre justiça, poder e identidade.

Além disso, o artigo explorou as complexas relações entre moralidade e economia no contexto renascentista, destacando como a obra de Shakespeare reflete as tensões de uma sociedade que dependia do comércio colonial e da exploração de recursos para sua riqueza, ao mesmo tempo em que propagava valores cristãos de caridade e bondade. A figura de Antônio, analisada em detalhes, exemplificou essa dualidade, ao ser retratado como um personagem benevolente em suas ações pessoais, mas cúmplice de um sistema econômico exploratório. Essa discussão reforçou a importância de estudar a obra de Shakespeare não apenas como um objeto literário, mas como um reflexo das dinâmicas sociais, econômicas e jurídicas de sua época. O artigo também conectou essas análises ao contexto global, mostrando como a expansão colonial e o comércio marítimo foram pilares fundamentais para a prosperidade europeia, e como essas questões ressoam em debates contemporâneos sobre justiça e desigualdade.

Por fim, o artigo destacou a relevância de estudar *O Mercador de Veneza* e outras obras shakespearianas nas universidades, não apenas no campo da Literatura, mas também em áreas como o Direito, a História, a Sociologia e a Filosofia. A complexidade da peça, que abrange desde questões jurídicas e econômicas até temas de gênero, religião e moralidade, a torna um objeto de estudo rico e multifacetado. Além disso, Shakespeare serve como uma referência fundamental para a filosofia, ao explorar dilemas éticos e morais que continuam a desafiar pensadores modernos, como a tensão entre justiça e vingança, a natureza do poder e a luta pela dignidade humana. Suas obras também são uma fonte inesgotável de inspiração para o teatro contemporâneo, que frequentemente revisita seus textos para refletir sobre questões atuais, como a discriminação, a desigualdade social e os conflitos de identidade. Dessa forma, o artigo cumpriu com seus objetivos ao demonstrar a relevância da obra de Shakespeare para a compreensão das dinâmicas históricas, sociais e culturais que moldam nossas sociedades, oferecendo uma contribuição significativa para o debate acadêmico e cultural.

REFERÊNCIAS

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 38. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

NEVES, José Roberto de Castro (Org.). *O espelho infiel: uma história humana da arte e do direito*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

SHAKESPEARE, William. *Grandes obras de Shakespeare*: volume 2: comédias. Tradução de Barbara Heliodora. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 23/07/2025.

INTERSECÇÕES ENTRE SHAKESPEARE E MAQUIAVEL:

A composição dramática de Ricardo III

INTERSECTIONS BETWEEN SHAKESPEARE AND MACHIAVELLI:

The dramatic composition of Richard III

Junior Cunha¹

UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com.

Resumo: Versa-se sobre o processo de composição dramática do vilão shakespeariano de *Ricardo III* e seu caminho até o poder, identificando intersecções entre a peça de Shakespeare e a obra *O Príncipe*, de Maquiavel. Expõe-se que Ricardo utiliza a dissimulação e manipulação como artifícios para usurpar o trono e, em seu ímpeto pela glória, o personagem é uma expressão dramática do desejo por poder. Argumenta-se que Shakespeare não cria um arquétipo do “vilão deformado”, mas um protagonista que questiona a aparência e a moralidade como condicionantes da ação e, assim, destaca que o poder não reside apenas na ocupação de um cargo, mas também na manipulação simbólica e discursiva. Por fim, apresenta-se que o personagem realiza uma dissonância entre aparência e realidade com seu discurso, aproximando-se das naturezas animais enunciadas em *O Príncipe*. Conclui-se que o aspecto predominante na composição dramática de Ricardo é a negação absoluta da existência e da força da virtude. O personagem vê a si mesmo como o único critério e parâmetro para suas ações: realizar-se está acima de qualquer implicação, seja difamar o próprio irmão, ordenar o assassinato de opositores, ou prender e encomendar a morte de seus sobrinhos ainda crianças.

Palavras-chave: Ambição e desonestade. Dissimulação e manipulação. Glória política. Luta pelo poder. Virtù e fortuna.

Abstract: This article discusses the dramatic composition process of the Shakespearean villain in *Richard III* and his path to power, identifying intersections between Shakespeare's play and Machiavelli's *The Prince*. It is shown that Richard uses dissimulation and manipulation as devices to usurp the throne and, in his drive for glory, the character is a dramatic expression of the desire for power. It is argued that Shakespeare does not create an archetype of the “deformed villain”, but a protagonist who questions appearance and morality as conditioning factors for action and, thus, highlights that power does not reside only in occupying a position, but also in symbolic and discursive manipulation. Finally, it is shown that the character creates a dissonance between

¹ Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Bolsista CAPES).

appearance and reality with his speech, approaching the animal natures enunciated in *The Prince*. It is concluded that the predominant aspect in the dramatic composition of Richard is the absolute denial of the existence and strength of virtue. The character sees himself as the only criterion and parameter for his actions: fulfilling himself is above any implication, be it defaming his own brother, ordering the murder of opponents, or arresting and ordering the death of his nephews while they are still children.

Keywords: Ambition and dishonesty. Dissimulation and manipulation. Political glory. Struggle for power. Virtue and fortune.

INTRODUÇÃO

Os conflitos entre indivíduos, em especial entre governantes e governados, é a matéria constitutiva da política. Pensar a política é ater-se a essas dinâmicas e tensões intrínsecas ao espaço de luta pelo poder: um espaço comum que envolve a todos, mas que é ocupado por atores articulados em interesses fragmentados e particulares. O conflito e o poder são como dois motores que impulsionam os atores de uma sociedade a estabelecerem uma ordem ou romperem com a ordem vigente. Não raras vezes, esse movimento se dá concomitantemente, criando, além de focos de tensões, forças de resistência. Isto, pois, “nenhuma ordem esgota em si mesma todos seus sentidos nem satisfaz as expectativas que os distintos atores têm sobre ela”, como aponta Eduardo Rinesi (2009, p. 26), em sua obra *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.

Em outros termos, toda ordem estabelecida apresenta fissuras, lacunas, aberturas em que os focos de tensões encontram lugar e se alastram. Com sua obra dramática, Shakespeare representa sobre os palcos (ou em prosas e versos) essas fissuras e coloca seus personagens para explorá-las ou criarem mecanismos de resistência a elas. Todo príncipe, monarca ou figura intimamente ligada ao poder colocada em cena (ou em palavras) por Shakespeare, é um ator da ordem ou da ruptura da ordem. Todos são agentes e vítimas dos conflitos, sujeitos às ações e reações de seus pares. Ao entorno desses personagens, gravitam seus apoiadores, confidentes e executores de suas ordens. Diferentemente dos primeiros, estes agem em nome de uma causa, defendem seus senhores, resistem aos golpes de seus adversários na mesma situação, mas não passam de vítimas impotentes, são apenas joguetes nas mãos dos que têm poder.

Nosso mote no presente estudo é explorar o processo de composição dramática do vilão shakespeariano de *Ricardo III* e seu caminho até o poder, identificando interconexões entre a peça de Shakespeare e a obra *O Príncipe*, de Maquiavel (1996). De acordo com o filósofo florentino, há quatro caminhos para se chegar ao poder: pela *virtù*, pela *fortuna*, pela escolha e consentimento dos cidadãos ou pelas armas — que diferente dos demais caminhos, sempre exigirá violência. O caminho mais árduo é o da *virtù*, mas também é o que oferece menores dificuldades de manutenção

do poder após tê-lo alcançado. Sob o prisma de *O Príncipe*, o personagem-título de *Ricardo III* segue pelo caminho que melhor conhece e que possui maior domínio: o das armas. Ele ordena o assassinato de opositores, manda para a prisão seus concorrentes, forja alianças sob coerção e ameaças, e quem não aceita fazer parte de seu conluio é executado.

O VERÃO GLORIOSO DOS YORKS VS O DESEJO POR PODER

A cena inicial de *Ricardo III* suscita uma série de questões que determinam a percepção que a plateia (ou os leitores) terá do personagem-título ao longo da trama, entre elas: qual o limite do aceitável? Até que ponto pode-se avançar para conquistar o que se almeja? O poder e a glória estão mesmo ao nosso alcance? O ponto crítico dessas questões é que não há respostas definitivas. Cada espectador (ou leitor), conjugando sua época, cultura, formação e história pessoal, estabelecerá um juízo próprio das primeiras palavras do protagonista trágico de *Ricardo III*. Com esse recurso simples, mas eficiente, Shakespeare cativa a plateia (ou os leitores) — que agora quer confirmar seu juízo sobre o personagem —, e simultaneamente cria um vínculo de intimidade entre o espectador (ou leitor) e o seu vilão.

Aproximar a plateia (ou os leitores) de Ricardo, Duque de Gloucester², é crucial para a composição dramática do personagem e para o desenvolvimento da trama. A plateia (ou os leitores), de antemão, precisa saber da capacidade de dissimulação e o quanto o protagonista está disposto a fazer para conquistar o poder. Em seu livro *O homem do renascimento*, Agnes Heller (1982, p. 176) argumenta que Ricardo faz da dissimulação um princípio de vida, uma oposição consciente entre aparência e realidade, um jogo de manipulação. E é precisamente manipulando todos a sua volta que Ricardo usurpa o trono.

Escrever uma tragédia com um vilão como protagonista não é uma tarefa fácil, principalmente por dois fatores: primeiro, porque a queda inevitável do personagem central, característica de toda tragédia, perde sua força dramática — a derrocada do vilão pode ser vista apenas como uma punição ou justiça sendo feita; e, ato contínuo, pode conferir a tragédia um tom moralizante. Mas, ao criar uma relação de proximidade do protagonista trágico com a plateia (ou leitores), Shakespeare conduz o enredo sem incidir em nenhum desses problemas. Na primeira cena de *Ricardo III*, o personagem-título já revela seu desejo pela coroa, admite sua falta de limites para tanto, reconhece sua ampla autonomia, assume o papel que desempenhará voluntariamente ao longo da trama e celebra seu total desprendimento de quaisquer preceitos éticos.

² O personagem assume a coroa apenas no quarto ato, tornando-se Ricardo III.

Logo de início, na abertura da peça, Shakespeare conduz seu vilão em um monólogo que envolve a plateia (ou os leitores). Esse primeiro monólogo de Ricardo pode ser dividido em três partes: na primeira, ele apresenta uma contextualização acurada da trama e tece uma crítica aos seus pares, que se afastaram da guerra para se entregarem a prazeres; em seguida, o vilão se autodescreve à plateia (ou aos leitores); e, por fim, confessa suas artimanhas e esboça seus planos para o futuro. A primeira parte começa de forma poética, com um jogo de palavras:

Agora, o *inverno* de nosso *desgosto*
Fez-se verão glorioso pelo sol de York,
E as nuvens que cobriam nossa casa
'Stão todas enterradas no oceano.
Nossas frontes ostentam as coroas
Da glória, os braços erguem-se em estátua;
O alarme foi mudado em bons encontros;
As marchas, em compasso de alegria.
E a guerra — com o semblante transformado —,
Em vez de galopar corcéis hirsutos
Para aterrassar as almas do inimigo,
Vai saltitar no quarto de uma dama
Ao lascivo tanger de um alaúde (R3 1.1.1-13, itálico nosso).

Shakespeare escreve *Ricardo III* (1592-1593) logo em seguida de suas três peças sobre Henrique VI (1591-1592), conjunto conhecido como *Primeira tetralogia*. *Ricardo II* (1594-1596), duas peças sobre Henrique IV (1596-1598) e uma sobre Henrique V (1599) formam o que se chama de *Segunda tetralogia*. Nesses dois conjuntos, ainda que escritos cronologicamente ao inverso, Shakespeare dramatiza o governo de seis reis imediatamente sucessórios³. O plano de fundo e o elo entre todas as tramas é um episódio significativo na história da Inglaterra: a Guerra das Duas Rosas, um conflito civil marcado por traições, usurpações e batalhas sangrentas. A principal causa do conflito foi a disputada dinástica pela coroa inglesa entre os Lancasters e os Yorks.

O início de *Ricardo III* se dá em um hiato de paz, com Eduardo IV, irmão de Ricardo, ocupando o trono após os intensos embates retratados em *Henrique VI, Parte 3*. O trocadilho de Ricardo nos primeiros versos é lapidar: além de ser um dos filhos (*son*) da casa de York, o emblema real de Eduardo é o sol (*sun*) — e um dos infelizes passatempo de Ricardo é precisamente ver sua

³ Como fonte histórica, Shakespeare utiliza, sobretudo, as *Chronicles of England, Scotland and Ireland*, de Raphael Holinshed, publicada em 1577.

sobra ao “sol” (*cf.* R3 1.1.26). As circunstâncias da paz, entretanto, são tão amargas quanto fel para Ricardo. O célebre trecho de o *Leviatã*, onde é dito haver na natureza humana três causas principais para a discórdia — “primeiro, a competição; em segundo lugar, a desconfiança; em terceiro, a glória” (Hobbes, 2020, p. 119) —, poderia ter sido inspirado na situação inicial de Ricardo em sua peça homônima.

Desde *Henrique VI, Parte 3*, além de disputar a coroa com os Lancasters, jogando com sua capacidade de dissimulação, mostrando-se de um modo para os demais personagens e de outro à plateia (ou aos leitores), Ricardo compete asquerosamente com seus irmãos, Eduardo IV e George, Duque de Clarence. Na cena cinco do quinto, o filho de Henrique VI, rei pela casa de Lancaster, com o trono usurpado pelos Yorks, é capturado após a Batalha de Tewkesbury e levado perante Eduardo IV. Ele enfrenta Eduardo e seus irmãos com ousadia e provocações. Após o intenso confronto, os três irmãos de York o matam em um ato de brutalidade em que as tendências violentas e a ambição de Ricardo se destacam: traços que se intensificam em *Ricardo III*. Claramente determinado a eliminar a estirpe dos Lancasters, após assassinarem o Príncipe Eduardo, Ricardo esboça um golpe mortal contra a sua mãe, a Rainha Margaret, mas é contido por Eduardo, seu irmão. Ao ser contido, Ricardo muda seu alvo: sozinho, ele marcha até a Torre de Londres, onde Henrique VI está aprisionado. Após apunhalar mortalmente o rei destituído, em outro monólogo contundente, Ricardo se declara contra seus irmãos:

Cuidado, Clarence; estás na minha luz,
Mas eu farei teu dia escurecer;
Espalharei no ar tais profecias
Que Eduardo lhe terá medo mortal,
E eu te mato, pr’acabar o medo.
O Rei Henrique e o filho já se foram;
É a vez de Clarence e, depois, o resto (3H6 5.6.82-88).

Se a competição de Ricardo vem desde *Henrique VI, Parte 3*, a desconfiança também. Ao ser cúmplice do assassinato do Príncipe Eduardo e logo se apressar para também eliminar a Rainha Margaret e Rei Henrique, o personagem está em consonância com palavras de Maquiavel, em *O Príncipe* (1996, p. 10): “os homens devem ou ser mimados ou aniquilados, porque, se é verdade que podem vingar-se das ofensas leves, das grandes não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança”. Já em sua peça homônima, os principais alvos da desconfiança de Ricardo é a rainha Elizabeth, seus filhos e seus irmãos. Nas palavras de Ricardo, todos “rebotalhos carreiristas” (R3 1.3.52).

Antes de se casar com Eduardo IV e ser alçada ao posto de Rainha, além de viúva, Elizabeth não pertencia à nobreza. A ascensão social de Elizabeth, de seus filhos e irmãos é vista com maus olhos por Ricardo: “Se João-Ninguém tornou-se um cavalheiro, / Há muitos cavalheiros João-Ninguém” (R3 1.3.73-74). No início da trama, Eduardo está gravemente doente, com isso, como se a evidente perversão da nobreza não fosse o bastante, o personagem-título desconfia da proximidade de Elizabeth e dos “João-Ninguém” com o rei. Em outras palavras, em seu pretenso caminho até à coroa, além de Eduardo e Clarence, os “rebotalhos carreiristas” podem ser mais um obstáculo. E conquistar a coroa, para Ricardo, é sinônimo de glória:

Espero que [o rei] não viva, mas não deve
Morrer antes que George alcance os céus.
Vou atiçar seu ódio contra Clarence
Com mentiras e fortes argumentos,
E, se não falho em meu profundo intento,
Clarence não vive nem um dia mais.
Isto feito, que Deus leve Eduardo
E deixe o mundo em glória para mim! (R3 1.1.150-157)

Ao revelar que está disposto a manipular e eliminar quaisquer obstáculos em seu caminho, incluindo seus próprios irmãos, Ricardo mostra à plateia (ou aos leitores) que a glória, para ele, é mais do que apenas reputação, é um domínio absoluto que requer a subversão da ordem política e o sacrifício da vida de terceiros. É um objetivo que exigirá o total comprometimento de suas ações. Com seu protagonista trágico, por meio da linguagem cênica, Shakespeare antecipa Hobbes (1588-1679): Ricardo está em *estado de guerra* contra seus irmãos e contra todos em seu caminho, “porque a guerra não consiste apenas no ato de batalhar ou no ato de lutar, mas se dá durante o tempo em que a vontade de lutar se manifesta de modo suficiente” (Hobbes, 2020, p. 119, itálico do autor). Em consonância com a interpretação de Norberto Bobbio (1991, p. 35) da obra *Leviatã*, em seu ímpeto pela glória, o personagem de Shakespeare é uma expressão dramática do “desejo inesgotável de poder”:

Sinteticamente, no *Leviatã*, Hobbes distingue três causas principais de luta: a competição que os homens travam entre si pelo ganho; a desconfiança que os faz lutar pela segurança; e a glória que os faz combater pela reputação. O destaque que ele dá à vangloria entre as paixões geradoras de conflito depende do fato de considerá-la a mais visível manifestação do desejo de poder. Na realidade, o que impulsiona o homem contra o homem é o desejo inesgotável de poder (Bobbio, 1991, p. 35).

Hobbes identifica na vanglória um catalizador para a discórdia humana, pois nela se exprime, de modo patente, o desejo pelo poder. Com seu Ricardo, Shakespeare dramatiza essa dinâmica. O personagem move-se pelo impulso de ascensão, guiado menos pela necessidade ou pelo medo do que pela ambição de poder. Sua busca não é apenas pelo trono, mas também pela reafirmação de sua superioridade em relação aos outros.

UM MALFEITOR QUE SONHA COM A COROA

Na segunda parte do monólogo inicial de Ricardo, Shakespeare utiliza uma crença predominante em sua época e faz com que o seu personagem associe sua ambição pelo poder e sua falta de limites éticos com a sua deformação física. Em seu livro *Por que ler Shakespeare*, Barbara Heliodora (2008, p. 39) aponta que deformidades físicas eram interpretadas como manifestações externas de uma corrupção moral ou espiritual interna. Mas, mesmo se apoиando em sua deformidade como uma justificava, Ricardo reconhece seu papel ativo em sua consciente deliberação pelo mal/crime:

E eu, sem jeito para o jogo erótico,
Nem para cortejar o próprio espelho;
Que sou rude, e a quem falta a majestade
Do amor para mostrar-me a uma ninfa;
Eu, que não tenho belas proporções,
Malfeito de feições pela malícia
Da vida, *inacabado*, vindo ao mundo
Antes do tempo, quase pelo meio,
E tão fora de moda, *meio coxo*,
Que os cães ladram se deles me aproximo;
Eu, que nesses fraquíssimos momentos
De paz não tenho um doce passatempo
Senão ver minha própria sombra ao sol
E cantar minha própria enfermidade,
Já que não sirvo como doce amante,
Para entreter esses felizes dias
Determinei tornar-me um malfeitor
E odiar os prazeres destes tempos (R3 1.1.14-31, itálico nosso).

Ricardo reflete a visão de si mesmo como alguém que, por suas *más-feições* — um corpo inacabado, meio coxo, que inspira repulsa até nos cães —, está excluído das interações sociais e

afetivas que marcam “esses felizes dias” de paz. Sua autoimagem deformada torna-se a base — mas não a determinação — de sua escolha deliberada de abraçar a vilania, transformando sua percepção de inferioridade física em uma justificativa para suas ações. Contudo, na composição dramática do personagem, Shakespeare não cria um arquétipo do “vilão deformado”⁴, mas um protagonista trágico que questiona as intersecções entre aparência, moralidade e ação em um contexto cultural profundamente influenciado por noções medievais⁵.

Seu personagem usa a deformação física como uma justificativa, uma desculpa elaborada, mas não é determinado por ela. Sua deformação moral é fruto de sua escolha, uma opção autônoma e consciente. Ao ser categórico ao expressar “Determinei tornar-me um malfeitor”, Ricardo declara tacitamente que tem ciência do jogo que está prestes a jogar e de suas eventuais consequências. Nessa direção, em suas *Reflexões shakespeareanas*, Heliodora (2004, p. 310-311) escreve que nas peças de Shakespeare:

[...] o aspecto mais significativo do comportamento dos que de algum modo violam a lei ou planejam violá-la é a plena consciência do que fazem: não se trata nunca de alguém que desconheça a diferença entre cumprir e desrespeitar a lei; para que haja transgressão é preciso que haja, uma opção clara pelo mal.

Cabe observar que quando se fala em lei/bem ou em crime/mal na obra de Shakespeare, não se trata de uma caracterização superficial, de um bem e mal alegóricos, mas de diferenças subjacentes significativas: o bem está atrelado à conservação e manutenção da ordem política e o mal, à sua corrupção e ruptura (*cf.* Heliodora, 2004, p. 311). Em *O homem político em Shakespeare*, Heliodora (2005, p. 214) assevera que os personagens shakespeareanos bons/positivos são politicamente leais a governantes e Estados e os maus/negativos são usurpadores de coroas ou de direitos; os primeiros agem com lealdade, os segundos são conspiradores; os primeiros representam a ordem, os segundos a desobediência e a rebeldia voluntária.

A mitologia grega e o pensamento de Maquiavel são outros elementos utilizados por Shakespeare na composição dramática de Ricardo. Em *Shakespeare, Machiavelli and Montaigne*, Hugh Grady (2002) defende um período maquiavelista na obra de Shakespeare, de 1595 a 1600.

⁴ José Roberto de Castro Neves, em *Direito e Literatura* (2023, p. 93), escreve que “na tradição das representações de teatro medievais, o malvado na trama vinha, sempre, de alguma forma diferenciado fisicamente. O espectador identificava, de pronto, onde estava o mal. Quando o mal não era representado pelo próprio diabo, os vilões provinham de algum grupo minoritário: o estrangeiro, o negro, o judeu, o deformado, o anão e aí por diante. O primeiro arquivilão shakespeareano foi Aarão, um negro, em *Tito Andrónico*. Depois, o imoral Ricardo III, deformado fisicamente, na peça com seu nome. Em *O mercador de Veneza*, surge um judeu. Nessa tradição, o mal se encontrava no diferente”.

⁵ Em *A natureza política das ações humanas nas primeiras history plays de Shakespeare* (Dias; Cunha, 2024), apresentamos um panorama da confluência entre os preceitos medievais e a efervescência do Renascimento, que marcam a obra de Shakespeare.

E em *Shakespeare and Machiavelli*, Jhon Roe (2002) expõe que o primeiro contato dos concidadãos do dramaturgo com o filósofo florentino se deu em 1576, quando Innocent Gentillet publicou seu *Discours contre Machiavel*⁶. A publicação de Gentillet, que difamava severamente a obra e o autor de *O Príncipe*, foi amplamente difundida na Inglaterra. Já a primeira tradução de *O Príncipe* para a língua inglesa se deu apenas em 1640, mas em 1584 uma tiragem italiana, editada por John Wolfe, começou a circular em Londres. Em seu monólogo na cena dois do terceiro ato de *Henrique VI, Parte 3*, Ricardo também expressa sua ambição pela coroa, refere-se à sua deformidade — física e moral — e menciona nominalmente Maquiavel:

Farei meu céu o sonhar com a coroa,
E viver num inferno aqui na terra
Até a cabeça deste tronco torto
‘Star empalada em coroa de ouro.
[...]
Eu sei sorrir, eu sei matar sorrindo,
Mostrar-me alegre com o que me tortura,
Lavar com falsas lágrimas as faces,
Mudar de rosto a cada situação.
[...]
Sei colorir-me qual camaleão,
Mudar de forma melhor que Proteu,
Ensinar truques a Maquiavel.
Capaz disso, eu não pego essa coroa?
Ora, mesmo mais longe, eu a agarrava (3H6 3.2.167-193).

Tanto em *Henrique VI, Parte 3* como em *Ricardo III*, o que aparece é a interpretação negativa de Gentillet do pensamento de Maquiavel, que é usada por Shakespeare como caracterização e expressão da ambição e desonestidade de Ricardo — e não como a efetiva visão política do filósofo florentino. A menção do nome de Maquiavel imediatamente após a referência a Proteu, deidade grega associada à mudança⁷, também se vincula à interpretação errônea de Gentillet: a habilidade de mudar de forma de Proteu é representada como *virtù*, porém, interpretada

⁶ Título completo da obra: *Anti-Machiavel: Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté – contre Machiavel*.

⁷ Homero, no Canto IV da *Odisseia* (2015, p. 83), apresenta Proteu como o “velho marinho”, que possui o dom da profecia, contudo, ele podia assumir qualquer forma que desejasse e apenas revelava suas visões àqueles que conseguissem capturá-lo e prendê-lo, resistindo às suas transformações.

aqui como simples capacidade de adaptação e manipulação. Na leitura de Jan Kott, em *Shakespeare nosso contemporâneo* (2003, p. 56), Ricardo vê tudo e todos como manipuláveis:

Ricardo III compara-se ele próprio a Maquiavel; de fato, ele é o príncipe. Em todo caso, um príncipe que leu *O Príncipe*. Para ele, a política é prática pura, uma arte cuja finalidade é reinar. Ela é amoral, como a arte de construir pontes ou uma lição de esgrima. As paixões humanas, e os próprios homens, são a argila que se pode manipular à vontade. O mundo inteiro é um enorme pedaço de argila que se deixa moldar nas mãos.

A leitura de Kott do personagem shakespeariano é acertada, mas não é precisa. Ricardo é uma expressão do Maquiavel de Gentillet, é um príncipe que leu o *Discours contre Machiavel* e intuiu que indo em sua contramão, estaria mais próximo de conquistar o poder. A concepção de política como prática puramente técnica, desprovida de qualquer juízo moral, não é apresentada por Maquiavel em *O Príncipe*: embora o pragmatismo político esteja no centro de sua reflexão, não há uma negação absoluta da moralidade, mas uma subordinação desta às exigências da *virtù* e da *fortuna*. Por outro lado, o destaque dado por Shakespeare para a manipulação como método adotado por Ricardo para conquistar o poder coloca em evidência que, no pensamento filosófico-político do dramaturgo, o poder não reside apenas na ocupação de um cargo, mas se materializa por meio da manipulação simbólica e discursiva.

“EU SOU FALSO, SUTIL E TRAIÇOEIRO”, MAS “CEDO ÀS VOSSAS INSTÂNCIAS AFETUOSAS”

Ricardo torna-se efetivamente rei apenas no início do quarto ato e está presente em apenas quinze das vinte e cinco cenas da peça, entrando relativamente tarde em três delas (*cf.* Heliodora, 2005, p. 270), não obstante, o personagem exerce o domínio absoluto sobre a trama e sobre todos ao seu entorno. Em peças posteriores, como em *Otelo* (1601-1603) e em *Rei Lear* (1605-1606), Shakespeare também explora a manipulação como uma ferramenta nas mãos de personagens que não ocupam um cargo, mas que exercem poder sobre os demais por meio da manipulação. Em *Otelo*, Iago semeia dúvidas e ciúmes, corrompe a confiança de Otelo em Desdêmona e desencadeia o desfecho trágico da peça. Em *Rei Lear*, desafiando a hierarquia social e o modelo de valores vigente, ambos baseados na primogenitura e na legitimidade, Edmund manipula seu irmão, seu pai e as filhas de Lear (respectivamente, Edgar, Gloucester, Goneril e Regan).

Há outros dois aspectos em comum entre Edmund, Iago e Ricardo que são pertinentes à nossa análise. Primeiro, todos agem movidos visando a conquista de sinônimos de poder e reputação: Edmund quer as terras que serão herdadas por seu irmão; Iago busca ser promovido a tenente; e Ricardo almeja a coroa. Segundo, logo nas primeiras cenas das respectivas peças, todos

se reconhecem como manipuladores: “Seguindo a ele [Otelo] eu sigo-me a mim mesmo. / Deus sabe que o dever, como o amor, / Não são pra mim. Finjo só pros meus fins”, confidência Iago em *Otelo* (1.1.58-60); “Com esse tolo [Edgar] / Faço o que quero. [...] / Pra mim, quem manipula jamais erra”, declara Edmundo em *Rei Lear* (1.2.153-156); e, na parte final de seu primeiro monólogo, Ricardo confessa:

Armei conspirações, graves perigos,
Profecias de bêbados, libelos,
Para pôr meu irmão Clarence e o rei
Dentro de ódio mortal, um contra o outro.
E se o Rei Eduardo for tão firme
Quanto eu sou falso, sutil e traiçoeiro,
Inda este dia Clarence será preso,
Pois uma profecia diz que “G”
Será o algoz dos filhos de Eduardo (R3 1.1.32-40, itálico nosso).

O trecho deixa claro que Ricardo possui o que Barbara Heliodora, em *Falando de Shakespeare* (1997, p. 26), chama de “uma espécie de prazer no mal [crime], que lhe empresta considerável vitalidade”. O vilão começa seu primeiro monólogo poeticamente, com um jogo de palavras, e o termina do mesmo modo, brincando com o sentido do que diz e do que realmente quer dizer. A ambiguidade proposital dos últimos versos é mais uma amostra da dissonância entre aparência e realidade executada pelo personagem. Com o “G” da profecia criada por ele mesmo, Ricardo faz alusão ao seu irmão George, Duque de Clarence, contudo, trata-se de um artifício retórico auto acusatório: o “G” não é de George, mas de Gloucester, o título de seu próprio ducado.

Não podemos esquecer que Shakespeare é um ator e autor de teatro, portanto, a composição de seu Ricardo é, também, em favor do intérprete que dará vida ao seu vilão. Após contextualizar a trama, autodescrever-se e confessar-se à plateia com o jogo de retórica e persuasão característico do personagem, o ator tem caminho livre para aproveitar todo o “histrionismo” de Ricardo e conduzir o protagonista em suas interações com suas futuras vítimas sem revelar a maldade que o personagem congrega em si (*cf.* Heliodora, 2005, p. 271). Assim, o encontro de Ricardo com Clarence — que está sendo levado para a prisão da Torre de Londres —, imediatamente após o primeiro monólogo da peça, possui dupla função dramática: primeiro, confirmar o discurso inicial do protagonista; segundo, permitir que, já de início, o ator dê vazão à falsidade, sutileza e traição, que serão utilizadas por Ricardo como caminho ao poder.

O encontro de Ricardo com Clarence também marca o primeiro passo do protagonista trágico em direção à coroa. Na presença de Clarence, Ricardo se apresenta como um irmão

preocupado e solidário: “tua prisão não será longa: / A ti libertarei, ou serei preso / Em teu lugar. Espera e tem paciência” (R3 1.1.118-120). Mas quando novamente diante apenas da plateia (ou do leitor), o personagem se mostra astuto e cínico: “Segue o caminho de onde não se volta, / Ingênuo Clarence! Eu te estimo tanto / Que mando em breve tua alma aos céus” (R3 1.1.118-126). Na cena seguinte, a cena dois do primeiro ato, Ricardo eleva sua astúcia e cinismo à máxima potência para atingir outro de seus intentos para chegar ao trono: conquistar Lady Anne, a viúva do Príncipe Eduardo:

Por que razão matei-lhe o esposo e o pai?
O melhor a fazer, pra compensar,
É tornar-me para ela pai e esposo.
Isso farei, não tanto por amor
Mas por um outro intento, mais secreto,
Que preciso alcançar, ao desposá-la (R3 1.1.159-164).

Nas palavras de Harold Bloom, em *Shakespeare: a invenção do humano* (2001, p. 100), é com uma “mistura de fascínio e terror” que Ricardo corteja Lady Anne. O fato de a ação ocorrer durante o funeral de Henrique VI acentua a intensidade dramática da cena e a ousadia do personagem, que em outra de suas artimanhas retóricas, faz parecer estar profundamente arrependido e transforma o assassinato de Henrique VI e do Príncipe Eduardo em uma demonstração de amor por Lady Anne⁸: “Quem te privou assim de teu marido / Fê-lo para te dar melhor marido” (R3 1.2.144-145).

A terceira manobra de Ricardo, visando o trono, ocorre na cena três do primeiro ato. A cena funciona como uma arena política, com os envolvidos no embate pela coroa articulando ataques e acusações. De início, a Rainha Elizabeth, acompanhada de seu irmão, Lord Rivers, e de seu filho do primeiro casamento, Lord Grey, expressa sua preocupação com a saúde de Eduardo IV e com o futuro de sua família, temendo o surgimento de inimigos dentro da própria corte. O Duque de Buckingham e Lord Stanley, membros antigos da nobreza, entram em cena, e suas interações com a rainha e seus familiares são inicialmente corteses, mas carregadas de subtexto. A tensão se intensifica com a chegada de Ricardo, que sob o disfarce de humildade e lealdade, lança fortes insinuações contra Elizabeth e sua família, acusando-lhes de manipular o rei para obter vantagens pessoais.

⁸ Em *Sobreposições: Shakespeare, Bene e Deleuze em agenciamento* (Dias; Cunha, 2021), apresentamos que na contramão de Shakespeare, em 1977, Carmelo Bene (1937-2002), escreve e encena *Ricardo III o la horrible noche de un guerrero* (2003), um ensaio crítico em que as mulheres são potencializadas e ganham força a cada cena. Em 1981, a montagem de Bene foi adaptada como filme para a TV. A adaptação encontra-se disponível em: https://youtu.be/26mGL_MrZbY.

O clímax da cena ocorre com a entrada de Margaret, rainha-viúva de Henrique VI e representante dos Lancasters na trama de *Ricardo III*. Valendo-se de uma licença poética, uma vez que, historicamente, Margaret foi exilada para a França, Shakespeare a utiliza com função dramática similar à do coro⁹ do teatro grego: ela amaldiçoa Ricardo, Elizabeth e seus familiares, mas também denuncia a hipocrisia e as traições dos nobres que a cercam. Além disso, com Margaret em cena, Shakespeare também coloca em evidência um lembrete do peso de uma guerra e um indicativo das eventuais consequências de um conflito civil — como o que está se projetando.

Malgrado as fortes acusações de Margaret, com sua capacidade de dissimulação, Ricardo consegue reafirmar sua posição ante aos demais personagens, mostrando que, mesmo diante de maldições e acusações diretas, ele mantém o controle da trama. Em *O Príncipe*, Maquiavel (1996, p. 84) alerta sobre a necessidade de quem almeja ou quer manter o poder saber usar bem a natureza animal e aconselha a escolha da raposa e do leão: “porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos”. Ao compor seu Ricardo, Shakespeare vai além do conselho do filósofo florentino, dando ao seu personagem a natureza da raposa, do leão e a do lobo¹⁰. Mais ainda, é o próprio Ricardo quem cria os laços que prendem os demais personagens.

Outro conselho de Maquiavel (1996, p. 85) que Ricardo segue é “parecer, para os que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião”. Todavia, segue-o a partir da interpretação negativa de Innocent Gentillet, ignorando as considerações críticas do filósofo florentino sobre quando e como, além de o efetivo sentido da necessidade de “parecer” clemente, fiel, humano, íntegro e religioso:

[...] deves parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso — *e sê-lo*, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. É preciso entender que um príncipe [...] não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente necessário, para manter o poder, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião. Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como disse acima, *não se afastar*

⁹ Na definição de Patrice Pavis, em seu *Dicionário de teatro* (2008, p. 73), “Desde o teatro grego, coro designa um grupo homogêneo de dançarinos, cantores e narradores, que toma a palavra coletivamente para comentar a ação, à qual são diversamente integrados. Em sua forma mais geral, o coro é composto por forças (*actantes*) não individualizadas e frequentemente abstratas, que representam os interesses morais ou políticos superiores”.

¹⁰ Em *Falando de Shakespeare*, Barbara Heliodora (1997, p. 11-21) destaca a influência da peça *Os Gêmeos*, de Plauto (254 a.C.-184 a.C.), em *A comédia dos erros*, de Shakespeare — peça escrita logo após *Ricardo III*, em 1594. Ao escrever *Ricardo III*, talvez Shakespeare tenha tido contado com *A comedia asnos*, peça de Plauto com o primeiro registro da expressão “o homem é o lobo do homem” — “*lupus est homo homini*” (linha 495) —, consagrada por Thomas Hobbes, em sua obra *Do Cidadão*.

do bem, mas saber entrar no mal, se necessário (Maquiavel, 1996, p. 85, itálico nosso).

Longe de não se afastar do bem e entrar no mal quando se faz necessário, Ricardo faz diametralmente o oposto: se afasta do mal e entra no bem quando lhe é conveniente. Assim que Margaret e os demais personagens saem de cena, em outro de seus monólogos, Ricardo mostra à plateia (ou aos leitores) seus laços e sua natureza de lobo:

O mal que faço eu mesmo denuncio.
Esses erros secretos que eu espalho
Logo os faço pesar no ombro de outrem.
A Clarence — que de fato eu dei às trevas —
Pranteio junto a tolos que manobro,
Ou seja, Hastings, Derby, Buckingham;
E digo que a rainha e seus comparsas
É que instigam o rei contra o irmão.
Eles o creem; chegam a atiçar-me
Pra que me vingue em Rivers, Dorset, Grey:
Eu suspiro, co'um trecho da Escritura,
Digo que Deus nos pede o bem em troca
Do mal; e assim eu visto a vilania
Com farrapos que arranco à própria Bíblia.
Quanto mais peco, mais pareço santo (R3 1.3. 330-344).

Em seguida, Ricardo dá mais um passo em direção à coroa, contratando dois assassinos para matar Clarence, que está aprisionado na Torre de Londres. Além de orquestrar a prisão do irmão e contratar seus carrascos, Ricardo manipula a situação, fazendo parecer que a ordem de execução de Clarence partiu do próprio rei e garantindo que a ordem seja cumprida antes que Eduardo IV tome ciência ou possa intervir. No segundo ato, após a morte de Clarence, Ricardo finge estar chocado e triste com o ocorrido. Distorcendo os fatos para parecer inocente, ele explora a fragilidade da saúde do rei e aponta a rainha e seus familiares como culpados pela morte do irmão. Após a morte de Clarence, Eduardo IV também falece. Imediatamente, Ricardo avança novamente em direção ao trono, implementando artifícios para impedir a coroação dos príncipes herdeiros.

Alegando ser uma medida de segurança, no terceiro ato, Ricardo sugere a necessidade de confinar os filhos de Eduardo IV na Torre de Londres. Com as crianças aprisionadas, ele planta dúvidas sobre a legitimidade dos príncipes e forma uma base de aliados que contestam a sucessão

dos herdeiros do rei e apoiam a sua coroação. Em seu último passo para usurpar o trono, com Buckingham como ator coadjuvante lhe dando apoio, Ricardo encena uma apresentação pública em que finge relutância em aceitar a coroa. Aparentando modéstia, ele emprega sua capacidade de dissimulação para parecer forçado a aceitá-la: “Eu não sou de pedra, / Cedo às vossas instâncias afetuosas, / Inda que contra a alma e a consciência” (R3 3.7.229-231). Finalmente, no quarto ato, Ricardo é coroado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao compor seu Ricardo valendo-se da falsidade, sutileza e traições como artimanhas para conquistar a coroa, Shakespeare expressa a interpretação “maquiavélica” de Gentillet; mas ao tratar da luta pelo poder em conflito com outros indivíduos e com a moral, o dramaturgo se aproxima do pensamento *stricto sensu* do filósofo florentino. Na análise de Miguel Chaia, em seu artigo *A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel* (1995, p. 168), ambos os autores se preocupam com o encontro entre o individual e o coletivo, entre a moral e a política, “pois a forma como se resolve esta equação criará ou não focos de tensões no interior do governo ou entre a multidão”.

Após um longo percurso, Ricardo alcança sua tão sonhada coroa, porém, no início do quarto ato, sua situação não é muito diferente da do início da trama. Para chegar ao poder, subvertendo a ordem política, sacrificando a vida de terceiros e ignorando preceitos éticos, Ricardo criou uma série de “focos de tensões”. Nos atos seguintes, para se firmar no poder, o personagem-título terá que seguir competindo, desconfiando e em busca de glória. As questões suscitadas na primeira cena da trama também seguirão ecoando: qual o limite do aceitável? Até que ponto pode-se avançar para conquistar o que se almeja? O poder e a glória estão mesmo ao nosso alcance?

O caminho de Ricardo até o poder revela outro traço característico na composição dramática do personagem: uma confiança em si mesmo quase inabalável. O preço dessa autoconfiança excessiva é a desconfiança e, mais ainda, o desprezo com todos ao seu entorno. Ricardo vê a si mesmo como o único critério e parâmetro para suas ações: realizar-se está acima de qualquer implicação, seja difamar o próprio irmão, ordenar o assassinato de opositores, ou prender e encomendar a morte de seus sobrinhos ainda crianças. Essa autoconfiança é fruto de sua honestidade consigo mesmo. O personagem sabe que é um ator de improviso, um contador de histórias, adequando sua performance conforme a plateia que lhe assiste. Sua grande descoberta é que pode ser honesto consigo mesmo e ainda assim ser falso, sutil e traiçoeiro com outros.

Além de sua excessiva autoconfiança, o desprezo de Ricardo por todos ao seu redor é alimentado pela convicção de que é o mais capaz, inteligente e corajoso para ocupar o trono. Nas sangrentas batalhas retratadas em *Henrique VI, Parte 3*, Ricardo arriscou a vida e lutou com ferocidade para garantir que a coroa fosse conquistada pelos Yorks, contudo, viu-a ser entregue ao seu irmão Eduardo — alguém que prioriza o prazer ao invés da guerra; que escolhe, ao invés da vingança, fazer as pazes com aqueles que foram cúmplices da morte de seu pai, o Duque de York, e de seu irmão mais novo, Rutland. Ainda pior, na linha de sucessão, Ricardo se vê atrás de seu irmão Clarence — alguém que traiu os Yorks e se juntou aos Lancasters nos eventos narrados em *Henrique VI, Parte 3*.

Somadas todas essas circunstâncias — que formam a raiz de seu desprezo por tudo e todos —, o resultado é a negação absoluta da existência e da força da virtude. Esse aspecto predominante na composição dramática de Ricardo o torna um enganador, perverso e indiferente aos valores humanos. Para ele, o mundo é um lugar desprovido de quaisquer princípios morais, e é exatamente nesse cenário caótico e amoral — criado por ele, para ele — que o personagem se sente à vontade para improvisar, criar histórias e envolver suas vítimas. Ricardo é a expressão shakespeariana da confluência entre as qualidades da natureza da raposa e do leão e os defeitos da natureza do lobo, enunciadas por Maquiavel, em *O Príncipe*.

REFERÊNCIAS

- BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nélson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CHAIA, Miguel. A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel. In: *Estudos Avançados*, v. 9, n. 23, 1995. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8853>. Acesso em: 12 fev. 2024.
- DIAS, José; CUNHA, Junior. Sobreposições: Shakespeare, Bene e Deleuze em agenciamento. *Revista PHILIA – Filosofia, Literatura & Arte*, v. 3, n. 1, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/2596-0911.110704>. Acesso em: 03 jan. 2025.
- DIAS, José; CUNHA, Junior. A natureza política das ações humanas nas primeiras *history plays* de Shakespeare. In: *O que nos faz pensar*, v. 32, n. 54, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.32334/oqnf.2024n54a966>. Acesso em: 20 dez. 2024.
- GRADY, Hugh. *Shakespeare, Machiavelli and Montaigne: Power and Subjectivity from Richard II to Hamlet*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- HELIODORA, Barbara. *Falando de Shakespeare*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- HELIODORA, Barbara. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004.
- HELIODORA, Barbara. *Por que ler Shakespeare*. São Paulo: Globo, 2008.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- KOTT, Jan. *Shakespeare nosso contemporâneo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- NEVES, José Roberto de Castro. *Direito e literatura: o que os advogados e os juízes fazem com as palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2023.
- PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. Trad. J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva. 2008.
- RINESI, Eduardo. *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*. Trad. M. Encarnación Moya. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.
- ROE, John. *Shakespeare and Machiavelli*. Cambridge: D. S. Brewer, 2002.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: teatro completo*. Vol. 1: Tragédias e comédias sombrias. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: teatro completo*. Vol. 3: Peças Históricas. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016.

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 23/07/2025.

A MULHER COMO O “OUTRO”: Existencialismo e transcendência

WOMAN AS THE “OTHER”: Existentialism and transcendence

Karine Letícia Rangel

Centro Universitário Assis Gurgacz. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: Karineleticiarangel@gmail.com.
Orcid: 0009-0009-3545-7987

Resumo: Esse artigo aborda a visão de Simone de Beauvoir sobre como as ações sociais se perpetuam na sociedade, relacionando o existencialismo à transcendência da mulher. Analisa-se a questão biológica, psicanalítica e o materialismo histórico, compreendendo como esses discursos reforçam a imanência feminina. A pesquisa compara os três primeiros capítulos de *O Segundo Sexo* (1965), intitulados: “Os dados da biologia”, “O ponto de vista psicanalítico” e “O ponto de vista do materialismo histórico”. Os objetivos incluem apresentar o conceito de existencialismo em Beauvoir, descrever como se normalizam as ações humanas (medos, religiões, costumes) e relacionar as críticas à biologia, psicanálise e materialismo histórico com o existencialismo. Questiona-se: como o existencialismo pode auxiliar na transcendência da mulher? Conclui-se que tais concepções contribuem para a imanência da mulher, enquanto o existencialismo oferece um caminho de redescoberta e superação. Por fim, aborda-se a crítica à moral utilitarista, que define o ser humano pelo fim de suas ações. A pesquisa de caráter qualitativo, baseia-se em revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir. Existencialismo. Transcendência. Imanência. Feminismo.

Abstract: This article addresses Simone de Beauvoir’s view on how social actions are perpetuated in society, relating existentialism to the transcendence of women. It analyzes the biological, psychoanalytical, and historical materialist perspectives to understand how these discourses reinforce female immanence. The research compares the first three chapters of *The Second Sex* (1965), titled: *Biological Data*, *The Psychoanalytical Point of View*, and *The Historical Materialist Point of View*. The study’s objectives include presenting Beauvoir’s concept of existentialism, describing how human actions – such as fears, religions, and customs – are normalized, and relating the critiques of biology, psychoanalysis, and historical materialism to existentialist thought. The central question is: how can existentialism assist in the transcendence of women? It is concluded that such conceptions contribute to the condition of immanence, while existentialism offers a path for rediscovery and overcoming. Finally, the article addresses the existentialist critique of utilitarian morality, which defines human beings by the ends of their actions. The qualitative research is based on bibliographic review.

Keywords: Simone de Beauvoir. Existentialism. Transcendence. Immanence. Feminism.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa estabelecer uma relação entre as duas obras da filósofa e escritora Simone de Beauvoir, sendo elas *O Segundo Sexo* (1970) e *O Existencialismo e a sabedoria das nações* (1965). Busca-se, assim, uma compreensão de como a visão existencialista pode auxiliar a mulher em seu processo de transcendência. Para isso, objetiva-se demonstrar a maneira como três áreas do conhecimento implicam na imanência da mulher: 1) a biologia; 2) a psicanálise; 3) o materialismo histórico. Esta fundamentação crítica está centrada nos primeiros capítulos de *O Segundo Sexo*. Em contraste ao exposto, veremos como a concepção existencialista de Simone de Beauvoir possibilita uma visão transcendente da mulher. A metodologia é de revisão bibliográfica qualitativa. Conclui-se que o existencialismo é um dos caminhos de libertação da imanência.

Tal tema se justifica porque a primeira constitui uma obra monumental e de tamanha fundamentação para o pensamento da autora. Já a segunda trata de um ensaio, com uma linguagem mais acessível e com um menor teor sistemático, para abordar as questões do existencialismo. O que se pretende demonstrar neste artigo são as relações possíveis de serem observáveis e demonstradas nestas obras supracitadas, com a finalidade de facilitar o leitor a se situar no universo conceitual da autora e poder mostrar que sua problemática transcende uma época e os breves quatro anos que separam uma publicação da outra. Simone de Beauvoir traz em suas duas obras *O existentialismo e a sabedoria das nações* (1965), e *O segundo sexo* (1970), certa visão filosófica da humanidade: o existencialismo, sobrepondo interpretações, que mesmo existentes e decorrentes no cotidiano da sociedade, não estão de certa forma clara para a população, pode-se observar como exemplo, a forma normalizada sobre o tratamento oferecido às mulheres na sociedade atual e a forma de normalizar certas ações humanas e embelezá-las através de suas ações sociais.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO METODOLÓGICA

Este artigo científico apresenta uma análise multidisciplinar sobre a construção da subjetividade feminina, com base em cinco eixos principais. O primeiro capítulo explora como a biologia e os padrões sociais influenciam essa construção, destacando a interação entre corpo e cultura na formação da identidade da mulher. O segundo aborda a contribuição da psicanálise para a imanência feminina, analisando como essa perspectiva reforça a permanência de certos papéis e características associadas à mulher. O terceiro capítulo investiga o materialismo histórico, sugerindo como as condições materiais e históricas moldam as experiências femininas. O quarto

discute o existencialismo e a sabedoria das nações, conectando essas tradições filosóficas às questões de identidade e significado. Finalmente, o quinto capítulo aborda como o existencialismo pode contribuir para a transcendência da mulher imanente, analisando possibilidades de superação e transformação da subjetividade feminina.

BIOLOGIA E PADRÕES SOCIAIS: CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE BIOSSOSSIOLÓGICA DA MULHER

Segundo Simone de Beauvoir (1970, p. 25) as pessoas resumem a mulher em uma fórmula simples como por exemplo em uma matriz, um “Outro”, uma fêmea, e isso basta para defini-la. Por consequência dessas definições, a mulher é subjetivada e acaba por não se ver como um ser livre em sua existência, o que aponta como a mulher é diminuída e submetida a padrões e lugares sociais.

Heuser e Salles (2020, p. 94) mencionam que segundo Simone de Beauvoir um sujeito só é capaz de se reconhecer no mundo se possuir liberdade, mas que, no entanto, essa liberdade foi negada a mulher. Elas demonstram como os padrões e as regras influenciam para que ela se torne imanente, ou seja, um ser que não transcende sua existência, mas que faz com que ela permaneça onde ela está, da maneira como os outros a descrevem.

A criação masculina do conceito de mulher é um ato não autônomo, ou seja, ele perpassa décadas de concepções que são inferidas da sociedade e enraizadas na cultura. A mulher não é em si, pois não é um ser que se sobrepõe e controla as suas vontades e decisões, ela é submissa as decisões e ideias que são inferidas a si mesma.

A biologia da mulher é definida como um constituinte para a sua opressão. O que demonstra que ela infere a mulher uma imagem de inferioridade, restringindo-a a suas características biológicas. A biologia é utilizada como base para a legitimação da opressão da mulher. É como se os homens definissem a mulher e impedissem o seu processo de reinvenção, ou libertação, como expressa Djamila Ribeiro (2013, p. 503): “a mulher é isso e não há nada que se possa fazer”.

A mulher colocada como o “Outro” não é uma condição determinada pela natureza, mas a cultura define a experiência da mulher desse modo (Cyfer, 2015, p. 60). Logo, ela nunca constituiu sua condição de libertação, a qual lhe possibilitaria fazer-se sujeito de sua existência e não objeto de uma existência alheia. Em decorrência disso, a existência da mulher sempre esteve na condição de “Outro”, de objeto propriamente dito (Heuser; Salles, 2020, p. 94). Beauvoir aponta como a Biologia, a partir da descrição do corpo feminino, bem como seus caracteres naturais contribuem para que ela permaneça nesse ponto onde se encontra na sociedade. Heuser e Salles descrevem:

“Da puberdade a menopausa, o corpo da mulher adapta-se às necessidades da espécie, do próprio óvulo, e nunca dela mesma” (Heuser; Salles, 2020, p. 99). Ou seja, que durante a sua vida, a mulher não se torna livre para si mesma, mas é subordinada às necessidades apresentadas pelo seu corpo e sua necessidade de adaptação. Pela maneira como a biologia descreve seus órgãos pertencentes ao sexo feminino é restringida ao seu papel de fêmea, enquadrando-lhe a um papel de reprodução da espécie, encaixando-a em regras estabelecidas para si, pelo fato de ser quem é. Beauvoir demonstra, então, como os seus componentes biológicos acarretam para a sua subjetividade social, ela é em si - pois ela se adequa às necessidades do seu corpo - mas nunca para si, pelo motivo de não viver somente para ela mesma, mas ser restringida aos seus componentes biológicos. Tal como afirmam Heuser e Salles na citação: “A mulher é em si, mas nunca para si, pois ela mesma nunca se reconheceu como mulher tomando-se como referência, nunca se autodeterminou, uma vez que o homem sempre foi, para ela, referência” (Heuser; Salles, 2020, p. 94).

Beauvoir menciona que a mulher nasce em uma sociedade dominada por homens, que eles não consideram a mulher como um ser igualitário, mas como um ser inferior, denominada por eles como o “Outro”. A mulher é vista como o “Outro” pelo homem no qual se intitularia de “Um”, pelo fato de não ser interpretada ou que se vê ou se olha como referência, ser alguém que não transcende, um ser imanente e sem liberdade. Assim como aponta Beauvoir (1970, p. 12), “O ‘Outro’ é assim intitulado e definido pelo ‘Um’”. Então a intitulação de “Outro” é colocada na mulher pelo “Um” que seria o homem. Essa denominação significa uma forma de caracterização da mulher como um ser em segundo plano, alguém sem importância, que é menor ao ser comparada a ele. O título de “Um” significa uma espécie de ser importante, alguém que é digno de ser uma referência e que acaba por exercer uma dominância sobre a pessoa na qual é colocada em segunda posição. Beauvoir descreve que o opressor que exerce sua dominância sobre as mulheres não seria tão forte se os oprimidos, que seriam as mulheres neste caso, compactuassem e corroborassem com eles. Ou seja, Beauvoir cita que algumas mulheres são cúmplices, auxiliam, para que a sua opressão exista, que compactuam de certa forma, com essa dominância masculina sobre a sua espécie.

Entretanto, não são somente essas bases biológicas que contribuem para essa posição na qual a mulher é vista e inserida socialmente. Beauvoir (1970) aponta que as bases e fontes históricas contribuem para a maneira em que a mulher é vista e subjugada socialmente. Ela é e sempre foi colocada como “Outro”, não somente pelos homens, mas também por elas mesmas. Pois ainda no século XX, existem pessoas, tanto homens quanto as próprias mulheres, excluídas de eventos, regras, condições sociais por serem quem são, por terem ou possuírem uma estrutura biológica feminina.

Essa carga ou visão social é perpassada ainda no século XX até os dias atuais, restringido a mulher a um papel onde devia representar um modelo, uma boa conduta e ações cordiais. Por serem mulheres, sua biologia e por consequência sua cultura exigem e cobram que suas tomadas de decisões sejam em conforme a sua relação submissa social. Essa cultura carregada por épocas históricas, continua com ecos no presente, pelo fato de definirem e delimitarem padrões e regras nas quais as mulheres devem seguir. A mulher ao se calar, ao se submeter a essas regras, essas imposições, acaba por aceitar o que é lhe imposto. A filósofa, na segunda parte de sua obra, possui uma frase que menciona: “Ninguém nasce mulher, se torna mulher” (Beauvoir, 1970, p. 9), pelo fato de que a mulher ao se impor, ao não aceitar essa condição que lhe é imposta justamente por ser quem é, por possuir certa condição tanto física ou biológica, consiga se libertar dessas amarras que a prendem e restringem. Faz-se necessário enxergar a posição em que se está inserida e conseguir agir para que isso mude, para que ela consiga transcender, ter-se como referência, não ser colocada somente como o “Outro”, mas que ela possa e consiga se ver como o “Um”. Contudo, a biologia e os padrões sociais contribuem para a imanência da mulher, pois a biologia restringe a mulher ao seu corpo, e a sociedade contribui encaixando-a em padrões e regras estipuladas para a mulher. Fazendo com que ela não transcendente, permanecendo imanente e, assim, sendo diminuída e colocada como o “Outro” pelo homem. Passamos a investigação da psicanálise com o objetivo de conferir se o seu modo de operar o conceito mulher é análogo e, portanto, imanente, à maneira da biologia.

COMO A VISÃO PSICANALÍTICA CONTRIBUI PARA A IMANÊNCIA DA MULHER

Beauvoir (1970) analisa a visão psicanalítica sobre a mulher, para tal explicita a teoria de Freud sobre o prazer feminino. Freud desenvolve uma teoria sobre dois complexos que perpassa pelo desenvolvimento da infância e que acarreta consequências para a vida adulta. Esses complexos são chamados de Édipo¹ e Electra². O nome dado a esses complexos é baseado em literaturas clássicas: as tragédias de Sófocles na antiguidade, como *Édipo Rei*³ (1992), e Electra (2001) que era filha de Agamênon um dos heróis da *Ilíada* de Homero.

¹ Se o homem acaba por não superar o complexo de Édipo, em sua adolescência, quando cresce, por não ter tido um “amadurecimento” de suas emoções, acaba por iniciar uma disputa com os outros homens, por uma mulher que se assemelhe a sua mãe. E a menina que acaba também por não superar o complexo de Electra, acaba por disputar com outras meninas, um menino que se assemelhe ao seu pai, o nome dado ao complexo refere-se a Édipo Rei, que na história matou seu pai e desposou sua mãe.

² Referência a Electra, Filha de Agamenon, um dos heróis da *Ilíada*. Em que ela junto com seu irmão, decide vingar a morte de seu pai, matando sua mãe.

O complexo de Édipo seria a disputa do filho com o pai, pela atenção de sua mãe, e o de Electra, a disputa da filha com sua mãe pela atenção de seu pai, só que o que difere um complexo do “Outro”, é que quando pequena, a filha tende a ter uma relação afetiva com a mãe, entretanto assim que vai crescendo isso muda, e inicia-se uma disputa (Beauvoir, 1970). Na visão de Beauvoir Freud comentaria que a não superação desses complexos durante a infância ou adolescência pode acarretar problemas durante a fase de desenvolvimento.

Beauvoir demonstra que Freud baseia a sua análise do prazer feminino sobre o prazer masculino “Freud não se preocupou muito com o destino da mulher; é claro que calculou a descrição do destino feminino sobre o masculino, restringindo-se a modificar alguns traços” (Beauvoir, 1970, p. 60). Demonstrando como a mulher não é uma referência em si, mas que tem como modelo o homem. Pois Freud, para criar o complexo de Electra se baseia primeiramente no complexo de Édipo, demonstrando como o prazer masculino foi uma base para o estudo e a estipulação do modelo do prazer feminino. Simone de Beauvoir (1970, p.64) aponta que a inferioridade da mulher ocorre porque ela se restringe envergonha de sua feminilidade e acaba por desejar o que o homem consegue pelo simples fato de ser quem é.

Segundo Warmling, Coelho e Lopes (2022, p.7) Beauvoir é um importante marco da literatura feminista contra a supervalorização dos símbolos fálicos que enquadram a mulher como um ser inessencial. Ou seja, Beauvoir demonstra como o homem com seu poder e sua supervalorização social, menospreza a mulher e o seu ser. E apontando como o símbolo do “ser homem” é algo forte e muito influente. Eles apontam que para Beauvoir, o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação em que ela ocupa no mundo, mas que diferentemente de Freud, o corpo a coloca em uma posição secundária.

Contudo essa visão psicanalítica contribui para a imanência da mulher, pelo fato de basear-se o prazer da mulher no do homem, não realizando um estudo próprio referente ao seu gênero, mas utilizando o estudo do sexo masculino como base, colocando a mulher como um segundo ser. Portanto, o que se apresenta a partir deste texto é a maneira como áreas do conhecimento podem e repercutem a estrutura de dominação do homem sobre a mulher. A biologia por reduzir a mulher à fêmea e a psicanálise por utilizar o modelo edipiano como analogia para o modelo de Electra. Em ambas as áreas se percebe uma relação de poder de submissão da mulher ao tipo masculino. Cabe às mulheres encontrarem meios e formas de resistir a estrutura machista, de criarem-se a si mesmas e se tornarem transcendentais.

Dessarte, verificamos que psicanálise e biologia são áreas do saber que contribuem para a noção de submissão da mulher ao homem. Verificamos nesta próxima etapa como a mulher é fundamentada no Materialismo Histórico.

O MATERIALISMO HISTÓRICO E SUA VISÃO SOBRE A MULHER

Beauvoir (1970) cita que a mulher não pode ser considerada somente um organismo sexuado, pois entre os dados referentes a biologia, só importam os que assumem na ação um valor concreto e a consciência que a mulher adquire de si mesma não se define apenas por sua sexualidade. Beauvoir (1970, p.73) menciona que a mulher reflete a situação econômica de seu tempo e que essa estrutura econômica revela o grau de evolução social. Biologicamente os dois traços que representam a mulher são o seu domínio sobre o mundo que é inferior ao do homem e que ela é mais restringida à sua espécie, mas demonstra-se que esses fatos podem se diferenciar segundo o seu contexto econômico e social.

Durante a história, na época em que a força era algo necessário, a mulher mostrava-se ser inferior ao homem nesse quesito. Entretanto, com a criação das máquinas essa diferença não se tornou mais tão importante, pois facilitou a inserção da mulher no mundo do trabalho. Porém, essa força referente aos cuidados maternais, assumem uma importante variável, como se a mulher que possui muitos filhos e que acaba por alimentar e cuidar deles sem ajuda, obtém-se uma grande responsabilidade e dificilmente recebe algum auxílio, mas se procria livremente, e a sociedade a ajuda, e suas responsabilidades maternas são “leves”, ela pode concentrar seus esforços no trabalho. Beauvoir (1970, p. 74) cita fundamentalmente Engels como seu interlocutor. Sua análise se concentra na perspectiva da mulher na obra *A Origem Da Família*. É demonstrado que na idade da pedra, os serviços entre homem e mulher eram divididos de forma igualitária, ou seja, mesmo que enquanto o homem sobreviva da caça e da pesca e a mulher permaneça no lar, ainda assim, ela realiza tarefas domésticas de cunho produtivo, como a fabricação de vasilhames, tecelagem, jardinagem e entre outros, e com isso, acaba por desempenhar um papel de destaque na vida econômica. Entretanto, com a descoberta do cobre, estanho, bronze e ferro, a agricultura passa por uma expansão e exige-se um maior esforço para que seja possível desbravar as florestas e tornar os campos produtivos, então o homem acaba por recorrer ao serviço de outros homens exigindo-se assim um trabalho intensivo, o que acaba por produzir a escravidão. É neste contexto que a propriedade privada surge, juntamente com os senhores de escravos e da terra, e logo, o homem torna-se também, proprietário da mulher. Nisso então, consiste “a grande derrota histórica do sexo feminino” (Beauvoir, 1970, p.74)

Com as mudanças ocorridas, a mulher acaba por perder sua autoridade em seu lar e o homem torna-se autoridade. O que antes se perpassava de mulher para seu clã, agora é repassado de pai para filho. Com o surgimento da propriedade privada e com ela a família patriarcal, a mulher torna-se então oprimida. Beauvoir (1970, p. 75) menciona que a igualdade e justiça só irá acontecer

quando a mulher se tornar presente na vida pública, ou seja, ela ganhará a sua força, quando ela for solicitada para participar da produção e não mais pelo trabalho doméstico: a igualdade só se poderá restabelecer quando os dois sexos tiverem direitos juridicamente iguais, mas essa libertação exige a entrada de todo o sexo feminino na atividade pública. A emancipação da mulher só será alcançada quando ela puder participar amplamente na produção social, sem ser sobre carregada pelas tarefas domésticas, que deverão ser reduzidas a uma atividade mínima. Isso se tornou viável apenas com o surgimento da grande indústria moderna, que não apenas permite, mas também demanda formalmente a inserção massiva da mulher no mercado de trabalho (Engels *apud* Beauvoir, 1970, p. 75)

Beauvoir (1970, p. 76) menciona que o laço de interesse que prende o homem é a propriedade, ou seja, ela tece uma crítica sobre a concepção de Engels. Menciona que os problemas mais importantes ali foram escondidos e que o estopim da história se deu a partir da passagem do regime comunitário para o privado. Ela indaga que Engels afirma, sem discutir, que o homem se prende ao seu interesse a propriedade, mas não demonstra em nenhum momento em que ou quando se inicia. Menciona, ainda, que as pesquisas são superficiais e que as verdades sobrepostas são variáveis e se torna impossível aprofundá-las sem sair fora do materialismo histórico. Beauvoir pensa que o materialismo histórico é um limitador e que para explicar o interesse entre homem e propriedade é necessário extrapolar o materialismo histórico.

O homem com as mudanças e a sua ambição acaba por apreender a mulher em seu processo de enriquecimento e expansão, levando-a assim a sua ruína. A divisão dos trabalhos poderia ter sido realizada de forma justa e amigável, entretanto, se a relação do homem com seus semelhantes existisse com intenções amigáveis, a escravidão não existiria. Esse fenômeno é consequência da sobreposição da consciência humana que procura realizar de forma objetiva sua soberania. Se não houvesse nele a concepção do “Outro”, e a intenção de dominância sobre “O Outro”, a descoberta do bronze não acarretaria para a opressão feminina. Beauvoir afirma, “Engels não explica tampouco o caráter singular dessa opressão” (Beauvoir, 1970, p.78), ou seja, Engels menciona superficialmente sem destacar ou descrever sua origem. Ela relata também que ele tenta reduzir a oposição entre os sexos a um simples conflito de classes e que ele o fez sem muita convicção e que sua tese não é sustentável.

Beauvoir (1970, p.79) diz que a mulher é forçada, entre as leis, a parir. E que, mesmo essas leis não sendo explícitas, forçam e se impõem a mulher. Onde a maternidade se torna a única saída e em que as leis e os costumes lhe impõem o casamento, proíbem os anticoncepcionais, o aborto e o divórcio, forçando-lhe a uma realidade escolhida pela sociedade. A escolha que não lhe pertence. A mulher, principalmente dentro do casamento, é vista como uma posse, é observada

como um objeto sexual, uma reproduutora. O homem observa a mulher como o “Outro” através do qual ele busca a si mesmo. Beauvoir (1970, p. 80) recusa então a concepção sexual de Freud e a concepção econômica de Engels, pois entende que reivindicar seus direitos não significa deixar de observar a sua realidade e que a concepção sexual pode ser interpretada como um contexto viril e que, ainda, as concepções econômicas não são o suficiente para demonstrar uma “mulher concreta”.

Portanto, para entendermos a existência da mulher não recusaremos as suas bases biológicas ou as questões do materialismo histórico, mas considera-se que o corpo da mulher e a suas especificidades só se tornam importantes para os homens quando são inseridos dentro de sua existência ou se tornem relevantes para si.

O EXISTENCIALISMO E A SABEDORIA DAS NAÇÕES

A obra de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, é fundamental, pois traz a abordagem e o pensamento da autora sobre a mulher e a sua existência na sociedade. Já a segunda obra aborda uma linguagem para explicar a questão do existentialismo e demonstrar como ele pode contribuir para a transcendência da mulher.

Beauvoir em sua obra *O existencialismo e a sabedoria das nações* traz dois conceitos a serem debatidos: o existencialismo e o utilitarismo. Segundo John Stuart Mill (2000, p. 29) o utilitarismo seria o conceito de que o ser humano em sua existência busca sempre o prazer e vive em fuga da dor, ou seja, sempre está em busca de algo que lhe traga algum benefício, algo em troca e que tudo o que faz é com a intenção de que lhe seja prazeroso e não lhe cause dor, sempre está em uma situação que é confortável para si. Simone de Beauvoir descreve o utilitarismo da seguinte maneira: “Inventou-se o utilitarismo que permite conciliar a preocupação do bem público com uma concepção desiludida de natureza humana” (Beauvoir, 1965, p. 18).

Por outro lado, para Beauvoir (1965, p. 18) o conceito existencialista aborda a ideia de que o ser humano é livre para fazer suas escolhas e tomar suas decisões, ou seja, o indivíduo é responsável por construir a si mesmo, pois sua existência não é pré-determinada. Sobre a relação entre o existencialismo e o feminismo de Beauvoir, pergunta-se: como a filosofia existencial pode contribuir para a análise da mulher na sociedade? Quando Beauvoir menciona a questão da imanência da mulher perante a sociedade, encontra-se um motivo para que isso ocorra. Com a questão da padronização e normalização da cultura machista, em que a figura masculina é vista em diversas formas e lugares como superior a mulher, tendo a sociedade perpetuado tanto essa ideia que, mesmo presentes no âmbito atual, são consideradas normais. Demonstramos isso em

nossos tópicos anteriores a partir da visão biológica, psicanalítica e materialista histórica, uma explicação de todas as camadas de como se deve “ser mulher”, descrevendo os elementos impostos sobre elas e evidenciando como a mulher é diminuída objetivamente pelo homem e pela sociedade. Isso implica em uma postura na qual ela não se vê como um ser livre em sua existência, mas como alguém que deve permanecer em sua posição inicial, sem transcender. Portanto, a crítica de Beauvoir (1970) se concentra em que a humanidade é vista sob uma perspectiva masculina e o homem define a mulher em relação a ele, não como um ser independente e em si, mas subordinado à sua existência. Ela não é reconhecida como autônoma.

Cria-se, também, uma relação entre a religião e a imanência da mulher, pois há muito tempo a religião tem tido forte influência sobre como se é perpassado a figura da mulher na sociedade, também influenciando o seu comportamento e a sua cultura, assim como a relação da visão do homem para a mulher, colocando-o sempre como superior. Pode-se citar como exemplo a questão da mulher e do homem perante a igreja, muitas vezes o homem é visto como uma figura de poder, respeito e a mulher sempre é denominada como a mulher de alguém, para que assim seja respeitada dentro daquela instituição religiosa.

A questão existencialista é mencionada no primeiro capítulo da obra *O existencialismo e a sabedoria das nações*, em que se menciona que essa é uma compreensão filosófica de que o indivíduo não possui uma essência, pré-determinada ou imposta para si, mas que é livre para se construir de acordo com sua decisão. O existencialismo é a liberdade de se autodeterminar, construir-se à sua maneira. Já a visão utilitarista, por outro lado, também mencionada no primeiro capítulo da obra, traz a concepção de que toda a realização do homem tem como intenção a fuga da dor ou a busca da satisfação dos prazeres, ou seja, toda a sua realização tem um fim, um interesse, ou tem como intenção fugir de algo que não é cômodo. O “eu” não existe, pois o que se considera ali é a autenticidade do sujeito, ou seja, o sujeito em um contexto geral, que se renova em sua existência, e que não se prende a definição de algo, mas que é livre por decidir o que escolher. O utilitarismo realiza a concepção do bem público com uma desiludida concepção da natureza humana, através de sua ideia sobre a fuga da dor e a busca do prazer.

De outra forma, Beauvoir defende que: “No existencialismo, pelo contrário, o eu não existe, eu existo como sujeito autêntico num brotar renovado sem cessar que se opõe à realidade fixa das coisas” (Beauvoir, 1965, p. 33). Portanto, na base da concepção existencialista já está descrito que todo sujeito é autêntico em si mesmo. Sua tendência só pode ser a liberdade de criarse a si mesmo. Perguntávamos sobre a influência do existencialismo no processo de transcendência da mulher. Demonstra-se nessas duas obras que por mais que existam camadas que são sobrepostas a mulher, visões e culturas de diminuição e submissão perante a sociedade, ainda assim a mulher

possui a sua existência tal como o homem, e pode sim se determinar e criar a sua própria realidade – portanto pode e deve se tornar transcendente, visto que existencialmente já é essa possibilidade. Assim o conceito biológico, as características do materialismo histórico, pode acabar por levar a mulher a sua imanência, entretanto, o existencialismo irá auxiliar a mulher no processo de transcendência, levando-a através do caminho e de escolhas e possibilidades sobre o seu próprio ser.

A filósofa traz em sua obra *O existencialismo e a sabedoria das nações* uma visão sobre o conceito de utilitarismo – objeto de nosso capítulo anterior - que seria a forma sobre como os seres humanos “embelezam” a sua realidade, através de filmes, artes, músicas. Resulta-se em acostumar-se aos padrões que normalmente estão enraizados na sociedade antiga e atual. Ela descreve como o egoísmo e o narcisismo do homem o impedem de enxergar a realidade que está à frente de seus olhos, demonstra como o sadismo humano procura uma recompensa, algo que lhe beneficie por seus “bons” atos, descreve como o ser humano busca pela fuga do que lhe causa dor, e está sempre em busca do prazer. Pode-se compreender melhor nas citações abaixo:

Poderia julgar-se que repugna sempre aos homens encarar as suas fraquezas, e que pedem as belas artes para lhe apresentar, deles mesmos, um retrato retocado e embelezado. [...] Nos jornais humorísticos, nas canções, nas histórias consideradas engracadas, nas caricaturas, nas comédias, nos romances de que dizem com admiração: <<Como é verdadeiro! Como é humano!>>, as pessoas aceitam ver-se descritas como luxuriosas, egoístas, fracas, hipócritas, vaidosas. E, se apressam a rir de um tal retrato, talvez seja por receio de serem obrigadas a chorar: o facto é que riem. Uma tal resignação não é, na realidade, uma forma vergonhosa de desespero? (Beauvoir, 1965, p. 16-20).

A partir da problemática apresentada sobre as ocorrências que acarretam a não transcendência da mulher objetiva-se estabelecer uma relação em sua obra *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações* com os primeiros capítulos da obra *O Segundo Sexo*. Quando a filósofa cita sobre a imanência da mulher socialmente (Beauvoir, 1970, p. 23), que seria o ato de subjetivar a mulher, colocando-a como menos, como um segundo ser se comparada ao homem, certamente há um motivo para essa ocorrência, no qual seriam: o costume, a normalização e padronização da cultura machista, em que o homem é colocado como superior à mulher em vários quesitos. A não superação dessa imanência seria porque não há “motivo” para isso, pois a mulher é envolvida e convive com essas atitudes sociais há tanto tempo, que acaba por se tornar normal tais ações, pois a sociedade já está tão acostumada com essa imagem da mulher, que os padrões e regras sociais ali presentes já não os incomodam mais, se torna costumeiro que esses tais atos subjetivos inferidos ao sexo feminino sejam comuns.

Beauvoir cita, em sua obra sobre existentialismo, que a igreja é um fator que influencia o humano ao exigir que haja um padrão de comportamento. Portanto, muitos se afirmam “bons”, “virtuosos” para que no fim, seu benefício seja o céu, caso contrário, se há um comportamento ruim, seu castigo seria o inferno. Menciona que o ser humano acredita que suas ações execráveis se tornam dignas de perdão e que, por mais que sejam odiosas, não trarão consequência se houver certo “arrependimento” dentro de sua fé. De certa forma, indaga-se, que a religião é uma espécie de “freio” para os humanos, pois, caso não existisse, cria-se a questão, se eles realmente se comportariam de acordo com a norma, o padrão, sem benefício algum no final. Assim como é descrito na citação abaixo: “O homem aparece-lhes como um ser bestial cujos apetites grosseiros levariam aos piores excessos se o receio do inferno e da sociedade não lhes pusesse freio” (Beauvoir, 1970, p. 16)

Há uma relação entre as duas obras nesta ocasião também, pois é claro de certa forma, que desde muito tempo a religião tem sido uma forte influência para a visão da mulher socialmente, pois a séculos as leis mais rigorosas são aplicadas as mulheres, leis longas, e que caso sejam descumpridas, tornam a imagem da mulher como um ser indigno, um ser “horrível”. Pois, é demonstrado padrões de comportamento que a tornam como “pura”, uma “boa moça”, na visão dos homens, e essas visões predominam até hoje, pois estão padronizadas na sociedade.

Na visão de Beauvoir (1965, p. 18) os autores La Rochefoucauld, La Fontaine, Saint-Simon, Chamfort, Maupassant mencionam que o coração do homem é um mecanismo grosseiro, cuja única mola é o interesse. E que os homens, ao invés de se indignarem com esta afirmação, a tomaram para si. Porque, na realidade, em muitos aspectos, a humanidade realiza ações com um interesse por trás, até mesmo na fé existe esse interesse, sendo bom, para que no fim, haja um lugar “bom” para o descanso eterno. A mola do coração humano se torna o interesse pelo motivo de que o homem sempre busca aquilo que lhe traga recompensas, sempre com um olhar narcisista para consigo mesmo.

Beauvoir traz o conceito de existentialismo como uma forma de combater o utilitarismo e auxiliar na transcendência da mulher, que seria o fato de que a mulher consiga se encontrar como um exemplo em si mesmo, no seu próprio ser. Não permanecendo imanente ou seja, permanecer no mesmo lugar em que sempre se encontrou. E que independentemente das regras e padrões e a sua biologia que lhe são impostos, ela possui a sua existência, logo, se torna um ser livre para tomar suas próprias decisões. Portanto, além dos homens e da religião, campos científicos também auxiliam a perpetuar a imanência da mulher.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, conclui-se que o existencialismo pode auxiliar na transcendência da mulher pois pode lhe possibilitar fazer escolhas a partir de sua vivência pessoal e social, promovendo um novo olhar para a sua realidade. E demonstra que por mais que a mulher esteja rodeada pelos padrões socioculturais e que a sua biologia possa acarretar-lhe para uma certa escolha, ela é um ser e, por isso, possui a possibilidade de escolher. Desse modo, explica-se a famosa frase que abre o segundo volume de *O Segundo Sexo*, “não se nasce mulher, torna-se mulher”, visto que o tornar-se mulher é acometido pelas maneiras como a sociedade masculina se utiliza das instituições e disciplinas para tornar a mulher imanente. Todavia, há caminhos e formas para a libertação. Buscou-se demonstrar que a postura existencialista ao criticar o caminho utilitarista proposto e fundamentar a noção de sujeito em uma postura existencial livre e autônoma, torna-se um caminho para a transcendência da mulher.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BEUVOUIR, Simone de. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Minotauro, 1965.
- CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. *Lua Nova*. São Paulo, 94:, p. 41-77, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400003>.
- HEUSER, Ester Maria Dreher; SALLÉS, Rafaela Ortiz de. Mulher, O Outro: Seu corpo e seus constituintes biológicos, segundo Simone de Beauvoir. *Auflärung: Journal of Philosophy*, 7(2), p. 93-108, 2020.
- RIBEIRO, Djamila. Para Além da Biologia: Beauvoir e a refutação do sexismo biológico. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.4, n.7, p. 506-509, 1º sem., 2013.
- SÓFLOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1992.
- SÓFOCLES. *Electra*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- WARMLING, Diego Luiz; COELHO, Mateus; LOPES, Paula Helena. Beauvoir e a crítica à supervalorização masculina na psicanálise freudiana. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 2, e77256, 2022.

Recebido em: 05/03/2025.

Aprovado em: 11/06/2025.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE NIETZSCHE E OS GREGOS

BRIEF CONSIDERATIONS ON NIETZSCHE AND THE GREEKS

João Antônio Ferrer Guimarães

UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail. jafererg@yahoo.com.br

Resumo: Com esta pequena reflexão, almejamos tecer algumas considerações sobre um dos primeiros textos filosóficos do jovem Friedrich Nietzsche (1844-1900). Trataremos, portanto, do livro *A Filosofia na Época trágica do Gregos*. Neste pequeno, mas consistente texto de 1873, nosso autor expõe não apenas uma visão geral do pensamento dos primeiros filósofos gregos, que desenvolveram suas ideias entre os séculos VI e V a.C., mas também apresenta uma interpretação inovadora sobre o nascimento da filosofia e o resultado obtido por seus pensadores. Podemos descrever esta visão original afirmando que a filosofia produzida por estes filósofos se apresenta em sua manifestação mais pura e grandiosa, representando a passagem do mundo homérico para o universo trágico. Esta posição encontra-se fundada em uma admiração profunda e um amplo conhecimento da civilização helênica, principalmente de suas figuras clássicas tanto pré-socráticas como pós socráticas. Sua visão de filosofia, como veremos, apresentará como campo privilegiado do pensamento os filósofos pré-socráticos – ou, como ele os designa em alguns momentos, filósofos pré-platônicos – em detrimento do pensamento clássico de Platão e Aristóteles, tendo em vista sua asserção de que a filosofia não mais alcançará o mesmo status apresentado em seus primórdios pré-socráticos, caindo numa profunda crise de valores. Assim, seu ponto de vista inovador já nos indica a natureza polêmica que tanto caracterizará seu pensamento da maturidade. Sem termos a intenção de aprofundar temas que certamente aparecem em gestação ao longo deste texto – e que serão desenvolvidos em seus trabalhos posteriores, nos quais sua filosofia surgirá com mais originalidade e robustez –, nosso objetivo é tentar compreender seu entendimento sobre a natureza da filosofia desenvolvida, segundo Nietzsche, por estes pensadores geniais. A genialidade tem, portanto como referência estas figuras inaugurais do pensamento Grego, mas, e fundamentalmente, suas vivências; na verdade, é essa vivência filosófica, segundo nosso autor, que constrói seu mundo glorioso através de uma trajetória que, iniciado em Tales e encerrando seu ciclo em Sócrates, somente terá ressurgido através de sua própria filosofia.

Palavras-chave: Pré-socráticos. Vivência filosófica. Nietzsche.

Abstract: With this brief reflection, we will also make some considerations about one of the first philosophical texts by the young Friedrich Nietzsche (1844-1900). We will therefore discuss the book “Philosophy in the Tragic Age of the Greeks”. In this short but consistent text from 1873,

our author presents not only a general view of the thought of the first Greek philosophers, who developed their ideas between the 6th and 5th centuries BC, but also presents an innovative interpretation of the birth of philosophy and the results obtained by its thinkers. We can describe this original vision by stating that the philosophy produced by these philosophers presents itself in its purest and most grandiose manifestation, representing the passage from the Homeric world to the tragic universe. This position is based on a deep admiration and broad knowledge of Hellenic civilization, especially of its classical figures, both pre-Socratic and post-Socratic. His view of philosophy, as we shall see, will present the pre-Socratic philosophers – or, as he sometimes calls them, pre-Platonic philosophers – as a privileged field of thought to the detriment of the classical thought of Plato and Aristotle, given his assertion that philosophy will no longer achieve the same status it had in its pre-Socratic beginnings, falling into a profound crisis of values. Thus, his innovative point of view already indicates to us the controversial nature that will so characterize his mature thought. Without intending to delve into themes that will certainly appear in gestation throughout this text – and that will be developed in his later works, in which his philosophy will emerge with greater originality and robustness –, our objective is to try to understand his understanding of the nature of philosophy developed, according to Nietzsche, by these brilliant thinkers. Genius therefore has as its reference these inaugural figures of Greek thought, but, fundamentally, their experiences; in fact, it is this philosophical experience, according to our author, that built his glorious world through a trajectory that, starting with Thales and ending its cycle with Socrates, will only have resurfaced through his own philosophy.

Keywords: Pre-Socratics. Philosophical experience. Nietzsche.

PRIMEIRAS IMPRESSÕES

Pretendemos, com este pequeno texto, tecer alguns comentários sobre uma das primeiras obras escritas por Friedrich Nietzsche (1844-1900), embora só publicada postumamente. Trata-se de *A Filosofia na Época trágica do Gregos*; este pequeno, mas consistente trabalho de 1873, no qual nosso autor faz uma apresentação dos primeiros filósofos gregos, que desenvolveram seu pensamento entre os séculos VI e V a.C., já antecipa a natureza polêmica que tanto caracterizará seu pensamento da maturidade.

Sem pretender aprofundar os temas que certamente aparecem em gestação ao longo deste texto – e que serão desenvolvidos em seus trabalhos posteriores, nos quais sua filosofia surgirá com mais originalidade e robustez –, nosso objetivo é tentar entender sua visão da filosofia, que nos parece também original, tendo como referência estes pensadores e principalmente suas vivências; essa vivência filosófica, segundo nosso autor, constrói seu mundo glorioso através de uma trajetória que inicia em Tales e encerra seu ciclo em Sócrates.

Segundo Fernanda Bulhões (2023), Nietzsche começa a elaborar seu pensamento filosófico já com uma consistente base advinda de seus estudos em filologia. Esta base traz consigo uma admiração profunda e um amplo conhecimento da civilização helênica, principalmente de suas figuras clássicas tanto pré-socráticas como pós-socráticas. Sua visão de filosofia, no entanto,

apresentará como campo privilegiado do pensamento os filósofos pré-socráticos – ou, como ele os designa em alguns momentos, filósofos pré-platônicos – em detrimento do pensamento clássico de Platão e Aristóteles. Este olhar direcionado para um momento específico da História da Filosofia Grega é explicado a partir do entendimento de que “os filósofos pré-platônicos são aí interpretados como expressões da exuberância e criatividade da época áurea dos gregos que foi a época trágica” (Bulhões, 2023, p. 29). Estes pensadores formariam, nas palavras de Nietzsche uma “República de Gênios”¹, os modelos mais bem talhados do próprio espírito filosófico; “Todos eles são, numa solidão extraordinária, os únicos homens votados ao conhecimento” (Nietzsche, 2008, p. 25). Ou seja, para Nietzsche a filosofia Grega, em sua engenhosidade e representando um arquétipo a ser seguido por outras culturas, deve ser entendida – e permanecer circunscrita – através da compreensão do conjunto de pensadores que realçaram a “maneira de viver”² como característica de uma personalidade cultural única. Para além desse momento privilegiado, o mundo Grego se desfaz em decadência. Decadência esta que seguirá influenciando o pensamento filosófico ao longo dos séculos. Como justifica Nietzsche, no primeiro prefácio à obra, esclarecendo seu objetivo ao privilegiar a existência mais do que os sistemas destes pensadores,

Eu conto a história de tais filósofos de um modo simplificado: espero destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade* e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado pela história; tratar-se de uma tentativa inicial para recuperar tais naturezas mediante comparação, bem como para recriar e fazer finalmente ressoar, uma vez mais, a polifonia da natureza grega; a tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*, e aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem (Nietzsche, 2008a, p. 28).

O “grande homem” está na raiz de seu conceito de filosofia. O período de glória do pensamento é compreendido através da manifestação da natureza grega a partir da qual a imagem do filósofo pode ser revelada. O período posterior, a decadência gerada por “profunda e radical crise de valores morais, sociais, políticos, estéticos e religiosos que leva abaixo as bases da civilização grega”³, vê desaparecer o espírito do “grande homem”. Deste modo, sua “História da Filosofia Grega” – se podemos nos referir ao texto desta forma –, não será uma análise pura e simples da doxografia cronológica dos pensadores, nem abarcará toda a filosofia grega. Seu interesse estará sempre direcionado para a vivência pessoal de cada pensador, tornando-os modelos do “grande homem” com o qual, e não poderia deixar de ser, ele próprio sempre se

¹ Um contraponto sarcástico à República platônica? Segunda alguns, uma leitura possível.

² Nietzsche, 2008a, p. 27.

³ Bulhões, 2023, p. 30.

identificará⁴. Desta forma também, Nietzsche colocará todos estes filósofos em constante diálogo com o intuito de que, questões deixadas em aberto por uns, sejam respondidas pelos outros.

O desafio que se impõe Nietzsche na tarefa de recontar a história dos primórdios da filosofia, a partir do estudo dessa “pessoalidade” que constitui de fato o cerne da cultura trágica, ponto de partida do pensamento filosófico como tal, é particularmente árduo quando levado a termo pelo homem imerso na cultura de seu tempo – no caso o século XIX. Cultura essa, herdada da tradição justamente do período considerado por nosso filósofo como de queda e decadência. Mas, como esclarece Fernando Barros em sua introdução ao texto em questão, “isso não significa, porém, que a era trágica dos filósofos gregos esteja, para nós morta e enterrada como realidade histórico-cultural”⁵. Ao contrário, sempre será possível recuperar a era trágica e autêntica da filosofia, por meio de comparação e de uma espécie de intuição que, parece ficar claro no texto, une os “gênios” através das eras. Desta forma, torna-se possível reconquistar essa vivência a partir da própria experiência. Sendo assim, “acreditando que espíritos afins já de longe se reconhecem, o autor de *A Filosofia na era Trágica dos Gregos* permite-se, de sua parte, reproduzir tais homens com a ponta de sua pena”.⁶

Como afirmamos no início deste trabalho, nossa intenção consiste em tecer algumas observações sobre o entendimento que tem Nietzsche da origem da filosofia, operando a partir do Texto *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, sem, no entanto, aprofundar todos os temas e autores desenvolvidos por nosso filósofo. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, são apresentados – assim foi nosso entendimento ao ler o texto – no intuito de clarificar o modelo do “grande homem”, com o qual Nietzsche se compara; mas também acreditamos, quer aproximar um novo ímpeto na cultura alemã proporcionado por seu amigo Richard Wagner, para ele modelo similar de virtude, de grande homem da cultura, pelo menos neste período de sua vida.

Deste modo, buscarei a partir deste ponto, discorrer sobre alguns dos pensadores apresentados por Nietzsche e sua interpretação como forma de tentar entender o sentido real de sua concepção de filosofia.

OS PENSADORES ORIGINÁRIOS E O ESPÍRITO DO “GRANDE HOMEM”

A filosofia tem como seu iniciador Tales de Mileto, assim é entendido por todos os historiadores do pensamento e não poderia ser diferente no caso de Nietzsche; sua história da

⁴ “Os filósofos pré-platônicos são aí interpretados como expressões da exuberância e criatividade da época áurea dos gregos que foi a época trágica” (Bulhões, 2023, p. 29).

⁵ Nietzsche, 2008, p. 11.

⁶ Nietzsche, 2008, p. 12.

filosofia inicia a partir da sentença originária proferida por Tales, mas seu intento será mais profundo do que uma mera historiografia dos antigos e suas sentenças.

No entanto, antes de adentrar na seara dos gênios, Nietzsche nos adverte,

Há inimigos da filosofia, e é bom os escutar principalmente quando desaconselham a metafísica às cabeças doentes dos Alemães e lhes pregam a purificação pela física, como Goethe, ou a cura pela música, como Richard Wagner. Os médicos do povo rejeitam a filosofia; e quem quiser justificá-la terá de demonstrar para que é que os povos sãos precisam e precisaram da filosofia. Se tal conseguir demonstrar, pode ser que até os doentes cheguem ao conhecimento salutar das causas pelas quais a filosofia lhes é prejudicial (Nietzsche, 2008b, p. 6).

Vale lembrar que aqui temos um jovem Nietzsche metafísico, envolto ainda nas discussões sobre a busca pelo fundamento da realidade. É neste sentido, portanto, que podemos compreender sua advertência sobre a filosofia como uma ameaça. No entanto, o que nos parece mais importante é que, a partir desta perspectiva metafísica – que logo abandonará –, nosso filósofo passa a desenvolver uma filosofia da história identificada com a vida na qual, posteriormente, todos os valores serão criticados, abrindo caminho para a “transvaloração de todos os valores” no sentido de projetar a vida para além de si, consolidando sua noção de vontade de potência.

A filosofia é perigosa e somente um povo saudável pode se servir dela para não ser isolado e destruído. Para Nietzsche, apenas um determinado povo, os Gregos, que são verdadeiramente saudáveis na medida em que exerceram plenamente o filosofar, justificaram a filosofia como um modo de vida. A realização plena do filosofar se processou num momento de felicidade e criatividade e de muito menos adversidade para os gregos. Este fato nos diz muito tanto sobre os gregos como em relação a como a filosofia deve ser vivenciada. Segundo Nietzsche, é notável também que os gregos tenham filosofado como homens da cultura que é sempre uma construção e absorção de experiências tanto quanto criação original. Desta forma, deram novo sentido aos elementos absorvidos de culturas que os cercavam, tratando de depurar estes elementos para torná-los mais genuínos a ponto de seu sentido tomar novo rumo, quase como se fosse pura invenção original. Ou seja, não fazem uma simples incorporação ou cópia.

No terreno fértil da época trágica surge Tales, o primeiro a pensar a totalidade do mundo a partir da unidade de um único princípio, renunciando a resposta mítica e religiosa, desprezando sua suposta capacidade de legitimação sobre a origem de tudo. A importância de Tales não está na, segundo Nietzsche, inconsistente tese de que o princípio de tudo é a água, mas sim naquilo que está contido nesta sentença. O que vislumbramos no interior desta primeira sentença é o pensamento mais profundo e original de que *tudo é um*. Não estamos frente a uma resposta mítica

sobre a origem das coisas, mas sim operando já com um pensamento original sobre o sentido da unidade do todo. Neste sentido, Tales pode ser considerado o primeiro filósofo grego.

Encontra-se na ousadia de transpor o universo místico do agir em relação a natureza, tão caro aos gregos, na vivência dessa reflexão que busca a realidade para além da esfera dos Deuses, a grandeza de Tales como filósofo. Deste modo, nos parece, Tales torna-se o primeiro exemplo filosófico do “grande homem” e é notável identificar, nas palavras de Nietzsche, essa deferência,

Quando Tales diz: ‘Tudo é água’, o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento (Nietzsche, 2008b, p. 20).

Em Tales, no entanto, a noção de completude permanece ainda subordinada a certo tatear empírico, embora dela possamos inferir um princípio metafísico: tudo é um. Na sequência, com o próximo pensador, experimentaremos uma mudança radical. Como afirma Fernando Barros (2010, p. 172), “a unidade de tudo o que existe irá assumir, com Anaximandro, uma coloração metafísica radicalmente diferente, permitindo auferir-lhe, aliás, a alcunha de ‘primeiro escritor filosófico da antiguidade’”.

Nós nos deparamos, portanto, com um salto filosófico. A unidade do ilimitado se apresentará muito mais complexa; “tudo é um”, sentença comprehensível em si, dará lugar ao indeterminado cujo entendimento mostra-se problemático, uma vez que sua compreensão implica sua delimitação. No entanto, o *ápeiron*, o ilimitado, para Nietzsche aponta para outro problema eminentemente humano: a finitude. Novamente, segundo Barros (2010), a partir da ideia de ilimitado, Anaximandro refletirá sobre o sofrimento e “o drama da morte”; desta forma, nosso filósofo acaba por reconhecer “todo vir-a-ser como uma emancipação do Ser eterno digna de punição, isto é, como algo injusto que deve ser expiado com o declínio”⁷. A vida vê-se arrastada desde sua essência para o exercício do niilismo; a vida nada vale e será espiada com a morte.

Percebemos aqui a visão do pensador que, mais do que tratar do tema central do Ser, preocupa-se com o vir-a-ser, com a vivência que constrói esse processo que se encontra na essência da tragédia. O homem prisioneiro do vir-a-ser vê o mundo de sua existência desvalorizado em detrimento de um mundo imutável, para além de todo infortúnio, toda adversidade trágica. Deste modo, “O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser”⁸.

⁷ Nietzsche, 2008, p. 20.

⁸ Idem, ibidem, p. 24.

Da perspectiva negativa oriunda do determinismo do vir-a-ser e do descrédito de uma existência trágica, segundo Nietzsche, surge o próximo personagem dessa história. Opondo-se à negatividade de Anaximandro – que implica na desvalorização do mundo do vir-a-ser –, Heráclito de Éfeso glorifica o vir-a-ser ao transformar seu significado, identificando-o com a vivência da existência trágica.

Segundo Fernando Barros,

Com Heráclito, ganha terreno o pensamento da instabilidade, sendo que dois seriam os passos necessários para alcançá-lo: primeiramente, o filósofo efésio teria denegado a ideia de dois mundos distintos entre si e, num segundo momento, mais arrojado e temerário, teria suprimido o ser em geral (Barros, 2010, p. 173).

Estamos diante de uma proposta de superação do Ser independente, que determina o vir-a-ser, em prol de um movimento dialético de fluxo que se permite ao vir-a-ser legitimar a si mesmo. O filósofo de Éfeso já não diferencia mundo físico, marcado pela indeterminação, de mundo metafísico, no qual qualidades bem delimitadas vigoram. A partir daí, dois movimentos empreendidos por Heráclito são caros a Nietzsche: superar a ideia da dualidade dos mundos e a supressão da noção de Ser originário. Ao longo de seu processo de amadurecimento, ao abandonar a perspectiva metafísica, nosso filósofo desenvolverá, em seus princípios mais radicais, estes dois preceitos Heraclitianos.

Segundo Nietzsche, ao iluminar o problema do ininterrupto movimento da temporalidade, Heráclito teria vislumbrado a justificação do devir e não a punição daquilo que no devir se manifesta, ou seja, a vida. Como poderia a culpa se impor neste mundo onde impera a justiça e a lei? Segundo Nietzsche,

Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: "Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve ao fato de julgares encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez" (Nietzsche, 2008b, p. 25).

Este é o único mundo que resta, o mundo da mudança, do fluxo constante da vida. Uma visão de mundo que muitas vezes privilegia a intuição em detrimento da razão, como acusa Aristóteles⁹, nos lembra Nietzsche. Neste mundo, não há ponto fixo no qual possamos nos fiar; tudo o que nos cerca existe sem um permanecer que o sustente, sem uma duração, apenas existindo no flui. Segundo comenta Fernando Barros¹⁰, qualidades perceptíveis não são essências eternas

⁹ Idem, ibidem, p. 25.

¹⁰ Barros, 2010, p. 174.

nem criações dos sentidos, não são aparência nem unidade fixa; nem mesmo as leis que aparentemente regem a natureza são permanentes. Desta forma, tudo aquilo que efetivamente é participa do movimento do vir-a-ser e a unidade do que existe somente pode ser assimilada como multiplicidade. O um e o múltiplo são o mesmo.

Essas ideias sobre a inconstância de tudo o que é – interpretadas por essa visão original –, mostram-se assustadoras pois suas consequências abalam a própria sustentação da existência, seu chão. Como afirma Nietzsche,

O dever único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme (Nietzsche, 2008b, p. 27).

O enfrentamento desta “ideia terrível” exigiu de Heráclito uma confiança e força suficientemente robustas para conseguir superar a negatividade aparente do que se mostrava frente a sua realidade, em busca de uma visão mais elevada da experiência dessa vivência em fluxo. Sua reflexão sobre a emanação deste vir-a-ser como uma polarização de contrários, identificou uma força operando na essência desse movimento. A dinâmica dessa força, agindo a partir destas ações opostas, comporta um esforço permanente em busca de sua reunificação. Neste sentido, as qualidades manifestas neste fluxo de vivência, esforçam-se no desdobramento de seus contrários, enquanto estes contrários buscam continuamente a reunificação manifesta na unidade: um e múltiplo em constante movimento de união e separação.

Essa busca incessante pela reunificação dos contrários é a luta que faz surgir o próprio vir-a-ser, um conflito constante que molda a própria natureza. Segundo Nietzsche, “...na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia”¹¹. A própria natureza é o conflito e, ao compreender esta verdade, Heráclito teria vislumbrado a harmonia que subjaz ao padecimento cotidiano da vida. Não há um ente metafísico apartado do mundo, há apenas o mundo como devir. O homem comum não se aperceberia dessa verdade e permaneceria enredado na ilusão da contradição e injustiça ao seu redor. Esta noção profunda sobre a realidade, entendemos nós, faz de Heráclito, aos olhos de Nietzsche, um dos grandes modelos do “grande homem”.

Como afirma Fernando Barros, “...se nada pode redimir o homem de sua condição limitada e aleatória, melhor seria dizer que Anaximandro e Heráclito eram, cada um a seu modo, pensadores

¹¹ Nietzsche, 2008, p. 27.

trágicos, vertendo, cada qual, seu quinhão de lágrimas”¹². Se assim podemos afirmar, então podemos compreender o que aproxima tanto a autor d’*A Filosofia na idade trágica dos Gregos* de seus modelos. Mais do que o conteúdo de seus pensamentos, sua vivência os torna próximos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pretensão, com este pequeno trabalho, não foi a de fazer uma análise criteriosa de todo o texto de Nietzsche *A Filosofia na Época trágica do Gregos*, mas sim tentar entender sua visão sobre a filosofia grega, a partir de sua interpretação, a nosso ver, bastante original dos filósofos pré-socráticos – ou pré-platônicos como pretende o autor. Fizemos, portanto, um recorte abarcando três pensadores, Tales, Anaximandro e Heráclito, no intuito de exemplificar o modo como nosso pensador entende tanto a filosofia como o universo Grego expresso por sua cultura.

Para Nietzsche, a filosofia tem um único momento de júbilo e criatividade no mundo grego que justamente ocorre no período por ele denominado trágico, no qual surgem as figuras de Tales, como primeiro filósofo seguido por pensadores originais que desembocam na figura de Sócrates, o último “grande homem” Grego.

O ponto central de sua visão do pensamento grego, nos parece, está enfatizado em sua noção de “grande homem” no sentido não apenas de pensador original, mas também de pensador que vive, por assim dizer, seu pensamento. Esta ideia parece ficar clara já no prefácio ao livro em questão, quando afirma Nietzsche,

Quem, em contrapartida, se alegra com grandes homens, também tem a sua alegria em tais sistemas, pois, mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade; podem utilizar-se para construir a imagem do filósofo: assim como a partir de uma planta se podem tirar conclusões sobre o solo. Em todo o caso, trata-se de uma maneira de viver e de ver as coisas humanas que já existiu, e que, por isso, é possível: o “sistema” ou, pelo menos, uma parte deste sistema, é a planta nascida neste mesmo solo (Nietzsche, 2008b, p. 1).

Portanto, mais do que contar a história dos sistemas desenvolvidos pelos primeiros pensadores, o que se torna fundamental para a reflexão nietzschiana é de que modo este pensamento floresceu e se desenvolveu; de que vivência original despontaram as reflexões que forjaram a base da resposta dos pré-platônicos sobre a natureza de toda a realidade.

¹² Barros, 2010, p. 175.

Tales, ao contemplar o mundo como uma diversidade de entes em constante mutação, propõe que a resposta para a coerência e relação que constatamos na vivência que temos deste mundo deve ser buscada na unidade que subjaz a toda multiplicidade. A resposta é: “tudo é um”.

Anaximandro, segundo Nietzsche, “o ultrapassa em dois passos”¹³. Ele volta a se perguntar sobre o porquê da existência da pluralidade se a unidade é a única realidade e essa pergunta, de certa forma, remete-o a uma resposta mística. Se o vir-a-ser é eterno, sua origem só pode advir do Ser eterno: no caso o indeterminado. Heráclito, ao elevar-se da “noite mística” que envolvia a questão, avança na contemplação do devir como o próprio Ser, a realidade, se assim podemos aludir, da vivência trágica. Ao afirmar que admira com atenção a corrente eterna e pulsante das coisas, Heráclito traduz seu pensamento na própria vivência.

Se estivermos certos em nossa interpretação, a experiência heraclitiana é, mais do que o conteúdo de sua filosofia, o que aproxima os dois grandes Homens.

REFERÊNCIAS

BARROS, Fernando R. de Moraes. *Nietzsche e a Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Dissertatio [30], 167 – 184, verão de 2010.

BULHÕES, F. Pré-platônicos ou pré-socráticos? *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – nº 1 – pp.28-38.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Editora Hedras; São Paulo, 2008a.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na idade Trágica dos Gregos*. Edições 70, Lisboa, 2008b.

Recebido em: 18/02/2025.

Aprovado em: 02/06/2025.

¹³ Nietzsche, 2008, p. 23.

COMPREENSÃO ORIGINÁRIA DO TEMPO

O Tédio e o Tempo como Instante por Martin Heidegger

FUNDAMENTAL UNDERSTANDING OF TIME

Boredom And Time As An Instant By Martin Heidegger

Paulo Sérgio Alves de Souza Filho
Universidade Federal da Paraíba. pauloserginho239@gmail.com

Resumo: Esta pesquisa busca abordar o tédio profundo apresentado por Martin Heidegger como uma tonalidade afetiva, que não pode ser controlada ou deliberadamente despertada. Ao contrário, ela surge muitas vezes quando estamos menos conscientes dela, e podemos apenas nos afinar ao não ter consciência dela. Como está profundamente enraizada na estrutura temporal de nosso ser-aí - *Dasein* -, por meio de um estado de uma retenção do tempo, levando a uma indiferença que revela a totalidade do ser em sua essência. Investigamos como Heidegger define a retenção e a serenidade vazia no tédio profundo, analisando-o em sua relação com a compreensão originária do tempo como instante.

Palavras-chave: Tédio. Ser-aí. Instante. Tonalidade afetiva.

Abstract: This paper approaches Heidegger's deep boredom's affective attunement, which can not be controlled or awaken. Conversely, appearing often when we are unaware of it, in which being unaware of it allows us to tune into it. On the contrary, it often arises when we are least aware of it, and we can only tune into it by not being aware of it. Since it is deeply rooted in the temporal structure of our *Dasein*, through a state of retention of time, leading to an indifference that reveals the totality of being in its essence. Heidegger seeks to define the retention and empty serenity in deep boredom's, analyzing in its relationship with the fundamental understanding of time as a instant.

Key-words: Boredom. *Dasein*. Instant. Affective attunement.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca abordar e investigar a importância do tédio profundo apresentado por Martin Heidegger na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica - Mundo - Finitude - Solidão* como uma tonalidade afetiva fundamental, ou *Grundstimmung*, que não pode ser controlada ou deliberadamente despertada, surge muitas vezes quando estamos menos conscientes dela, portanto, devemos apenas deixar que nos afine ao não ter ciência da manifestação dessa tonalidade afetiva. Fundamentado no termo *Langeweile*, ou tempo longo, o tédio, mais precisamente o tédio profundo, está profundamente enraizado na estrutura temporal de nosso ser-aí¹, caracteriza-se pela sua relação com o tempo.

Para Heidegger, o tédio profundo é uma tonalidade afetiva fundamental — *Grundstimmung* no alemão — não é um estado psicológico passivo, mas uma condição existencial que escapa ao nosso controle e consciência imediata. Manifestando-se em momentos em que o mundo se apresenta como uma totalidade indiferente, essa tonalidade nos afeta silenciosamente, promovendo uma suspensão temporal que rompe com a linearidade cotidiana dos “ágoras”. É justamente nesse estado que o tempo deixa de fluir de forma sucessiva e se apresenta como instante, abrindo-se como uma possibilidade reflexiva decisiva ontológica.

Assim, o objetivo deste artigo é explorar a estrutura da temporalidade que se manifesta no tédio profundo, no qual nos aproxima da essência do tempo como instante, ampliando o horizonte temporal e possibilitando um encontro autêntico com o ser, e como essa unidade temporal é circular, buscamos aproximar da temporalidade presente no aforismo “Da Visão e do Enigma” de Nietzsche.

TÉDIO COMO UMA TONALIDADE AFETIVA

Inicialmente, para que possamos aprofundar no que vem a ser o tédio, é necessário partir de sua essência. O que ele é? Ora, trata-se de uma tonalidade afetiva (*Stimmung*). Heidegger descreve que o próprio agir do ser-aí no mundo parte de uma determinada tonalidade afetiva, compreendida como disposição fundamental de humor. Essa tonalidade torna-se essencial na medida em que se enraíza no próprio ser-aí. Como tudo o que se manifesta, há aspectos que nos escapam à consciência; o ser está sempre regido por uma tonalidade afetiva, sendo ela a abertura

¹ Optou-se, neste presente trabalho, por ater-se fielmente ao modo o qual o conceito ‘*Dasein*’ fora apresentado na tradução de Marco Antônio Casanova, sendo ele traduzido como “ser-aí” para se referir ao conceito heideggeriano: ‘*Dasein*’. Em outras traduções, encontram-se referências ao mesmo termo como “presença”, o próprio “ser-aí” utilizado neste escrito e até no seu termo original sem tradução “*Dasein*”.

que possibilita ao ser-aí estar no mundo. É somente por meio dessa relação pela qual a tonalidade afetiva desvela o mundo, independentemente da forma como se apresente – que o ser-aí se encontra: nessa relação.

Em outras palavras, é a partir dessa estrutura que o ente possui liberdade para o deixar-selhar da tonalidade afetiva. Considerando que “o mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade” (Heidegger, 2011, p. 365), trata-se da abertura com a qual o ente, lançado ao mundo, se relaciona com os entes em sua totalidade. Nessa dinâmica, encontramos uma correspondência profunda com a raiz do nosso ser-aí: a estrutura ontológica que fundamenta todas as nossas ações e disposições. É justamente nessa disposição de humor, que se radica no estar-fora, no estar-aí, que o ser-aí se projeta de forma transcendente ao mundo – conduzido e regido por uma tonalidade afetiva.

O tédio, enquanto tonalidade afetiva, ao se apresentar para nós como algo que nos aborrece, dá a impressão de que o tempo não se movimenta – ele escorre como algo despercebido e, ao notarmos sua presença, já se dispersou. Por ser uma tonalidade afetiva, é essencial, pois está enraizada na estrutura do nosso ser-aí. Tudo se manifesta, mas ao se manifestar, muitas vezes não tomamos consciência, pois estamos sempre intencionados a algo. Não operamos na totalidade do mundo; por isso, essa tonalidade afetiva eventualmente nos passa despercebida. No entanto, é justamente ela que rege o ser-aí e a abertura que o transcende em direção ao mundo.

Heidegger afirma em sua obra que, não apenas o tédio profundo, mas qualquer tonalidade afetiva que se manifesta ao nosso ser-aí, não pode ser controlada – apenas constatada, permitindo que se afine conosco à medida que se desvela. Constatamos a maneira como ela se manifesta ao nosso ser-aí; a tonalidade afetiva, em si, configura-se como uma disposição de humor que rege nossa abertura ao mundo. É somente por meio dessa disposição que estamos e percebemos o “aí”.

Sendo o ser-aí um ente lançado ao mundo, essa abertura constitui um modo de ser. É justamente a tonalidade afetiva que rege a possibilidade do ser e do não-ser, determinando a forma do ser-fora – isto é, o ser-aí em sua essência. Por essa razão, a tonalidade afetiva não deve ser tratada como um ente; ela não é algo que simplesmente está ou não está, mas sim pertence a um modo de ser singular. Embora não seja um ente, está sempre vinculada ao ente como uma modulação existencial específica de sua presença no mundo.

Dessa maneira, ser-aí e ser-fora não são conceitos divergentes, pois o ser-fora pertence e é uma das formas de manifestação do próprio ser-aí: “todo e qualquer ser-fora pressupõe o ser-aí. Precisamos estar-aí para podermos estar-fora” (Heidegger, 2011, p. 88). O ser-fora é algo que se manifesta de diversas formas a partir da abertura que se dá ao nosso ser-aí. Desencobre-se e desperta-se uma tonalidade afetiva no estar-aí – portanto, nem estando fora, nem estando dentro, mas num entre onde se revela a estrutura existencial do ser-aí.

A tonalidade afetiva manifesta-se a partir da abertura pela qual o ser se relaciona com o mundo. A estrutura de nosso ser-aí, enquanto disposição em face do mundo, revela-se para mim através dessa tonalidade afetiva. Já estamos, de certo modo, afinados com essa estrutura e com o modo como ela rege o mundo – *Befindlichkeit*. O próprio tédio pertence a essa condição ontológica, de tal maneira que não é algo no mundo que me entedia, mas sim a afinação existencial com essa estrutura que o torna manifesto.

Além disso, para o autor de *Introdução à Metafísica*, o nosso vínculo com a técnica – derivada do termo alemão *Technik* – é compreendido como um instrumento ontológico de criação e destruição, um processo contínuo de vir-a-ser. Como estamos constantemente em atividade no mundo, somos entregues a um tempo linear, sucessivo, composto por uma série de “ágoras” – e, com isso, permanecemos regidos pela angústia diante de nossas decisões e do modo como agimos no mundo, visto que a angústia “denuncia o ser enquanto nada (de ente, de ôntico), nada em que nós não podemos afundar, porque só se apercebe como aviso da inquietante proximidade do que carece de contornos, de espaço-tempo que o molde” (Borges-Duarte, 2006, p. 307)

Todavia, quando a tonalidade do tédio se manifesta, o tempo se manifesta de maneira distinta: ocorre uma espécie de anomalia temporal, na qual o tempo se dilata e se estende, tornando-se longo e suspenso. Aparentemente, deixamos de ser regidos pela angústia. Assim, parece que nos aprofundamos nesse tempo, a ponto de que ele nos pertença de algum modo, revelando uma experiência temporal outra – menos marcada pela sucessão e mais pela suspensão. Como estamos entregues ao curso da cotidianidade, deixamos que a técnica nos ultrapasse. Por isso, Heidegger considera o tédio profundo como uma tonalidade afetiva fundamental do nosso ser-aí: por manifestar-se como um vir-a-ser-mais-profundo possibilita um momento de encontro consigo mesmo – um cuidado de si que revela o ser em sua própria interioridade existencial.

AS MANIFESTAÇÕES DOS TIPOS DE TÉDIO E O TÉDIO PROFUNDO

Para dar continuidade à nossa investigação, buscamos esclarecer de que modo se manifestam as duas primeiras formas de tédio apresentadas por Heidegger, bem como em que

medida se diferenciam do tédio profundo – este, por sua vez, sendo o único que se revela como fundamental à estrutura existencial do nosso ser-aí. Na manifestação de todos os tédios vemos que o que se torna peculiar é a interrupção desse deixar-rolar, o ser-aí pensa ser dono do tempo, e por isso busca o passatempo para fugir desse tédio, para que o tempo passe e impeça o curso hesitante do tempo, mas por não estar entregue ele se torna vazio, surgindo o efeito contrário.

Reside aí um deixar-rolar peculiar, e mesmo em um sentido duplo: em primeiro lugar no sentido do entregar-se ao que aí se transcorre; em segundo, no sentido do deixar-se-para-trás, do abandonar-se, do deixar-para-trás o si-próprio mesmo. Neste deixar-rolar característico da entrega ao que aí se transcorre por parte do que se deixa para trás pode formar-se um vazio. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre (Heidegger, 2011, p. 158).

No primeiro tédio, podemos observar que aparenta ser algo manifestado à algum ente intramundano, como se o ente quem detesse o tédio e não o ser-aí, revelando-se uma inquietude e a busca de um passatempo. Entretanto, na verdade é o ser-aí, que, ao não estar entregue a ação e ao ente que me é apresentando, se entendia, fazendo assim que o objeto seja recusado, enquanto a inquietação surge por achar que somos dono do tempo e buscamos controlar com um passatempo.

Heidegger elucida que a inquietude é a principal característica do primeiro tédio é incoerente em relação ao próprio passatempo, no terceiro tédio se é negado, e com isso temos sua essência, a primeira forma do tédio não irá transitar na terceira manifestação, assim como também a segunda manifestação do tédio, na circunstância que o próprio passatempo é que se entendia, ele possui uma posição intermediaria, o tempo que se manifesta se estagna e aparenta parar. Mas observamos que se torna o inverso, as próprias manifestações desses dois tédios são mais superficiais e estão enraizadas no que também possibilita o terceiro tédio, é necessário vir-a-ser-mais-profundo para que surge a inquietude do entediar-se por... e o passatempo para entediar-se junto à algo...

Assim como o segundo tédio ('tedio junto a...'), não se relaciona com um ente como o primeiro ('entediado por...'), mas que se caracteriza junto a um passatempo, e no deixar-rolar, já que é ele que nos entedia, mas ele resulta justamente no ser-aí permanecer no vazio, pois este busca para si o afastamento de sua própria individualidade e do espaço ao meio que se insere permeado por um vazio.

Dessa maneira, Heidegger aponta que as duas primeiras manifestações do tédio são superficiais. Nelas, buscamos constantemente escapar através de passatempos, esforçando-nos para que o fluxo do tempo – composto por sucessivos “ágoras” – mantenha-se em continuidade, distraindo-nos e evitando o confronto com nós mesmos. Não desejamos a profundidade do terceiro

tédio, nem o vazio que o acompanha. O terceiro tédio – o tédio profundo – distingue-se justamente por não permitir qualquer forma de passatempo em sua manifestação. Ele não se apresenta como algo que se entedia, nem está vinculado a alguma atividade que possa ser entediante; trata-se, antes, de uma tonalidade afetiva que suspende o mundo e nos revela o ser-aí em sua radical abertura e modificação.

Visto que o passatempo neste tédio profundo é negado, já que o ser-aí não está mais diante de algo que o entedia – como no primeiro tipo – ou entediado consigo mesmo em uma situação específica – como no segundo –, mas imergido em uma indiferença ontológica, onde o tempo se revela como um vazio absoluto e inescapável, o ser-aí não se ocupa.

É a principal essência desta manifestação de tédio, o mundo todo se apresenta e, por isso, de maneira alguma pode ser permitido que qualquer atividade cotidiana se apresente na manifestação deste tédio. Não é que se falte passatempo, ou que este entedia, é o mundo! Pois este é entediante para alguém. Mas quem é esse alguém?

Heidegger exemplifica como o caminhar em um domingo à tarde atinge nosso ser-aí, ele é tomado pelo tédio profundo, lança-se a encarar sua finitude e não permite mais preencher o tempo com passatempos, já que é negado. Essa serenidade vazia, que se apresenta como a entrega e a própria recusa da totalidade do ente, permitindo uma confrontação direta com a própria essência do ser-aí e sua temporalidade, um encontro consigo mesmo.

A tonalidade afetiva do tédio profundo é tão sutil que passa despercebida – e, quando dela tomamos consciência, já se dispersou. Considerando que o mundo se apresenta em sua totalidade e que a angústia nadifica o nada, é necessário esse tédio para que o ser-aí encontre sua finitude em profundidade. Trata-se daquele que “denuncia a totalidade inabarcável e, por isso, indiferenciada do ente em geral, totalidade que nos assalta e afunda, como um peso ingente e opressivo” (Borges-Duarte, 2006, p. 307).

Em outras palavras, o que se entendia, não é mais entediado pela manifestação das coisas ou por entes específicos, a própria totalidade do mundo que se apresenta para ele, ao se afastar de seus problemas mundanos, deixa o ser-aí vazio e retido.

Na manifestação do tédio profundo, o mundo é apreendido em sua totalidade – isto é, como um vazio – no qual se aloja uma indiferença que abarca o ente em seu todo. É precisamente esse alguém que se entedia com uma indiferença consigo mesmo e com o mundo, revelando-se a partir dessa suspensão da estrutura ordinária do sentido. O vazio, aqui, se apresenta na própria indiferença do ser consigo mesmo, como Heidegger afirma: “O vazio consiste aqui, portanto, na indiferença, que abrange o ente na totalidade” (Heidegger, 2011, p. 182). A todo momento –

enquanto regido pelo tédio profundo – o ser-aí é lançado em sua interioridade, pelo próprio tempo que o retém.

O TÉDIO E O TEMPO COMO INSTANTE

Em virtude desse tempo que se alonga, persiste o vazio, mesmo ao nos entregarmos ao curso da vida; e o tempo que se alonga nos retém, mesmo estando nele – o tempo que nos retém é ele próprio. Nesse sentido, o tempo encontra-se apenas estagnado. Somos entregues ao fluxo das coisas, pois estamos sempre jogados aí, dominados pela técnica. Prendemo-nos às coisas mais correntes do mundo, enquanto aquilo que se revela. E, quando esse tempo aparenta não passar, tornando-se longo, somos desviados do agora e do momento crucial da decisão, ao mesmo tempo em que o horizonte temporal é ampliado – no qual o tempo, como Heidegger define como unidade temporal nesse tédio, é decisivo pois é ele que retém o ente em um horizonte temporal ampliado, no qual é ele próprio quem rompe essa retenção.

O sujeito entediado já não é afetado por coisas ou pessoas em particular; é a própria totalidade do mundo – agora esvaziada de interesse – que se impõe como ausência. Ao afastar-se das preocupações cotidianas, o ser-aí se vê retido e esvaziado, suspenso em si. Nesse contexto, o instante torna-se uma figura decisiva que rompe o horizonte temporal que é ampliado e decisivo para um momento de decisão, e para isso, a todo momento podemos-ser e com isso somos capazes de antecipar-se-a-si, assim que o ser-aí ao projetar-se para uma possibilidade, uma visão ao futuro - *Ab-sicht*.

Encontramos nossa finitude ao nos depararmos com o fato de que somos um ser-para-a-morte, pois confirmamos que não somos seres infinitos; e, por isso, nossa autenticidade está vinculada à vivência que temos. Esse enfrentamento ocorre apenas a partir do próprio instante, entendido como a compreensão mais originária do tempo – visto que é por meio dele que o ser-aí se encontra a si mesmo em um momento crucial de reflexão para uma decisão.

Esse instante revela a totalidade estrutural do ser-aí em sua unidade originária, a qual se funda na historicidade do acontecimento do ser, não como um fluxo temporal linear, mas como um eterno retorno a si mesmo – uma temporalidade circular, na qual presente, passado e futuro se entrelaçam, no qual o instante que me retém, busca ser rompido pelo eclipsar-se no momento de decisão.

Ao sermos retidos pelo tempo, o tempo parece estar fragmentado, desta maneira o autor de *Introdução a Metafísica* nos afirma que o instante é o próprio tempo de modo mais original, e no terceiro tédio o modo que este instante se apresenta se difere da compreensão derradeira, pois

parece se ampliar. Como ainda estamos no tempo, ou seja, o instante que me retém e a serenidade vazia, que lança o eu mesmo a uma impessoalidade ao interior do próprio tempo, nos afasta de qualquer decisão, ação e inação. O tempo nos retém e nos estagna.

Para Heidegger, todo ente que ao ser recusado em sua totalidade só se torna possível, quando é retido a partir do próprio instante que nos lança a um horizonte de eventos. Quando olhamos o ente dessa maneira, a partir de três termos alemães que tratam sobre temporalidade, referem-se fundamentalmente a partir de um radical comum: *Hin-sicht*, *Rück-sicht* e *Ab-sicht*, que significam respectivamente presente, passado essencial e futuro. Estas três visões que pertencem ao horizonte de um ente é que irão formalizar o próprio horizonte uno e homogêneo do tempo, que, enquanto aberto à possibilidade para um ente é quando o próprio tempo que se alonga se retendo, e essa retenção retém o ente enquanto recusa o eu mesmo.

O tempo como instante que se manifesta por meio do tédio profundo, se difere da temporalidade de outras tonalidades afetivas como a própria angústia, no tédio profundo como não estamos fora do tempo, aqui, quando observamos essa intencionalidade de visões do horizonte, ela se fragmenta, de maneira que o instante todo se dá em uma amplitude temporal voltada para o passado, presente e futuro, mas de maneira que ainda ocorra em seu fluxo, apenas nós somos afastados desse fluxo, não o instante.

Portanto, no tédio profundo, o tempo que se retém como o próprio instante que se encontra de maneira peculiar, se dá de outra forma. Ele se torna longo, o eclipse-se da própria brevidade do tempo. Ao partir desse horizonte, ampliado pelo tédio como um momento reflexivo diante da possibilidade das possibilidades, estamos no próprio interior deste instante. Na manifestação desse tédio, o instante retém o ser-aí a uma impessoalidade e alastrá o horizonte temporal, e nos encontramos em seu interior, permitindo um momento de reflexão para uma tomada de decisão, que é rompido pelo eclipsar-se, .

Pois aqui se apresenta, não a possibilidade enquanto ação e inação, mas a possibilidade das possibilidades que se apresentam, mas a reflexão que busca por si só, através do instante, um rompimento. O ser-aí se entendia com o mundo e tudo que o envolve. Ao se apresentar em sua totalidade o mundo o qual o ser-aí se aprofunda, emerge-se a possibilidade das possibilidades, não como ação ou inação, mas como um momento de reflexão que parte desta ampliação do horizonte de eventos.

O TEMPO COMO UM CÍRCULO

Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá — isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: — é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’ (Nietzsche, 2016, p. 151)

Nesta passagem da terceira parte da obra *Assim falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, Heidegger (2010) vai explicitar bem como identificamos a questão temporal. Aqui não se trata de maneira alguma de uma visão ou de um enigma para Heidegger, pois o enigma que aí se apresenta neste aforismo se coloca na visão intencional do Zaratustra, “no qual este ente que em sua totalidade se oculta como ‘a visão do homem mais solitário’” (Heidegger, 2010, p. 224), é solitário, pois se encontra em o ‘eu mesmo’ no interior de uma solitude, não seria aqui a própria manifestação do tédio profundo? Zaratustra se afasta do mundo e encontra-se no interior dele, um encontro reflexivo consigo mesmo?

Segundo o autor de *Ser e Tempo*, ao discorrer sobre este portal, Zaratustra percebe que há duas ruas, uma para trás e uma para lá, e se chocam uma como a outra. Como este tempo é visto como uma linha reta a partir do que chamamos de instante, o acontecer, o momento. Aquela velha tradição do tempo no qual ele é linear e segue uma reta é quebrado por Nietzsche. Segundo Heidegger, pois a reta que se apresenta é apenas aparência, o tempo é circular, o eterno retorno do mesmo, aquele “ente tal como ele em verdade transcorre- é torto” (Heidegger, 2010, p. 224).

Como somos seres finitos, aquela possibilidade, impossibilita a própria existência em geral. Como o próprio Heidegger afirma a todo momento, estamos atrelados ao tempo e ao instante pois estamos lançados a todo momento nessa relação, precisamos repensar mais uma vez a própria questão da verdade, pois o que o enigma que Nietzsche nos apresenta, é ocultado, o próprio mistério e a “decifração desse enigma exige uma exposição ao aberto do que está em geral velado, ao inexplorado e intransitado, ao desvelamento (*Αλήθεια*)” (Heidegger, 2010, p. 224).

Por isso que enquanto o instante que ao ser retido ao fragmentar o instante em uma própria ampliação desse tempo que,

(...) nesse caso das possibilidades, a visão do homem mais solitário aqui, se apresenta como a própria necessidade de reflexão, para nos projetarmos para uma possibilidade em uma visão intencionada ao futuro, teríamos que ter sido, ‘de tal modo que o instante as atrai para si (Heidegger, 2010, p. 229).

O instante é retido, mas nunca parado, mesmo neste tédio profundo. Necessitamos dessa hora mais solitária, será que por isso se torna importante ao nosso filosofar? Como nosso ser-aí

se apega a crenças mundanas sobre o que se apresenta, neste aforismo de Nietzsche, a qual Heidegger discorre, percebemos que apesar do mundo se apresente em sua totalidade, ele não se dá desse modo, pois temos o mistério. Seria por isso também que este tédio é fundamental para um momento de reflexão e desencobrimento, sempre retornando ao que se apresenta como a própria dilatação deste tempo retido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos, com tudo que se foi apresentado, a importância do tédio profundo, mesmo que não temos controle em sua manifestação deixamos que nos afine, pois ele próprio é a tonalidade afetiva fundamental em nosso filosofar.

Ela é o modo fundamental de nosso ser. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito; ou seja, nossa mais intrínseca finalização. Finitude só é no interior da verdadeira finalização. Nesta finitude, contudo, consuma-se por fim uma singularização do homem em seu ser-aí (Heidegger, 2011, p. 8).

O instante para Heidegger é a compreensão originária do tempo que se apresenta quando é retido pelo vazio existencial no tédio profundo. Sendo negado um passatempo a partir de uma impessoalidade, do deixar-para-trás, assim promovendo uma ausência de si próprio nos lançando a um momento contemplativo com nossa finitude. Por conseguinte, todo ente ao ser recusado em sua totalidade só se tornando possível quando é recusado a partir de uma impessoalidade, de maneira que este se dá numa amplitude temporal voltada para o passado, presente e futuro.

A partir do aforismo *Da visão e do enigma* de Nietzsche, observamos o eclipsar-se do instante, que ao se fragmentar nos tornamos mais profundo em seu interior de modo que ele ainda continue. Ao se deparar com a própria manifestação ele já se dispersa, voltamos a seu fluxo, esse é o momento em que Zaratustra, com sua bagagem se torna indiferente a si mesmo, encontra ele mesmo e se joga, arrematado ao instante, que está estagnado e retido nesse tédio profundo. Também podemos observar que devemos sempre retornar a esse mesmo momento culminante para encontro de nossa própria finitude e reflexão.

Como o próprio mundo me entedia, as possibilidades não me são apresentadas, e a ampliação do instante e sua fragmentação, faz com que o tempo se torne longo, devemos nos entregar a esse tédio e que nos afine.

Portanto, podemos responder à nossa questão principal que: A compreensão originária do tempo é o instante, ao qual sempre retornaremos. Quando retido pelo próprio tédio profundo, o

instante se fragmenta, permitindo uma ampliação da visão temporal entre presente, passado e futuro, apresentando-nos as possibilidades das possibilidades, enquanto inibe nossa pessoalidade, conduzindo-nos a uma impessoalidade, na medida em que possibilita o encontro do ser-aí consigo mesmo em sua finitude.

REFERÊNCIAS

- BORGES-DUARTE, Irene. “O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana”. In: CANTISTA, M. J. (Org.). *Subjectividade e Racionalidade*. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica. Porto: Campo das Letras, 2006.
- CORDEIRO, Robson Costa. O tédio em Kierkegaard e Heidegger. In: Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Vol. XLV. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

Recebido em: 31/03/2025.

Aprovado em: 21/07/2025.

CORPO E MUNDO PERCEBIDO:

Husserl e Merleau-Ponty

BODY AND PERCEIVED WORLD:

Husserl and Merleau-Ponty

Bruna Retameiro

UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: brunaretameiro@gmail.com.

Resumo: Este artigo visa mostrar como a fenomenologia husseriana serve de base para a fenomenologia de Merleau-Ponty, especialmente nos conceitos de corpo e mundo. A partir delas, não há mais uma hierarquia entre tais dualidades, o corpo adquire um estatuto fenomenal e passa a ser definido como um *corpo próprio*, onde mente e corpo não se separam. É o corpo próprio que possibilita que eu possa, através da sensação, perceber o mundo antes mesmo de pensá-lo. A análise dos conceitos de corpo e mundo em suas obras revela tanto semelhanças quanto diferenças. As principais obras utilizadas no desenvolvimento deste artigo, foram: *Meditações Cartesianas* e *Fenomenologia da Percepção*.

Palavras-chave: Fenomenologia. Corpo. Mundo. Merleau-Ponty. Husserl.

Abstract: This article aims to show how Husserl's phenomenology serves as the foundation for Merleau-Ponty's phenomenology, especially in the concepts of body and world. From these concepts, there is no longer a hierarchy between such dualities; the body acquires a phenomenal status and comes to be defined as a *lived body*, where mind and body are not separated. It is the lived body that enables me to perceive the world through sensation, even before thinking about it. The analysis of the concepts of body and world in their works reveals both similarities and differences. The main works used in the development of this article were *Cartesian Meditations* and *Phenomenology of Perception*.

Keywords: Phenomenology. Body. World. Merleau-Ponty. Husserl.

INTRODUÇÃO

A fenomenologia, como movimento filosófico, tem contribuído significativamente para a compreensão das relações entre o corpo e o mundo. Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty, dois dos mais proeminentes filósofos fenomenológicos, oferecem perspectivas distintas, porém interligadas, sobre esses conceitos. A análise dos conceitos de corpo e mundo em suas obras revela tanto continuidades quanto divergências, oferecendo um panorama rico para a filosofia contemporânea.

Maurice Merleau-Ponty, um discípulo e crítico de Husserl, desenvolve suas ideias sobre o corpo e o mundo em uma direção que expande e reconfigura as noções de seu mestre. Para Merleau-Ponty o corpo é o “sujeito perceptivo” e sua filosofia é marcada pela ênfase na corporeidade como condição de possibilidade da experiência e da percepção. Esse corpo do qual o filósofo nos fala, porém, não se refere ao corpo no sentido comum de um corpo biológico. O corpo como sujeito perceptivo faz alusão ao conceito de *Leib* ou *Soma*, presente em Husserl.

Em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo argumenta que a percepção é sempre corporal e que o corpo não é apenas um objeto no mundo, mas a própria base de toda experiência. Ele introduz a ideia de que o corpo é “encarnado” no mundo, ou seja, não existe separação entre o sujeito e o mundo. O corpo é o meio pelo qual o mundo é vivido e sentido e sua presença é a condição para a nossa experiência do espaço e do tempo. O mundo, para Merleau-Ponty, não é uma estrutura objetiva a ser observada, mas, sim, vivida e sentida por meio do corpo.

Ambos os filósofos concordam que o corpo é fundamental para a experiência do mundo, mas abordam essa relação de maneiras diferentes. Para Husserl, o “corpo vivido”, ou *Soma*, é uma forma de constituição do mundo através da percepção, é o corpo da redução fenomenológica que é abertura de possibilidade para a intersubjetividade. Enquanto para Merleau-Ponty, o corpo é mais radicalmente o meio pelo qual o mundo é experienciado e sentido, pondo em questão a separação entre sujeito e mundo. A principal diferença entre Husserl e Merleau-Ponty reside na ênfase que cada um coloca sobre a interação entre o corpo e o mundo. Husserl oferece uma análise mais estruturada da percepção e da constituição do mundo como fenômeno.

A partir disso, o objetivo desse artigo é elucidar as principais contribuições de Husserl no que se refere à fenomenologia com método ou movimento filosófico e, mais especificamente, sua influência nos conceitos de corpo e mundo presentes na fenomenologia de Merleau-Ponty.

AS TEORIAS MODERNAS E OS CONCEITOS DE CORPO E MUNDO

O que é um corpo? O que é mundo? Em uma vida ordinária pode parecer estranho tais questionamentos, já que a resposta, para ambas as perguntas, soa como óbvia em uma primeira instância. Mas tal obviedade não passa de uma quimera. Ao longo da história da filosofia diversos pensadores e correntes de pensamento se voltaram a essas questões na tentativa de melhor compreender a tais conceitos, bem como de investigar como isso a que chamamos “mundo” é percebido pelo sujeito. Corpo, mundo, percepção: são palavras que carregam consigo significâncias conceituais e que podem ser entendidas, também, como palavras-chave da segunda obra magna de Maurice Merleau-Ponty, a *Fenomenologia da Percepção*.

Merleau-Ponty abre o prefácio de *Fenomenologia da Percepção* com a pergunta: “o que é fenomenologia?”. A partir dessa questão ele busca esclarecer esse “movimento” ou “método filosófico” iniciado por Husserl. Segundo Merleau-Ponty, Husserl definiu a fenomenologia com o propósito primordial de descrever em vez de explicar ou analisar. Ele afirma: “Eu não sou o resultado do entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo e meu ‘psiquismo’” (Merleau-Ponty, 2006, p. 3). O que Merleau-Ponty vislumbra, ao propor uma fenomenologia da percepção, é “voltar” ao mundo que antecede a interpretação científica e sobre o qual a ciência se volta.

É importante salientar que apesar de o filósofo almejar chegar a esse conceito de mundo anterior à ciência, não significa que ele deixa de reconhecer o papel e a importância da ciência. Na verdade, o que ele está criticando é o fato de que, na maior parte do tempo, reduzimos o mundo a essa interpretação dogmática e ingenuamente científica. Esse modo de compreender o mundo como algo a ser interpretado é uma forte característica da epistemologia moderna que entendia o mundo como algo “externo” ao sujeito, um objeto que simplesmente podemos olhar de fora.

Um bom exemplo dessa visão moderna de mundo é a filosofia de Descartes. Na concepção cartesiana, o corpo é visto apenas como algo extenso, uma *res extensa*, inferior a razão, alma ou pensamento que, por sua vez, não têm extensão, são apenas *res cogitans*. Ou seja, corpo e alma são vistos como coisas distintas e esta é superior àquele. Sobre isto, nos diz Descartes (1973, p. 99): “[...] creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito”.

Descartes faz parte da corrente racionalista de pensamento. Mediante essa interpretação a passagem da sensação para a percepção acontece pelo intelecto do sujeito, já que é este quem organiza e atribui sentido às sensações. O pensador francês julga que se examinarmos apenas as coisas sensíveis, sem recorrermos às investigações, é possível descobrir que nossos sentidos são

falsos e que devemos confiar apenas na inteligência. Ele exemplifica tal afirmação recorrendo à característica experiência da “análise de um pedaço de cera” (Descartes, 1973, p. 104). Ora, a cera subsiste mesmo depois de perder todos os seus atributos que primeiramente era o que a qualificava e a descrevia como cera. Tendo ela subsistido mesmo depois de perdê-los, Descartes demonstra que a realidade da cera não é revelada apenas aos sentidos, porque estes me oferecem sempre objetos com grandeza e forma determinadas. Para ele, a verdadeira cera não é vista pelos olhos, ela só é concebível pela inteligência, ou seja, pela razão.

Além dessa visão determinista e racionalista sobre o mundo e o modo como podemos conhecer as coisas concorre, em parte, outra clássica tendência, a do empirismo moderno representada, dentre outros, pelos filósofos Locke e Hume. Para a teoria empirista a sensação e a percepção dependem dos estímulos externos que agem sobre o sistema nervoso. O papel da percepção, nesse caso, consiste em unificar as sensações e organizá-las numa síntese. A essa maneira, a sensação e a percepção são consideradas pelo empirismo como efeitos passivos que resultam da influência de objetos externos sobre o corpo do indivíduo. Em outras palavras, são uma associação de sensações que dependem da repetição e do hábito. Segundo essa visão, mesmo que eu repita uma experiência inúmeras vezes, não posso ter a certeza de que, ao repeti-la, ela ocorrerá da mesma forma, como sugerem os racionalistas.

Enquanto no racionalismo há um determinismo que acompanha a ideia de causa e efeito, no empirismo há uma indução a uma “conclusão” a partir dos hábitos, mas aqui já não há mais a ideia de uma verdade absoluta. Em ambos os casos, situa-se o objeto como algo que está fora, mas também como o centro na questão do conhecimento. O empirismo, assim como o racionalismo, apresenta uma dualidade entre sujeito e objeto, alma e corpo. E, neste caso, indo na direção oposta do racionalismo é o corpo que assume um princípio de evidência sobre a razão.

A leitura realizada por Merleau-Ponty acerca das duas tendências clássicas da teoria do conhecimento é que, em resumo, o intelectualismo acaba por apresentar-se “como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 70). Ou seja, o racionalismo acaba por fazer interpretações do percebido e não uma percepção de fato. Por outro lado, na teoria empirista, a percepção acaba por se resumir a “um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro” (Merleau-Ponty, 2006, p. 50). Um registro passivo do mundo, como se todos os dias ao acordar, pudéssemos ter a certeza de que o mundo estará ali, como de hábito.

Em ambos os casos, não temos uma relação equiparada entre sujeito e objeto, razão e sensação, alma e corpo. O racionalismo se baseia na premissa do “*cogito ergo sum*”,

fundamentando a existência enquanto um pensamento de existir e o mundo como algo fora do sujeito, sobre o qual este infere suas interpretações; e o empirismo reduz o conhecimento e o mundo a significações atribuídas pela ciência ou pela cultura.

Quando Merleau-Ponty fala de ciência não a rejeita como um instrumento de verificação e de pesquisa rigorosa, mas, sim, sinaliza para o fato de que a percepção não pode ser reduzida a leis e definições. Husserl, em seus últimos escritos, também escreve acerca desse cientificismo a que o mundo fora reduzido. Esse tema recebe uma atenção redobrada em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, onde se diagnostica que, essa “crise” provém

[...] de problemas procedentes da ingenuidade, em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela chama o mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva (Husserl, 2002, p. 94).

Assim como Merleau-Ponty, Husserl também critica a ciência¹, em especial, a ciência hegemônica até o século XIX. Ciência essa que, acompanhada pelo iluminismo, talvez tenha acabado por projetar “suas luzes” apenas para a razão. Husserl, porém, nota que “o motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra – como já se disse – na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do ‘naturalismo’ e do ‘objetivismo’” (Husserl, 2002, p. 96). Ou seja, o problema não está no racionalismo, ou na ciência, mas sim, na cultura científica ao limitar o mundo percebido ao mundo da ciência, ignorando o que há de anterior a essa interpretação.

HUSSERL E O CONCEITO DE MUNDO

Já vimos, em certa medida, o quanto a obra de Husserl exerce uma influência significativa sobre a de Merleau-Ponty. Para a fenomenologia, em sua matriz husserliana, o conhecimento e a consciência do mundo são sempre conhecimento e consciência de algo. O conceito de “mundo” é intimamente ligado à ideia de “intencionalidade” da consciência. A intencionalidade é a propriedade da consciência de estar sempre direcionada a algo, ou seja, toda experiência é uma experiência de algo:

Cada vivência tem um horizonte que cambia na mudança das conexões de consciência e na mudança das suas próprias fases de fluência – um horizonte intencional de remissão para as potencialidades da consciência que pertencem à própria vivência. Por exemplo, a cada percepção externa pertence a remissão dos

¹ Ver: Husserl, E. “A ingenuidade da ciência”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 659-67, 2009. Acesso: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11190/12958>

lados *propriamente percepionados*, do objeto perceptivo para os lados *covisados*, não ainda percepionados, mas apenas antecipados na expectativa e, desde logo, num vazio intuitivo; enquanto lados que virão perceptivamente a partir de agora, trata-se de uma constante protensão, que adquire um novo sentido com cada fase perceptiva (Husserl, 2013, p. 82).

A relação entre o corpo e o mundo é mediada pelo movimento de intencionalidade. Há uma interdependência entre o sujeito conhecedor e o mundo conhecido. A fenomenologia consiste, de modo sucinto, em descrever o mundo tal qual ele nos aparece, mas tendo o cuidado de retornar “às coisas mesmas”, para além, portanto, de toda teoria científica que haja sobre a coisa, pois o modo como as coisas nos “aparecem” é diverso da visão objetiva que temos do mundo exterior. Trata-se de “escavar” um sentido originário, o sentido primordial da natureza em sua origem. Para isso, é preciso uma supressão de certo hábito no modo como percebemos o mundo. Algo que se pode comparar ao *thaumazein*² grego, uma capacidade de “espantar-se” e admirar-se, diante dele. Pois estamos acostumados a olhá-lo através de signos pré-estabelecidos, o que, consequentemente, faz com que acabemos por fazer uma interpretação do mundo, ao invés de percebê-lo. Para que essa “supressão da visão habitual do mundo” seja possível, Merleau-Ponty discute criticamente o conceito de redução fenomenológica, método inaugurado na fenomenologia husserliana.

Husserl propõe a redução fenomenológica, com o objetivo de entender a essência das experiências. Para isso, sugere que façamos o exercício de “colocar entre parênteses” (*epoché*) nossas pressuposições sobre o mundo para focar apenas na experiência pura. Isso nos permite investigar como o mundo se constitui na consciência. Podemos dizer, a partir disso, que a fenomenologia husserliana tem como propósito descrever o sentido do aparecimento das coisas. Diferente do método cartesiano, a redução fenomenológica não parte do pressuposto da dúvida, mas sim, coloca a realidade, ou o mundo, “entre parênteses”. Ou seja, faz uma suspensão do juízo. Ao fazer a suspensão do juízo, influenciado pela filosofia cartesiana, Husserl volta-se para o “*ego cogito*”:

Fazemos aqui, neste momento, seguindo Descartes, a grande reversão que, consumada da maneira correta, conduz à subjetividade transcendental: a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer filosofia radical deve ser fundamentada” (Husserl, 2013, p. 56).

²*Thaumazein*: palavra de origem grega para designar *admiração/espanto* sobre a qual Aristóteles retrata no livro A da *Metafísica*: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e admiração reconhece que não sabe” (Aristóteles, 2005, p. 11).

Essa suspensão feita por Husserl, porém, não pretende reforçar o caráter solipsista da filosofia cartesiana, que reduz o mundo a uma interpretação subjetiva. A principal diferença entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* husserliano é que este traz consigo uma abordagem fenomenológica e transcendental, ao trazer à tona o conceito de intencionalidade. Ocorre que, para Husserl, como já dissemos, a consciência é sempre a consciência de algo, ou seja, ela é transcendente, e direcionada a algo que está fora. O exercício da *epoché* seria, então, o de descrever o mundo como uma abertura de possibilidades, dada pela consciência transcendental, que se atualiza de acordo com cada vivência, ou experiência, como diz Husserl em *Meditações Cartesianas*:

Toda e qualquer atualidade implica, antes, as suas potencialidades, que não são possibilidades vazias, mas, sim, possibilidades que, na própria vivência atual respectiva, estão intencionalmente pré-delineadas quanto ao conteúdo e, sobretudo, dotadas do caráter de serem algo a realizar pelo eu. Com isso fica indicado um outro traço fundamental da intencionalidade. Cada vivência tem um horizonte que cambia na mudança das conexões de consciência e na mudança das suas próprias fases de fluência – um horizonte intencional de remissão para as potencialidades da consciência que pertencem à própria vivência (Husserl, 2013, p. 82).

Ou seja, a percepção de mundo, de acordo com a redução fenomenológica proposta por Husserl, se dá em uma relação entre a consciência transcendental e o mundo exterior que nos “aparece” a partir da intencionalidade, ou seja, não se limita a uma interpretação, nem a uma mera percepção passiva de um objeto externo.

É com essa postura crítica que Merleau-Ponty, influenciado pela filosofia de Husserl, propõe uma “fenomenologia da percepção” e sugere eliminar tudo aquilo que, inspirado em alguma teoria científica de percepção, deixasse de ser de fato percepção e passasse a ser uma pura interpretação do percebido. Para ele, o mundo “é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o posso, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, 2006, p. 14). O mundo está “ali” antes de qualquer introspecção que se possa fazer. Estamos no mundo e ele é parte de nós e não simplesmente algo que está fora. O mundo não se traduz em uma ideia ou interpretação, pois o sujeito é efetivamente comprometido e pertencente a este:

[...] O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual posso comigo a lei da constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece (Merleau-Ponty, 2006, p. 6).

Em *Causeries*, em sua primeira conferência – O mundo percebido e o mundo da ciência – Merleau-Ponty inicia nos falando do modo como costumeiramente olhamos para o mundo, com a sensação de que “basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar. Isso, contudo, não passa de uma falsa aparência” (Merleau-Ponty, 2004, p. 1), argumenta ele. O mundo com o qual nos deparamos quando abrimos os olhos, nos aparece, à primeira vista, com uma postura utilitária e objetiva. O que Merleau-Ponty nos propõe é que sejamos capazes de “redescobrir esse mundo em que vivemos, mas que somos sempre tentados a esquecer” (Merleau-Ponty, 2004, p. 2). Tal “esquecimento” é uma atitude que se arraigou nos tempos modernos, em virtude de nossa cultura hegemonicamente cartesiana em que se valoriza a ciência e se banaliza a experiência do mundo.

É preciso, no entanto, salientar que quando Merleau-Ponty fala de ciência, ele não a rejeita como um instrumento de verificação e de pesquisa rigorosa, trata-se apenas de saber que a percepção não pode ser reduzida a leis e definições trazidas por esta. Para o filósofo, há um mundo que antecede ao mundo objetivo, um mundo em “estado selvagem”, “pré-reflexivo”, e é a este mundo que se trata, em suas origens, de retornar.

É apenas com a experiência do corpo próprio que temos acesso a esse mundo primordial, pois só assim é possível reconstruir o elo entre o sujeito e o mundo. Ou seja, quando Merleau-Ponty propõe uma fenomenologia da percepção, isto é, uma descrição do modo como percebemos o mundo, é a esse mundo primordial que ele se reporta. Esse conceito de “mundo primordial” do qual Merleau-Ponty nos fala, também recebe influência do pensamento de Husserl e do conceito de *Lebenswelt*, que pode ser traduzido como “mundo da vida”:

Ele é o mundo espaço-temporal das coisas, tal como as experienciamos na nossa vida pré e extracientífica, e que sabemos como experienciáveis para além das experienciadas. Temos um horizonte de mundo como horizonte da experiência possível das coisas. Coisas: são pedras, animais, plantas, também homens e configurações humanas; mas tudo existe relativamente ao sujeito, muito embora normalmente, na nossa experiência e no círculo social daqueles que estão ligados a nós em comunidade de vida, chegemos a fatos “seguros”, nalgum domínio por si mesmo, isto é, sem que se note perturbação por algum desacordo mas, eventualmente, também, onde a prática conduz a isso, por meio de um conhecimento propositado, isto é, com a meta de uma verdade segura para nossos fins. Mas se nos deslocamos para um círculo de relações estranho, para os negros no Congo, para os camponeses chineses, etc., então confrontamo-nos com o facto de que suas verdades, os factos para eles estabelecidos, universalmente confirmados e a confirmar não são de todo os nossos (Husserl, 2008, p. 153).

A *Lebenswelt* é o mundo pré-reflexivo que experienciamos diretamente, antes de qualquer análise científica ou filosófica. É o mundo “dado”, que todos compartilhamos e no qual vivemos. O mundo aqui pode ser entendido como um horizonte intencional de todas as nossas experiências,

o contexto no qual os objetos aparecem e ganham sentido. É preciso, todavia, salientar que, comenta Moura:

No interior da fenomenologia husseriana, a *Lebenswelt* representa um espaço original, mas não delimita, contudo, uma região autônoma, uma região que traga em si mesma a chave do seu sentido. Após delinear o universo do mundo-da-vida, Husserl o caracteriza como etapa a ser igualmente “reduzida” e a partir da qual chegaremos à subjetividade transcendental. Assim a *Lebenswelt* é apenas um estágio no caminho em direção à única instância detentora de todo o sentido, ele deve ser igualmente constituído, ele permanece dependente de uma atividade de *Sinngebung* que não lhe pertence (Moura, 1977, p. 131).

O conceito de *Sinngebung*, geralmente traduzido como “doação de sentido”, é fundamental para compreender a fenomenologia de Edmund Husserl. Ele expressa a ideia de que os objetos e o mundo como um todo não possuem sentido por si mesmos, mas recebem sentido a partir da atividade intencional da consciência. Todo ato de consciência é intencional, ou seja, está sempre direcionado a algo. E, nesse direcionamento, a consciência dá sentido (*Sinn*) ao que é percebido, imaginado, pensado ou lembrado. O mundo ao nosso redor não é simplesmente um conjunto de dados objetivos; ele é, antes, constituído em sentido a partir da maneira como se manifesta à consciência.

Ou seja, diferente de Merleau-Ponty, para quem o mundo “pré-reflexivo” é o objetivo final a ser alcançado e que pode ser diretamente percebido pelo corpo próprio, para Husserl, o “mundo- da- vida” é um meio, uma abertura de possibilidade para o ego transcendental que depende de uma doação de sentido.

HUSSERL E O CONCEITO DE CORPO

A concepção sobre o corpo na história da filosofia, como na ciência, se opera, quase sempre, a partir de um pressuposto reducionista, hierárquico e, portanto, dogmático. Essa tradição atribui pouco valor ao definir o corpo apenas como um mero “receptáculo” para a alma. Desde a Grécia antiga, o conhecimento está associado com a razão, a alma, ou com algo metafísico. Pois é essa premissa que se prolonga com o passar dos anos, através da religião e também com o pensamento científico.

Platão falava de um “mundo das ideias”, enquanto Descartes, considerava a alma a substância, por excelência, que produz um nível de conhecimento mais evidente do que o corpo. O domínio do sensível (como o corpo) é reduzido à categoria de objeto como uma totalidade fechada, passiva às operações da consciência. A atitude reflexiva acaba por abstrair o conceito de corpo, definindo-o como uma soma de partes, sem interior, ao passo que a alma se torna

inteiramente presente a si mesma. O empirismo postulava o caráter passivo do intelecto em relação ao objeto, desdobrando o corpo e o mundo em elementos separados diante do sujeito, sendo integralmente governados por leis causais.

Indo além destas teorias, Merleau-Ponty se inspira em Husserl baseando-se nos conceitos da fenomenologia, atribui outro significado ao conceito de corpo, elevando a corporeidade a uma nova condição, partindo de um enfrentamento teórico com a posição tradicional assumida pela metafísica e pelas teorias do conhecimento modernas. A corporeidade sob esse novo prisma, interroga-se como um fenômeno constituinte de sentido e desvela-se como uma abertura fundamental por meio da qual mantemos relações com o outro e com o mundo, como diz Silva (2009, p. 62):

Tudo se passa como se o corpo projetasse como que, miraculosamente, através de cada gesto, este movimento de transcendência junto ao mundo. É como se ele prolongasse tal qual a cauda de um cometa, um sentido fenomenologicamente carnal e, portanto, inexaurível. Desse modo, a consciência corporal potencializa um gênero de equivalência imediata com o campo visual, tornando-se imediatamente sinônima à percepção exterior. O corpo atravessa este circuito, mesclando-se rente às raízes carnais do mundo. Em tal entremeio, é ilícito separar o movimento de percepção à experiência mais concreta do corpo próprio, já que coexistem inextricavelmente.

O corpo possibilita o acesso ao mundo e ao outro, rompendo com uma noção de existência que o reduzia a uma consciência de existência. Assim, “o verdadeiro *cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 9).

A questão fundamental é a de que Husserl vê o corpo como um ponto de partida para a constituição da experiência do mundo. O corpo vivido é o meio pelo qual a percepção do espaço e do tempo se torna possível. A percepção não é uma simples recepção de dados sensoriais, mas uma atividade ativa e engajada do sujeito. O corpo, portanto, é o meio pelo qual o mundo se torna presente para o sujeito e é através dessa presença corpórea que a noção de mundo é constituída. Foi na filosofia husseriana que Merleau-Ponty retoma as noções de corpo objetivo (*Körper*) e de corpo vivo (*Leib*) conferindo a essa segunda ideia um caráter fenomenológico-ontológico. Husserl, em *Ideias II*³, designa *Leib* – em oposição a *Körper* – como corpo vivo e sensível, aquele que eu habito e, por isso mesmo, um corpo que não se reduz ao atomismo material das coisas. O corpo vivo e sensível – *Leib* – é corpo senciente – sentido, da experiência da reversibilidade, da mão que

³ *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* – 2. Ed.

toca e é tocada. Ao retomar essa distinção husseriana entre *Leib* e *Körper*, Merleau-Ponty abre, pois, passagem do corpo próprio para a noção de carne do mundo. Como comenta Falabretti (2012, p. 206): “Mais do que um sistema de trocas e equivalências, o que encontramos é a tessitura comum estabelecida pelo sentir entre o corpo próprio e a carne do mundo”.

É a ideia de um corpo que não se separa da razão que torna possível que eu seja visível para o outro e ele para mim. É por intermédio do corpo que nos “unimos” ao mundo percebido, já que a corporeidade é vista por ele como um fenômeno dado e manifesto, algo em “carne e osso”, que se apresenta em variados aspectos. Há na experiência do corpo e na abertura ao outro como que um “engajamento” no mundo, tendo em vista que somos uma relação com o mundo e que, a cada passo dado, reiteramos uma íntima conexão entre o mundo de nossa experiência e nós mesmos. Este mundo não é o que pensamos, mas sim, o que vivemos e com o qual nos comunicamos de maneira inteiramente aberta e inesgotável. A percepção, deste modo, seria uma experiência anterior à reflexão que, segundo Falabretti (2012, p. 202):

[...] apreende um sentido estrutural que não existe a priori no sujeito ou no mundo. Ela opera num sistema de trocas em que os caracteres do mundo – os seus vetores sensíveis – são vividos como modulações no corpo, assim como as intenções do corpo são acolhidas pelas próprias coisas, pois elas silenciosamente se abrem e se comunicam com o corpo em movimento [...] um acontecimento nascido, ao mesmo tempo, do corpo e do mundo.

Merleau-Ponty ainda descreve que a abertura do corpo ao outro é um prolongamento, antes de tudo, de nossa abertura ao mundo. Como vimos, a experiência do corpo rompe com a dicotomia instituída até então pela tradição. O que vemos agora é não mais um corpo abstraído como “objeto” (fisiológico) ou ideia (psíquico), mas um corpo que habita o mundo, está em comunhão com ele.

O corpo, para Merleau-Ponty, é uma potência que institui uma “solidariedade” perceptiva com o mundo e com o outro. Assim, a problemática do corpo próprio adquire uma radicalidade fenomenológica. A relação que se estabelece entre o corpo próprio e o mundo, na verdade, não é uma relação, mas sim uma correlação, uma comunicação, uma inherência, pois “ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (Merleau-Ponty, 2006, p. 205).

Análogo ao conceito de “solidariedade” perceptiva, presente em Merleau-Ponty, em *Meditações Cartesianas*, Husserl apresenta o conceito de “empatia”, que consiste em constituir o outro como reflexo de mim mesmo: “segundo seu sentido constituído, o outro remete para mim mesmo, o outro é reflexo de mim mesmo e, porém, não reflexo no sentido comum; o outro é análogo de mim mesmo e, de novo, porém, não análogo no sentido comum” (Husserl, 2013, p. 132).

O conceito de empatia (em alemão, *Einfühlung*) ocupa um papel fundamental na fenomenologia de Edmund Husserl, sobretudo no contexto da constituição da intersubjetividade, ou seja, da relação entre sujeitos conscientes. A empatia, para Husserl, é o modo primordial pelo qual acessamos e reconhecemos a consciência do outro enquanto outra subjetividade. Ou seja, a experiência do outro não é uma simples inferência ou construção racional. “A empatia não é um processo intelectual. Apercepção não significa, portanto, uma inferência racional sobre a existência do outro. Ou seja, a empatia como apercepção não tem para Husserl o sentido intelectualista de um ‘raciocínio por analogia’” (Castro, 2022, p. 10). Ela é vivida de forma direta, embora não idêntica à experiência que temos de nós mesmos. A empatia é, então, um tipo específico de vivência que se distingue de outras formas de cognição ou percepção por envolver uma apresentação mediada: não percebemos o outro da mesma forma que percebemos um objeto, mas como uma alteridade dotada de consciência.

É também nesse contexto, que Husserl traz à tona o conceito de mònada:

O que me é especificamente próprio enquanto *ego*, o meu ser concreto enquanto mònada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, comprehende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio [...] nesta intencionalidade insigne, constitui um novo sentido de ser que ultrapassa meu *ego* monádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um *ego* não como *eu-mesmo*, mas antes como espelhando-se no meu próprio *eu*, na minha mònada. Todavia, o segundo *ego* não está pura e simplesmente aí como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como *alter-ego*, em que o *ego* que esta expressão “*alter-ego*” indica, como um dos seus momentos, sou eu-mesmo na minha propriedade (Husserl, 2013, p. 132).

Ou seja, ainda que a fenomenologia de Husserl tenha avançado no sentido de ir além das concepções modernas que reduziam o “outro” a interpretações, ele fala de um “outro” análogo a mim, o outro que constituo por meio de mim e o qual posso constituir desde o próprio corpo como *Leib* ou *Soma*, que seria um corpo consciente, que me permite acessar o outro constituindo, assim, um *ego* transcendental.

A empatia é, então, a condição de possibilidade da intersubjetividade, pois é somente por meio dela que posso reconhecer que existem outras consciências além da minha, como comenta Castro (2022, p. 10):

Um primeiro aspecto a ser salientado em uma teoria da empatia é que o reconhecimento da vivência alheia ocorre por meio de uma *apercepção experencial*, enquanto apreensão analógica do corpo próprio do outro, a partir do corpo próprio (de si mesmo). Sublinhe-se que, desde o princípio, para Husserl, a questão da analogia, como fundamento da empatia, está intrinsecamente relacionada com a temática da fenomenologia do corpo.

É esse reconhecimento que funda o mundo como um mundo comum, compartilhado por múltiplos sujeitos. Assim, Husserl mostra que a subjetividade não está isolada em si mesma: ela é sempre aberta à alteridade. Para Merleau-Ponty é o corpo que nos abre o horizonte do ser no mundo, essa abertura é o que justamente permite unir o objetivo com o subjetivo. Como escreve o filósofo, “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo: ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 273). O mundo então, já não é mais visto como uma abstração pura de um mundo pensado, ele é mundo vivido, carnalmente manifesto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fenomenologia, como vimos, é um método que visa um “retorno às coisas mesmas”, sendo que, a partir dela, o mundo percebido não é mais interpretado, mas sim, descrito. Trata-se de descrever o mundo anterior à reflexão. Essa descrição do que é a fenomenologia faz jus tanto à fenomenologia husseriana, quanto a de Merleau-Ponty. O método fenomenológico é o que possibilita a Merleau-Ponty um meio para se pensar em uma “percepção” que deixa de ser confundida com o “pensamento de perceber”, herdado da tradição cartesiana.

O principal “elemento” para esta mudança no modo de concebermos a percepção advém do papel que Merleau-Ponty confere ao corpo; papel esse que passa a adquirir um estatuto fenomenológico-ontológico, pois, não se trata mais de abstrair o corpo como simples objeto, mas sim, como um fenômeno de ser para além, portanto, de toda disjunção entre sujeito e objeto. Aqui, novamente a fenomenologia de Merleau-Ponty recebe influência da fenomenologia de Husserl, já que este desdobra o corpo em dois conceitos: *Körper* e *Leib*, inaugurando, com este último, o conceito de um “corpo consciente”, com aberturas de possibilidades na constituição do mundo e do outro.

Husserl concebe a subjetividade como consciência transcendental, Merleau-Ponty, por outro lado, recusa a ideia de uma consciência pura e defende uma subjetividade encarnada, corporal, histórica. Para ele, não existe uma consciência separada do mundo: a subjetividade está imersa nele desde o início. Em Husserl, o corpo próprio (*Leib*) é tratado em *Ideias II* como um “meio de comunicação” com o mundo, mas ainda com ênfase na consciência que o constitui. Merleau-Ponty, especialmente em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (1945), coloca o corpo como o centro da experiência: não como objeto, mas como sujeito perceptivo. O corpo é o lugar de surgimento do mundo – é com ele que vemos, ouvimos, tocamos, habitamos.

Para Husserl, a redução fenomenológica é fundamental: é preciso suspender o juízo natural sobre o mundo para acessar a estrutura pura da experiência. Merleau-Ponty questiona se essa suspensão total é realmente possível. Para ele, a redução não nos leva “fora” do mundo, mas nos reinsere nele de forma mais radical. Nunca abandonamos completamente o mundo da vida.

A partir disso, Merleau-Ponty apresenta o conceito de “corpo-próprio” e “carne”, onde o corpo deixa de ser visto como algo que está fora do mundo. Ele não só está nele, como também faz parte dele, possibilitando que o mundo possa ser imediatamente sentido e percebido. A consciência deixa de ser algo interior, assim como o corpo deixa de ser um mero receptáculo, uma vez que ambos configuram um corpo fenomenal, ou ainda, uma consciência perceptiva.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- CARMO, P. S. *Merleau-Ponty: a pintura como expressão do silêncio*. 1990. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1990.
- CASTRO, F. C. L. de. O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. 1-17, jan.-dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/44596/28106>
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Coleção Os Pensadores].
- FALABRETTI, E. A pintura como paradigma da percepção. *DoisPontos*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 201–226, 2012. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/doispontos>.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Phainomenon e Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- HUSSERL, E. A ingenuidade da ciência. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 659-67, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11190/12958>
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de M. Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*: de acordo com o texto de Husserliana I. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *Causeries*. Paris: Seuil, 1948. Ed. Brasileira: *Conversas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOURA, C. A. R. A ciência e a “reflexão radical”. *Manuscrito*, UNICAMP, vol. 1, n° 2 (out./77), p. 119-142.

SANCHEZ, D. G. Mundo-da-vida e paradigma: apontamentos acerca da crise das ciências em Husserl e Kuhn. *Alamedas*, v. 2, n. 1, 2015, p. 64-75. DOI: 10.48075/ra.v2i1.10451. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/10451>.

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

Recebido em: 06/03/2025.

Aprovado em: 27/05/2025.

ENTRE FREUD E ADORNO: Contribuições psicanalíticas para a análise do fascismo

FROM FREUD AND ADORNO: Psychoanalytic contributions to the analysis of fascism

Vinícius Rufino Leal

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: vrlpsicologia@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8583-2997>

José Francisco de Assis Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: prof.dias.br@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5339-8652>

Reginaldo Aliçandro Bordin

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: reginaldobordin@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4417-7951>

Resumo: O artigo analisa, numa perspectiva crítica e interdisciplinar, as concepções teóricas de Theodor W. Adorno e Sigmund Freud sobre os elementos estruturais do fascismo, por meio de uma articulação entre os elementos sociais e psicanalíticos que compõe as dinâmicas presentes nesse fenômeno. Considerando os conceitos freudianos de pulsão de morte e pulsão de vida, o narcisismo das pequenas diferenças e o surgimento de uma personalidade autoritária, debata-se a respeito de como as estruturas econômicas e culturais estão a serviço da legitimação da violência e sustentação para os discursos de ódio. Evidenciando como os pontos de articulação da reflexão psicanalítica freudiana intercepcionam a teoria crítica adorniana, fornecendo subsídios para a possível decodificação dos processos subjetivos e históricos que dão sustentação aos regimes autoritários, oportunizando discursos de resistência política e subjetiva frente ao fascismo.

Palavras-chave: Psicanálise. Adorno. Freud. Fascismo. Violência.

Abstract: The article examines, from a critical and interdisciplinary perspective, Theodor W. Adorno and Sigmund Freud theoretical conceptions regarding the structural elements of fascism, through an articulation of the social and psychoanalytical components that shape the dynamics of this phenomenon. Drawing on Freud's concepts of the death drive and the life drive, the narcissism of minor differences, and the emergence of an authoritarian personality, it discusses how economic and cultural structures support the legitimization of violence and perpetuate hate discourses. It further highlights how the points of articulation in Freudian psychoanalytical thought intersect with Adorno's critical theory, providing tools for the potential decoding of the subjective and historical processes that underpin authoritarian regimes and fostering both political and subjective

resistance to fascism.

Keywords: Psychoanalysis. Adorno. Freud. Fascism. Violence.

INTRODUÇÃO

O crescente ressurgimento público de movimentos autoritários em diferentes cenários históricos e geográficos alimenta o debate sobre quais os vetores psicológicos, sociais e econômicos que não somente possibilitam o nascimento de novas frentes fascistas, mas também legitimam sua permanência perante um adormecimento social. Travestido de retóricas sobre direitos individuais e liberdade de expressão, o fascismo ainda segue conservando traços fundantes como: a frequente manipulação das massas por meio de aparatos culturais, um culto à violência e a figura do líder, assim como, um apelo a uma pretensa perda do ordenamento social (Adorno, 2019). São nesses proponentes que se torna possível a articulação da psicanálise freudiana à teoria crítica de Adorno, visando não a construção cartesiana de uma psicologia do fascismo, e sim, a compreensão das forças propulsoras que organizam a ordenação subjetiva e leva a subjugamento social aos discursos autoritários, oportunizando a instalação de levantes fascistas no atual cenário global.

Nas obras freudianas, mais precisamente em *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2020) e *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2020), são articuladas concepções teóricas em relação aos conflitos pulsionais que definem o processo de entrada na cultura e o ordenamento social, apontando inclusive como a influência dos líderes carismáticos servem ao processo de amalgamação das formações de massa. Em Adorno, surge uma perspectiva diferente e que corrobora para esse pensamento freudiano considerando outras variáveis, em *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* (2019) e *Minima Moralia* (1992), discute-se a respeito da forma que a dinâmica do capitalismo fomenta mecanismos de manipulação ideológica, oportunizando a sujeição de pessoas à obediência cega e a necessidade de elencar-se bodes expiatórios para a vazão da violência.

Propõe-se nesse artigo, com base na metodologia da teoria crítica, uma análise aprofundada em relação a reflexão crítica e filosófica sobre a possível relação teórica entre Adorno e Freud, considerando as citações já realizadas por Adorno a respeito do autor e a influência deste em suas produções filosóficas. Demonstrando como ambos os campos podem auxiliar na elucidação, de forma complementar, sobre a construção da lógica fascista.

A relevância desse empreendimento reside na possibilidade de compreender a ambiguidade presente na condição humana, percebendo que embora exista um potencial criativo

e criador na vivência dos sujeitos, este é, ao mesmo tempo, atravessado por forças instintivas destrutivas que podem ser canalizadas e cooptadas por estruturas socioeconômicas, as quais legitimariam e amplificariam os discursos de violência. Portanto, compreender a construção do fascismo pelos prismas psíquico e social, é em sua essência, voltar o olhar para aqueles que se revelam como autoridades fascistas e quais os conteúdos pulsionais presentes nessas figuras que podem canalizar o pior sobre nós mesmos, indicando com isso a possibilidade de criarmos frentes de resistência.

DINÂMICAS PULSIONAIS E AS BASES SOCIAIS DE UMA PERSONALIDADE AUTORITÁRIA

Na obra *O Mal-Estar na Cultura* (1930/2020), de Sigmund Freud, o autor apresenta a presença de um conflito entre dois instintos da vida psíquica humana, o instinto de vida (*Eros*) e o instinto de morte (*Thanatos*). Estes conceitos seriam a chave para a compreensão da dinâmica pulsional da violência na estrutura subjetiva humana, servindo como base para a compreensão posterior sobre as dinâmicas de conflitos entre grupos descritas em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2020). Para o autor, o processo civilizatório é marcado por mecanismos de repressão que embarreram as ações instintuais individuais em prol de uma vivência comunitária minimamente ordenada. Entretanto, esses processos repressivos não extinguem as pulsões, na realidade eles só deslocariam esse potencial agressivo interno para agentes do mundo externo.

Como isso se relacionaria com a formulação da estrutura fascista? Para Freud, embora ainda não usasse o termo fascismo, os regimes autoritários cooptam essa dimensão pulsional por meio da manipulação, instigando que “os indivíduos reencontrem, no ódio ao outro, uma via de descarga para as tensões que foram, durante muito tempo, reprimidas pelo supereu” (Freud, 1930/2020, p.78). Ele ainda ressalta, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2020), que o sujeito, quando inserido em um processo coletivo que tende a idolatrar um líder, guia-se renunciando a uma parte significativa da sua capacidade de tomar decisão e consequentemente da sua autonomia psíquica. Realizando uma redistribuição da sua libido, o que antes contemplava múltiplas relações passa a ser concentrado na figura do líder, tornando-o deposito de seus desejos, medos e aspirações.

É nesse fascínio pela figura do líder que estará concentrado a expectativa de aprovação ao que Lacan definiu como “grande Outro”, uma instância inconsciente que subjetiva e internaliza as regras, visando com isso garantir proteção ao sujeito. É ao exteriorizar essa figura fantasiosa que o direcionamento pulsional arbitrária na escolha de seus inimigos, conduzindo sua agressividade com o objetivo de manter uma coesão interna do grupo (Lacan, 2006).

Outro conceito freudiano importante para a percepção das estruturas psíquicas do fascismo é o narcisismo das pequenas diferenças. Visto que Freud (1921/2020) ressalta que os processos de culturalização tendem a cultivar formas de distinção, muitas vezes ínfimas, mas que carregam em si um significado emocional desproporcional. Portanto, destinar hostilidade para quem ou o que é percebido como minimamente diferente reforçaria a construção e conservação de laços sociais. No contexto do fascismo, percebe-se que esse narcisismo das pequenas diferenças faz eco nas retóricas contra as minorias, indicando uma inferioridade aos marcadores de raça, gênero, cultura ou política. A consequência é que o ódio destinado ao outro passa a ser subjetivado como um elemento agregador ao grupo, fortalecendo um desejo de unidade e identificação com o líder. Torna-se, então, um entrelaçamento perfeito das dinâmicas pulsionais e as possibilidades de estratégias políticas: o líder autoritário se fortalece na necessidade de exclusão do diferente, ao passo que a sua existência (líder) estimula as projeções de medo/desamparo e a rejeição sobre daqueles que soam como ameaça. Um ponto relevante para se pensar o motivo do medo em relação ao fantasma do comunismo seguir tão presente nos discursos políticos no Brasil.

Frente a essa proposta freudiana, é necessário fazer uma ressalva sobre o pensamento de Adorno (2019), embora os autores estejam buscando compreender o fenômeno da construção de um líder, para Adorno, é necessário que não se “psicologize” o fascismo de maneira unilateral. Afinal, isso incidiria em negligenciar as condições sociais que moldam a construção de vida subjetiva humana. Em sua obra *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* (2019), Adorno argumenta que a organização capitalista gera uma fragmentação do indivíduo e o induz a estabelecer relações de concorrência, propiciando uma predisposição à submissão e à violência. O sujeito alienado, ao ser desprovido de referenciais sólidos de comunidade, encontra no líder uma promessa de segurança. Portanto, manter uma posição cega e agir ativamente seria uma forma de aliviar incertezas e canalizar as tensões existenciais.

A afirmação de que “o fascismo é a verdade da sociedade capitalista” (Adorno, 2019, p. 45), pode ser compreendida dentro do arcabouço teórico do autor como o fato do fascismo revelar, de forma brutal e caricata, contradições inerentes aquilo que o próprio sistema se propõe. Não é necessariamente considerar o capitalismo como sinônimo de fascismo, e sim, perceber que concorrência e a adaptação autoritária, símbolos da classe burguesa, vão encontrar no regime fascista seu ápice e legitimação.

Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* (1985), dedicaram-se em compreender como a indústria cultural – cinema, rádio e propaganda – atuavam na modelagem não só do comportamento humano, mas também de sua consciência. Para eles, o processo de reprodução em massa de narrativas e símbolos atuam na homogeneização do pensamento,

impedindo a capacidade de autonomia crítica do indivíduo. Devido a isso, os regimes fascistas trazem por marca a propaganda como um mecanismo político, seja na criação de slogans, imagens e discursos que irão apelar para os afetos mais primitivos e simplificar a realidade, contribuindo para o fortalecimento de estereótipos e preconceitos.

Sobre isso Adorno afirma o seguinte: quem “se crê esclarecido pela propaganda fascista é, na verdade, conduzido de volta a impulsos arcaicos, tornando-se presa de seus próprios temores e desejos reprimidos. A reflexão é substituída pela cumplicidade emocional” (Adorno, 1992). Em sua análise, fica evidente que a constante repetição de fórmulas discursivas atua como instrumento de confirmação do grupo as aspirações autoritárias, instaurando um discurso hegemônico, no qual, o sujeito irá validar seu senso de pertencimento a determinado grupo. Consequentemente este anulará a culpa por suas violências ao se perceber como membro de uma coletividade forte e unificada frente a ameaça que o “outro” lhe causa.

Trata-se então de observar a dialética entre a estrutura social e as predisposições psíquicas dos indivíduos, o que não significa somente uma atribuição de responsabilização da indústria cultural ou da propaganda política oficial. Em outras palavras, se Freud propôs que as repressões pulsionais podem conduzir a comportamentos agressivos e submissão à autoridade, Adorno evidencia que na realidade a catalisação dessas tendências se deve a como as massas capitalistas passam a estruturar esses comportamentos de modo a torná-los frequentemente desejáveis.

Portanto, para Adorno, o processo de alienação do indivíduo se dá quando este “já não se reconhece como um agente histórico, pois se vê enredado em relações sociais que o coagem a competir e a se adaptar [...] pavimentando o caminho para a aceitação de ideologias autoritárias” (Adorno, 2019, p. 83), culminando em um enfraquecimento do senso crítico. É nesse ponto que as teorias de Adorno e Freud irão convergir para apontar como o fascismo coopta esses impulsos inconscientes, uma vez que, este movimento estará sustentado em condições históricas, culturais e econômicas que predispõem o sujeito à submissão.

DIÁLOGOS E ARTICULAÇÕES: FREUD, ADORNO E O FASCISMO

Embora pareça que os autores estejam apontando caminhos diferentes em relação a maneira que o fascismo lança seus tentáculos na existência humana, é possível estabelecer um diálogo entre ambos, considerando inclusive as próprias citações de Adorno sobre Freud em suas obras e entrevistas. Se, por um lado, Freud (1930) ressalta que os indivíduos, ao reprimir seus instintos, correm o risco de projetar sua agressividade em outros grupos, por outro lado, Adorno (2019) aponta que o sistema capitalista em sua forma de organização promove um processo de alienação

que fragiliza a autonomia do indivíduo. Portanto, o líder fascista surge como uma figura que canaliza as forças de repressão para a ideia de construção de uma nova ordem, obrigando que aqueles que a aspiram tenham uma adesão incondicional.

Essa convergência se manifestaria na instrumentalização da hostilidade latente como uso político, ou seja, a personalidade autoritária não é um mero produto de um desejo individual, pois, na realidade ela reflete, também, exigências de uma sociedade hierarquizada, que é pautada na competitividade e na passividade frente ao poder. Para Adorno (2019) é possível identificar nessa organização traços de rigidez, preconceito, adesão a normas e hostilidade em relação ao diferente. Já para Freud (1921), a construção de uma figura autocrática permite que a ilusão de proteção seja suportada pela liberação de desejos reprimidos. Assim, a ideologia autoritária cumpre um papel compensatório, explicando os fracassos individuais e as tensões sociais na personificação de inimigos “invisíveis” (minorias, opositores políticos, estrangeiros), canalizando a frustração em violência.

Outro autor que reforçará essa ideia é Marcuse (1975), ao afirmar que a civilização requer renúncia, só que esta renúncia gera um excedente de agressividade que pode ser manipulado por forças políticas interessadas na mobilização irracional das massas. Tomando por essa ótica, o caráter compensatório da ideologia autoritária poderia perfeitamente contemplar como a pulsão de morte (*Thanatos*), quando não devidamente elaborada, pode ser direcionada contra o outro sob a forma de violência institucionalizada.

FASCISMO CONTEMPORÂNEO: RECONFIGURAÇÕES E DESAFIOS

Assiste-se, em nosso tempo, à metamorfose contínua de um fenômeno que carrega consigo as marcas profundas da história: o fascismo se renova, o fascismo se multiplica, o fascismo se reinventa. Nas redes sociais e em outras mídias digitais, estas forças encontram caminhos ainda mais ágeis para replicar discursos de ódio, criando comunidades virtuais que se reconhecem em torno de símbolos autoritários e ideais de exclusão. Se na primeira metade do século XX o rádio e o jornal impresso desempenharam um papel determinante, hoje é a viralização instantânea dos conteúdos digitais que, segundo Žižek (1992), exerce influência considerável na formação de bolhas ideológicas e nutrem um potencial de atração dos pensamentos extremistas. A lógica da identificação de massa, descrita por Freud (1921) e reelaborada pela teoria crítica, permanece nos seguidores que veem em influenciadores, celebridades digitais e figuras políticas a imagem de um líder capaz de canalizar a pulsão destrutiva contra um suposto inimigo comum. Permanece na

ausência de empatia, na alienação digital (Adorno, 2019), que se revela quando o outro é transformado em alvo constante.

Nesse contexto, as crises econômicas atuam como combustível. A crise econômica, a perda de emprego e o medo do empobrecimento faz com que isso reverbere numa atmosfera de vulnerabilidade em que promessas simplistas de grandeza e pureza nacional ressurgem com força. Desemprego e precariedade tornam-se terreno fértil para que a pulsão agressiva, descrita por Freud (1930/2020), seja redirecionada aos culpados imaginários que encarnam simbolicamente a ameaça à prosperidade local. É nesse caldo de cultura que fórmulas fascistas, mesmo sob novos rótulos, preservam a lógica da perseguição, conservando a identificação de inimigos como estratégia de coesão. Semelhantemente este movimento intensifica o ressentimento coletivo, projetando na figura do outro a culpa pelas dificuldades individuais e legitimando a suposta necessidade de um líder forte. Como relembra Adorno (1992), a busca por soluções fáceis se torna muito maior quando a sensação de perda de status se espalha, permitindo a adesão a mitos autoritários.

Entretanto, a mesma análise freudiana que ilumina as engrenagens psíquicas – o ódio inconsciente, as pulsões de morte canalizadas para a violência – também esboça caminhos de resistência. A educação crítica, ancorada em valores iluministas e repensada por Adorno e Horkheimer (1985), emerge como antídoto ao pensamento autoritário, uma via para incentivar a autonomia de julgamento e a reflexão ética. Educar não significa mera instrução técnica, mas formar sujeitos capazes de questionar os discursos de ódio e de perceber, nas próprias emoções e tendências, o risco de ceder à barbárie. Significa, também, oferecer condições sociais em que a sublimação das pulsões destrutivas possa ocorrer sem gerar frustrações insuportáveis. Como destaca Freud (1930), todo processo civilizatório exige renúncias, mas essas renúncias devem ser equilibradas, devem ser mitigadas por estruturas que privilegiem a solidariedade e o reconhecimento mútuo.

A teoria crítica, por sua vez, recorda que a emancipação do indivíduo não pode ser descolada das mudanças coletivas. Afinal, o processo de intelectualização é importante, porém não é suficiente, uma vez que, se persistem as desigualdades, as políticas que reforçam a vulnerabilidade e a competição excessiva também persistem. Para Adorno (2019), é urgente e necessário repensar as bases socioeconômicas que alimentam e sustentam a alienação, promovendo uma concepção crítica que fortaleça a igualdade, a participação democrática e a proteção dos direitos humanos. Faz-se essencial também o engajamento político concreto, capaz de barrar retrocessos autoritários e de manter viva a vigilância contra o renascer de discursos fascistas, pois o fascismo pode retornar sob novas roupagens sempre que encontra terreno fértil em crises sociais e fragilidades psíquicas. Portanto, educação e mudança estrutural, liberdade e

responsabilidade coletiva, se entrelaçam para a construção de uma barreira crítica e uma esperança de transformação. A esperança de que, reconhecendo a lógica perversa do autoritarismo em nosso meio, possamos encontrar meios de valorizar a alteridade, de honrar a dignidade humana e de desativar, antes que seja tarde, o ímpeto destrutivo que insiste em renascer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o olhar de Freud e Adorno sobre o fascismo é como mergulhar em um rio de correntes que se entrelaçam, se por um lado estão presentes forças inconscientes e pulsionais que podem ser exploradas por líderes sedutores, por outro lado, existem condições sociais e históricas que fornecem o cenário perfeito para o surgimento de regimes autoritários. No encontro desses pensamentos jorra agressividade, medo e um desejo de segurança que, ao mesmo tempo em que aparentemente buscam refúgio em promessas de segurança e ordem, podem rapidamente se transformar em combustível para práticas opressoras.

Ao entendermos essa engrenagem em que *Eros* e *Thanatos* dividem o palco com o consumo e a alienação é que se abre caminhos para que atuemos de forma consciente no enfrentamento a toda forma de violência. Se há uma tensão interior, há também a possibilidade de reconhecer-la, elaborá-la e direcioná-la de modo a não cair nas garras do ódio. E se há estruturas sociais que incentivam a competição desenfreada, podemos lutar por instituições mais justas, capazes de acolher a diversidade e frear a sedução do autoritarismo.

Assim, olhar o fascismo com lentes psicanalíticas e críticas não é um chamado ao desencanto, mas um convite à esperança lúcida. Esperança de que, ao percebermos os impulsos que podem nos empurrar para a intolerância,せjamos capazes de ressignificar estes com solidariedade. Mantendo viva a esperança de que, ao identificarmos as raízes sociais do autoritarismo, encontremos força coletiva para transformá-las. Nesse horizonte, cada gesto reflexivo e cada ação empática ergue uma barreira contra a violência que insiste em se disfarçar de solução. E, de passo em passo, a liberdade e a dignidade humana seguem como faróis, iluminando caminhos possíveis para uma convivência mais justa e compassiva.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Estudos sobre a Personalidade Autoritária*. São Paulo: UNESP, 2019.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

Entre Freud e Adorno: Contribuições psicanalíticas para a análise do fascismo

FREUD, Sigmund [1921]. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund [1930]. *O Mal-Estar na Cultura*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Zahar, 2020.

LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 17: *O Avesso da Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 9 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma Investigação Filosófica sobre Freud*. Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

ŽIŽEK, Slavoj. *Eles Não Sabem o que Fazem: O Sublime Objeto da Ideologia*. Tradução de Maria Elisa Cevasco. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

Recebido em: 06/03/2025.

Aprovado em: 21/07/2025.

É POSSÍVEL DESEJAR DE OUTRO MODO? CRUELDADE, DYSPHORIA E COGITO ESQUIZO: Uma ordem “sinonímica”

IS IT POSSIBLE TO DESIRE OTHERWISE? Cruelty, Dysphoria, and Schizo-Cogito: A “Synonymic” Order

Michelle Martins de Almeida

Unioeste, Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: michelle.almeida@unioeste.br. <https://orcid.org/0000-0002-7617-0466>

Resumo: Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (2011c), platô 4 (“Postulados da linguística” - vol. 2 da edição brasileira), exploram a relação linguagem-corpo nos enunciados discursivos e o processo de corporificação da linguagem. Em diálogo com o capítulo ‘Quinta série: do sentido’, de *Lógica do Sentido*, indaga-se: é possível desejar de outro modo? Busca-se imaginar uma revolução narrativa que escape das ficções normativas da sujeição. Para isso, mobiliza-se Artaud e Preciado, articulando a残酷和 dysphoria como críticas à metafísica dicotômica e à subjetivização. A partir do cogito esquizofrênico, do suplemento em Derrida e da dysphoria como inadequação estética e política, propõe-se uma nova metafísica, ressignificando a linguagem e o corpo.

Palavras-chave: Linguagem. Sentido. Suplemento. Corpo. Epistemologia.

Abstract: Deleuze and Guattari, in *A Thousand Plateaus* (2011c), plate 4 (“Postulates of linguistics” - vol. 2 of the Brazilian edition), explore the language-body relationship in discursive statements and the process of language embodiment. In dialogue with the chapter *Fifth Series: Of Sense* from *The Logic of Sense*, the question arises: is it possible to desire otherwise? This work seeks to imagine a narrative revolution that escapes the normative fictions of subjection. To this end, Artaud and Preciado are mobilized, articulating cruelty and dysphoria as critiques of dichotomous metaphysics and subjectivation. Drawing from the schizophrenic cogito, Derrida’s concept of supplement, and dysphoria as an aesthetic and political inadequacy, a new metaphysics is proposed, resignifying language and the body.

Keywords: Language. Sense. Supplement. Body. Epistemology.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

A primeira coisa que o poder extrai, modifica e destrói é nossa capacidade de desejar a mudança. Até agora, todo o edifício capitalista petrossexoracial se apoiava numa estética hegemônica, que limitava o campo da percepção, recortava a sensibilidade e capturava o desejo. É esta estética da adição que entrou em crise. Dysphoria mundi. Agora a pergunta é: seremos capazes de desejar de outro modo? (Preciado, 2023, p. 259).

Quando Foucault evoca a “insurreição dos saberes sujeitados”¹, ele desvela uma força subterrânea, uma rebelião silenciosa onde o saber emerge da experiência viva, do corpo que resiste à verdade imposta. Ele não se refere a um simples ato de resistência espontânea, mas a um deslocamento epistemopolítico que evidencia a subversão dos regimes de verdade instituídos, fratura subterrânea que destitui a pretensa universalidade da verdade e a expõe como um dispositivo² histórico, como um campo de batalha onde se joga a produção do real. Trata-se da emergência de formas de saber que, historicamente desqualificadas, reaparecem como forças capazes de reconfigurar os modos de subjetivação e as relações entre poder, corpo e discurso. Essa insurreição não é um evento pontual, um simples contradiscurso, mas um processo de contestação contínuo, um movimento de desarticulação da gramática do visível e do dizível, abrindo brechas para o inominável, para o impensado, para aquilo que havia sido relegado ao silêncio ou ao delírio, um abalo que atinge o eixo saber-poder e desafia a matriz que define quem está autorizado a falar, sob quais condições e com que efeitos. Nesse horizonte, Foucault ilumina a trama invisível das relações entre saber, poder e verdade, mostrando que o saber nunca foi neutro ou inocente, mas sempre atravessado por dispositivos que moldam corpos, mentes e territórios de subjetividade.

A verdade, sob esse prisma, não é um princípio transcendente nem um dado autônomo da razão: ela se constitui como um efeito operacional de dispositivos que estruturam a experiência e a normatividade, como dobra estratégica dentro de um jogo discursivo e político que articula normas, regula condutas e institui valores que flutuam como espectros sobre os corpos. Como Foucault demonstra, o saber não apenas reflete o real, mas o constitui, o esculpe, instaurando regimes de visibilidade e governamentalidade que moldam corpos e subjetividades. Não há

¹ Michel Foucault, curso de 7 de janeiro de 1976: *Dits et Écrits*, tomo III, texto 193. Foucault desenvolve esse conceito principalmente nas obras *Vigiar e Punir*, onde analisa as práticas disciplinares da sociedade, e *História da Sexualidade I*, ao investigar como os corpos e os desejos são governados e como esses saberes podem ser subvertidos. A “insurreição” descreve o processo pelo qual os sujeitos, historicamente marginalizados ou oprimidos, começam a produzir saberes a partir de suas próprias experiências e lutas, contestando as formas dominantes de conhecimento, remete a uma resistência contra as formas de saber e poder que produzem sujeitos passivos e normalizados.

² O conceito de dispositivo em Foucault (1994; 2014) designa um conjunto heterogêneo de elementos – discursos, instituições, arquiteturas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e práticas – que articulam relações de poder e produzem efeitos de verdade. Diferente de uma mera estrutura fixa, o dispositivo opera dinamicamente para organizar e regular comportamentos e subjetividades. Em *Ditos e Escritos* e *Vigiar e Punir*, Foucault analisa como os dispositivos disciplinam corpos e estabelecem os limites do pensável e do dizível, mostrando que o saber é indissociável das relações de poder.

verdade sem um regime que a sustente, sem um aparato que a produza e a faça operar como ferramenta de captura e controle. O que se delineia, portanto, é um campo de forças em que a produção da verdade se dá sempre em correlação com estratégias de captura e resistência. O poder, longe de se impor de maneira exclusivamente repressiva, infiltra-se nas condutas, afeta a materialidade dos corpos, regula gestos, desejos e modos de existência. Fabrica os corpos, inscrevendo neles formas de existência que os fazem aderir ou resistir ao diagrama maior do poder. Ser, dentro desse campo de forças, é sempre estar em relação: dobrar-se, resistir, escapar. Assim, cada fissura nesse regime de verdade³ não apenas desestabiliza suas normas, mas abre a possibilidade para a emergência de novos modos de ser e de pensar.

É nesse ponto que a articulação com Deleuze e Guattari se torna imprescindível. Se Foucault analisa como os dispositivos de saber-poder organizam e disciplinam a subjetividade, Deleuze e Guattari introduzem um campo de variação que opera para além dessas codificações, deslocando a análise foucaultiana para um plano de imanência onde o corpo não é apenas superfície de inscrição do poder, mas campo de intensidades, matéria em devir, máquina desejante que escapa às codificações disciplinares. O conceito de micropolítica⁴ do corpo não designa apenas a inscrição do poder na carne, reduzido a um espaço onde o poder se deposita, mas a afirmação de sua potência de fuga, sua capacidade de se tornar outro, de produzir linhas de desterritorialização⁵ que desafiem a organização estratificada do desejo. É antes um campo vibrátil onde as forças se entrecruzam, uma reconfiguração da própria carne em devir, moldada e remodelada num campo de forças que não cessa de se refazer.

Nesse sentido, a tensão entre captura e devir é essencial: enquanto os dispositivos de saber-poder operam para fixar identidades e circunscrever o campo do possível, o corpo, atravessado por fluxos desejantes, resiste à fixidez, não é uma entidade estática ou um mero suporte para normas sociais, mas um processo – um território sempre instável, atravessado por linhas que ora o

³ Michel Foucault (1979) desenvolve o conceito de regime de verdade para descrever o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que determinam quais enunciados podem ser aceitos como verdadeiros em um dado contexto histórico. Não há verdade fora de um regime que a sustente, regule e legitime sua circulação.

⁴ A “micropolítica”, discutida por Foucault, Deleuze e Guattari, designa formas de poder que operam nas relações cotidianas, sem depender de grandes estruturas. A “micropolítica do corpo” refere-se ao controle e à normatização que incidem sobre os corpos de modo util e subjetivo, regulando gestos, escolhas e identidades. Para Deleuze e Guattari (2011b), o corpo não é um objeto passivo, mas um campo de resistência, onde se pode reproduzir normas ou traçar linhas de fuga. No contexto da disforia de gênero, essa micropolítica é central, pois revela como o corpo é moldado por normas de gênero e processos de medicalização.

⁵ Em Deleuze e Guattari (2011b), a territorialização fixa e organiza fluxos, corpos e forças em um território, estabelecendo limites e codificações que sustentam modos de existência. A desterritorialização, em contraste, é o movimento de escape dessas estruturas, desfazendo limites e abrindo novas possibilidades. Esse deslocamento cria linhas de fuga e permite a emergência de novas formas de existência, muitas vezes seguido por reterritorializações que reconfiguram o território em novos arranjos. Assim, a desterritorialização é um processo pelo qual uma estrutura, um corpo ou um sistema perde sua fixidez e se abre a novas possibilidades.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem
“sinonímica”

territorializam, ora o desterritorializam: ele se constitui como campo intensivo, superfície de experimentação onde forças heterogêneas se cruzam e se reorganizam incessantemente. Esse embate não é abstrato; ele se dá nas práticas, nos gestos, nos modos de existência que escapam à codificação dominante. O desejo, como potência de variação, se afirma, abrindo brechas na maquinaria da captura e permitindo que o estranho, o aberrante, o informe, o indeterminado – aquilo que a norma rejeita e expulsa – ganhem existência, reapareçam como vetor de criação, como força que fura os circuitos da captura e abre vias para a invenção de novas formas de vida. Se o poder se infiltra nos poros do ser, o desejo se infiltra nos poros do poder, corroendo-o, dobrando-o, reinventando-o a partir do que nele insiste em escapar. O que está em jogo não é apenas uma crítica à estrutura disciplinar do saber, mas a afirmação da vida como processo de experimentação ininterrupta, onde cada deslocamento configura novas formas de subjetividade e novas possibilidades de existência. É nesse horizonte que se joga a disputa pela verdade – não como uma busca por essências ou certezas absolutas, mas como um campo de mutação contínua, onde as palavras, os corpos e os afetos se reconfiguram incessantemente, numa coreografia de forças que nunca se cristaliza, mas sempre se refaz.

A verdade, nesse jogo incessante, desliza entre mãos invisíveis e discursos encarnados; não é um dado fixo, mas um campo de disputa, atravessado por forças que a moldam, reconfiguram e instrumentalizam. Quando Preciado afirma em *Dysphoria Mundi* que “a verdade saiu dos gonzos”⁶ (Preciado, 2023, p. 276), é a própria estrutura da realidade, seu esqueleto simbólico e político, que ele coloca sob suspeita. Ele não apenas questiona a estabilidade epistemológica do real, mas denuncia o caráter político e performativo da verdade⁷ enquanto dispositivo. O que se põe em crise, portanto, não é apenas a confiabilidade das narrativas, mas a própria estruturação do regime de verdade, seu esqueleto simbólico e político, cuja legitimidade repousava sobre a ilusão de um fundamento ontológico estável. Nesse teatro da pós-verdade, a ficção política não opera à margem do real, mas se inscreve nele como força material, musculatura discursiva que traça as linhas de

⁶ Preciado, em *Dysphoria Mundi* (2023), emprega essa expressão para indicar a desestabilização dos regimes tradicionais de verdade, evidenciando como as categorias normativas que estruturavam a realidade perderam sua fixidez. Inspirado por Foucault e Derrida, Preciado argumenta que a verdade não é um dado absoluto, mas um constructo político e epistemológico que pode ser deslocado por práticas dissidentes. A metáfora dos “gonzos” alude ao mecanismo que sustenta uma estrutura em funcionamento, sugerindo que a verdade, ao se desprender, expõe sua própria contingência histórica e discursiva.

⁷ A noção de verdade como performance remete à teoria da performatividade, amplamente desenvolvida por Judith Butler e ressignificada por Preciado. Em *Problemas de Género: Feminismos e Subversão da Identidade* (2017), Butler argumenta que a identidade de gênero não é um dado essencial, mas um efeito de atos reiterados, uma construção performativa. Preciado amplia essa perspectiva, deslocando-a para o campo da verdade e da política. Em *Dysphoria Mundi*, ele sugere que a verdade não preexiste às suas encenações discursivas e corporais; ao contrário, ela emerge como um campo de disputa onde corpos e subjetividades se tornam agentes e produtos de um jogo performativo de poder.

força de um corpo social sempre em tensão. A verdade, nesse contexto, não emana de uma essência fixa, mas se constitui em meio a uma miríade de multiplicidade de enunciados concorrentes, que se combatem, se articulam e se sobrepõem na produção das subjetividades contemporâneas. Preciado evidencia que a verdade não é substância, mas performance, um campo de batalha onde corpos soberanos e subalternos se alternam como agentes e objetos de uma encenação política que define, a cada instante, quem pode falar e sob quais condições.

O que emerge aqui não é simplesmente a maleabilidade da verdade, mas como o canto da sereia que enfeitiça com a promessa de uma realidade plástica e maleável, a inscrição de sua plasticidade obedece a uma coreografia minuciosamente regulada pelo poder que dá forma aos corpos e aos discursos. Como Foucault, em *A Arqueologia do Saber* (2012) já havia demonstrado⁸, não há enunciado que flutue livremente; todo discurso é, em alguma medida, capturado por relações de força que delimitam seu alcance e eficácia. Preciado, em *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica* (2020) e sobretudo em *Dysphoria Mundi* (2023) radicaliza essa noção ao evidenciar que a crise da verdade não implica sua dissolução completa, mas sua rearticulação em novas configurações que redefinem o que pode ser dito, ouvido e reconhecido como legítimo.

Os corpos políticos, nesse jogo, não apenas ocupam posições estáticas, mas dançam, deslocam-se, ressignificam-se entre golpes de poder e contragolpes de resistência. A verdade, nesse contexto, não se reduz a uma instância epistemológica neutra, mas opera como uma tecnologia política, um dispositivo de regulação e captura, cuja eficácia reside na sua repetição ritualizada, um espetáculo que se desenrola nas arenas sociais para definir, entre jogos de espelhos

⁸ Como Michel Foucault demonstrou com precisão em diferentes momentos de sua obra, todo enunciado está inscrito em um regime de positividade que o torna possível e, ao mesmo tempo, o condiciona. Já em *A Arqueologia do Saber* (2012), Foucault rompe com a concepção representacional da linguagem, afastando-se das noções clássicas de sujeito e de verdade. O enunciado, nesse contexto, não é compreendido como uma proposição com valor lógico, mas como uma função que só pode ser determinada no interior de um campo discursivo específico. Ele é, portanto, um acontecimento regulado por regras de formação que articulam saberes, práticas e instituições. Essa perspectiva será radicalizada em *A Ordem do Discurso* (2022), onde Foucault evidencia os mecanismos de controle, exclusão e limitação que operam na constituição dos discursos socialmente válidos: interdições, ritualizações, divisões entre razão e loucura, entre verdadeiro e falso, entre o que pode e o que não pode ser dito. A linguagem, longe de ser um campo neutro ou autônomo, é estruturada por forças que delimitam seu regime de enunciação. Em *A Vontade de Saber* (1988), primeiro volume de *História da Sexualidade*, essa concepção ganha densidade estratégica com a formulação do conceito de *dispositivo* — uma rede heterogênea de discursos, instituições, normas, saberes e técnicas que operam na produção e regulação dos corpos e das subjetividades. O dispositivo é o que faz falar, ver, sentir e viver de determinadas maneiras; é o regime de força que captura e distribui os enunciados, definindo seus limites de eficácia. Portanto, não há discurso que flutue livremente, pois todo dizer está necessariamente enredado em uma economia de forças, em jogos de verdade e estratégias de poder que o antecedem, o atravessam e o modulam. Essa concepção encontra ressonância em Deleuze e Guattari (2011c), para quem o enunciado é sempre um agenciamento maquiníco que conecta territórios semióticos e regimes de signos a componentes extrassignificantes — afetos, fluxos, forças — funcionando como parte de um agenciamento coletivo de enunciação. Paul B. Preciado (2020; 2023), por sua vez, retoma e atualiza essa perspectiva em termos de biopolítica farmacopornográfica, demonstrando como os discursos contemporâneos sobre o corpo, o gênero e a sexualidade são capturados por regimes técnico-industriais de produção de subjetividade, nos quais a linguagem é simultaneamente instrumento e efeito de normatização e controle.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

e sombras, o que será tido como verdadeiro e falso, ou seja, uma técnica de governo das subjetividades⁹. Como já indicava Foucault (1988), não há verdade sem um regime que a sustente e a legitime, e é precisamente na fissura desse regime de verdade que reside a potência de uma nova simbiose política, que se torna possível pensar uma política da variação, onde a fixidez dos significados se dissolve em um processo incessante de reconfiguração das formas de ser e de saber. Não se trata, portanto, de um relativismo vazio, mas de uma abertura ontopolítica que inscreve a verdade em um campo de variações incessantes, onde a reinvenção e o deslocamento não são exceções, mas a própria matéria da política contemporânea.

Pensar no desmantelamento da lógica cartesiana-neoliberal-mercadológica-petrossexorracial¹⁰ que estrutura os modos de enunciação e reconhecimento no Ocidente implica não apenas uma reordenação de hierarquias, mas uma mutação da própria matriz ontoepistêmica¹¹ que sustenta essa organização. Como Foucault (1988) demonstrou, todo ato de enunciação afirma uma verdade que se vincula a uma economia de poder. Assim, a fissura de um discurso não apenas desloca seus signos, mas afeta diretamente os regimes que o sustentam, desestabilizando suas

⁹ A governamentalidade, conceito central na obra tardia de Foucault, refere-se ao conjunto de práticas e rationalidades que orientam a condução dos indivíduos e das populações. Em *Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault descreve como os regimes neoliberais não apenas regulam a economia, mas também modelam subjetividades, influenciando desejos, condutas e modos de existência. A verdade, nesse contexto, não é um enunciado neutro, mas um instrumento de governo que define os parâmetros do normal e do desviante, do aceitável e do patologizado. Assim, a produção da verdade não pode ser dissociada das técnicas que administram a vida e o corpo social.

¹⁰ A “lógica cartesiana-neoliberal-mercadológica-petrossexorracial” designa um regime ontoepistêmico complexo, composto por camadas históricas e dispositivos heterogêneos que codificam os modos de enunciação, subjetivação e reconhecimento no Ocidente moderno e contemporâneo. Tal lógica articula, em sua base, o dualismo cartesiano inaugurado no século XVII, o qual instaurou uma cisão entre *res cogitans* e *res extensa*, produzindo a ideia de um sujeito universal, racional e desincorporado – base ontológica do humanismo eurocêntrico. Esta figura do sujeito cartesiano será reatualizada e funcionalizada pelo neoliberalismo contemporâneo, conforme analisa Foucault (2008), não mais como sujeito de direito, mas como empresa de si, empreendedor de sua própria existência, regulado por mecanismos de autoexploração e responsividade contínua a índices de desempenho e adaptabilidade. A dimensão mercadológica dessa lógica opera como prolongamento direto do dispositivo neoliberal, uma vez que, como mostram Deleuze e Guattari (2011a), o capitalismo funciona por axiomatização ilimitada dos fluxos, subsumindo a própria linguagem e a produção de sentido à lógica da equivalência geral e da abstração monetária. Isso resulta em uma semiótização capitalística da existência, na qual os corpos, os signos e os saberes são reduzidos a unidades funcionalizáveis segundo critérios de produtividade, valor de troca e competitividade. Ao mesmo tempo, a lógica petrossexoracial, conceito elaborado a partir das formulações de Paul B. Preciado (2020), indica que a matriz contemporânea de governamentalidade biopolítica é sustentada por tecnologias farmacopornográficas e infraestruturas extrativistas, que operam tanto sobre os corpos quanto sobre o planeta. O prefixo *petro-* assinala a dimensão fóssil, colonial e necropolítica da economia global, em consonância com as críticas de Achille Mbembe (2018) à tanatopolítica do capital; *sexoracial* aponta para os sistemas interdependentes de normatização e hierarquização de corpos segundo marcadores de gênero, sexualidade e raça, cuja genealogia remonta à constituição do dispositivo colonial moderno. Essa lógica totalizante atua como máquina de captura e normalização dos modos de existência, produzindo sujeitos reconhecíveis apenas na medida em que se alinham aos códigos majoritários que garantem a inteligibilidade política, econômica, epistêmica e afetiva do mundo contemporâneo. Pensar seu desmantelamento, portanto, exige não apenas uma inversão de hierarquias, mas a invenção de novas formas de vida, linguagem e pensamento que escapem à codificação normativa desses regimes de visibilidade, enunciação e governamento.

¹¹ Preciado (2023) propõe em *Dysphoria Mundi*, que a transformação política contemporânea não se dá apenas em termos de redistribuição de poder, mas exige uma mutação na própria estrutura epistemológica que define corpos, gêneros e subjetividades.

condições de produção e circulação. O corpo, nesse contexto, não é um mero suporte passivo da linguagem, mas um campo de inscrição, um diagrama de forças onde se articulam códigos, normas e processos de subjetivação. Deleuze e Guattari (2011c), no platô 4, *Postulados da linguística*, ao desmontarem os pressupostos da linguística estruturalista, desnaturalizam a própria noção de signo ao arrancá-lo de sua função representacional e reinscrevê-lo em uma lógica maquinica, como um campo de intensidades que atravessam o corpo. A linguagem, longe de ser um instrumento neutro de comunicação, não é meramente um sistema de signos, opera como uma máquina produtora de realidade, atravessando corpos e subjetividades, modulando afetos e instaurando territórios existenciais, força viva que se inscreve no corpo e dissolve a separação entre corpo e sentido. Não se trata apenas da materialidade do significante, mas da performatividade dos enunciados¹² enquanto “palavras de ordem”¹³ – comandos que não apenas dizem algo, mas fazem algo, instaurando práticas, organizando corpos e delimitando campos de ação e pensamento, moldando relações de poder e hierarquias antes mesmo de significarem algo. Nesse sentido, a linguagem não se limita a uma estrutura codificante, mas funciona como um campo de intensidades em perpétuo devir, onde sentido e matéria se entrelaçam em um jogo contínuo de captura e fuga. É nesse ponto que o corpo emerge como um espaço vivo de inscrição, não apenas capturado pelas gramáticas normativas do poder, mas também atravessado por forças de desterritorialização, tornando-se um vetor de experimentação e resistência, um palco em que significados são criados e recriados, refletindo a complexidade dinâmica de contextos e interações sociais em um processo contínuo de produção de sentido. Assim, a produção de subjetividade não é um dado, mas um campo de disputa que se desenrola no embate entre captura e fuga, onde cada fissura na matriz do regime de verdade abre um espaço para a emergência do novo – do indeterminado, do informe, do devir.

Dito isto, é possível desejar de outro modo? Essa pergunta irrompe na lógica de todo pensamento estruturado, sacode a arquitetura da linguagem e arrasta o corpo para uma tempestade de sentidos novos e desterritorializados. Eis a questão fundamental de uma filosofia que não se contenta em interpretar o mundo, mas em torcer suas narrativas, subverter os estados de subjetivação e abrir caminho ao que se dá como contra ficção – um escoamento do eterno retorno do mesmo. Trata-se do desejo¹⁴ como criação, no sentido espinosista: um desejo que não se

¹² Judith Butler (2017) desenvolve a ideia de que os enunciados não apenas comunicam, mas constroem realidades sociais, especialmente no que se refere ao gênero. Gênero não é uma essência, mas uma performance reiterada que consolida normas e discursos.

¹³ No platô 4, *Postulados da linguística* (2011c), Deleuze e Guattari demonstram que os enunciados não apenas descrevem o mundo, mas operam como comandos, instaurando práticas e relações de poder. A linguagem, ao invés de ser um mero espelho da realidade, age como máquina produtora de subjetividades.

¹⁴ Em *Ética* (1992), Espinosa define o desejo (*cupiditas*) como o próprio esforço (*conatus*) de perseverar no ser, ampliando sua potência de agir. Deleuze retoma essa ideia em *Espinosa: Filosofia Prática* (2002), ressaltando o desejo como força afirmativa e criativa, não como carência ou falta.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

submete à trama regulatória do discurso, ao território encharcado das normas e prescrições da autonomia moderna. O desejo que se desdobra como força intempestiva, dilacerando os contornos que pretendem fixá-lo, carregando consigo o *cogito esquizo*¹⁵ como potência de fragmentação e composição em direções múltiplas, incomensuráveis. As palavras, ao escaparem do sentido fixo, não apenas traçam novos caminhos de significação, mas atravessam o próprio corpo do enunciador. O que se materializa em nós como suplemento de sentido não é senão o próprio impulso de escapar ao já-dito, ao previsível, à linguagem estática. A linguagem infiltra-se na carne como um fluxo que desorganiza e recria, expandindo o sentido para além do reconhecível e revelando, em cada fissura, uma subjetividade emergente. O corpo, por sua vez, não é apenas receptor passivo desse fluxo, mas se torna um espaço de invenção contínua, onde o sentido se projeta para o desconhecido e se engendra como criação incessante. Cada enunciado é uma tentativa de apreensão do sentido, mas este se dobra e escapa, como uma ferida que nunca cicatriza, sempre submerso no vazio entre as palavras e o real.

O sentido, então, não é uma substância fixa, mas uma força fugitiva que se suplanta, transfigura e se atualiza nas relações e tensões entre corpo e mundo, entre o que já existe e o que

¹⁵ Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2011a) desmontam o *cogito cartesiano* ao propor um pensamento *esquizo*, que opera por fluxo e disjunção, em oposição à identidade e unidade do sujeito clássico. O *cogito esquizofrênico* não é fundado na certeza do “eu penso”, mas na desterritorialização do próprio pensamento, que se movimenta por intensidades e não por identidades fixas. A expressão *cogito esquizo* não deve ser compreendida como uma simples variação ou deformação do *cogito cartesiano*, mas como uma subversão radical de sua estrutura ontológica e epistêmica. Enquanto o *cogito ergo sum* de Descartes funda a subjetividade como uma unidade racional, autocentrada e reflexiva, o *cogito esquizo* designa um regime de subjetivação múltiplo, descontínuo, fragmentário e não representacional – produzido pela operação maquinica do desejo em sua dimensão imanente. O termo, ainda que não formulado literalmente por Deleuze e Guattari, emerge como efeito de suas proposições em *O Anti-Édipo* (2011a) e *Mil Platôs* (1980), onde o sujeito é reconcebido não como fundamento, mas como produto – ou melhor, como efeito – de máquinas desejantes em constante funcionamento e reconfiguração. Essa formulação se insere na crítica desenvolvida por Deleuze e Guattari (2011a) à concepção psicanalítica tradicional de desejo, especialmente àquela que, de Freud a Lacan, funda o desejo na estrutura da falta. Freud (2010) comprehende o desejo como efeito da repressão e do recalque originário (*Urverdrängung*), sendo ele sempre marcado por uma ausência – o objeto perdido da pulsão. Essa concepção será radicalizada por Lacan (1998), para quem o desejo é constituído pela relação com o significante e inscrito na ordem simbólica do Outro, sendo a falta estruturante da subjetividade. Assim, o desejo lacaniano é sempre desejo do Outro e do significante que o representa. Deleuze e Guattari (2011a), por sua vez, rejeitam essa estrutura: o desejo, para eles, não é negatividade nem representação, mas produção real (*le désir est production*), atravessamento de fluxos, potência de criação, funcionamento maquinico. O *cogito esquizo* emerge como efeito desta positividade do desejo – um pensamento não fundado na identidade reflexiva nem na castração simbólica, mas nas multiplicidades que se produzem por conexões contingentes e intensivas. Trata-se, portanto, de uma crítica radical ao sujeito edípico da psicanálise: o “esquizo” como figura-conceito não remete à patologia clínica da esquizofrenia, mas funciona como operador teórico de desterritorialização e resistência contínua às formas normativas de subjetivação. Esse *cogito* não pensa “a partir de si”, mas como dobra das forças que o atravessam. Quando aproximado à obra de Preciado – especialmente em *Testo Junkie* (2008) e *Dysphoria Mundi* (2023) – o *cogito esquizo* pode ser entendido como um operador político, atravessado por tecnologias do corpo, do gênero, da linguagem e do saber. Em Preciado, o sujeito contemporâneo é o produto de bio e tecnopolíticas que não apenas regulam os corpos, mas modulam seus modos de pensar, desejar e existir. O *cogito esquizo*, nesse sentido, torna-se uma forma de experimentação político-tecnológica do corpo e da linguagem, como prática de desprogramação subjetiva frente às capturas biopolíticas e farmacopornográficas, e uma experimentação política de si como potência transindividual e mutante de fuga e reinvenção.

ainda não foi nomeado. Não é um dado absoluto, mas um processo movente que carrega o germe de uma nova subjetividade, uma dobra na superfície do dizer, onde cada fissura revela a potência de desejar de outro modo. Esse suplemento de sentido não apenas é um excedente que excede as formas estabilizadas, mas as implode: ao atravessar nossa carne, explode os contornos e abre brechas para novas realidades inscritas no corpo, desdobramentos para múltiplas linhas de fuga¹⁶. O significado já não é aquilo que interpretamos, mas o que se projeta para o desconhecido, o que se cria e se perde no próprio ato de criação. É isso que Deleuze (2003) pontua em *Lógica do Sentido*: o sentido é sempre pressuposto desde que o Eu começa a falar; nunca dizemos o sentido do que falamos, apenas o tomamos como objeto de uma proposição subsequente, numa regressão infinita¹⁷. Dito de outro modo, cada enunciado provoca um deslocamento: dizemos, e o sentido nos escapa; falamos de novo, e ele se desdobra. Enunciamos o sentido apenas no regime da pressuposição – um sentido que já supomos antes do primeiro vocábulo. O próprio ato de dizer é um lançar-se ao vazio, uma tentativa de apreender o inapreensível.

A palavra, no instante em que emerge, já carrega consigo uma história de sentidos acumulados, mas também escoa como água no deserto, deixando rastros de significações não-ditas, silêncios que vibram nas entrelinhas. O sentido não se encerra no signo; ele persiste e espreita na borda da enunciação como uma ferida aberta. Ele não cessa de vagar. Destarte, o sentido é criação contínua que emerge dos acontecimentos e das diferenças e se realiza nas relações e intensidades que compõem a realidade. Movimento em fuga, potência vibrante, submersa na superfície que atravessa. O sentido é um campo de tensão com o mundo, um jogo de forças entre o corpo que fala e aquilo que nunca pode ser inteiramente apreendido, uma diferença que se atualiza incessantemente.

Aqui, o conceito de suplementação¹⁸ de Derrida surge como chave para pensar essa operação de sentido na corporificação. Derrida propõe a suplementação como aquilo que, ao

¹⁶ Em Deleuze e Guattari (2011b), designa um movimento de desterritorialização aquele que permite a emergência de novos modos de existência e pensamento, rompendo com formações rígidas. As linhas de fuga são tanto forças criativas quanto perigosas, pois podem levar à invenção de novos mundos ou ao colapso subjetivo.

¹⁷ Em *Lógica do Sentido* (2003), Deleuze argumenta que o sentido nunca é plenamente dito, pois ele se desloca a cada enunciado. Cada proposição supõe um sentido anterior, criando um jogo de pressuposição infinita.

¹⁸ Em *Gramatologia* (1973), Derrida formula o conceito de suplementação como aquilo que, ao mesmo tempo, supre uma falta e a expõe, completando e excedendo simultaneamente. O suplemento não é um mero acréscimo, mas um excesso que desestabiliza e reconfigura o próprio sentido do que se pretendia completar, revelando uma carência estrutural inerente ao objeto suplementado. No contexto da linguagem e do corpo, a suplementação opera como um deslocamento infinito, onde o sentido nunca se fixa, mas se prolonga num jogo incessante de diferenças. A noção de suplemento, ao desmontar a oposição clássica entre essência e adição, evidencia que aquilo que se julgava pleno sempre esteve atravessado por uma falta constitutiva. O suplemento, à primeira vista um acréscimo externo, revela-se, paradoxalmente, como a condição mesma daquilo que parecia originário. Aplicado ao corpo, esse conceito sugere que a identidade corporal não é um dado fixo ou natural, mas um processo incessante de inscrição, aberto a novas significações e sempre atravessado por camadas suplementares que deslocam qualquer noção de essência.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem
“sinonímica”

mesmo tempo, completa e excede o que já está dado; um acréscimo que também é deslocamento, um preenchimento que revela, paradoxalmente, a incompletude estrutural do que se pretendia totalidade. No caso do corpo e da linguagem, essa suplementação se manifesta como abertura contínua. A linguagem nunca expressa plenamente o corpo, mas sempre o suplementa com algo a mais – um traço residual, uma intensidade que jamais se deixa absorver inteiramente. Ou seja, a linguagem atribui sentido ao acontecimento. A singularidade do acontecimento¹⁹ não pode ser reduzida a uma mera ocorrência factual; ela se impõe como ruptura ou inflexão no tecido do real, um ponto de intensidade que altera o campo de forças em que se insere. A suplementação não se deixa capturar por uma causalidade linear. A materialização do sentido é sempre inacabada, sempre deslocada, como se o sentido fosse o eco de um corpo que deseja não ser reduzido ao que se esperava dele, que recusa a camisa de forças da significação fixa. Trata-se de um jogo de forças entre o que pode ser dito e o que se esvai no próprio dizer, um campo de variações onde cada palavra é já vestígio e promessa do que ainda não foi nomeado. Essa suplementação derridiana ressoa na concepção de Deleuze e Guattari de que o sentido não se fixa como um ponto de chegada, mas se dissolve num processo interminável de deslocamento e devir. A linguagem, ao suplementar o corpo, não o encerra em um sistema de signos estabilizados, mas o desdobra em intensidades errantes, transbordando-o para além do organismo, das funções e normas que o aprisionam na trama do reconhecimento. O corpo, sob a ação da linguagem, torna-se um campo de forças²⁰ plásticas, um Corpo sem Órgãos (CsO)²¹. que se abre a múltiplas significações sem jamais se aprisionar a uma forma definitiva. A corporificação da linguagem se dá, assim, como um

¹⁹ Para Deleuze (2003), o acontecimento não é um mero fato empírico, mas uma inflexão no tecido do real. Em *Lógica do Sentido*, ele descreve o acontecimento como uma virtualidade que se atualiza em diferentes contextos, sem se esgotar em uma única manifestação.

²⁰ Diferente da concepção estruturalista, Deleuze e Guattari (2011c) tratam a linguagem não como um sistema fechado de signos, mas como um dispositivo de produção de realidade. Segundo os autores, no platô 4 (2011c), a linguagem não apenas comunica, mas modela fluxos de desejo e captura corpos na rede dos discursos e máquinas sociais.

²¹ Este conceito, desenvolvido por Deleuze e Guattari no platô 6, *Como criar para si um Corpo sem Órgãos?* (2012), designa uma potência do corpo que escapa às formas fixas, às representações tradicionais e aos mecanismos de organização e sujeição. O CsO não é uma entidade literal, mas uma estratégia de experimentação da subjetividade, uma linha de fuga contra os dispositivos de poder que codificam e territorializam o corpo e o desejo. Ele não remete a uma negação do corpo, mas a sua desorganização ativa – uma subtração das funções e das formas normativas que o aprisionam na lógica da identidade e da utilidade. Inspirado na obra de Antonin Artaud (2019), o conceito de CsO emerge como uma tentativa de destituir o corpo de suas estratificações sociais, médicas e religiosas – aquilo que Artaud chamou de as “amarras dos Juízos de Deus”. Para ele, o corpo deve ser concebido como um campo de intensidades, um espaço atravessado por fluxos e forças, em vez de uma estrutura fixa e funcionalmente determinada. A destruição das formas preestabelecidas não implica a dissolução do corpo, mas sua reconfiguração em um plano de criação contínua, onde ele se torna pura experimentação e potência. O CsO, portanto, não é um estado a ser atingido, mas um processo incessante de desterritorialização do corpo e do desejo. Ele não se define pelo que é, mas pelo que pode – pelo devir que o atravessa. Não se trata de um corpo sem organização, mas de um corpo que recusa a organização imposta pelos regimes de poder. Ele se entrega ao fluxo da vida, às forças que o travessam, constituindo-se sem jamais se fixar. É um corpo que, ao romper com a normatização e a representação, torna-se pura intensidade, pura variação, uma superfície de inscrição do devir.

movimento rítmico entre inscrição e fuga, entre intensidade e dissolução. O corpo, atravessado pela linguagem, é simultaneamente saturado e esvaziado de significados, pulsando em um jogo incessante de variações que impede sua cristalização. O corpo esvaziado nunca se “É” – ele se desfaz na própria potência do vir-a-ser, é sempre um *estar sendo*.

Nesse processo, o sentido não se estabelece como uma substância, mas como um suplemento que tensiona o corpo para além de si mesmo – um excesso que não completa, mas intensifica, multiplicando a carne com a potência do impensado. Para Deleuze e Guattari (2011c), é essa dimensão da linguagem que permite ao corpo tornar-se *devir*: um campo de metamorfoses, onde cada enunciado não fixa um significado, mas explode em variações, operando como uma linha de fuga que desestabiliza as estruturas do juízo e da organização. O que se corporifica como suplemento não é um acréscimo inerte ao corpo, mas uma força que o rasga e reformula, abrindo-o para uma ordem de desejo e sentido em movimento perpétuo. O corpo-linguagem, nesse estado, não é um veículo para significados prévios, mas um meio vibrátil, onde cada palavra, cada enunciado, se propaga como faísca, como um campo de tensões onde o pensamento se arrisca ao indizível e o sentido se incendeia na própria operação do dizer.

Desejar de outro modo é uma espécie de gestografia: um desejo esquizoide, um impulso nômade que recusa repouso e cartografa linhas de fuga, linhas desejantes. Habitar um intervalo, saltar por entre as fissuras de uma realidade que apenas se supõe já dada. É o movimento do corpo, não como função ou sistema, mas como fuga, desdobramento incessante da própria matéria. Não é escolha nem plano: é vibração, contraordem que contamina tudo o que toca, paixão pela errânciam, desmontagem das engrenagens do juízo que aprisionam o corpo, desterritorializando-o da sujeição e da maquinaria institucional. É a sublevação contra a norma, a febre do devir. Aquilo que Deleuze e Guattari (2011c) provocam: um *cogito esquizofrênico*.

O cogito esquizofrônico é a vertigem onde o “eu” se dissolve no turbilhão de forças, um ponto de fuga sem dono, uma palavra sem origem que ecoa nas margens da consciência, como um sussurro perdido no vento. Sendo a consciência de si uma palavra de ordem, é nela que o corpo e a linguagem se coagulam, se aprisionam nas mesmas direções. É uma consciência de si que toma a forma de um enunciado incorpóreo, palavra de ordem incorpórea, como uma voz que ecoa sem dono, uma corrente de desejo que flui sem origem, enunciado que flui como rios sem leito, dissolve o tradicional *cogito* cartesiano, despindo-o da estabilidade e da unidade que antes eram garantias da consciência de si. Desafia a estabilidade do “eu” cartesiano e nos lança num fluxo desgovernado de percepção e devires. Aqui, a consciência de si não é um ponto fixo, uma base segura sobre a qual tudo o mais se organiza, mas uma espécie de miragem, uma onda que não para de se fragmentar, um fluxo que jamais repousa. Neste esquizo-cogito, o “eu” não se revela como um

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem
“sinonímica”

sujeito sólido²², mas como um campo de intensidades, como a superfície de um oceano agitado onde se entrelaçam forças externas e internas, desterritorializado. É a recusa ao juízo normativo²³. Este cogito dança no abismo do indeterminado, onde a subjetividade se torna um campo de multiplicidades em constante desterritorialização. Pulsa no corpo como uma música subterrânea, sempre vibrando em um jogo inacabado de forças e intensidades. Arrasta o sujeito para fora de si, abre veias para o indomável, lança-se às linhas de fuga que desfazem identidades e formas. Agencia devires que corroem o organismo até sua última ilusão de unidade.

Grosso modo, no cogito esquizofrônico, já não há um *penso, logo existo*, mas um *devenho, logo proliero*. O pensamento não repousa na transcendência, mas se dissolve em intensidades; não opera como representação, mas pulsa como sensação bruta, um fluxo que escapa ao domínio da consciência e se inscreve diretamente na carne. É antes *sensação* do que representação. Mais próximo do corpo do que da mente, esse cogito é um campo de passagem, onde o “eu” se desfaz em partículas, em micropercepções que vibram na zona de indiscernibilidade entre o orgânico e o maquinário. Nesses devires, o corpo²⁴ se desorganiza, desprende-se de sua forma orgânica e torna-se vibrátil, sem órgãos, liberando-se das funções que o subordinam à máquina social. A linguagem, ao invés de codificar e organizar, explode em forças nômades, cortando o céu da consciência como relâmpagos que o despedaçam, dispersando-o na errância pura, na potência ilimitada do vir-a-ser. O pensamento se faz curto-circuito, um choque elétrico que atravessa o corpo e desmonta as engrenagens da razão. O *cogito esquizo* é uma abertura radical ao indomável que nos atravessa e nos constitui – o que Artaud chamou de *crueldade*²⁵.

Para Artaud, em *O teatro e seu duplo* (1984), a crueldade não é sadismo, mas um princípio da existência: não há criação sem destruição, não há experimentação sem ruptura. Viver é aceitar a dor e a disruptão como forças essenciais, como aquilo que dilacera a forma dada e impõe ao corpo a necessidade de ser mais do que si mesmo. Artaud empreende uma busca radical que visa

²² Deleuze, em *Diferença e Repetição* (2006), critica a concepção cartesiana do sujeito como unidade autônoma e propõe, em sua obra, um modelo de subjetividade que opera por meio de fluxos, afetos e intensidades. Esse deslocamento do sujeito para um campo de forças e multiplicidades encontra ecos na teoria dos devires, onde a subjetividade não é fixa, mas sempre em processo.

²³ Em diálogo com Nietzsche, Deleuze, em *Nietzsche e a Filosofia* (1976), rejeita a concepção de filosofia como tribunal da razão e defende que o pensamento deve ser criação e experimentação, e não um exercício de julgamento. A recusa ao juízo normativo implica uma abertura ao inédito e ao intempestivo.

²⁴ Um corpo que escapa das funções organizadas e da hierarquia das partes. “O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 24).

²⁵ *Grosso modo*, crueldade na obra de Antonin Artaud, é um “conceito” central que se refere a uma força radical e destrutiva, capaz de romper as convenções da moralidade e da civilidade para expor a verdadeira intensidade da existência humana. É uma abertura radical ao indomável que existe em nós e nos atravessa. Em *O Teatro e seu Duplo* (1984), Artaud define a crueldade como uma força vital que rompe com a representação e faz do corpo um campo de experimentação extrema. Para ele, a linguagem deve ser reinvestida de materialidade, aproximando-se da carne, dos sons, do grito.

superar a cisão metafísica instaurada pela tradição ontológica entre ser e corpo. Sua crítica dirige-se ao pensamento que concebe o ser como uma substância distinta, separada da materialidade corpórea e da experiência sensível. Para ele, essa separação não é apenas filosófica, mas se inscreve diretamente na carne, cristalizando-se em normas que aprisionam o corpo dentro de um regime de organização discursiva, moral e fisiológica. Dessa forma, Artaud desloca a ontologia para um campo intensivo, onde o ser não é uma essência fixa, mas um fluxo de forças em perpétua metamorfose. Se a linguagem historicamente foi um instrumento de domesticação do corpo – estabelecendo seus limites, suas funções e sua inteligibilidade –, Artaud propõe um gesto destruidor e regenerador: ressignificar a linguagem para ressignificar o corpo. Seu projeto não é apenas linguístico ou artístico, mas biopolítico e ontológico, pois ao romper com a estrutura codificada da linguagem, ele abre caminho para um corpo que já não se deixa aprisionar pelas formas impostas.

Assim, a ressignificação da linguagem implica uma mutação profunda da própria experiência do corpo e, por conseguinte, da cultura. Em Artaud²⁶, não há separação entre expressão e carne: tocar a linguagem é tocar a matéria viva. É por isso que sua escrita é feita de gritos, sopros, explosões fonéticas – um teatro da crueldade que implode o signo, dissolvendo a dicotomia entre significante e significação, instaurando um corpo que fala sem ser domesticado pelo discurso. Se a cultura é um regime de codificação da vida, Artaud nos mostra que só há criação genuína na violência contra essa codificação, na experimentação de uma linguagem que não traduz, mas queima, que não representa, mas age diretamente sobre os nervos. Essa é a superação metafísica que ele propõe: uma ruptura com o pensamento que impõe formas ao corpo, uma afirmação da vida enquanto fluxo irreprimível de forças que só pode ser pensado a partir da intensidade da própria carne. Sua denúncia do *Juízo de Deus*²⁷ é o grito contra um corpo que já nasce falado, já nasce escrito, já nasce encerrado em uma gramática do possível. O organismo é essa prisão, essa unidade imposta que sufoca a potência do devir e captura as intensidades do corpo em um sistema de funções e significados estabilizados.

Preciado (2023) prolonga essa desintegração, inscrevendo a disforia²⁸ como uma guerra contra o organismo. A disforia não é um erro, não é um defeito a ser corrigido – ela é a falha no

²⁶ Para Artaud (2014), a linguagem não é um simples meio de representação, mas um campo de forças, um espaço onde o sentido se desfaz e se reconfigura incessantemente. Sua escrita é um corpo em convulsão, uma tentativa de escapar ao sentido coagulado e restituir à linguagem sua potência material.

²⁷ No manifesto *Para Acabar com o Juízo de Deus*, Artaud (2019) denuncia a captura do corpo pelo pensamento transcendente e pela moralidade teológica. O organismo, tal como imposto pelo cristianismo e pela ciência moderna, seria uma prisão que impede a verdadeira vida.

²⁸ Em *Dysphoria Mundi* (2023), Preciado revisita e radicaliza o conceito de disforia, deslocando-o de seu sentido clínico-patológico para um campo político e epistemológico. A disforia, para ele, não é um erro a ser corrigido, um desajuste entre corpo e gênero, mas uma *insurreição biomolecular*, uma revolta somática contra o regime de produção

programa, o vírus que desmantela o código. O corpo disforme, errante, irredutível às categorias pré-fixadas, torna-se o signo da insuficiência do corpo social. Aqui, a disforia age como linha de fuga, como um embate contra a estrutura que fixa e ordena, contra a biopolítica que pretende estabilizar o corpo e atribuir-lhe uma função dentro do regime de visibilidade e inteligibilidade dominante. Como a crueldade, a disforia rompe com a metafísica do organismo e com a ordem binária de Deus. Ambas instauram no corpo um campo de intensidades irrefreáveis, expõem a fragilidade das identidades cristalizadas e da normatividade que as sustenta. Se há uma ontologia aqui, é a do irredutível: o corpo como experiência-límite, onde cada inscrição é uma batalha e cada cicatriz, um campo de guerra.

A disforia, neste contexto, ultrapassa a mera inadequação subjetiva diante das normas de gênero e dos dispositivos de subjetivação que regulam corpos e desejos. Ela se configura como uma recusa ativa à anatomia enquanto destino, um excesso que escapa à captura normativa e que delinea novas formas de presença, potência e política. Não se trata de uma anomalia a ser corrigida, mas de um fenômeno político e estético que desvela a violência estrutural dos regimes de gênero e das tecnologias de controle biopolítico. A disforia opera como desvio e insubmissão: ao invés de ser assimilada ou neutralizada pelos mecanismos de regulação, ela irrompe como força insurgente que denuncia a precariedade dos dispositivos que pretendem fixar identidades, estabilizar corpos e domesticar fluxos de desejo. Preciado (2023) propõe que a disforia seja afirmada como estratégia de resistência, como potência crítica que expõe a artificialidade dos regimes de verdade sobre o corpo. Em vez de corrigir-se para conformar-se, trata-se de converter a disforia em território de invenção e experimentação, de habitar o corpo de maneira diversa, de reconfigurar a subjetivação para além das fronteiras impostas pelo binarismo de gênero e pela ontologia metafísica do organismo. É um convite a desejar de outro modo. O corpo disforme, corpo-díspar, irredutível ao organismo, é um corpo nômade: aquele que nunca chega nem parte, mas que insiste na errância, tensionando os limites da inteligibilidade normativa.

de corpos normativos. Longe de ser um sintoma individual, ela denuncia a falência dos dispositivos de subjetivação e biopolítica, expondo a incapacidade dos regimes normativos da sexualidade e da identidade de capturar a multiplicidade dos corpos e desejos. O corpo disforme não evidencia apenas uma inadequação pessoal, mas a inconsistência estrutural da ordem heteronormativa e cisgênero. No que tange ao gênero, a disforia manifesta um desconforto profundo e persistente com o sexo atribuído ao nascimento e com as expectativas normativas que o acompanham. Entretanto, sob uma perspectiva filosófica ampliada, ela não se reduz a um transtorno ou experiência individual; constitui também um fenômeno político e estético. Como argumenta Preciado, a disforia transforma o corpo em um campo de resistência contra os regimes biomédicos e normativos que impõem uma identidade de gênero binária e fixa. Ao expandir sua concepção, ele a posiciona como uma contestação ao controle biopolítico e à medicalização do corpo, tornando-a um dispositivo crítico para repensar identidade, política de gênero e a relação entre corpo e discurso normativo. Mais do que um mal-estar diante das imposições externas, a disforia carrega uma potência de transformação. Ela não apenas desestabiliza os códigos normativos, mas inaugura novos modos de subjetivação, operando como um ponto de fuga para a criação de formas de vida que escapam à normatividade.

Nessa chave, a disforia e a crueldade podem ser pensadas como expressões do cogito esquizo: instâncias de suplementação, de um pensamento que se articula na abertura e na desobediência. São forças que reinventam o desejo como movimento incessante, um existir que não se ancora em essências ou identidades fixas, mas que se refaz na turbulência dos devires. Trata-se de um cogito sem centro, uma cartografia sem norte, onde os contornos entre corpo e linguagem, significado e sentido, se dissolvem. Crueldade, disforia e cogito esquizo formam uma constelação de intensidades, ocupam uma ordem sinonímica: não porque sejam idênticas, mas porque compartilham a tarefa de desmontar a moralidade que aprisiona o corpo e o desejo. São dispositivos de desterritorialização, forças que fazem do corpo uma ferida sempre aberta, uma veia dilatada que jamais coagula, uma matéria que resiste a ser fixada em formas (pré)dadas. Derrida nos ensinou que o suplemento, ao mesmo tempo que adiciona algo, expõe uma falta originária, um vazio que sempre esteve ali. Da mesma forma, a disforia não é um defeito a ser corrigido, mas a revelação da ausência constitutiva do corpo enquanto unidade, uma ausência que só se manifesta no instante da sua própria passagem. O corpo nunca é substância plena, mas sempre um intervalo em devir, um traço fugidio que escapa à captura das significações hegemônicas.

Imagine um corpo como um barco à deriva, sem leme, sem destino traçado, lançado nas águas abissais de um desejo que já não se orienta pelos velhos mapas da identidade. Nele, a disforia não é apenas um desvio, mas a própria tempestade que desterritorializa, um vento tortuoso que rasga as velas e fratura o casco do ser, desassossego que fita o horizonte forçando cada fibra, cada articulação a reconhecer que toda borda é uma passagem, que o desejo não obedece à linearidade de uma rota, que o oceano nunca teve margens fixas²⁹. A crueldade é a tempestade que dilacera velas, âncoras e mastros como um ato de criação furiosa, o colapso que desorganiza, fragmenta, força o barco a abandonar qualquer porto seguro, transformando cada dor em potência, cada destroço em uma nova superfície de contato com o caos. Faz o corpo flutuar numa deriva perpétua que transforma o corpo e o sentido. E o cogito esquizo é o próprio mar: fluido, vasto, errante, indomável, irredutível a um ponto fixo. O pensamento não é mais uma âncora, mas um desejo movente, algo como “desejo, logo flutuo”, “penso, logo transbordo” “desejo, logo fluo”, “transbordo, logo devenho” — uma consciência que dança nas bordas da fragmentação, recusando a estabilidade da terra firme. Um cogito que não se sedimenta, mas se dispersa na imensidão de forças que o atravessam. E se há um mapa, ele não cartografa territórios conhecidos: um mapa que

²⁹ No pensamento de Deleuze e Guattari (2011c), o *esquizo* não “pensa” da maneira tradicional, mas “flui”, habitando um espaço de descontinuidade e desvio. O *cogito esquizo* é, portanto, um vetor de resistência à captura identitária. Ele encarna uma lógica do *fora*, nos termos foucaultianos (2022), que rejeita o interior reflexivo e o domínio da consciência para instaurar um plano de imanência intensivo, onde o pensamento se torna rizoma e o desejo já não se organiza a partir de uma falta mas de uma positividade produtiva e impessoal.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

não mapeia, que risca, reescreve e redesenha os contornos do corpo a cada rajada de vento sem oferecer refúgio, inscrevendo nele uma errância sem repouso, é a própria deriva em busca do indizível.

Quando falamos da linguagem, falamos do abismo entre o dizer e o sentido, do silêncio que ressoa na fenda entre significante e fluxo desejante, na gagueira do sentido que não se entrega jamais. Aqui, a linguagem não é um sistema estável, mas um campo de tensões, torna-se movimento, uma superfície onde o corpo só fala na medida em que se desfaz, que escapa a si mesmo, esforço onde a voz só se sustenta na oscilação entre a presença e a falha. Desejar de outro modo não é um projeto com um fim previsível, mas uma dança entre a crueldade e a disforia que não se acomoda, um salto contínuo sobre a falha do sentido, uma resistência que se refaz a cada golpe de significação, lançando-se sempre de novo no mar à deriva, ao mar sem margens, indo ao encontro do instante onde a vida, finalmente, começa a aflorar. É traçar um mapa de desvios e sobrevivências — como um rio subterrâneo que (re)escreve a terra sem jamais emergir à superfície. No desarranjo de conexões delirantes, o desejo abandona a obsessão pela unidade e assume sua condição fragmentária: corte, fluxo, ruptura. Ele já não busca um território, não se fixa em uma imagem, mas prolifera em sínteses mutantes, em conexões improváveis, onde tudo o que o toca se torna superfície de acoplamento, de contágio, de experimentação de um corpo outro. É a explosão de uma sensibilidade que não responde à consciência, mas que se infiltra como uma flecha na carne, forjando, com cada corte, a sobrevivência de um CsO – desfibrado, desterritorializado, insubmissa a qualquer forma fixa, o devir do desejo.

Esse corpo não nasce de um modelo, mas da errância; organismo vivo em potência que recusa limites e explora a margem, atravessando o delírio para se inventar numa superfície quadriculada, na insurreição do desejo que se recusa a qualquer molde e códigos que o pretendem normalizar. Assim, a revolução não é um gesto voluntarista ou um acontecimento isolado, mas a própria inteligência³⁰ maquinica do desejo – um fluxo vital que, ao se expandir, dissolve os contornos rígidos do poder e das identidades fixas. Ela não se realiza como ruptura externa, mas como afluência imanente da criação, um transbordamento contínuo onde corpos e forças se recombinam em novas intensidades. Ou seja, o próprio fluxo do desejo é produtivo e auto engendrador – o corpo reconfigurado em fluxo, corpo-revolucionário³¹, que se dispersa e se

³⁰ Aqui, “inteligência” não deve ser compreendida em seu sentido tradicional de faculdade racional, mas como a própria potência maquinica do desejo. Ora, se desejo, em Deleuze e Guattari (2011a), não é falta, mas produção, um fluxo que atravessa os corpos, desterritorializa formações estáveis e engendra novos modos de existência, logo, a revolução não é um simples evento pontual ou uma mudança de regime, mas um movimento imanente ao desejo, uma proliferação de linhas de fuga que minam as máquinas de captura do capital e do Estado.

³¹ O corpo revolucionário não preexiste à revolução: ele se reconfigura no fluxo, dispersando-se e condensando-se ao sabor das forças que o atravessam. Sua resistência não é obstáculo, mas potência ativa – uma resistência intensiva que

condensa ao sabor do que o toca, numa resistência intensiva, numa nova matéria de afetos, um devir: se desfaz e se refaz na própria experiência da luta e da criação. E se desejar de outro modo é possível, é porque nem o corpo nem a linguagem são territórios consolidados, mas superfícies de contaminação, porosas, permeáveis ao fluxo incessante do sentido. Entre o corpo que se dobra sob a disciplina e aquele que se escapa pelas fissuras do dizer, há um campo de possibilidades ainda não nomeadas, uma cartografia de desejos ainda não traçados, inclassificáveis, uma gramática que ainda não se escreveu ou que ainda não foi escrita. E é nessa hesitação – nesse intervalo entre o já-dito e o por-dizer – que pulsa o horizonte do que pode vir a ser.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Claudio Willer. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- ARTAUD, A. *Linguagem e vida*. Org. J. Guinsburg, Sílvia Fernandes Telesi e Antônio Mercado Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Editora Max Limonad, 1984.
- BUTLER, J. *Problemas de Género: Feminismos e Subversão da Identidade*. Tradução de Nuno Quintas. Lisboa: Orfeu Negro, 2017.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2011b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia C. Leão. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2011c.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 3*. Tradução de Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

não recusa o mundo, mas o reinventa. Pois o que está em jogo aqui não é uma política da negação, mas a criação incessante de uma nova matéria de afetos, uma vida que se afirma na própria variação de suas potências. A matéria de afetos remete diretamente a Espinosa: o corpo é definido pelo que pode, por sua capacidade de ser afetado e de afetar outros corpos. A revolução, nesse sentido, não é apenas uma mudança estrutural, mas uma reconfiguração das sensibilidades, dos afetos, das maneiras de existir.

É possível desejar de outro modo? crueldade, dysphoria e cogito esquizo: uma ordem “sinonímica”

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2 ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011a.

DERRIDA, J. *A Escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992.

FOUCAULT, M. Curso de 7 de janeiro de 1976. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Tomo III. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 26 ed. São Paulo: Loyola, 2022.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LACAN, J. *Escrítos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2018.

PRECIADO, P. *Dysphoria Mundi*: o som do mundo desmoronando. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PRECIADO, P. *Testo Junkie*: sexo, drogas e biopolítica. Tradução de Edson Teles e Maria Gabriela Donato. São Paulo: n-1 edições, 2020.

Recebido em: 05/03/2025.

Aprovado em: 27/05/2025.

FICÇÕES GRAMATICAIS E CRITÉRIOS DE EVIDÊNCIA NA FILOSOFIA DA PSICOLOGIA DE WITTGENSTEIN

GRAMMATICAL FICTIONS AND CRITERIA OF EVIDENCE IN WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Fernando Alves Grumicker

Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo - Paraná. E-mail: grumickerfernando@gmail.com.

Resumo: O presente texto busca evidenciar as ficções gramaticais oriundas das relações entre jogos de linguagem na filosofia da psicologia de Wittgenstein e versa, de modo fragmentário, sobre o compromisso com o desenvolvimento da análise da linguagem, presente nos escritos de Wittgenstein, com a pesquisa empírica. Através da metodologia de Wittgenstein, a análise dos jogos de linguagem e de suas relações procura evidenciar as ficções gramaticais, como empecilhos para a filosofia e para a pesquisa empírica no campo psicológico. Contudo, as ficções possuem utilidade tanto para uma *visão panorâmica* do funcionamento da linguagem aplicado ao vocabulário mentalista quanto fornece um adendo para a pesquisa empírica.

Palavras-chave: Linguagem. Gramática. Ficção. Evidência.

Abstract: The present text seeks to highlight the grammatical fictions arising from the relations between language games in Wittgenstein's philosophy of psychology. It discusses, in a fragmentary manner, the commitment to the development of language analysis—present in Wittgenstein's writings—in connection with empirical research. Through Wittgenstein's methodology, the analysis of language games and their interrelations aims to reveal grammatical fictions as obstacles to both philosophy and empirical research in the field of psychology. Nevertheless, such fictions prove useful both for providing a broad view of the functioning of language as applied to mentalistic vocabulary and for offering a supplement to empirical research.

Keywords: Language. Grammar. Fiction. Evidence.

INTRODUÇÃO

Em *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*¹, Wittgenstein elabora o conhecido plano de tratamento dos conceitos psicológicos, plano que se enquadra como um aparelho metodológico para tais conceitos. No plano, os conceitos psicológicos são divididos em três aspectos: emoções, experiências, e atitudes epistêmicas. A partir desta distinção, pode-se fazer outra, entre processos mentais, estados mentais, e habilidades. Assim, uma dor é um estado mental enquanto pensar é um processo mental, ao cabo que o “saber” é uma habilidade. As diferenças aqui são ilustradas pelo fato de que as habilidades podem ser observadas, assim como todo conhecimento pode ser evidenciado pela observação, enquanto os processos mentais são expressões características dos estados mentais em primeira pessoa.

A forma de expressão em primeira pessoa: ‘eu sei que penso’, se trata de uma relação paralela aos jogos de linguagem. É preciso separar os campos de cada um destes jogos de linguagem e ver as suas relações. afirmar que ‘apenas eu mesmo posso saber se eu estou pensando’ é uma observação gramatical para o emprego adequado do conceito ‘pensar’, uma vez que pensar é ser capaz de se utilizar das regras de um determinado jogo de linguagem. Aqui, portanto, não há uma distinção entre pensamento e linguagem. Assim, todo pensamento é um conteúdo linguístico, que se difere de ‘imaginar’, ‘experienciar’, ‘sonhar’ e assim por diante.

O objetivo do empreendimento da filosofia em relação com os termos psicológicos, desde as *Investigações Filosóficas* se tratava em *ver relações* em uma representação perspicua da gramática profunda da nossa linguagem, que nos trabalhos sobre a filosofia da psicologia se voltam para os conceitos psicológicos, tais como a dicotomia entre interior e exterior, da experiência e qualidade, linguagem privada e pública, entre outras, pontos em que as ficções gramaticais são assunto.

O primeiro passo do plano é a distinção entre primeira e terceira pessoa no que diz respeito aos conceitos psicológicos. Na primeira pessoa um conceito psicológico não é um tipo de proposição, mas uma confissão, (afirmar na primeira pessoa ‘eu sinto dor’ não significa que a dor é um objeto interior, uma vez que ‘dor’ pode ser substituída por uma expressão característica, em outras palavras, por uma expressão primitiva, do qual o aprendizado do jogo de linguagem substitui a expressão primitiva por um designador conceitual), ao cabo que é proposicional na

¹ Doravante as obras *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia* será abreviado para OBFP para a primeira parte da obra e OBFP2, para a segunda; *Investigações Filosóficas* (IF), *Últimos Escritos Sobre A Filosofia da Psicologia* (UEFP para a primeira parte, e UEFP2 para a segunda); *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP); *Observações Filosóficas* (OB).

terceira pessoa e indica uma informação. Assim, pode-se fazer uma distinção entre expressões na primeira pessoa e proposições informativas na terceira pessoa (por exemplo: eu sei x / ele sabe x, o saber em ambos os casos significa ser capaz de agir de determinada maneira, descrever o conhecimento, em suma, se trata de uma habilidade). Os conceitos psicológicos nos jogos de linguagem de primeira pessoa podem assumir um rol ficcional ao pressupor um estatuto de evidência no mesmo nível que para a terceira pessoa. Uma vez que as expressões em terceira pessoa apenas são válidas se é o caso de uma observação comportamental, e portanto, empírica (o que não acontece na primeira pessoa).

O segundo aspecto é que as ficções gramaticais que são úteis são aquelas que auxiliam a compreensão do emprego de certas proposições, e das diferenças em relação com as expressões (confissões) dos conceitos psicológicos, e podem auxiliar com as analogias para a compreensão da gramática daqueles conceitos, principalmente, dos conceitos dos processos mentais e estados mentais internos (anímicos), embora a análise dos jogos de linguagem indicam que tais ficções gramaticais são oriundas dos paralelismos e de analogias equívocas. No cerne da questão, as ficções gramaticais são aquelas em que o jogo de linguagem pautado em regras indica um panorama enganador (exemplo dos conceitos de cores).

Estes dois aspectos das ficções gramaticais nos conceitos psicológicos, levando em consideração que a qualidade da experiência dos conceitos de cores, são parte integrante do jogo de linguagem da percepção e expressão dos conceitos.

FICÇÕES GRAMATICAIS

Iremos tratar na presente seção, de algumas considerações gerais a respeito dos critérios em jogos de linguagem no escopo da filosofia de Wittgenstein. Tanto os critérios para a expressão, quanto os critérios para o aferimento são importantes para se chegar a uma compreensão dos conceitos psicológicos.

Quais os critérios para afirmar que se possui uma sensação e para o emprego de sua expressão correspondente? Quais os critérios a se utilizar para a expressão em primeira pessoa e o critério de observação para aferir uma informação na terceira pessoa? Em um primeiro momento, a analogia enganadora na introspecção pressupõe um objeto privado em que a expressão em primeira pessoa possui a evidência para o aferimento. Em outras palavras, o conceito refere-se a algo que apenas o sujeito conhece privadamente (a autoridade epistêmica da introspecção). Contudo, qual o método que se utiliza para a expressão das sensações? Se as sensações apenas podem ser aferidas privadamente, ainda resta a questão sobre o significado da expressão

correspondente. Em contrapartida, se reduzirmos os fenômenos psicológicos aos comportamentos, também necessitamos de critérios para afirmar na terceira pessoa sobre as expressões de sensações de outrem, assim como das expressões em primeira pessoa.

As considerações de Wittgenstein indicam as observações dos modos de expressões, mas ao mesmo tempo, não há critérios para a expressão de sensação como se fossem *observações de objetos internos*, pois possuem os seguintes aspectos:

- a) T¹ utiliza a expressão: “tenho a sensação de vermelho” ou “tenho dor de cabeça”².
- b) Apenas T¹ poderá ter certeza sobre a *sua* sensação, pois, apenas *este* pode ver “internamente” o objeto da sua sensação.

Para que T¹ justifique a sua expressão, deve fornecer um método que justifique o seu emprego correspondente ao conceito de sensação, e o método deverá fornecer uma descrição do uso dos conceitos. Contudo, T¹ poderá recorrer aos dados públicos, e perguntar para outras pessoas se “vermenho” não seria a propriedade de um determinado objeto que traz consigo (a designação ostensiva). Assim, as pessoas poderão dizer “sim”, contudo, por mais que se tenha uma definição através do ato ostensivo “para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos” (IF, § 242), já que o que T¹ necessita não é um critério externo dado intersubjetivamente que justifique o emprego, mas um critério *pessoal* para poder justificar que a *sua* qualidade perceptiva designa um termo que é usado intersubjetivamente (publicamente). Pois T¹ possui convicção apodíctica, o que implica que a justificativa a ser dada não se basta apenas pelas definições no caso da introspecção.

O jogo de linguagem com expressões em primeira pessoa na elaboração de proposições de sensações são jogos de linguagem diferentes aos jogos de linguagem em terceira pessoa que remetem aos comportamentos correspondentes às expressões. O método de Wittgenstein comprehende os jogos de linguagem em que seja possível “examinar *este* uso à luz *daquele*. Isto pode servir, por exemplo, de princípio heurístico” (OBFP, § 321). Assim, o caminho metodológico de Wittgenstein conduz para a utilização de comparações como um norteador para a compreensão do emprego de conceitos psicológicos.

Em outras palavras, os critérios para o uso de conceitos podem ser equiparados aos critérios para a afirmação sobre objetos. Por exemplo, dizemos que possuímos boas razões para acreditar na proposição “o sol continuará a aparecer no dia seguinte”, não por quê podemos justificar através de um método exaustivo, mas em função de que a experiência até então nos proporciona boas

² Exemplos utilizados por Wittgenstein em *Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data* (1968).

razões, podemos saber pela experiência que o sol aparece todos os dias (indutivamente), com isso possuir boas razões como critério para se fiar em relação com a proposição.

Analogamente, ao afirmarmos possuir uma sensação (ou uma dor), há boas razões para usar a expressão? Podemos resumir a questão de acordo com colocação de Wittgenstein: “mas pergunta a ti próprio: Onde podemos reconhecer um indício para algo interior como sendo infalível? Só pode ser medido, por seu turno, pelo exterior. Ou seja, o importante não é a oposição entre interior e exterior” (UEFP2, § 234) ³. Em outras palavras, o que é que seja *p* é o que denominamos de ‘*p*’ de acordo com vivências, experiências, e compartilhamento de uma linguagem. Albritton (1959), em seu estudo explanatório do termo “critério”, ressalta a dificuldade em encontrar uma definição precisa e que a discussão se encontra presente em *The Blue and Brown Books* de Wittgenstein, e as definições de termos são dadas por consensos, sem, contudo, uma condição lógica necessária. De fato, falamos de condições necessárias na linguagem pela ligação entre os termos envolvidos em uma proposição, nos quais o significado é dado de antemão e empregado de acordo com o significado em determinadas expressões⁴, mas a ligação de necessidade lógica exige uma definição racional.

Os critérios para definições de termos como necessidade e contingência na lógica, assim como definições sobre comportamentos característicos de classificação com conceitos psicológicos (comportamento de esperança, crença, desejo; dores etc), devem residir nos empregos pelos quais os conceitos são usados e com as funções que cumprem.

Ao exemplo para as considerações da lógica, um argumento válido possui uma série de proposições que são válidas em seu conjunto; possui a formalidade da validade, e a validade consiste nos termos pelos quais as premissas seguem (no caso de silogismos). O critério para o emprego do termo ‘validade’ ou ‘válido’ consiste aqui em saber ao que é que ‘validade’ faz referência, ao que engloba, isto é, no seu uso, não em um sentido fisicalista; mas abstrato, isto é, na forma do argumento.

O emprego da noção de validade conduz para a noção de necessidade lógica (dada certas premissas, *ceteris paribus*, se segue a conclusão). A necessidade da conclusão, conforme as premissas, poderá requerer o cenário pelo qual aplicamos o critério para a definição da ‘validade’, mas para isso precisamos de uma cadeia de definições, e após, uma cadeia de descrições sobre os

³ MS 169.

⁴ Um exemplo da filologia do termo ‘átomo’ indica na linguagem um objeto que não pode ser divisível. Contudo, a física, a biologia, e demais ciências naturais contemporâneas não empregam o termo no mesmo sentido grego (ou no sentido de Demócrito) para estudos teóricos de modelos atômicos, de modo que o critério de uso contemporâneo e antigo têm diferenças significativas.

usos para ‘validade’. E a partir desta, podemos nos utilizar da definição como princípio heurístico para diferenciar os casos de não aplicação de ‘validade’. Por outro lado, um comportamento de dor pode possuir certas características para a atribuição de um critério para se denominar como o termo ‘dor’. Uma definição do que é ‘dor’ poderá ser dada de modo exterior, não necessariamente recorrendo à introspecção para encontrar a qualidade para a definição. A pergunta pelo critério é uma pergunta, portanto, pela justificação. Embora possamos responder que o uso conceitual é consensual, isso não descredita o significado⁵.

O problema em relação com os critérios, conforme salienta Hilary Putnam (2008, p. 19) é o de localizar corretamente ao que uma palavra possui em *comum* para a aplicação em sua totalidade. Seja nos casos nos quais o critério é utilizado para uma expressão que corresponde a uma proposição de sensação, em casos para objetos, assim como nos casos de conceitos abstratos. A incapacidade de uma definição precisa poder ocasionar a falácia mereológica, que consiste nomeadamente em uma confusão entre a identidade entre as partes e o todo do objeto ou conceito em questão, assim como pode ocasionar a falácia categorial⁶, embora ambas possuam íntimas relações nos erros da identidade. Estes dois cenários, portanto, surgem apenas de uma extração dos critérios utilizados na linguagem. Nas palavras de Wittgenstein:

Um acrescento seria, contudo, uma extensão; e uma extensão não tem, precisamente, lugar aqui. Pois não chamamos “correspondência” a algo que autenticamente não é uma “correspondência”. Como se meramente expandíssemos esse conceito. Trata-se aqui, por outro lado, como que de uma ilusão, de um reflexo. Acreditamos ver o que não está lá (UEFP, § 69).

As confusões em relação com a identidade não apenas surgem de uma confusão conceitual, mas também de não se traçar fronteiras conceituais, assim como também podem levar para uma investigação pseudo-empírica. Se falhamos em definir relativamente um critério para a identidade de um conceito geral (como “toda a intenção de um personagem”, “a esperança das pessoas”), segundo o mesmo padrão de denotação ostensiva por não compreender que se trata de uma *analogia*, podemos levar a investigação ao equívoco em se considerar expressões características de certos processos mentais os objetos isolados de um estado mental.

Neste cenário apontado, poderá caber a questão: para a definição de um critério para um conceito psicológico, precisamos de uma metapsicologia?⁷ A resposta para a questão é negativa,

⁵ Se tivermos a noção de que todos os usos conceituais da linguagem ordinária são consensuais, o que implica a contingência, também as condutas e os comportamentos o são, mas não deixam de serem significativos; como o casamento pode ser uma atividade consensual, mas adquire uma profunda significação nas atividades humanas. Aqui vemos quantos elementos contingentes da ação humana podem ser significativos.

⁶ A primeira destas falácias é mais bem descrita por Hilary Putnam (2008), a segunda por Ryle (2005).

⁷ Esta é, por exemplo, uma das preocupações de Wittgenstein com a psicanálise de Freud.

em um primeiro momento, pelo fato do aspecto pragmático, pelo qual a linguagem pode se referir ao mundo, ou seja, a linguagem como técnica, de um lado, e o significado no uso prático, por outro. Tal noção torna possível não apenas uma investigação da história natural humana no aspecto filológico e no desenvolvimento das línguas, como também nos conteúdos significativos da linguagem em usos efetivos e da realidade da prática.

Em segundo, pelo fato de que uma gramática dos usos conceituais pode fornecer ferramentas para a compreensão dos critérios e de suas funções. Uma vez que os conceitos como ‘conhecimento’, ‘compreensão’, ‘pensamento’, não são objetos físicos isolados, mas que consistem em habilidades, ou seja, possuir a técnica ou *capacidade cognitiva* e de se utilizar da linguagem de uma certa maneira, é possível admitir um realismo⁸ em relação aos processos mentais e as definições de conceitos psicológicos em proposições em primeira pessoa.

Entre as distinções gramaticais fundamentais das considerações de Wittgenstein a respeito dos conceitos psicológicos, podemos elencar um tratamento para os aspectos e os critérios de identidade que podemos formular nos casos de *paralelismos gramaticais* e as *assimetrias entre analogias*⁹, embora, novamente, ambas as concepções estejam relacionadas ao emaranhado da linguagem e conduzem para equívocos similares.

Os paralelismos gramaticais aparecem em vários escritos de Wittgenstein de sua segunda filosofia, e o questionamento a respeito dos paralelismos se baseia na noção de regras, e juntamente com este os critérios para os usos conceituais e indicações de locais na gramática, poderíamos definir como “um resultado do cruzamento de diferentes jogos de linguagem” (UEFP, § 148). No início de *Investigações Filosóficas* é traçado uma distinção já desde a primeira parte entre a indicação (ou designação) ostensiva de um conceito na linguagem para com os seus objetos, assim como de uma palavra para com o seu referente.

Desta maneira, a teoria agostiniana da linguagem criticada por Wittgenstein (IF, § 2) concebe as palavras e conceitos como referência para com os objetos, e a partir desta, Wittgenstein inicia um procedimento de descrições de vários jogos de linguagem *primitivos* para com a linguagem-objeto. Claramente, ao se indicar objetos e os nomear como uma *etiqueta* em um tipo de jogo de linguagem primitivo, ou no aprendizado inicial da linguagem, assim pressupõe-se que

⁸ Hilary Putnam (2008, p. 78-79), atribui esta noção epistemológica a Wittgenstein como um “realismo do senso comum”. A distinção entre o realismo metafísico e o realismo de senso comum é que o segundo julga correto o emprego das palavras como são utilizadas, e evita a substantivação, enquanto o primeiro nega que os pensamentos tenham de se adequar com a *realidade*, e interprete certos conceitos epistêmicos como estranhos (substantivados).

⁹ Em IF, OB, OBFP, UEFP, os paralelismos são mais notáveis, principalmente pelo aspecto no qual Wittgenstein indica ao leitor para imaginar jogos de linguagens primitivos, estudantes aos quais se é ensinado calcular, entre outros. Em *Anotações Sobre as Cores e Da certeza*, é ressaltado as analogias e as formas de uso conceitual, embora apareçam fragmentos de uma obra em outras em razão da organização dos escritos póstumos do autor.

o pensamento se utiliza da linguagem como uma ferramenta, no qual o significado da palavra não é nada mais do que o seu referente.

Ao tratarmos de conceitos psicológicos como qualidades da experiência, dores, e crenças, a designação ostensiva continua operando, porém, de maneira interna. Assim, podemos compreender um paralelismo entre os jogos de linguagem e de suas gramáticas, porém, o significado já não opera apenas pela referência aos objetos, mas através do uso conforme o aprendizado e o aferimento público. Contudo, o paralelismo entre ambos os jogos de linguagem ostensiva, também formam um paralelismo entre os jogos de linguagem e a sua gramática, a saber, o jogo com uma *ostensão* externa, e o jogo da ostensão interna. Neste paralelismo, se percebe que o falante se encontra apto para se referir aos seus estados internos, assim como se refere aos objetos de sua experiência.

Deste modo, as regras para a gramática, de ambos os jogos, consistem na posse, seja de uma qualidade da experiência; seja na posse de um objeto. Assim, o paralelismo entre ambos os jogos forma uma prática da ostensão em todo o domínio pelo qual os conceitos são significativos:

O que teríamos de dizer a alguém que nos comunicasse que, no seu caso, entender algo é um processo interior? - O que replicaríamos se ele dissesse que, em seu caso, saber-jogar-xadrez é um processo interior? - Algo mais ou menos assim: Que nada do que se passa dentro dele nos interessa quando estamos querendo saber se ele sabe jogar xadrez. E, se ele agora respondesse dizendo que nos interessa, sim, o que se passa dentro dele, a saber: se ele sabe jogar xadrez- apenas poderíamos contradizê-lo lembrando-lhe os critérios que nos provariam sua capacidade (OBFP, § 302).

Os critérios de evidência repousam sobre a observação, de um lado, e são pautados em regras, por outro. Assim, a pergunta ‘o que é o conhecimento’ ou “o que é o pensamento” repousa sobre as regras para o emprego destes conceitos, regras que são públicas, de modo que outras pessoas podem saber se eu penso e se eu conheço algo. O paralelo enganador sobre as ficções gramaticais repousa no aspecto de que as relações entre os jogos de linguagem interior e público são bastante próximos. A solução do problema significa não o colocar mais em questão.

Assim, a respeito dos conceitos psicológicos, podemos tratar do problema de acordo com dois operadores. O operador semântico, que trata das regras e da gramática em terceira pessoa para as proposições sobre as ocorrências na linguagem; e um operador epistêmico, que trata do conhecimento, crença ou dúvida.

Mas com isso, não queremos comparar a filosofia da psicologia de Wittgenstein com o behaviorismo, pelo contrário, é justamente o aspecto das regras que interessa e não se trata de uma teoria, mas de sutis observações da gramática e das relações entre os jogos de linguagem. Cito Wittgenstein:

Como é que se chega ao problema filosófico dos processos e estados psíquicos e do behaviorismo? - O primeiro passo é totalmente imperceptível. Falamos de processos e estados, e deixamos sua natureza indefinida! Quiçá um dia haveremos de saber mais sobre ela - pensamos nós. Mas é justamente por pensarmos assim que nos comprometemos com um determinado modo de considerar as coisas. E que temos um conceito determinado do que significa: conhecer um processo mais de perto. (...) E agora desmorona-se a comparação que deveria tomar nossos pensamentos comprehensíveis para nós. Portanto, temos que negar o processo ainda não compreendido do *medium* ainda não explorado. E desta maneira parecemos ter negado os processos espirituais. E é evidente que não queremos negá-los! (IF, § 308).

Uma vez que os critérios são pautados em regras (gramática dos conceitos psicológicos) na linguagem, os critérios consistem na observação comportamental (expressões características), contudo, as regras podem não fornecer critérios em certos limites nos jogos de linguagem, de modo que ocorram relações verticais e horizontais entre jogos de linguagem na primeira e terceira pessoa. Tais relações são problemáticas pois obscurecem o significado dos conceitos psicológicos, por exemplo, as perguntas sobre “o conhecimento” (verbo ‘saber’), “a mente”, “o pensamento” etc., colocadas de modo substantivo e metafísico, emergem das relações entre os jogos de linguagem. Wittgenstein não procura fornecer uma resposta essencialista para tais questões, mas demonstrar o modo equivocado em que surgem. O objetivo do presente trabalho, consiste em expor a argumentação de Wittgenstein com as distinções traçadas em seu plano de tratamento dos conceitos psicológicos e de sua metodologia.

Aqui tudo se passa bem da mesma forma que com a falação sobre objetos físicos e impressões sensíveis. Temos aqui *dois* jogos de linguagem, e as relações que o mantém com o outro são complicadas. Se alguém quiser descrever essas relações de maneira simples, vai acabar caindo em erros (OBFP, § 289).

Devemos, portanto, buscar compreender o modo pelo qual o falante aprende a linguagem e o modo de se referir aos seus objetos interiores, uma vez que a partir deste, o falante em sua prática começa um procedimento privativo em relação à atividade ostensiva interna, uma vez que comprehende possuir uma qualidade de uma experiência do mesmo modo que pode possuir um objeto. Assim, o paralelismo entre os jogos pode claramente formar metáforas e maiores possibilidades de *fala* pelo fato de ambas as gramáticas se tornarem entrelaçadas. Contudo, o entrelaçamento para a compreensão do significado se torna problemático, uma vez que uma gramática da linguagem ostensiva do interior pode conduzir o falante para o equívoco de conceber imagens interiores, isto é, a objetos internos. Embora o paralelismo possa ser útil para elaborar metáforas, pode conduzir a investigação científica ao equívoco pseudo-empírico, assim como pode conduzir as perguntas filosóficas para pseudo-questões.

As assimetrias entre analogias ocorrem quando já se possui capacidade de linguagem ou

ao domínio da técnica linguística, na qual se pode realizar analogias entre jogos de linguagem e principalmente em cenários nos quais já se possui a compreensão das possibilidades gramaticais. Consistem em indicações de relações gramaticais através da linguagem, contudo, são relações onde o pensamento chega ao seu limite juntamente com a linguagem.

É notável certos exercícios traçados por Wittgenstein sobre a gramática (ou lógica) das cores na obra *Anotações Sobre as Cores*, assim como as questões sobre figuras ambíguas em *Investigações Filosóficas* e *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*, juntamente com as palavras polissêmicas. Entre as indicações gramaticais, Wittgenstein em *Anotações Sobre as Cores*, nos leva a conceber aspectos cromáticos através das suas respectivas designações por nomes. Assim, podemos, por exemplo, imaginar cores primárias, como o azul, e juntá-las com outras cores, tal como o preto, de modo a originar um azul escurecido; no caso de uma mistura do azul com o vermelho, teríamos um azul-avermelhado¹⁰.

Também podemos seguir a gramática para os usos dos conceitos em cada mistura de cores para uma composição dos aspectos cromáticos, e, por *analogia*, teríamos juntamente e previamente, a respectiva cor antecipada ao campo empírico, ou seja, a gramática permitiria conceber o nome de uma cor mesmo que nunca tenhamos misturado empiricamente as cores correspondentes.

Contudo, se empregamos o conceito de azul juntamente com o seu significado e com um exemplar empírico, e imaginarmos a mistura com o amarelo, não teríamos uma tonalidade que acompanha a gramática, pois a mistura do azul e amarelo não é causa do azul-amarelado, mas do verde. Nas palavras de Wittgenstein: “parece haver um conceito de mistura de cores que se sobrepõe a todos os métodos fisicalistas de mistura de cores” (UEFP, § 215). A analogia com outros casos, portanto, poderá induzir a uma investigação pseudo-empírica, caso se interprete o conceito ‘azul-amarelado’ como uma cor distinta do ‘verde’. Portanto, podemos interpretar ‘azul-amarelado’ e ‘verde’ ambos *como* conceitos para uma mesma propriedade de um objeto ou como conceitos distintos.

Tanto nos casos de assimetria de analogias, quanto nos casos de paralelismos gramaticais, isso nos permite indagar sobre os casos de limites do uso da linguagem e onde a gramática não prescreve uma conduta em relação ao modo pelo qual se deve aplicar um critério, justamente, pelo fato de que os critérios que dão início ao jogo de linguagem atingirem um limite em relação com a experiência. Contudo, isto não entra em contradição com os critérios, uma vez que as suas

¹⁰ Aqui, a regra gramatical indica um sufixo para cada combinação de cores por composição. Pode-se imaginar um azul levemente avermelhado, sem o denominar como sendo um ‘roxo’ ou ‘lilás’, o que não acontece com o verde.

funções ocorrem no uso, ou seja, no caso do jogo de linguagem ostensiva interna, e no caso do jogo de linguagem da gramática das cores; os critérios indicam o lugar no qual o conceito ocupa na linguagem, mas não indica, *ipso facto*, e em absoluto, as atitudes que se deve tomar em relação aos limites de certos critérios e não indicam uma ontologia prévia, ou seja, quais conceitos dos nossos jogos de linguagem e de nossa gramática devemos considerar como objetos ou propriedades de objetos *existenciais*.

De modo que a compreensão da gramática profunda da linguagem pode auxiliar na resolução de confusões conceituais e a investigação empírica, uma vez que se uma teoria científica concebe uma ontologia na qual procura em sua atividade empírica encontrar a cor correspondente ao do conceito indicado pela gramática, ou, mais especificamente, o objeto interno, então poderá iniciar a investigação com base em uma confusão conceitual, conforme salienta Wittgenstein:

Na verdade, porém, uma teoria desse tipo é construção de um modelo psicológico de um fenômeno psicológico. E, por conseguinte, a construção de um modelo fisiológico. A teoria diz, na verdade: “Poderia ser *assim*: ...”. E a serventia da teoria é que ela ilustra um conceito. Só que ela pode ilustrá-lo melhor ou pior; mais ou menos adequadamente. Logo, a teoria é, por assim dizer, uma anotação para esse tipo de fenômeno psicológico (OBFP, § 431).

A conexão entre os conceitos e a experiência acontece de maneira relacional pelos modos de emprego, e não se trata de uma relação causal entre o critério e o modo pelo qual ele é empregado nos jogos de linguagem. De modo que a redução de todos os conceitos psicológicos sobre os estados internos ao comportamento como *causais*, remete ao equívoco do paralelismo entre jogos de linguagem, uma vez que a relação é conceitual e não causal.

Assim, a teoria behaviorista ou a redução dos conceitos psicológicos aos modelos fisicalistas, sofre com problemas conceituais ao fundamentarem uma teoria em paralelismos entre jogos de linguagem e entre assimetrias entre analogias. Com efeito, a teoria pode servir de modelo conceitual (imagem) para uma interpretação de determinados fenômenos, embora tenha base em uma ficção gramática¹¹ que seja a razão pela qual a teoria possa vir a ter poucos vínculos empíricos¹².

De acordo com a presente abordagem, a filosofia da psicologia de Wittgenstein pode auxiliar a própria investigação da psicologia como ciência através das descrições dos conceitos e posições daquele campo, como assevera Sullivan (2017, p. 72, tradução nossa) “a filosofia de Wittgenstein é, portanto, relevante para a possibilidade de descrever todo um domínio da

¹¹ “É que nada é mais importante do que a criação de conceitos fictícios: só eles nos ensinam a compreender os nossos” (UEFP, § 19).

¹² De certa maneira, o caminho metodológico de Wittgenstein consiste em mostrar as situações e o que se fazer nelas.

gramática dos conceitos psicológicos depois de já ter sido distraído pelas posições específicas”¹³.

Todavia, tanto as *capacidades* de utilização de regras gramaticais em jogos de linguagem, quanto na atividade ostensiva interna, exigem critérios para o significado. Assim, Wittgenstein salienta que “um ‘processo interior’ necessita critérios exteriores” (IF, § 580). Se considerarmos as capacidades de seguimento de regras, assim como se considerarmos todo o domínio dos conceitos psicológicos como “internos”, ainda, a sua utilização prática e o seu significado necessita de critérios exteriores, de modo que a observação em terceira pessoa pode informar o significado dos comportamentos, assim como atribuir valor de verdade para tais. E aqui, as expressões em primeira pessoa sobre os “processos internos” não são categoricamente proposições que podem possuir valores de verdade do mesmo nível que as expressas em terceira pessoa.

Assim, as formas pelas quais um sujeito fala sobre o seu “interior” em primeira pessoa, isso não é uma constatação no sentido em que corresponde a um estado de coisas¹⁴, porém, são confissões, e portanto, não são constatações (declarações proposicionais a respeito de que algo se encontra de determinada maneira).

A diferença entre as expressões em primeira pessoa (“eu tenho a qualidade de uma experiência”), assim como na terceira (“ele tem a qualidade de uma experiência”), é que na primeira se trata de expressões que não podem possuir valores de verdade pelo fato de se tratar de uma confissão, e não de uma posse. Em outras palavras, não se trata de constatações, mas de uma expressão de determinado estado mental, ao cabo que na terceira pessoa, se poderá observar se é o caso de que a proposição é verdadeira ou não. Deste modo, a proposição terá valor de verdade na medida em que o critério de aferimento é público, ou seja, se a proposição possui um sentido de acordo com o jogo de linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltamos ao problema inicial sobre o mental e sobre o critério a respeito dos processos e estados mentais. Trata-se, de um lado, do critério para o significado e para o uso, e por outro, do critério para a referência. Uma vez que chegamos a uma compreensão de que os significados dos usos de conceitos, e mais especificamente, dos conceitos psicológicos em primeira pessoa são expressões e não constatações, nos quais as expressões não possuem valores de verdade no mesmo nível que as constatações, assim, as constatações apenas possuem sentido em terceira pessoa, pois

¹³ Tal concepção de *distração com posições* claramente é caracterizado por Sullivan, embora implicitamente, como *idiossincrasias*, e da qual o caminho metodológico de Wittgenstein possibilita a dissipação.

¹⁴ Como as proposições e o isomorfismo em TLP.

transmitem informações. E os critérios utilizados conduzem para a observação e aferimento público, de modo que para todo critério se exige uma circunstância no qual a aplicação é realizada, e não, portanto, uma regra universal pela qual um critério poderá ser aplicado indiscriminadamente.

De qualquer forma, a incerteza quanto aos “processos interiores”, os objetos internos, podem ser aferidos publicamente uma vez que os critérios de evidência podem ser justificados externamente¹⁵. Embora as regras possam ter um limite de aplicação em relação com a experiência, em jogos de linguagem é necessário um acordo entre os juízos (IF, § 242) para com os objetos, como também em relação com os próprios critérios. Sobre este ponto, Wittgenstein descreve sua posição em *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*:

O que teríamos de dizer a alguém que nos comunicasse que, *no seu caso*, entender algo é um processo interior? - O que replicaríamos se ele dissesse que, em seu caso, saber-jogar-xadrez é um processo interior? - Algo mais ou menos assim: Que nada do que se passa dentro dele nos interessa quando estamos querendo saber se ele sabe jogar xadrez. E, se ele agora respondesse dizendo que nos interessa, sim, o que se passa dentro dele, a saber: se ele sabe jogar xadrez- apenas poderíamos contradizê-lo lembrando-lhe os *critérios* que nos provariam sua capacidade (OBFP, § 302).

Porém, quais os critérios deveríamos lembrar, uma vez que definir ou entrar em concordância entre os juízos em um jogo de linguagem, em um critério para *p* é condição para definir que *p* como suficiente? O critério para *p* é o fenômeno de *p*? Devemos lembrar que jogamos um jogo de linguagem com uma gramática no qual “saber” e “conhecer” são habilidades, de modo que o critério para a utilização da expressão pode ser a descrição do uso, como também “a aplicação permanece um critério da compreensão” (IF, § 146). Uma outra analogia com outro caso do emprego é explicitado por Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*:

Não nos auxilia em nada para a compreensão da função de “vermelho” dizer que esta palavra “refere-se a” em lugar de “designa” o privado; mas ela é a expressão psicologicamente mais apropriada para uma determinada vivência ao filosofar. É como se eu, ao pronunciar a palavra, olhasse de relance para minha própria sensação, como que para dizer-me: eu já sei o que quero dizer com isto (IF, § 274).

As fícões gramaticais úteis são aquelas que auxiliam a compreensão do emprego de certas expressões e proposições, como também auxiliam a diferenciação das relações entre os jogos de linguagem. Também podem auxiliar com as analogias para a compreensão da gramática daqueles

¹⁵ Segundo Marques (2014, p. 25) “a incerteza ou a certeza quanto ao critério de evidência quanto à existência desta ou daquela experiência interior está na base da própria dicotomia interior-exterior”.

conceitos, principalmente, em relação com os conceitos dos *processos mentais* e *estados mentais* internos (anímicos), e de como tais conceitos que operam na gramática surgem das relações entre jogos de linguagem, embora uma análise dos jogos de linguagem possa indicar que tais ficções gramaticais são oriundas dos paralelismos e de analogias equivocadas.

Em ambas as citações (OBFP, § 302; IF, § 274), são indicados os casos dos critérios, nos quais, há uma capacidade de demonstração e, portanto, uma possibilidade de observação em terceira pessoa, onde “a gramática da palavra “saber” está clara, e é estreitamente apresentada com a de “poder”, “ser capaz de”. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra “compreender” (Dominar uma técnica)” (IF, § 150). Assim, uma distinção entre conceitos, classificações, e, principalmente, que versam sobre fenômenos mentais e psicológicos, como vimos, auxiliam para o domínio da técnica em relação com as fronteiras entre os jogos de linguagem e os conceitos neles expressos.

O empreendimento de Wittgenstein desde as *Investigações Filosóficas* ressaltam um tratamento para problemas filosóficos, de modo a se constituir em uma atividade terapêutica em relação com os problemas, assim como também o plano de tratamento dos conceitos psicológicos presentes em *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*, *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*, e *Zettel*. Enfim, obras posteriores ao *Tractatus* que remontam para tal atividade que se constitui através do esclarecimento conceitual¹⁶.

As considerações de Wittgenstein a respeito da filosofia da psicologia não apenas são direcionadas para problemas tradicionais da filosofia, mas ao mesmo tempo, constitui uma forma pela qual a atividade dissipa os problemas, e, no caso dos conceitos psicológicos, a atividade terapêutica não procura o mesmo estatuto que uma ciência experimental. Pelo contrário, é exatamente identificar semelhanças e dissemelhanças entre jogos de linguagem, as formas pelas quais os jogos se constituem e nas descrições de suas gramáticas, de suas articulações. Nelas se encontram assimetrias (na primeira e terceira pessoa, por exemplo), pela qual a atividade prática se caracteriza como uma técnica, embora eminentemente conceitual.

¹⁶ Autores como Marques (2014, p. 18) e Moreno (2013, p. 60) denominam a atividade de Wittgenstein como uma “metodologia terapêutica” ou “epistemologia do uso”. O que corresponde corretamente ao *tratamento grammatical* que perpassa a obra IF como também obras posteriores ao TLP.

REFERÊNCIAS

- ALBRITTON, R. On Wittgenstein's use of the term "criterion". *The Journal of Philosophy*. v. LVI, n. 22, 1959.
- MARQUES, António. Linguagem e Experiência. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 5-26.
- MORENO, A, R (org). *Wittgenstein e a Epistemologia*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2013. (Coleção CLE).
- PUTNAM, Hilary. *Corda Tripla: mente, corpo e mundo*. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.
- RYLE, Gilbert. Expressões sistematicamente enganadoras. In: RYLE, G. et al. *Ensaios*. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril cultural, 1975. v. LII (Coleção Os Pensadores)
- RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidos, 2005.
- SOAMES, Scott. Skepticism about meaning: Indeterminacy, normativity, and the rule-following paradox. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 8, n. 23, p. 211–249, 1997.
- SOUZA, G, F. A filosofia da psicologia e o “novo método” filosófico nos escritos tardios de Wittgenstein: uma relação prática e necessária. *Trans/Form/Ação*. v. 43, n. spe, p. 177-200, 2020.
- SULLIVAN, Gavin Brent. *Wittgenstein's Philosophy in Psychology: Interpretations and Applications in Historical Context*. London: Springer Nature, 2017.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações Sobre as Cores*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência Sobre Ética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- WITTGENSTEIN. Ludwig. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Escrito a máquina: [The big Typescript] [TS 213]*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Gramática Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova cultural, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de pensamento: diários de 1930/32-1936-37*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. México: Universidad Autónoma de México, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações sobre a filosofia da psicologia*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The Blue and the Brow Book*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *II: Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*. In: RHEES, R. *The Philosophical Review*, Vol. 77, n. 3, p. 275-320, Jul, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*. Notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson; edited by P.T. Geach. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein Source*. University of Bergen, 2019. Disponível em: <http://wittgensteinsource.org>. Acesso em: 20 out 2024. [Nachlass].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Anscombe, G.E.M. & von Wright, G.H. (Eds.). Tradução de Anscombe, G.E.M. Oxford: Blackwell, 1967.

Recebido em: 04/03/2025.

Aprovado em: 02/06/2025.

HERÁCLITO DE ÉFESO

Uma interpretação à luz de Friedrich Nietzsche

HERACLITUS OF EPHESUS

An interpretation in the light of Friedrich Nietzsche

Amir Samir Badwan Huda¹
UNIOESTE, Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: amirsamirhuda@gmail.com Orcid:
<https://orcid.org/0009-0002-4007-9588>.

Resumo: O saber filosófico entra em curso justamente em uma atmosfera onde acontece um diálogo espiritual sublime cujos grandes homens são, entre outros, Tales, Anaximandro, Heráclito e Parmênides, também conhecidos como pré-socráticos. Esses pensadores originários buscaram compreender a natureza do real. O tema a ser abordado neste texto é a resposta dada por Heráclito à questão acerca do princípio (*arché*) da *physis*. O pensar, despido do Mito, traz em si a seguinte questão: qual é o elemento imutável em meio às mudanças, afecções e transformações? Qual é o princípio que dá início a tudo e permanece como pano de fundo indispensável para a sustentação da realidade? Eis o horizonte de questionamento a partir do qual este texto é elaborado. O objetivo geral é delinear como se dá a passagem para a Filosofia, bem como apresentar, à luz de F. Nietzsche, a resposta de Heráclito àquelas perguntas. Os objetivos específicos são: a) meditar acerca do que é isto - a Filosofia; b) esclarecer a que tipo de questão, em essência, os primeiros filósofos se debruçaram, quer dizer, desde onde se dão suas formulações e cosmovisões; c) por fim, dizer qual lugar ocupa Heráclito nesse diálogo espiritual sublime entre os pré-socráticos e que cosmo-visão nos apresenta. O pensador de Éfeso conservou tão somente um mundo que “nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo” (Nietzsche, 2002, p. 40) – em que sentido se dá esta afirmação? A relevância do presente estudo está na contribuição à reflexão acerca dos inícios do pensamento filosófico, portanto, grego. Os Manuais de História da Filosofia Antiga, geralmente, não se detêm com rigor às questões que parecem estar em jogo nesse âmbito de pensamento, culminando em falsas simplificações das ideias dos filósofos primordiais ou mesmo os considerando apenas como “primeiros cientistas”, “físicos”. A importância deste estudo, ainda que bastante lacônico, é mostrar que havia um pano de fundo que fundava os primeiros fragmentos filosóficos. Recorrer-se-á, para a realização das pretensões que competem ao estudo, principalmente, os próprios fragmentos textuais, e a interpretação interposta por Nietzsche no manuscrito *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1873). Assim, espera-se ser possível concluir com o texto que: à época nascia, talvez pela primeira vez na história do Ocidente,

¹ Acadêmico do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista da Fundação Araucária pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Membro-voluntário do Programa de Educação Tutorial (PET).

uma genuína preocupação com a unidade da realidade. Espera-se, também, mostrar, para além da pseudo-noção de que os primeiros filósofos foram simples ingênuos desprovidos de ciência, que nesse modo de ser pré-socrático reina uma ousadia jamais vista, na qual pela primeira vez, em um universo tão heterogêneo, complexo e mutável, buscou-se anunciar um princípio ao qual todo o real estaria assentado, diz-se: *arché*.

Palavras-chave: Filosofia Antiga. Pré-socráticos. Princípio.

Abstract: Philosophical knowledge began in an atmosphere where a sublime spiritual dialog took place, the great men of which were, among others, Thales, Anaximander, Heraclitus and Parmenides, also known as the pre-Socratics. These original thinkers sought to understand the nature of reality. The theme to be addressed in this text is the answer given by Heraclitus to the question about the principle (*arché*) of physis. Thinking, stripped of Myth, raises the following question: what is the unchanging element in the midst of changes, affections and transformations? What is the principle that begins everything and remains the indispensable backdrop for sustaining reality? This is the questioning horizon from which this text is based. The general aim is to outline how the transition to philosophy takes place, as well as to present Heraclitus' answer to these questions in the light of F. Nietzsche. The specific objectives are: a) to meditate on what this is - Philosophy; b) to clarify what kind of question, in essence, the first philosophers addressed, that is, from where their formulations and worldviews originate; c) finally, to say what place Heraclitus occupies in this sublime spiritual dialog between the pre-Socratics and what cosmo-vision he presents to us. The thinker from Ephesus only preserved a world that "shows nothing permanent, nothing indestructible, no bulwark in its flux" (Nietzsche, 2002, p. 40) - in what sense is this statement made? The relevance of this study lies in its contribution to reflection on the beginnings of philosophical thought, and therefore Greek thought. Textbooks on the history of ancient philosophy generally do not rigorously examine the issues that seem to be at stake in this field of thought, culminating in false simplifications of the ideas of the early philosophers or even considering them only as "early scientists", "physicists". The importance of this study, albeit rather laconic, is to show that there was a background to the first philosophical fragments. In order to achieve the aims of this study, we will mainly use the textual fragments themselves, and the interpretation put forward by Nietzsche in the manuscript *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873). Thus, we hope to be able to conclude from the text that: at that time, perhaps for the first time in the history of the West, a genuine concern with the unity of reality was born. It is also hoped to show, beyond the pseudo-notion that the first philosophers were simply naïve people devoid of science, that this pre-Socratic way of being reigned in a boldness never seen before, in which for the first time, in such a heterogeneous, complex and changeable universe, an attempt was made to announce a principle on which all of reality would be based, it is said: *arché*.

Keywords: Ancient Philosophy. Pre-Socratics. Principle.

INTRODUÇÃO

As meditações que aqui se encontram sintetizam em algum grau as inquietações do autor ao longo de um semestre. O texto foi redigido sob inspiração das suas leituras e reflexões provenientes, bem como a partir das aulas de uma disciplina da graduação, cujo valor para a minha formação em História da Filosofia Antiga é incalculável. Trata-se da disciplina “O pensamento dos antigos e a interpretação dos contemporâneos”, ministrada pelo Prof. Dr. Stefano Busellato. Ao longo do trabalho semestral, pensou-se um problema desde o qual os primeiros filósofos gregos apresentaram suas respostas. A pergunta acerca da verdadeira natureza do real, ou, em termos propriamente gregos, o princípio (*arché*) do real (*physis*), constitui o aspecto central da discussão.

Os manuais de História da Filosofia Antiga reduzem demasiadamente o pensamento dos pré-socráticos quando não os consideram como simples físicos e primeiros cientistas. Está longe das pretensões deste pequeno texto solucionar as lacunas deixadas na interpretação. De outro modo, queremos dar ensejo a novas maneiras de olhar para aquele lugar de pensamento tão distante, onde surge a Filosofia. O pensar, desrido do Mito, traz em si a seguinte questão: qual é o elemento imutável em meio às mudanças, afecções e transformações? Qual é o princípio que dá início a tudo e permanece como pano de fundo indispensável para a sustentação da realidade? *Arché* diz isto - o começo que não abandona o começado!

Desde esse horizonte, queremos, em particular, preocuparmo-nos com a resolução de Heráclito de Éfeso à luz da interpretação de Friedrich Nietzsche. Com razoável segurança, pode-se dizer que qualquer trabalho dedicado aos primeiros gênios gregos está fadado a recair necessariamente em um domínio: é necessário ler os antigos à luz da esfera dos contemporâneos. Longe de ser um fracasso, é a única possibilidade a partir da qual os antigos gregos ainda possam falar e sua voz ressoar, é claro, na medida em que nossos ouvidos modernos conseguem ouvir. Acreditamos encontrar no contemporâneo Friedrich Nietzsche as interpretações mais adequadas segundo nossos interesses filosóficos. Vale notar, assume-se com isso uma posição em que não se procura neutralidade, mas, antes, a adoção definida e clara de uma postura teórica capaz de fazer valer este escrito que respeita as necessidades preferidas de quem escreve, com o filtro imprescindível a toda e qualquer tentativa de interpretação. Eis o filtro adotado aqui: a interpretação do filósofo alemão contemporâneo Friedrich Nietzsche.

Mas não apenas. Queremos também investigar, nos próprios fragmentos do filósofo de Éfeso, possíveis respostas àquela pergunta. Para tanto, julgou-se razoável apresentar o contexto em que Heráclito aparece, colocando-o em discussão com Tales e Anaximandro. Sabemos que haveria ainda outros caminhos, como incluir nesse diálogo o velho Parmênides. No entanto, coube

aos limites deste texto esse horizonte já indicado. Caso optássemos por fazer um “panorama geral” dos pré-socráticos, é dispensável arrazoar que incorreríamos nas mesmas carências dos chamados manuais de Filosofia.

Destarte, este texto cumprirá seu objetivo maior ao fazer valer a compreensão de que à época nascia, talvez pela primeira vez na história do Ocidente, uma genuína preocupação com a unidade da realidade. Certamente estamos muito à frente dos gregos antigos em termos de avanço científico e tecnológico. Que diria Heráclito acerca da inteligência artificial, com suas palavras temperadas de obscuridade, até mesmo de maldade para com os que preferem palha a ouro, os que acordados estão dormindo - diria algo sobre nosso destino, nossa fatalidade? Suportemos com o coração impávido! O espanto (*thaumázein*) fez valer um novo *páthos* frente ao real. De tal maneira que a própria realidade passou a ser vista enquanto tal, enquanto realidade, agora como objeto de questão. Razão pela qual se passou a perguntar sobre ela, sua natureza, sua *arché*. Nesse modo de ser pré-socrático, reina uma ousadia jamais vista, na qual pela primeira vez, em um universo tão heterogêneo, complexo e mutável, buscou-se anunciar um princípio – quanta ousadia! Compreendemos isto? O que nossos ouvidos e olhos modernos são capazes de ouvir e ver? Façamos um teste!

DA PASSAGEM DO MITO À FILOSOFIA

A fim de demarcar, mais precisamente, o campo próprio da filosofia, recorrer-se-á às palavras de Aristóteles, que afirma o seguinte no primeiro livro da obra *Metafísica*: a filosofia é “uma ciência que estuda os primeiros princípios e causas” (Aristóteles, 2008, p. 12). A partir dessa delimitação, a filosofia adquire um lugar próprio, já bem distinto do campo de significados do Mito, à medida em que ela se constitui como uma competência destinada a perscrutar a essência das coisas, que investiga não a superfície, mas antes o núcleo do ente, ou, para manter o modo de dizer de Aristóteles, a filosofia perscruta o subjacente. Aquilo que subjaz às coisas chama-se sua essência, que nunca se oferece de imediato sem antes ser objeto de profunda investigação. E a filosofia, ao analisar o ente, vislumbra sua essência. A partir dessa concepção, aproximamo-nos do intuito fundamental dos filósofos primordiais.

Na busca por “uma certa natureza, ou uma única, ou mais de uma, da qual viriam a ser as demais coisas, preservando-se ela mesma” (Aristóteles, 2008, p. 14), Tales de Mileto, o iniciador da filosofia, “afirma que é a água [o princípio de todas as coisas]” (Aristóteles, 2008, p. 14). Ora, a tomar como fio condutor aquela definição de filosofia, a saber, que ela é uma sabedoria que perscruta a essência dos entes, o que surge aqui, em Tales, é uma resposta segundo a qual a água

corresponderia à essência de tudo. Vale notar que essa afirmação contém um tom de anúncio, como se Tales houvesse ficado recluso por um longo período a analisar as estruturas da realidade – de tal forma que chega a uma conclusão acerca do que subjaz às coisas: é a água o princípio que não abandona o começado – isto é, propriamente, a *arché*.

É digno de nota pensar acerca do que pode ter acontecido precisamente naquele intervalo entre o Mito e o nascimento da filosofia. Os fragmentos dos filósofos primordiais constituem um feito. São o resultado que herdamos de um salto do discurso mítico para o discurso a respeito dos primeiros princípios e causas. Todavia, devemos também pensar acerca de qual foi o modo pelo qual se chegou ao feito, isto equivale a dizer, que tipo de pergunta ou postura esteve a guiar esses pensadores. Porque não é razoável crer que não houve certas condições e não outras que lhes permitiram chegar às conclusões que chegaram. Assim, antes de interpretar o resultado herdado do salto dado, olhemos para o fazer, para o *páthos*, a postura frente ao real, desde a qual se chegou às primeiras conclusões filosóficas sobre a *physis*. No *Teeteto*, Platão explica que o *thaumázein* é o verdadeiro *páthos* do filósofo. O espanto predomina e impera para que seja possível reivindicar explicações que deem conta da realidade que passa a se apresentar como objeto de admiração, espanto. Nesse sentido, o espanto é a *arché* da filosofia, porque não apenas dá início a ela como também deve imperar no filósofo a todo instante, sendo o motor indispensável para que haja meditação filosófica (Platão, 2001, p. 55).

Em *O nascimento da filosofia*, Giorgio Colli propõe que o “sábio não é o rico em experiências, o que sobressai em habilidade técnica, destreza, expedientes, tal como ocorre na idade homérica”, razão pela qual Odisseu não é um sábio, mas, sim, “sábio é quem lança a luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto” (Colli, 1996, p. 11). A designação grega *φιλοσοφία* compõe-se a partir de *σοφία* e *φίλος*, ou seja, a partir de sabedoria e amor. Desse modo, o sábio, em um compromisso conjugal com o conhecimento, dedica-se com “amor” ao seu objeto de estudo, perseguindo-o até desvendar o incerto. Amor, aqui, não equivale a um sentimentalismo, mas sim a uma força motriz que, como o espanto, impera no filosofar em busca de desfazer os nós mostrando o princípio ao qual a realidade está assentada – diz-se: a *arché* da *physis*. O amor ao saber ou a amizade com a sabedoria e o espanto diante da realidade principiam a filosofia, constituindo, portanto, sua *arché*.

OS FILÓSOFOS PRIMORDIAIS

Com a República dos Gênios, o saber filosófico propriamente entra em curso. Essa atmosfera é um diálogo espiritual sublime cujos grandes homens são, entre outros, Tales,

Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Esses pensadores originários buscaram compreender, ou melhor, perscrutar, para relembrarmos daquele léxico aristotélico, a natureza do real. Nietzsche, em seu manuscrito dedicado a interpretar as grandes personalidades pré-socráticas, reconhecendo os limites da linguagem, que é raquítica e insuficiente à medida em que traduz a apreensão de mundo, em a *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, avalia que no fundo a intuição de Tales é unívoca: “Tales vislumbrou a unidade do ente; e quando a quis comunicar, falou da água!” (Nietzsche, 2002, p. 32). O filósofo alemão insinua que, embora o pensador de Mileto tenha falado em água, sua intuição original atribuiu ao real um fundamento que nele impera como princípio (*arché*), a água, isto também quer dizer, o um. A despeito da água estar ou não correta; a despeito das críticas que irão lhe surgir depois, como a de Hegel que rejeita a água por esta ser um particular com pretensões de universalidade - “a diferença mesma deve ser de natureza universal”², brada Hegel; é inegável, porém, que aquela proposição diz a unidade do real.

Após Tales aparecerão outros pensadores em certa medida tributários de sua anunciação, como herdeiros que pretendem levar a cabo a tarefa de desvelar o princípio do real. Anaximandro afirma que o *ápeiron* (o indeterminado) é a matriz de todas as coisas. Parece haver aqui uma ruptura no sentido de confrontar o pensador de Mileto denunciando seus limites: como pode a água, matéria determinada, ser o princípio de todas as coisas? Nesse caso, dever-se-ia perguntar: e o princípio da água? Talvez Tales ficasse calado. Por outro lado, Anaximandro possui razões. É preciso, diz ele, conceber a esfera do fundamento como algo sem determinações, isto é, o indeterminado. Sendo assim, não ocorre o problema acerca da causa do princípio pois, sendo indeterminado, portanto isento de atributos determinados, não é causado por nada que lhe antecede, nem tampouco constituído pelas mesmas razões das coisas que são do reino da multiplicidade e determinação.

Além de salvar o princípio colocando-o em um abrigo metafísico, Anaximandro é, aos olhos de Nietzsche, o primeiro pensador pessimista da História da Filosofia. De Anaximandro, sobrou-nos apenas um fragmento, cuja tradução é feita por Nietzsche: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (Nietzsche, 2002, p. 33). Nesse pequeno, mas produtivo excerto, vê-se soar uma atmosfera pessimista. Nele, a vida figura como um erro, uma injustiça que apenas será expiada com a morte.

Faz lembrar do antigo discurso assombroso acerca da existência, venerado entre os gregos antigos, que Nietzsche apresenta em *O nascimento da tragédia*. Reza a lenda que o Rei Midas,

² Cf. *Os Pré-Socráticos*, 1973, p. 15-16.

certa feita, ansiava pela resposta à pergunta “O que é o melhor para os homens?”. Sileno, o sábio embriagado da floresta, fora procurado incansavelmente pelo interrogador Midas. Este, quando o encontrou, enfim fez aquela valiosa e estimada pergunta. O sábio, relutando em responder, após insistentes solicitações de Midas, a seguir revelou: “o melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (Nietzsche, 2003, p. 36).

Destarte, para Anaximandro, a vida é um erro devido ao rompimento do princípio original, que ao prover o devir se fragmenta no âmbito da multiplicidade, das coisas determinadas. O nascimento é uma injustiça, e para que haja novamente justiça se deve retornar ao princípio mediante o perecimento.

A RESOLUÇÃO DE HERÁCLITO A PARTIR DE F. NIETZSCHE

Heráclito de Éfeso surge nesta “noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro” (Nietzsche, 2002, p. 39). Ouçamos as intuições heraclitianas nas palavras de Nietzsche:

Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados? (Nietzsche, 2002, p. 39).

Se com Anaximandro a existência era compreendida como uma injustiça a ser expiada pela morte - uma espécie de punição em decorrência do nascimento e, por conseguinte, rompendo a natureza indeterminada do princípio em favor do surgimento das coisas determinadas - agora, em Heráclito, tal mundo do devir não encontra nenhuma injustiça no caminho. Heráclito nega a dualidade de dois mundos completamente diferentes (a esfera do indeterminado e a das coisas determinadas), isto é, os domínios metafísico e físico, respectivamente. É disso que ele parece falar no fragmento 30: “este mundo, o mesmo de todos, nenhum deus, nenhum homem o fizeram, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (Heráclito in: Pré-socráticos, 1973, p. 88). No entender de Nietzsche, Heráclito conservou tão somente um mundo que “nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo” (Nietzsche, 2002, p. 40). Nesse sentido, observamos que no interior dessa interpretação simplesmente não há espaço para entidades fixas. A *arché* heraclitiana não pode incorrer em conceitos que expressem de alguma maneira um viés rígido frente ao eterno fluxo de *devir*.

Vejamos como Heráclito concebe o devir através de uma figura que utiliza no fragmento 6: “o sol não apenas [...] é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente” (Heráclito *in:* Pré-socráticos, 1973, p. 86). No fragmento 91, atribuído a ele pelos heraclitanos, expressa-se a ideia de devir por meio de outra metáfora: “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo [...], nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição” (Heráclito *in:* Pré-socráticos, 1973, p. 94). Em novas palavras, esses dois fragmentos contêm uma explicação metafórica, nos quais vislumbra-se que a essência total do mundo – se é que não constitui erro grave usar esta expressão! - é apenas atividade, movimento, mudança, impermanência, fluxo etc.

A prova disso também aparece na interpretação que Nietzsche faz em relação à linguagem que se usa para dizer as coisas. No uso das palavras e dos conceitos, reside um engano imperceptível à vista curta do homem, porque ele usa “os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez” (Nietzsche, 2002, p. 40). E mais, radicalizando a interpretação, o próprio ente já não é o mesmo quando entra pela segunda vez em um rio que, por sua vez, também não é mais o mesmo. Agora podemos entender o que à primeira vista parece ser mera obscuridade: “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (Heráclito *in:* Pré-socráticos, 1973, p. 90).

O Obscuro de Éfeso é o pensador dos contrários, mostrando-se hostil à razão com prazer em contradizê-la. Em seus fragmentos, “joga” amiúde com os opositos fazendo com que se harmonizem, estejam juntos, muito embora Aristóteles o teria julgado no tribunal da razão sob acusação de pecado contra o princípio da não-contradição. A palavra “jogo” recebe destaque exatamente porque, para Heráclito, a vida é uma criança inocente brincando, que ora destrói seu castelo de areia, ora o constrói novamente. Nisso não há motivos para culpa, diferentemente da concepção de Anaximandro. Do mesmo modo que não se culpa uma criança inocente por ter destruído o castelo de areia de seu colega, assim também deve ser quanto aos contrários em relação de disputa. Pois, onde só reinam “a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?” (Nietzsche, 2002, p. 39).

À *arché* de Heráclito, que é somente atividade sem trégua, podemos acrescentar uma característica notável: o *polemos* compreendido como conflito, disputa, luta etc. Nas palavras do Obscuro de Éfeso, “o combate é de todas as coisas pai, de todas rei [...]” (Heráclito *in:* Pré-socráticos, 1973, p. 90). Ou, ainda, “o deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo [...]” (Heráclito *in:* Pré-socráticos, 1973, p. 67). É interessante observar neste fragmento que os contrários não estão separados. Trata-se de uma e a mesma coisa.

Esclarecedora é a analogia ao círculo no fragmento 103, a saber, que “comum é princípio e fim em periferia de círculo” (Heráclito *in: Pré-socráticos*, 1973, p. 95).

Ao *logos* em Heráclito, Nietzsche parece não conferir atenção. No entanto, constitui um aspecto bastante importante para compreender a concepção filosófica do pensador dos contrários. Veja-se o que diz o primeiro fragmento: “deste *logos* [...] os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido” e “a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro” (Heráclito *in: Pré-socráticos*, 1973, p. 85). O que diz o *logos* de Heráclito? Diz o seguinte: “do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (Heráclito *in: Pré-socráticos*, 1973, p. 90). O problema é que “os homens vivem como se tivessem uma inteligência particular” (Heráclito *in: Pré-socráticos*, 1973, p. 85), fechados em sua eterna falsificação da realidade, sem perceber que o *logos* diz que o uno é o múltiplo, por assim dizer, na mesma medida em que um ponto de um círculo é ao mesmo tempo o princípio e fim, ou melhor, princípio fim.

Eis que Heráclito, nas palavras do jovem filósofo alemão, na tarefa de anunciar o “fundamento” (esta palavra é meramente retórica, pois, não é possível admitir qualquer noção que implique fixidez nesta interpretação) do real, apresenta o que entenderia por “*arché*”: “a essência total da realidade é só atividade e que para ela [a realidade] não há outro modo de ser” (Nietzsche, 2002, p. 41).

O ensinamento de Heráclito é, sem dúvidas, “uma ideia terrível e atordoadora”, que provoca algo parecido a um “tremor de terra”, fazendo com que o homem, ao se deparar com ela e ver o sentido que tem, o lugar grego do qual é pronunciada, perca sua “confiança que tem na terra firme” (Nietzsche, 2002, p. 42). Já o vulgo, é verdade, com sua vista curta, julga ver entidades fixas, algo de rígido, acabado e constante. No entanto, o que não pode ver, a não ser treinando sua visão para que ela enxergue a verdadeira realidade, afinal, a verdadeira realidade ama esconder-se tal como afirma Heráclito no famoso fragmento 123 (Cf. *Pré-socráticos*, 1973, p. 97), é que, em todo instante, “a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia” (Nietzsche, 2002, p. 42). A multiplicidade converge em unidade – o uno é o múltiplo. Neste diálogo espiritual sublime, Heráclito brada a Anaximandro que a justiça eterna, garantida pela *diké*, consiste precisamente na luta incansável sem trégua entre os contrários. Nisto consiste a justiça. Não há culpa a ser expiada.

O pensador de Éfeso talvez tenha sido a voz de seu tempo, razão pela qual devemos reconhecer seu mérito por reunir em si o modo de ser grego, porque transferiu para a sua visão de mundo o espírito agônico dos gregos, ávido por competição nas praças e nos ginásios. Assim, pôde chegar a conclusões como esta, nas palavras de Nietzsche: “as próprias coisas que a inteligência

limitada do homem e do animal julga sólidas e constantes não têm existência real, não passam do luzir e do faiscar de espadas desembainhadas, são o brilho da vitória na luta das qualidades opostas” (Nietzsche, 2002, p. 43). Portanto, a prevalência de aspectos aparentemente consolidados não passa do resultado de um conflito no qual o aspecto saliente se consagrou vencedor. De sorte que o conflito, em razão de ser infindável, garante novos vitoriosos que submeterão sob seu domínio aqueles que outrora lhes haviam subjugado. Desse modo, à guisa de conclusão heraclitiana, no verão o calor prevalece porque no conflito com o frio se sobressaiu – de sorte que o frio terá sua vez, pondo sob a força de sua espada o calor, para, assim, garantir nossa apreciação do inverno!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos nítido que a Filosofia, despida da imaginação homérica e dos discursos mitológicos, tem seu curso efetivamente iniciado à medida que a “pergunta do dia” entre os gregos se torna: “qual é a natureza do real?”. Heráclito, de maneira radicalmente contraintuitiva, após perscrutar a natureza das coisas, conclui que a “essência” delas é apenas atividade sem fim, sem descanso e sem trégua. Nessa atividade, os contrários não apenas lutam separadamente, como também convergem em uma coisa só (lembremos que deus é dia noite, inverno verão e assim por diante). As qualidades opostas, lutando entre si, rompem qualquer fronteira que as separe quando, por exemplo, o próprio juiz se torna um dos lutadores e estes passam a julgar a si próprios – tal é o ímpeto garantido por *polemos*. Como resultado da disputa, um dos oponentes deve se sobressair, o que não significa que seu adversário também não esteja presente, embora esteja ofuscado pelo brilho da vitória do lutador vencedor.

Por isso, se o *logos*, a inteligência universal heraclitiana, anuncia-se na afirmação de que tudo é um, isto significa dizer, em última instância, que o um é constituído pela multiplicidade. E esta, por sua vez, converge na unidade das coisas sujeita a fluxo contínuo de atividade, em que ora uma, ora outra coisa se mostra. Assim, a natureza da realidade é constituída pelos contrários. Nesse sentido, não há problema em afirmar que existe uma *arché* em Heráclito, desde que seja compreendida como contrariedade, multiplicidade, disputa e eterno movimento, pelo que parece, neste diálogo espiritual sublime, distanciar-se de seus colegas de investigação sob uma perspectiva radicalizada acerca da estrutura do real. Será que conseguimos compreendê-lo? Ele nos solicitaria a arte de ver com outros olhos, haja visto que a verdadeira natureza ama esconder-se.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livros I, II e III. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução: Federico Carotti. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

NIETZSCHE, F. W. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HERÁCLITO. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

PLATÃO. *Teeteto - Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

Recebido em: 12/02/2025.

Aprovado em: 14/07/2025.

O GRANDE SILÊNCIO: A mística monástica como resistência à opressão e ação revolucionária

THE GREAT SILENCE: Monastic mysticism as resistance to oppression and revolutionary action

Jaqueline Thais de Souza

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: jaqueline.th.souza@hotmail.com

José Francisco de Assis Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: prof.dias.br@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5339-8652>

Resumo: A Filosofia Moderna considerou a fé como um assunto privado. Todavia, para Jürgen Habermas, as sociedades se tornaram complexas e os rumos da política se encontram em intensa crise, dada as dificuldades da formação racional da vontade pública. Habermas entende que as religiões integram a genealogia da razão e delas as sociedades pluralistas não podem olvidar. Dentre as diversas manifestações da espiritualidade cristã, a mística monástica apresenta um caminho concreto de resistência à opressão e ação de transformação da realidade que precisa ser revisitado e compreendido por religiosos e seculares. A fim de responder a esse problema, será necessário perquirir sobre o papel normativo da fé na política deliberativa para Jürgen Habermas, bem como as implicações da sociedade do espetáculo e as redes sociais sobre a esfera pública; investigar a mística monástica enquanto caminho não só de conversão individual, como também de resistência à opressão política e ação revolucionária presente nos apóstegos dos Padres e Mäes do Deserto, leigos e leigas que viveram como monges e eremitas nos desertos egípcios durante os séculos IV a V d.C. A pesquisa pode revelar que as religiões possuem um arcabouço normativo e ético capaz de restaurar e reforçar vínculos coletivos que se encontram tensionados e desgastados por relações de poder, recapitulando a comunicação e formação racional da esfera pública em meandros nos quais a racionalidade estritamente científica é incapaz de justificar ou fundamentar adequadamente. Será empregada uma abordagem hermenêutica para interpretar os textos e apóstegos, integrando os resultados da análise para construir uma discussão coerente que reflita sobre as implicações do pensamento de Habermas e dos Padres e Mäes do Deserto para a compreensão do problema da luta de classes no contexto político pluralista e desigual. Este estudo indica que a mística monástica pode contribuir para a reconstrução da dignidade humana vilipendiada por relações de poder, além de auxiliar nas discussões a respeito dos direitos humanos, atrelados à noção de dignidade, além de fomentar comportamentos caros ao convívio social democrático.

Palavras-chave: Fé e Política. Mística monástica. Resistência. Ação Revolucionária. Jürgen Habermas.

Abstract: Modern Philosophy considered faith to be a private matter. However, for Jürgen Habermas, societies have become complex and the direction of politics is in deep crisis, given the difficulties of the rational formation of the public will. Habermas understands that religions are part of the genealogy of reason and that pluralistic societies cannot forget them. Among the various manifestations of Christian spirituality, monastic mysticism presents a concrete path of resistance to oppression and action to transform reality that needs to be revisited and understood by religious and secular people. In order to answer this problem, it will be necessary to investigate the normative role of faith in deliberative politics for Jürgen Habermas, as well as the implications of the society of the spectacle and social networks on the public sphere; to investigate monastic mysticism as a path not only of individual conversion, but also of resistance to political oppression and revolutionary action present in the apophthegms of the Desert Fathers and Mothers, lay men and women who lived as monks and hermits in the Egyptian deserts during the 4th to 5th centuries AD. The research may reveal that religions have a normative and ethical framework capable of restoring and reinforcing collective bonds that are strained and worn out by power relations, rehabilitating communication and the rational formation of the public sphere in meanders in which strictly scientific rationality is unable to justify or adequately ground. A hermeneutic approach will be used to interpret the texts and apophthegms, integrating the results of the analysis to build a coherent discussion that reflects on the implications of the thought of Habermas and the Desert Fathers and Mothers for understanding the problem of class struggle in the pluralist and unequal political context. This study indicates that monastic mysticism can contribute to the reconstruction of human dignity vilified by power relations, in addition to assisting in discussions about human rights, linked to the notion of dignity, in addition to fostering behaviors that are important for democratic social coexistence.

Keywords: Faith. Politics. Monastic mysticism. Resistance. Revolutionary action. Jürgen Habermas.

INTRODUÇÃO

A Filosofia Moderna considerou a fé como um assunto privado, e as classes dominantes se serviram da espiritualidade católica sobre a pobreza para construir uma argumentação no sentido de conformar e silenciar o espírito dos indivíduos explorados, a fim de sacralizar e naturalizar relações de poder tipicamente humanas. Ainda hoje esse pensamento permanece arraigado na cultura acadêmica e popular. Todavia, para Jürgen Habermas, as sociedades se tornaram complexas e os rumos da política se encontram em intensa crise, dada as dificuldades da formação racional da vontade pública. Mudando seu entendimento a respeito do papel da fé na esfera pública, Habermas passou a entender que ela faz parte da genealogia da razão e da qual as sociedades pluralistas não podem olvidar. Dentre as diversas manifestações da espiritualidade cristã, a mística monástica apresenta um caminho concreto de resistência à opressão e ação de transformação da realidade que precisa ser revisitado e compreendido por religiosos e seculares.

A fim de responder a esse problema, será necessário perquirir sobre o papel normativo da fé na política deliberativa para Jürgen Habermas, bem como sobre as implicações da sociedade do espetáculo e as redes sociais sobre a esfera pública; investigar a mística monástica enquanto caminho não só de conversão individual, como também de resistência à opressão política e ação revolucionária presente nos apóstegos dos Padres e Mäes do Deserto, leigos e leigas que viveram como monges e eremitas nos desertos egípcios durante os séculos IV a V d. C. A pesquisa pode revelar que as religiões possuem um arcabouço normativo e ético capaz de restaurar e reforçar vínculos coletivos que se encontram tensionados e desgastados por relações de poder, recapacitando a comunicação e formação racional da esfera pública em meandros nos quais a racionalidade estritamente científica é incapaz de justificar ou fundamentar adequadamente. Será empregada uma abordagem hermenêutica para interpretar os textos e apóstegos, integrando os resultados da análise para construir uma discussão coerente que reflita sobre as implicações do pensamento de Habermas e dos Padres e Mäes do Deserto para a compreensão do problema da luta de classes no contexto político pluralista e desigual.

Na primeira seção, é realizada uma brevíssima investigação do pensamento de Habermas a respeito do conceito de sociedade baseado na teoria da ação comunicativa bem como da relação entre as religiões e a política deliberativa habermasiana. Na segunda seção, o advento das redes sociais e seu impacto na esfera pública e nos regimes democráticos são perscrutados a fim de estabelecer, na terceira seção, relações com a espiritualidade monástica, no sentido de propor uma

alternativa pacífica contra a dominação e o controle contra os cidadãos a fim de promover o debate democrático e inclusivo.

Este estudo indica que a mística monástica pode contribuir para a reconstrução da dignidade humana vilipendiada por relações de poder, além de auxiliar nas discussões a respeito dos direitos humanos, atrelados à noção de dignidade, além de fomentar comportamentos caros para o convívio social democrático.

O PAPEL NORMATIVO DAS RELIGIÕES NA POLÍTICA DELIBERATIVA HABERMASIANA

A tese de Habermas parte da crítica e revisão do pensamento de Max Weber e Karl Marx. Habermas pretende construir um novo conceito de sociedade revisando a concepção marxista de história sob a influência de sua teoria do agir comunicativo e da teoria de Piaget sobre o desenvolvimento da criança (Herrlein Jr., 2007, p. 50). Nesta concepção, Habermas procura investigar os sintomas patológicos de desintegração social presentes na sociedade contemporânea que vive sob a égide do capitalismo tardio, com vistas a emancipar os indivíduos da dominação política e econômica desses sistemas (Herrlein Jr., 2007, p. 50).

Ele entende que a superação de desafios evolutivos ocasionou uma cisão entre o mundo da vida, onde se situam as relações sociais, princípios e valores caros para a sociedade – o agir comunicativo – e o sistema, organizado pelo poder administrativo e o mercado, que prescinde do entendimento como mecanismo de coordenação e predominam a técnica e a eficiência, que exercem controle sobre os indivíduos por meio do dinheiro e o poder – o agir instrumental.

O problema central do pensamento habermasiano – e a crítica feita a Marx por se ater apenas no viés econômico – consiste na colonização do mundo da vida pelo sistema, fazendo com que o agir instrumental domine as relações sociais e coloquem os valores e princípios caros para a sobrevivência da sociedade em declínio, tornando-se essencialmente orientadas por meio de critérios que privilegiam não valores éticos e os afetos nas relações humanas, mas a eficiência conforme a ideologia dominante, justificados, inclusive, pela ciência. O Direito faz a mediação entre o mundo da vida e o sistema, e é por meio dele que os valores e os princípios chegam até o sistema e podem influenciá-lo. Em que pese o poder constituído ser justificado por meio de bases secularizadas, onde impera o agir instrumental, ainda há uma motivação ética que permeia o processo político, tornando perceptível uma base pré-política que norteia a legitimação não só do poder político do Estado, mas motivam os cidadãos a manterem-se atentos aos interesses comuns (Habermas, 2007, p. 119).

Habermas rejeita a passividade dos indivíduos em sua teoria social. Os indivíduos são cidadãos do Estado e autores do Direito, não apenas seus destinatários (Habermas, 2007, p. 119). Disso decorre que esses co-legisladores “devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido bem-entendido do interesse próprio, mas também orientados pelo *bem comum*”, o que exige de cada um desses autores “uma elevada taxa de motivação que não pode ser imposta legalmente” (Habermas, 2007, p. 119). Isso porque, para Habermas, a motivação para agir em favor de outrem, assim como os valores morais, princípios e cultura são aprendidos pelos indivíduos e não podem ser impostos de fora. Eles se dão no processo de aprendizagem que é coordenado pelo agir comunicativo, âmbito onde se situam as religiões, que possuem uma semântica bastante peculiar que tem resistido ao processo de secularização. Em que pesa a capacidade de o Estado de sustentar, por si próprio, todo o arcabouço normativo, Habermas (2007, p. 121) salienta que as tradições religiosas são decisivas para não só manter a coesão do corpo das sociedades complexas, considerando que esse corpo é uma unidade diversificada e necessita da inclusão das diferenças, como também manter uma cultura política robusta o suficiente para sustentar a democracia.

Disso decorre que a participação dos cidadãos na “formação política da opinião e da vontade alimenta-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais, [mobilizando-os] na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos” (Habermas, 2007, p. 119). Além disso, a interpretação de princípios constitucionais não se dá apenas em termos abstratos, mas em um contexto social e moral onde esses indivíduos estão inseridos; surge, a partir daí, entre o Estado e os cidadãos uma solidariedade mediada pelo direito que sofre ameaça ante um grau cada vez mais elevado de dominação do mundo da vida pelo mercado e o Estado, analisada adiante (Habermas, 2007, p. 121).

É a partir da análise da sobrevivência das religiões em um contexto extremamente secularizado que Habermas tece uma crítica para a Filosofia e sua relação com as tradições religiosas em contextos não só epistêmicos, como também políticos. Considerando a colonização do mundo da vida pelo mercado – o âmbito do sistema mediado pelo dinheiro – que, ao contrário do poder administrativo, não é democrático (Habermas, 2007, p. 121), uma modernização “descarrilhadora” da sociedade pode colocar a democracia em perigo pois ela acaba por desintegrar a solidariedade entre os cidadãos e o Estado e que também não pode ser imposta aos indivíduos de fora.

Essa modernização desenfreada resultou na inversão da polaridade da esfera privada, por meio da transposição do agir orientado ao sucesso e pelas preferências próprias, em detrimento da

forma ideal que deveria agir o cidadão na esfera pública, onde a legitimidade da política e da força normativa do ordenamento jurídico está adstrita à adesão dos cidadãos ao interesse público (Habermas, 2007, p. 122). Habermas vê com cautela as teorias pós-modernas a respeito da crise da racionalidade, optando por tratar o problema como uma questão aberta, enquanto um desafio cognitivo; isso porque a radicalização da crítica à razão levou a Filosofia a refletir sobre suas próprias origens metafísico-religiosas e a tomar parte em diálogos com a Teologia, de modo a se apropriar desses conceitos religiosos de modo a testar-lhes a veracidade dentro de seus próprios termos (Habermas, 2007, p. 123).

Nessa toada, Habermas (2007, p. 124) propõe uma nova consciência aos filósofos: a consciência da falibilidade e fragilidade da Filosofia na sociedade moderna, impondo a ela não só um limite gramatical bastante claro, já declinado anteriormente – a distinção genérica entre a fala discursiva secular e a religiosa, ou seja, a abstenção do juízo como também a disposição em aprender com as tradições religiosas. Isso pelo fato de as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas contêm intuições [...] as quais são mantidas e interpretadas sutilmente durante milênios" (Habermas, 2007, p. 125). Esse saber peculiar das religiões, para Habermas (2007, p. 125) mantém intacto "algo" que se perdeu no processo de diferenciação da sociedade moderna e que não pode ser restaurado apenas pelo conhecimento técnico e científico.

Além disso e para o escândalo de alguns, também é cara para a sociedade a sobrevivência das religiões, principalmente para a política. Quanto a isso, Habermas (2007, p. 126) adota um posicionamento pós-secular¹. Isso significa tratar a linguagem religiosa e secular como integrantes da genealogia da razão e prestar às comunidades religiosas o "reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada" (Habermas, 2007, p. 126). Contribuição que interessa para o Estado, pois ele depende da solidariedade social entre os cidadãos e se serve das fontes religiosas e culturais para mantê-la, "porque é nelas que se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos" (Habermas; Ratzinger, 2007, p. 51).

Nesse sentido, a neutralidade do Estado diante das religiões garante o livre exercício da crença, o que não significa a restrição da política a uma primazia do discurso secular em detrimento das cosmovisões religiosas, de forma a banir do debate público os crentes e qualquer forma de linguagem que remeta a essas tradições. O Estado, a nível institucional, tem de assumir uma base cognoscível comum para justificar seu poder perante todos, ou seja, ele deve ser constituído

¹ Cuidado. O termo "secularização" pode ter conotações diferentes a depender do autor tratado. Para Habermas (2007, p. 53), ele designa um processo comum de aprendizagem complementar dos indivíduos seculares e religiosos por meio de razões cognitivas; em outros termos, a secularização se refere a um entendimento comum entre pessoas religiosas ou não baseado em justificações que compõe a estrutura interna da linguagem religiosa e secular.

mediante o recurso exclusivo da razão natural, comprehensível a todos os cidadãos, indistintamente (Habermas, 2007, p. 135).

Para exercer o poder político de forma generalizada em face de seus cidadãos crentes e não crentes, deve tornar esse poder neutro diante de qualquer tipo de visão de mundo particular. Assim, todos os cidadãos são iguais em direitos e obrigações, devendo assumir equitativamente as perspectivas uns dos outros e apresentar bons argumentos de suas razões em linguagem que todos compreendam (Habermas, 2007, p. 136). Todavia, esse procedimento de neutralidade do Estado ante cosmovisões particulares causa um problema de legitimidade do ordenamento jurídico, que é solucionado por meio de duas vias: (1) a participação política simétrica dos cidadãos; e o (2) debate fundamentado em termos racionais em prol de um entendimento comum (Habermas, 2007, p. 137).

Aqui está o aspecto central do presente estudo e a sensível dificuldade de pesquisadores de diversos campos das humanidades em compreender a relação entre fé e política, que é essencialmente um debate a respeito da dinâmica entre fé e racionalidade: o uso público de argumentos e linguagem não-públicos (Habermas, 2007, p. 138). Isso porque a esfera pública não é institucional, ou seja, dentro da filosofia habermasiana, as “doutrinas razoáveis e comprehensivas, sejam elas religiosas ou não-religiosas podem ser introduzidas, a qualquer momento, na discussão pública política, desde que sejam apresentados, no devido tempo, argumentos políticos apropriados” (Habermas, 2007, p. 139). Logo, de acordo com Habermas (2007, p. 146), a laicidade do Estado não implica, para os cidadãos particulares imersos na esfera pública, uma obrigação pessoal de complementar suas convicções religiosas publicamente exteriorizadas e de traduzi-las em termos seculares equivalentes, sobretudo para os indivíduos que não conseguem manifestar suas questões em outra linguagem que não a religiosa. Essa tradução deveria ser uma tarefa cooperativa realizada em conjunto pelos cidadãos crentes e seculares, uma vez que a democracia habermasiana extrai sua força legitimadora justamente do debate deliberativo e da inclusão de todos os participantes na construção do entendimento comum (Habermas, 2007, p. 152).

Em termos cognitivos, tal tarefa não é assumida de forma simétrica pelos cidadãos crentes e não crentes. Aqueles têm de se submeter não só a um processo de adaptação e aprendizagem para participar do debate político público, que os cidadãos seculares estão isentos, como também superar a precedência institucional dos argumentos seculares (Habermas, 2007, p. 157). Todavia, de acordo com Habermas (2007, p. 148), o Estado institucional possui interesse na argumentação religiosa, pois ela possui conteúdos normativos pré-políticos e recursos importantes na criação de

sentido no trato de instituições morais que servem como um arcabouço metassocial² das sociedades modernas secularizadas. Nesse sentido, é inegável a influência das Igrejas na construção dos direitos humanos, por exemplo, a escolástica espanhola (Habermas; Ratzinger, 2007, p. 31), além da inegável contribuição para a democracia em todo o mundo, promovendo a cidadania democrática mediante razões filosóficas e teológicas acessíveis aos fiéis de todo o mundo, sobretudo nos países mais pobres. Entretanto, chama a atenção a adesão caricata – e perigosa – de discursos supostamente religiosos que agridem a democracia também em nível mundial não só na esfera pública por cidadãos, mas a nível institucional por parlamentares. Por isso a importância em compreender as mudanças do advento de novas tecnologias nas comunicações e suas implicações na política deliberativa habermasiana.

REDES SOCIAIS E AS NOVAS MUDANÇAS ESTRUTURAIS DA ESFERA PÚBLICA

Conforme brevemente mencionado alhures, a esfera pública habermasiana integra o mundo da vida. Trata-se de uma rede de comunicação enraizada no mundo da vida por intermédio da sociedade civil onde ressoam os problemas percebidos pelos cidadãos na esfera privada que deverão ser elaborados racionalmente pelo sistema político (Habermas, 2021, p. 468). Diferencia-se da esfera privada por “condições de comunicação modificadas e recebe estímulos dela a partir de situações sociais problemáticas que ressoam nas histórias de vida” (Habermas, 2021, p. 464).

Segundo Habermas (2021, p. 457), a esfera pública é um sensor não especializado da sociedade coordenado pela ação comunicativa, onde não só são identificados e discutidos os problemas, como também são elaborados de forma convincente e influente de modo a serem assumidos e tratados pelo complexo parlamentar que integra o sistema político do Estado de direito, esse sim, institucionalizado. Porém, ainda que seja internamente diferenciado nos domínios de poder administrativo e comunicativo, permanece aberto ao mundo da vida, uma vez que a formação da opinião e vontade institucionalizada necessita dos contextos informais de comunicação da esfera pública, de base associativa e da esfera privada (Habermas, 2021, p. 450).

Esse eixo de comunicação se organiza do centro – Estado – para a periferia – mundo da vida – e é estruturado por meio de um sistema de comportas. Ele é caracterizado por dois tipos de elaboração de problemas: (1) a partir dos complexos institucionais da administração do Estado, dos tribunais de justiça e da formação democrática da opinião e da vontade públicas (eleições, concorrências partidárias etc.) que se diferenciam a partir de competências formais de decisão e

² Metassocial: refere-se a um núcleo semântico de controle da validade de um ordenamento jurídico situado fora da política, anterior a ela.

prerrogativas; e a partir (2) da periferia interna e externa, compostos pelas universidades, Igrejas, associações, sistemas de segurança, fundações, ordens profissionais etc.), formadoras de opinião e especializadas em temas e contribuições, com capacidade de influenciar publicamente, que pertencem à estrutura da sociedade civil e são dominados pelos meios de comunicação de massa (Habermas, 2021, p. 453).

Sendo assim, para que as demandas percebidas na esfera privada e problematizadas na esfera pública alcancem o centro do eixo de poder, os fluxos comunicativos precisam atravessar as comportas dos procedimentos democráticos do Estado de direito, que garantem a integridade do fluxo comunicativo, impedindo que esses fluxos se autonomizem e deixem de ser coordenados pelo poder comunicativo (Habermas, 2021, p. 455). Em outros termos, que sejam orientados pelo entendimento recíproco das partes e não pelo agir instrumental.

A participação dos cidadãos na esfera pública não exige deles o domínio de linguagem especializada; ela “se ajusta à comprehensibilidade geral da práxis comunicativa cotidiana” (Habermas, 2021, p. 458). Nela, formam-se opiniões e tomadas de posições que devem ser elaboradas racionalmente com amplo assentimento, ou seja, não se trata de um agregado de posicionamentos privados que formam a esfera pública, mas das razões que são assumidas pelos seus integrantes (Habermas, 2021, p. 460). Essa opinião pública qualificada se constrói por meio da influência que é definida por Habermas (2021, p. 461) como “uma forma simbolicamente generalizada de comunicação que regula as interações em virtude de convicção e persuasão”. Ela se nutre dos recursos do entendimento e é apoiada em uma confiança baseada em referências de possibilidades de entendimento anteriores.

Segundo Habermas (2021, p. 462), a influência se forma na esfera pública e nessa estrutura também se luta para tê-la, por meio da influência política já adquirida ou do prestígio de grupos de pessoas e especialistas que já possuem influência em esferas públicas especializadas³. A mudança estrutural da esfera pública se realiza seguindo as mudanças nos meios de comunicação, posto que é função das mídias de massa a mediação na formação da opinião pública. Ocorre que essa mediação se tornou comercializada e condensada, sujeitando o acesso à comunicação pública cada vez mais seletiva e rigorosa, além de permear a esfera pública de relações de poder e espaço

³ É importante esclarecer que Habermas (2014, p. 41) admite a existência de esferas públicas concorrentes. Em que pesa sua análise se dar sobre a esfera pública burguesa e os contextos históricos e políticos de sua formação, também se formaram a esfera pública plebeia, a feminista etc. Sobre a formação de esferas públicas analisado na obra Facticidade e Validade (2021, p. 463), Habermas deixa claro que elas não são criadas ao bel prazer de quem quer que seja, mas são espontâneas e se reproduzem a partir de si mesmas, junto ao público que se comunica a partir de uma estrutura interna.

de disputa em torno não só da influência, mas do controle dos fluxos comunicativos no debate público, tudo isso de forma até então, oculta (Habermas, 2014, p. 58).

Tal fato se intensificou com o advento das mídias eletrônicas. É incontroversa a transformação profunda que as redes sociais implementaram não só para a democracia, mas também na comunicação entre os cidadãos e a percepção que eles têm a respeito de si enquanto cidadãos e do sistema político. Há que se ter claro que as redes sociais não podem ser equiparadas às mídias tradicionais, uma vez que o formato de plataforma é propriamente novo na mídia (Habermas, 2023, p. 59). Isso porque, para a esfera pública democrática, a dissolução da percepção das grandezas do tempo e do espaço na interação entre indivíduos realizada pela tecnologia da informação não implica de forma alguma na dissolução do eixo de poder político, do centro para a periferia. O poder continua a circular dentro dos limites do Estados nacionais, embora a economia global implique em relações de troca entre Estados cada vez mais intensas (Habermas, 2023, p. 59). Mas não é bem assim que percebem os usuários na rede.

Além disso, ao contrário das mídias tradicionais que antes da platformização ofereciam limitadas possibilidades de vinculação submetidas a concessões do Poder Público, as redes sociais oferecem a todos seus serviços de criação de conteúdo, bastando apenas a criação de uma conta junto às empresas. Em outras palavras, não são as plataformas quem criam conteúdo e muito pouco regulam a miscelânea de fluxos comunicativos como as mídias tradicionais. As redes também promovem trocas simultâneas entre usuários e os conteúdos, o que não ocorre nas mídias tradicionais como jornais ou mesmo a televisão.

É perceptível que a promessa de emancipação e confronto com o que denomina popularmente como “sistema” é uma promessa abafada. Essa promessa, segundo Habermas (2023, p. 61), se refere à democratização da comunicação no ambiente midiático. Os usuários deixariam de ser meros espectadores dos limitados programas colocados à sua disposição e passariam a criar seu próprio conteúdo; entretanto, assim como na mídia impressa, a digitalização não implica necessariamente na educação de seus usuários ao utilizar essa tecnologia. A ausência de capacitação dos produtores de conteúdo prejudica a troca política na mídia social, causando uma fragmentação da esfera pública. Tal fato se dá em virtude do isolamento dogmático que as redes sociais promovem. A tecnologia é programada para excluir e restringir massivamente as opiniões contrárias às preferências do usuário, intensificando ideologias prejudiciais às práticas democráticas. Ademais, a monetização⁴ das informações mediante a quantidade de visualizações

⁴ Habermas (2023, p. 68) é bastante enfático a respeito do controle dos algoritmos pelas *big techs*, apesar de suas bandeiras “antissistema”: descrever as plataformas como serviços de mídia para a ligação em rede de conteúdos comunicativos em qualquer alcance como uma atividade neutra [...] se não é algo ingênuo, é pelo menos bem

também é uma prática das *big techs* que desestimula o compromisso com a qualidade dos conteúdos criados, afetando sobremaneira a comunicação na esfera pública. Apesar disso, a “desconfiança acerca da verdade, da seriedade e da integridade dos programas [da mídia tradicional] está crescendo em meio à população em geral” acompanhada “pela crescente convicção do caráter não confiável ou corrupto da classe política” (Habermas, 2023, p. 67).

A lógica de valorização dessas tecnologias exerceu pressão sobre as mídias tradicionais para que elas se adaptassem. Ocorreu, então, uma inversão na coordenação do fluxo comunicativo dentro das mídias de massa: a economia da atenção e monetização de dados passou a ocupar o lugar da pesquisa direcionada e da interpretação precisa; ao mesmo tempo em que os espectadores se tornaram consumidores de informação, exigindo uma imprensa cada vez mais neutra e despolitizada⁵ (Habermas, 2023, p. 71). Com isso, esmaeceu-se a percepção da diferença entre esfera pública política e a esfera privada dos cidadãos/usuários. De acordo com Habermas (2023, p. 74), “não é a diferença entre a participação ativa e passiva no discurso que é constitutiva para a esfera pública”, mas a possibilidade de um acordo sobre interesses comuns e divergentes conquistados por meio de um discurso cuja racionalidade e forma das contribuições proferidas, engendram esse entendimento.

Em que pese a inclusão concreta dos discursos divergentes na esfera pública política, os cidadãos contemporâneos não a percebem como tal, pelo contrário. Apesar da porosidade das redes sociais ser semelhante à porosidade da esfera pública política, aquelas se diferem desta em razão da rejeição das vozes dissonantes e fomento das vozes consoantes sem qualquer filtragem profissional; resultando, também, em um prejuízo na percepção de discursos verdadeiros ou não (Habermas, 2023, p. 76). Por isso, Habermas (2023, p. 77) considera as redes sociais como esferas semipúblicas ou públicas privatizadas.

A disseminação global da ideologia neoliberal também desencadeou uma apropriação do discurso religioso como fundamentação de discursos totalmente contrários à sua mensagem essencial. Tal apropriação não é inédita na história humana, é verdade. Todavia, nunca de forma tão agressiva e politizada, até em nível institucional, como uma suposta reação em face da secularização – aqui empregado no sentido coloquial do termo, não no sentido pós-metafísico habermasiano. Com isso, propõe-se nesse momento um retorno às bases pré-políticas guardadas pela mística monástica, a fim de reencontrar um tesouro guardado entre homens e mulheres que

incompleto. Pois essa nova mídia real é formada por empresas que obedecem aos imperativos de valorização do capital e estão entre as corporações “mais valiosas” em todo mundo em termos de seu valor de mercado.

⁵ As tendências de despolitização da imprensa não são novidade da era da informação. Elas têm sido observadas desde ao anos 1930 (Habermas, 2023, p. 71).

também enfrentaram em seu tempo o problema da relação entre poder político e religioso e serviram como agentes de transformação da realidade – sem dever nada a qualquer utopia.

A MÍSTICA MONÁSTICA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA E LUTA DIANTE DAS CONTRADIÇÕES POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO CAPITALISMO TARDIO

Inicialmente, é óbvio, mas não menos necessário salientar que a Filosofia não pode, por definição, aceitar outras regras fora da razão (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 282). Isso não torna a Filosofia uma inimiga da fé e vice e versa. A Filosofia pode muito bem se beneficiar, se o pensador for cristão, das contribuições objetivas que a fé do filósofo lhe impõe: colocam ao pensador novas questões e novos esforços de aperfeiçoamento conceitual (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 283). Um dos objetivos deste trabalho é a exposição breve acerca do potencial normativo e revolucionário da espiritualidade monástica dos Padres e Madres do Deserto, que não só guarda um arcabouço normativo pré-político que fomenta a solidariedade cidadã cara ao Estado democrático de direito como também é um itinerário prático de resistência pacífica às ideologias dominantes, que infirmam o exercício da razão dos indivíduos.

Essa fonte é o *Apophthegmata Patrum*, os Provérbios dos Padres do Deserto, eremitas, monges e monjas cenobíticos que viveram no deserto do Egito e da Síria durante os séculos IV e V d. C. Trata-se de cristãos que procuravam uma nova forma de martírio – o martírio incruento⁶ – assim que as perseguições do Império Romano cessaram e a religião cristã foi erigida como a religião oficial do Império, com todas as implicações negativas consequentes: o amálgama infeliz da religião e o poder político. Muitos desses monges percebiam as implicações dessa relação e partiram para o deserto. Desse modo, a busca desses religiosos e religiosas acabaram por preservar a espiritualidade das primeiras comunidades cristãs e construíram boa parte da cultura ocidental. Hoje, assim como foram no passado, a ascética e mística monástica são uma resposta revolucionária e de resistência para a ideologia neoliberal que ameaça a sobrevivência humana e dá sinais preocupantes de sua força. São inspiradoras por sua simplicidade, franqueza e determinação e estão disponíveis para qualquer indivíduo que delas queira se aproximar: não é necessário ser um especialista para compreendê-las (Nouwen, 2014, p. 13).

O ponto de partida dessa investigação vem de Abba⁷ Arsênio (Nouwen, 2014, p. 14). Segundo conta a Tradição, ao orar pedindo a Deus para ser guiado pelo caminho da salvação, recebeu uma resposta com as seguintes palavras: solidão, silêncio e oração. Esses três comandos

⁶ Martírio incruento: martírio sem sangue.

⁷ Abba: pai.

resumem a espiritualidade do deserto, indicando as três formas de obstar que ideologias moldem as consciências à sua imagem. Vejamos o que significa cada uma delas e como pensá-las no panorama político contemporâneo, sobretudo dentro da estrutura da política deliberativa pós-metafísica habermasiana.

Thomas Merton (2004, p. 3) analisa que os Padres e Madres do deserto consideravam pura e simplesmente um desastre aceitar passivamente os valores e princípios daquilo que conheciam como sociedade. É incontroversa a presença de relações de poder no mundo da vida e como o acúmulo de funções necessárias para o sustento humano impedem o exercício livre da razão e moldam a consciência dos indivíduos. Imersos nessa sociedade neoliberal, os cidadãos se tornaram consumidores da informação, que deve ser rápida, objetiva e estética. Pouco espaço sobra para o pensamento verdadeiramente crítico, embora a tônica desse tipo de comunicação venha embebido de certa crítica ao “sistema”, quando na realidade se coaduna perfeitamente a ele.

Nesse sentido, o excesso de ocupação revela uma compulsão social inerente ao cidadão contemporâneo, coordenada pelo dinheiro e o poder, onde impera o agir instrumental, orientado à eficiência e à técnica. Não há espaço para incluir o outro, a não ser que ele traga vantagens políticas e econômicas. A ira e a cobiça estão latentes na vida dos cidadãos capitalistas, frutos amargos da produção de indivíduos socialmente determinados pela ideologia das classes dominantes: “O que mais é a ira, senão a resposta impulsiva à experiência de ser privado de algo? [...] a cobiça irrompe à medida em que meus desejos são frustrados” (Nouwen, 2014, p. 21).

A capacidade de influenciar a formação da opinião pública e a política deliberativa incide sobretudo na manipulação dos sentimentos dos cidadãos por meio das experiências de privação às quais eles constantemente estão submetidos e que alimentam esse sistema econômico e político. É sedimentado o entendimento de que a pessoa só merece ser tratada como tal se possuir bens, poder, se for influente, frequentar determinados ambientes sociais etc.

A solidão é a primeira via para a resistência; ela forja o indivíduo, de modo a cindir convicções pré-estabelecidas e colocá-lo em contato com sua realidade concreta, sem subterfúgios: “Sem ela, permanecemos vítimas de nossa sociedade e continuamos sendo enredados nas ilusões do falso eu” (Nouwen, 2014, p. 23). Ao ser confrontado com o próprio vazio existencial e sem distrações para evadir-se dele, de imediato o indivíduo ficará imerso em seu próprio caos, onde ideias confusas brotam das muralhas erguidas pelos modos de produção e ideologias diversas que pululam a falsa identidade do ser humano. O rechaço bem como a falsa crítica da realidade promovidos pela ideologia dominante por meio das mídias eletrônicas criam nos cidadãos uma falsa ideia de politização e civilidade, além de uma descrença na política e nas chances de

promover mudanças concretas nas desigualdades sociais. Cria-se, assim, visões derrotistas de mundo que não servem para nada a não ser enfraquecer o debate político.

Todavia, a batalha contra o vazio existencial que a solidão coloca o indivíduo não pode ser feita por suas próprias forças: a fé assume aqui seu papel unificador, segundo o qual, o mal e o caos não têm a palavra final. O indivíduo humano não pode suprir sozinho todas as suas necessidades: “O confronto com o nosso próprio vazio nos compele à entrega total e incondicional a Nosso Senhor Jesus Cristo” (Nouwen, 2014, p. 27). Ao adentrar na solidão para, no vazio, encontrar com o Absoluto e a si mesmo, o indivíduo pode livrar-se dessas compulsões. A solidão é um fim em si mesma, uma disposição interior, quando se persevera nela; é o espaço onde a identidade humana pode ser remodelada e transformada. A solidão auxilia o indivíduo a ser compassivo com os outros, aproximando os diferentes ao tornar a diferença em uma proximidade. Os defeitos e perigos que tanto sãs impingidos aos outros, no estrangeiro, na mulher, no negro, nos LGBTQIAP+, nos deficientes, nos doentes, nas crianças e nos idosos também fazem parte de si. E é justamente a diferença que torna todos iguais: “É na solidão que esta solidariedade compassiva se desenvolve” (Nouwen, 2014, p. 33). Não há temor da realidade concreta, pelo contrário; ela é o momento da história onde a mudança deve acontecer.

O silêncio, por sua vez, é o meio pelo qual a solidão se torna concreta; ele é reconhecido pelos Padres e Madres do deserto como caminho mais seguro para Deus e para a linguagem. Explica-se: método por excelência da Teologia, o silêncio é “expressão última que relaciona o objeto de investigação com o sujeito epistêmico” (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 740). Não só a Teologia, mas a Filosofia esqueceu o silêncio; ele não se refere a uma pausa na comunicação, mas “constitui a essência de toda linguagem humana, pois representa sua fonte originária e seu fim último; [...] a linguagem é sustentada pelo silêncio” (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 741). O silêncio se relaciona com a palavra, constituindo com ela um binômio inseparável para a constituição do próprio homem e da linguagem (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 741). Ele dá sentido às palavras e liberdade ao indivíduo. Com a revolução informacional, impera nas redes uma avalanche de palavras e posicionamentos, a sua maioria, dispensáveis. E essa percepção não está presente apenas no ambiente digital, mas na vida concreta: o meio ambiente está poluído de diversos estímulos visuais e sonoros que comunicam a ideologia dominante o tempo todo. São milhares os livros, os filmes, artigos, músicas e registros oferecidos: consuma, possua, domine, descarte.

Em um mundo tão prolixo, o sentido das palavras se perdeu, pois se perdeu o valor do silêncio. Uma vez perdido esse sentido, “a principal função da palavra, que é a comunicação, não é mais cumprida. Ela já não comunica, não promove a comunhão, [tampouco] cria o senso

comunitário [...] em que as pessoas possam conhecer umas às outras” (Nouwen, 2014, p. 44). A elevada capacidade verbal das ciências e da técnica que permitem construir conceitos e definições sobre dados da natureza e das humanidades acabou por se tornar um “substituto empobrecido para um compromisso reto que é a palavra” (Nouwen, 2014, p. 45). A palavra só atinge seu significado verdadeiro quando se “constitui aquela relação com o silêncio que se torna ‘espaço’, ‘lugar’, em que se relacionam o pensamento que gera, a palavra que lhe é expressa e o significado que é assumido” (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 741). Outrossim, o silêncio constitui uma condição para o indivíduo experimentar sua liberdade, para viver como alguém que exerce livremente a razão. A democracia precisa do silêncio, uma vez que o poder comunicativo da esfera pública depende da promoção de uma formação de vontade e opiniões públicas baseadas em um entendimento.

O silêncio monástico não interessa para as classes dominantes, o que lhes apetece é a conformação e o ruído. E a conformidade com os imperativos da sociedade está fora de cogitação de um hesicasta⁸. Mas ainda assim, o senso comum acusa veementemente as religiões como responsáveis pela crise. Elas conformariam os pobres a continuarem pobres, as esposas a serem servientes cegamente aos seus maridos: uma falácia. Instrumento do mundo presente, o silêncio é o mistério do mundo futuro (Nouwen, 2014, p. 47). Não há necessidade de recorrer a utopias ou fantasias para acalantar os ânimos fatigados dos cidadãos, sobretudo daqueles que estão marginalizados pelo sistema capitalista: “A falta do silêncio apresenta-se hoje mais dramática na medida em que cresceu a consciência de formas de vida desumanas” (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 743). Por isso, é urgente a redescoberta do silêncio, como forma de resistência e preparação não apenas do indivíduo na esfera privada, mas sobretudo na arena política, para o exercício democrático.

O silêncio ensina a falar e a lutar; mostra aos cidadãos seu lugar no mundo como peregrinos e guarda o fogo interior (Nouwen, 2014, p. 47). As palavras têm não só o poder de criar a comunhão; elas também podem ser utilizadas para se apropriar do outro, para defesa ou ataque em um debate; quando é assim, é evidente que a palavra já não guarda o silêncio (Nouwen, 2014, p. 47). Porque ela não concilia, tampouco personifica o silêncio de onde vieram. Uma breve visita nas redes sociais já é suficiente para observar a falta de sentido nos discursos proferidos nas esferas públicas, não só nelas, é certo. Também no meio acadêmico é perceptível a falta de sentido em muitos estudos, apesar do suposto rigor acadêmico. Muito do que se produz é uma ciência e técnica

⁸ Hesicasta: é um homem ou mulher que busca a solidão e o silêncio como caminhos para oração incessante, sua prece é uma oração de repouso (Nouwen, 2014, p. 66).

burguesas ou uma crítica desbaratada que carece de testemunho prático. O comportamento de muitos pesquisadores denuncia que sequer eles acreditam nas teses que escrevem e defendem; não há calor nos seus escritos. Tudo se perde na busca por prestígio e *networking*.

O excesso de palavras deixa a sensação de derrota interior. Essa percepção é frequente entre movimentos de esquerda. Todo o esforço em explicar o panorama histórico e político nas redes sociais para seus destinatários obtém pouco engajamento. Não que o engajamento deva ser o objetivo. Entretanto, é curioso perceber a falta de concórdia entre os membros dos movimentos de esquerda. Por isso, fica claro que o excesso de palavras e discursos prolixos causa entorpecimento e denuncia certa imaturidade, pois o silêncio produz “uma consciência de pertença e de solidariedade muito mais eficaz para um humanismo novo, para além dos estereótipos ideológicos ou das diferenças linguísticas” (Latourelle; Fisichella, 2017, p. 744).

A ideologia neoliberal das sociedades pluralistas produz cidadãos que acreditam que sua vida privada deve ser compartilhada com os outros, nivelando pessoas diferentes sob um mesmo critério, privilegiando uns, prejudicando os demais. Isso causa uma percepção de ser achincalhado em um terreno sagrado. O excesso de exposição é uma expressão de dúvida. A fala prolixa deixa escapar o fogo interior da palavra que até então era guardado pelo silêncio. Assim, não há motivação para resistir e agir, pois o ardor foi todo expelido no discurso. O homem contemporâneo teme e se irrita com o silêncio, mas ele só pode ser livre se aprender a se calar⁹.

Por fim, e não menos importante, a oração. É verdade que Habermas rejeita concepções ontológicas em sua estrutura de pensamento; ele é um pragmatista. Todavia, é interessante o ponto de contato entre sua postura pós-metafísica e secularizada com esta terceira via da espiritualidade monástica. Habermas comprehende que as questões envolvendo a fé devem ser tratadas pela Filosofia como questões abertas, uma vez que não cabe ao filósofo testar a validade das verdades reveladas. Na tradição dos Padres e Madres do deserto, a oração, que antes de tudo é um diálogo com o Absoluto – e diálogo pressupõe fala e escuta, não um monólogo – resulta da disciplina da solidão e do silêncio. A oração, portanto, é literalmente um repouso. Depois de tomar consciência do “homem velho” dentro de si, o indivíduo passa a compreender o sentido da palavra e sua gênese no silêncio, e então passa a testemunhar a caridade que é o objetivo primordial da existência humana: ninguém deseja passar a vida sendo odiado e odiando os outros.

O repouso nada tem a ver com a ausência de conflitos ou de sofrimentos, mas se refere a um repouso em Deus, em meio às batalhas cotidianas (Nouwen, 2014, p. 66). De acordo com

⁹ Diz Abba Poemen: “Um homem pode parecer estar em silêncio, mas se seu coração está condenando alguém, ele tagarela sem cessar. E pode haver outro que fale de manhã à noite e, no entanto, esteja verdadeiramente em silêncio (Nouwen, 2014, p. 62).

Nouwen (2014, p. 67) “a oração bem-sucedida é aquela que leva a novas descobertas intelectuais sobre Deus” e leva a concluir a respeito de nossa incapacidade de dominá-Lo. Isso porque vigora uma cultura que “é a de que tudo pode ser entendido, e o que pode ser entendido pode ser controlado” (Nouwen, 2014, p. 70).

Para indivíduos contemporâneos seculares e alguns religiosos, Deus não é um Pai, é um empresário; alguém que lhe deve dividendos, que lhe deve a prosperidade pela fé recebida. Não à toa, a vestimenta de alguns líderes religiosos os identifica como empresários; não só a vestimenta, certamente. Além disso, pelo rigor que o diálogo com Ele é tratado, é possível pensar que Deus é um empresário muito atarefado e que no tempo livre está ocupado participando de simpósios acadêmicos. Oxalá o pensamento pós-metafísico habermasiano reconheceu os limites do intelecto e possibilitou o diálogo entre cosmovisões secular e religiosa. Assim, será possível enfrentar os problemas das sociedades pluralistas e o renovado fôlego de movimentos de extrema-direita que emergem das profundezas da hipocrisia.

O repouso da oração convida a permanecer consciente da divindade e persistir com ela. Não há, na tradição monástica dos Padres e Madres do deserto, nenhuma teoria da oração. Segundo Nouwen (2014, p. 72), a melhor formulação da oração do coração foi feita pelo místico russo Teófano, o Recluso: “orar é descer, com a mente, até o coração, e ali se colocar diante da face onipresente e onisciente do Senhor dentro de si”. Não se trata de um monólogo sentimental; a oração do coração possui conotação diversa. Na tradição judaico-cristã, a palavra coração se refere “à fonte de todas as energias físicas, emocionais, intelectuais, volitivas e morais” (Nouwen, 2014, p. 73); é o núcleo da percepção e do entendimento, da racionalidade; é onde Deus habita e onde é possível ser encontrado; é onde está o Reino de Deus sobre a terra. A escada para o Reino de Deus está dentro do próprio indivíduo, em sua alma, se souber enfrentar as contradições que naturalmente existem dentro de si, uma vez que não existem homens e mulheres perfeitos (Nouwen, 2014, p. 74). Desse modo, os Padres e Madres do deserto “nos afastam de nossas intelectualizadas práticas em que Deus se torna um dos muitos problemas que temos de abordar” (Nouwen, 2014, p. 74).

A oração do coração conduz à verdade, desmascarando as ilusões que são construídas pelos indivíduos para sobreviver em meio a uma sociedade secularizada e capitalista. Auxilia a discernir dentre as atividades seculares e religiosas, quais se destinam à glória de Deus e quais servem apenas ao próprio *ego*. Também destrói as falsas ideias sobre Deus, conduz-nos a uma relação genuína com o outro de modo a construir uma política e economia verdadeiramente democráticas e inclusivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas construiu um novo conceito de sociedade baseado em sua teoria da ação comunicativa segundo o qual as sociedades primitivas, superando desafios evolutivos, desenvolveram-se e assim se tornaram complexas após a cisão entre o mundo da vida e o sistema. O primeiro, que se refere ao horizonte de sentidos guardados pela cultura e o acervo epistemológico das sociedades, é coordenado pelo agir comunicativo, onde se situam os âmbitos da esfera privada e esfera pública. O agir comunicativo prima pelo entendimento e os valores morais caros dessa sociedade. O sistema, por sua vez, divide-se entre o Estado e o mercado, coordenados pelo agir instrumental que prescinde do entendimento. Ele privilegia a eficiência e a técnica, e exerce controle por meio do dinheiro e do poder.

Nas sociedades complexas, Habermas percebeu que o sistema tende a colonizar o mundo da vida, que resiste à reificação por meio do direito que faz a ponte entre o mundo da vida e o Estado democrático de direito. Nesse sentido, a esfera pública se reveste de grande importância, uma vez que é nela em que a política deliberativa se realiza, por meio do debate público entre os cidadãos, que não são meros destinatários da lei, mas co-legisladores. Isto posto, as religiões assumem um papel primordial, posto que elas guardam um arcabouço normativo pré-político que muito interessa ao Estado e à sociedade pluralistas. Ainda que o Estado possa, às suas próprias expensas, fundamentar suas leis, necessita das cosmovisões religiosas posto que a semântica religiosa guarda um arcabouço normativo que é transmitido pela linguagem e pela cultura que são, de certo modo, universais e compreendidas por todos. Assim sendo, Habermas defende a secularização, um processo de aprendizagem complementar entre cidadãos seculares e religiosos por meio de razões cognitivas.

O debate político se dá na esfera pública, rede comunicativa democrática e que não exige especialização, onde se problematizam fatos percebidos na esfera privada. O debate é mediado pelas mídias de massa. A formação da opinião pública irá, então, por meio do sistema de comportas, adotar linguagem especializada e formalizada até galgar as barreiras do Estado e tornar-se lei. Ocorre que a mediação das mídias tradicionais é cooptada pelo mercado, o que lhe rende certa desconfiança entre os cidadãos. Desconfiança essa que se tornou mais pungente com o advento das redes sociais, classificadas por Habermas como esferas semipúblicas, já que não promovem um debate inclusivo. Além disso, intensificam as relações de poder e atendem à ideologia das classes dominantes, sendo certo que o discurso antissistema adotados pelas *big techs* é uma falácia. Com a monetização das postagens, fomentam notícias falsas, enfraquecem as

instituições e não primam pela qualidade do debate público, além de promover o ataque a minorias, debilitando, desse modo, a democracia do Estado de Direito.

Assim sendo, a mística monástica se apresenta como um caminho alternativo de enfrentamento da crise nas esferas privada e pública de sociedades pluralistas bem como de transformação da realidade, no sentido de promover um exercício aprofundado da racionalidade, desconstruindo ideologias que são aprendidas durante o desenvolvimento humano e naturalizadas nas relações sociais. Por meio da solidão, do silêncio e da oração, os cidadãos podem reconstruir a própria identidade e se relacionarem com o outro.

A ideologia neoliberal fomenta a guerra, as divisões e segregá minorias, o que a solidão, o silêncio e a oração combatem com veemência para aqueles que perseverarem nessas disciplinas. O outro – humano e divino – não é uma ameaça que precisa ser eliminada ou ao menos controlada por uma racionalidade enviesada e que domina de tudo. Todavia, não é possível chegar a qualquer entendimento mediante razões cognitivas quando o sentido das palavras é perdido pela fala prolixo que reina nas redes sociais. Por isso, é necessário resistir e lutar pela recuperação do sentido das palavras, por meio da redescoberta do silêncio e do repouso.

Por fim, uma vez desconstruída a falsa autoimagem ideológica que é produzida pelos indivíduos com a solidão, e redescoberto o sentido das palavras e sua relação com o silêncio, a terceira via de resistência e transformação se encontra na *hesychia* (oração de repouso). Nela está o pleno exercício da racionalidade, livre de qualquer controle e que necessita que o indivíduo desista de exercer o controle, para assim se tornar um com a Divindade e com a criação; pleno para existir e, sobretudo, para debater, resistir e lutar. Tudo isso sem olvidar da realidade, na busca incessante por transformá-la, sem necessitar recorrer a qualquer utopia, cair no derrotismo ou culpabilizar os outros.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre a razão e a religião*. Organização e prefácio Florian Schuller. Trad: Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad: Felipe Gonçalves da Silva. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad: Denilson Luis Werle. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Rúrion Melo, Felipe Gonçalves Silva. 2^a ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Trad: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

HERRLEIN JR., Ronaldo. Uma introdução ao pensamento de Habermas: teoria da ação comunicativa. *Revista Prâksis*, 1, 49–58. <https://doi.org/10.25112/rp.v1i0.598>. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraksis/article/view/598>. Acesso em 31 jan. 2025.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad: Luiz João Baraúna. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MERTON, Thomas. *A sabedoria do deserto*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOUWEN, Henri. *O caminho do coração: a espiritualidade dos padres e madres do deserto*. Trad. Denise Jardim Duarte. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PUNTEL, Lorenz Bruno. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese: Revista De Filosofia*, v. 40, n. 127, p. 173–223. <https://doi.org/10.20911/21769389v40n127p173-223/2013>. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2868>. Acesso em 31 jan. 2025.

Recebido em: 10/02/2025.

Aprovado em: 14/07/2025.

O INACABADO COMO OBRA:
Breve leitura deleuziana dos textos de Nietzsche

THE UNFINISHED AS A WORK:
Brief deleuzian reading of Nietzsche's texts

Paloma Romeiro Comparato

Mestre pela PUC. São Paulo, SP, Brasil. paloma_r_comparato@yahoo.com.br

Resumo: A partir da ideia de inacabamento de uma obra, surge uma análise sobre o livro *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* de Friedrich Nietzsche. O livro contém, como evidencia o título, cinco prefácios cujos textos a que se referem não existem. A essa reflexão se atrela o ponto de vista deleuziano sobre a filosofia nietzsiana, principalmente através do conceito de interpretação, entendida não como uma busca por uma Verdade transmitida do autor pelo texto, mas sim uma articulação entre forças em disputa.

Palavras-chave: Nietzsche. Deleuze. Prefácios.

Abstract: Based on the idea of the unfinished nature of a work, an analysis of the book *Prefaces to Unwritten Works* by Friedrich Nietzsche emerges. The book contains, as the title shows, five prefaces whose texts they refer to do not exist. This reflection is linked to the Deleuzian point of view on Nietzschean philosophy, mainly through the concept of interpretation, understood not as a search for a Truth transmitted from the author through the text, but rather as an articulation between forces in dispute.

Keywords: Nietzsche. Deleuze. Prefaces.

INTRODUÇÃO

Poucos são os artigos em língua portuguesa que se dedicam ao *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, de Nietzsche. O livro, composto de cinco textos finalizados em 1872, é um objeto significativo de estudo, uma vez que inaugura um formato de obra tão inovador quanto os aforismos, gênero textual largamente utilizado pelo filósofo, isso porque é composto por prefácios que não são acompanhados das obras que pretendem introduzir. De modo que o mesmo poderia ser entendido em um primeiro momento e prematuramente, como incompleto. Ele é composto, respectivamente, pelos seguintes textos: *Sobre o pathos da verdade*, *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*, *O estado grego*, *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã* e *A disputa de Homero*.

O que se pretende neste trabalho é fazer uma breve reflexão sobre o inacabado e sua presença neste livro. Parece que o inacabamento é parte necessária desta obra, um vazio sem o qual o todo não se preenche. Essa será a hipótese levada a cabo aqui, por meio de vozes como a de Gilles Deleuze.

Uma indagação que se mostrou importante é o que se quer com uma obra, o que dela se deseja, de que forma a torcemos quando realizamos a nossa interpretação. Pois o leitor molda o texto – ou o quadro, a peça, a performance, a escultura, a poesia, o que seja - tanto quanto o(a) autor(a), o(a) artista.

Com isso em mente, se fez necessária também a reflexão sobre a ideia de interpretação. Principalmente porque para Nietzsche, só existem interpretações. Nenhum texto, nem mesmo aqueles escritos por ele mesmo, transmitem a Verdade. Por isso, entender o que se passa na leitura, nessa construção conjunta leitor-autor, é importante para a problematização que se fará sobre o (in)acabamento de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*.

SOBRE O INACABAMENTO DOS PREFÁCIOS

No livro *A ilha deserta e outros textos*, Deleuze (2005) faz um texto em que trata dos escritos de Friedrich Nietzsche, chamado *Pensamento Nômade*. Segundo ele, a escrita do filósofo alemão inaugura um movimento do pensamento, cria uma relação entre autor e leitor que implode os sistemas de codificação. Para, de alguma forma, traduzir o que se dá na leitura dos aforismos nietzschianos, Deleuze cria a imagem de um barco, ou melhor, uma jangada, que passa por todo o tipo de água e na qual seus passageiros devem remar mesmo sem a premissa de se amarem. Eles

“se batem, se comem” e partilham algo que está fora de qualquer lei, contrato ou instituição. Uma espécie de deriva.

Para Deleuze (2005), os textos de Nietzsche só existem na relação com o fora. Mais do que o retorno à interioridade, que é o princípio da Filosofia em geral, os textos nietzscheanos reivindicam a exterioridade. Ele cria uma (bela) e segunda imagem: a beleza de um quadro não estaria exatamente na tela, mas na certeza do que está fora dela. Está nas linhas, no movimento, na continuidade extensiva de suas formas. No final das contas, o quadro está muito mais fora do que dentro, e a aparição dele sobre uma tela nada mais é do que mero acaso.

Isso é dito sobre os aforismos. Mas acredito ser possível trazer essas mesmas noções para interpretação dos prefácios de Nietzsche, ou melhor, para os *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Interessante pensar que os “cinco livros não escritos” são como as linhas que estão fora do quadro. Eles existem verdadeiramente mesmo que sob o viés de sua inexistência.

A palavra “prefácio” vem do latim “praefatio” e significa aquilo que é feito (fatio) antes (prae). No Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, encontramos a seguinte definição: 1. Discurso preliminar em que se expõe ordinariamente o motivo de uma obra, os processos nela seguidos, etc. 2. Texto que antecede a parte principal de uma obra literária. Um prefácio, dessa forma, é um texto que antecede uma obra escrita com o intuito de apresentá-la, torná-la atrativa ao leitor. Mas, apesar de ser um texto no início do livro, o “prefacista” - que não é necessariamente o autor do texto principal - escreve-o, é claro, depois da leitura da obra. Lógica que não se dá, portanto, no caso dos cinco prefácios nietzschianos, em que Nietzsche escreve-os antes mesmo das obras que eles pretendem apresentar. E escreve-os inclusive sem a necessidade das obras, de alguma forma reivindicando uma ideia de autonomia e fechamento para textos que seriam comumente considerados introdutórios.

Para Louis Hay (2007), o inacabamento de uma obra, que é tão comumente relacionado ao fracasso do autor ou a um acaso que impediu a sua finalização, pode ser visto de outra forma, como “um modo de existência da escritura, [e] até mesmo uma necessidade [dela]” (Hay, 2007, p. 226). Segundo o mesmo autor, a noção que temos hoje de obra refere-se a uma “produção estética coerente e acabada, individual e autônoma” (Hay, 2007, p. 226), de modo que obras que não seguem esse padrão não são tão apreciadas pelo senso comum.

Nietzsche, no segundo prefácio do livro supracitado, também escreve sobre isso, afirmando que não tem a intenção de entregar nenhum tipo de conclusão, conduta que sempre foi comum a filósofos anteriores, e que por isso, formaram leitores com a expectativa de obras acabadas, conclusivas. Não é à toa que Nietzsche diz que seus escritos destinam-se “a muito poucos homens” (Nietzsche, 2013, p.32).

Também neste segundo prefácio, Nietzsche descreve o tipo de leitor que almeja para seus escritos. Além de não dever ansiar por um resultado, um fim, uma Verdade, o leitor deve ter outras duas qualidades: “Deve ser calmo e ler sem pressa. [e] Não deve intrometer-se, nem trazer para a leitura a sua ‘formação’” (Nietzsche, 2013, p. 31).

Numa belíssima resenha sobre a obra, Thelma Lessa da Fonseca (1998/1999) traz uma hipótese interessantíssima. Ao afirmar não se deve buscar verdades últimas e resultados conclusivos em seus textos, talvez Nietzsche não tenha escrito os livros a que se propõem introduzir os prefácios de maneira proposital.

Mas, com isso em mente, esses prefácios comporiam uma obra acabada ou inacabada? Completa ou incompleta? Fonseca (1998/1999) escreve o seguinte: “[...] parece que quando o “segundo prefácio” é lido como uma espécie de “manual” de leitura dos demais prefácios, pode ser diluída a impressão de que cada um trata de um tema estanque, e, ao contrário, se desenha a idéia de que se trata de um todo teórico [...]” (Fonseca, 1998/1999, p. 199). Em outras palavras, os cinco prefácios juntos se tornariam uma obra coesa.

Esses cinco textos foram entregues a Cosima Wagner próximo ao natal de 1872. No livro *Cartas a Friedrich Nietzsche: diarios y otros testimonios*, encontra-se uma carta em que a esposa do compositor Richard Wagner relata, dentre outras coisas, sua opinião sobre os prefácios. Ela retrata uma espécie de indignação, perguntando, ao se referir sobre o texto chamado *A Disputa de Homero*, o porquê de ele ter que ficar em um livro que não será escrito. Ao se referir aos segundo e quarto prefácios, respectivamente, *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação* e *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*, Cosima diz entender que Nietzsche não quer escrever os livros para esses textos.

Já com relação ao primeiro prefácio, o *Sobre o phatos da verdade*, Cosima diz haver um outro motivo para Nietzsche, mais uma vez, não querer escrever o livro em que o texto se inseriria. Ela, assim como o amigo, acreditava que os temas abordados no texto são importantes para se filosofar, refletir e meditar, falando-se sobre eles o menos possível.

Com a leitura de sua carta, que não deixa de tecer enormes elogios aos cinco prefácios, não ficamos com dúvida de que os “livros não escritos” realmente não tinham a intenção de serem escritos, de modo que se os prefácios são ou não obras que podem ser consideradas completas (de maneira conjunta ou individual) provavelmente é uma questão que não tinha a mínima importância para seu autor.

SOBRE A INTERPRETAÇÃO

O que mais importa em um texto é o que se faz dele. Segundo Nietzsche, só o que há são interpretações. Por isso a necessidade de entender o que decorre na leitura. Segundo Deleuze, ao ler Nietzsche, o leitor se apodera de tal ou qual força, conduz o texto para tal ou qual vontade. “É este o problema da interpretação: sendo dado um fenômeno, um acontecimento, estimar a quantidade da força que lhe dá um sentido e, a partir daí, medir a relação das forças em presença” (Deleuze, 2018, p. 72).

Deleuze (2005) diz, tratando dos aforismos, mas aqui acho que se pode ampliar a discussão para todos os textos de Nietzsche, o seguinte:

Nietzsche o diz muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a essa força. Desta maneira, não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinção [...] (Deleuze, 2005, p. 168).

Parece-me certo que se pode, como em qualquer acontecimento, também na interpretação optar por se compor com forças ativas ou reativas. “A ‘mediocridade’ de pensamento que Nietzsche denuncia remete sempre à mania de interpretar ou de avaliar os fenômenos a partir de forças reativas, e cada espécie de pensamento nacional escolhe as suas” (Deleuze, 2018, p. 75). É o que aconteceu, por exemplo, com o uso fascista dos textos nietzschianos.

Sobre o problema das forças, Deleuze dedica um capítulo inteiro em *NIETZSCHE e a filosofia*. Um corpo seria sempre composto de forças, que variam em quantidade e qualidade - ativo e reativo são qualidades originais da força. Forças ativas são ditas dominantes ou superiores, e forças reativas são ditas dominadas, ou inferiores. “[...] é reativo tudo o que separa uma força; é reativo ainda o estado de uma força separada do que ela pode. Ao contrário, é ativa toda força que vai até o limite de seu poder” (Deleuze, 2018, p. 78).

Sob a pergunta de como seria possível o triunfo de forças reativas, Deleuze (2018) responde, através de Nietzsche: “[...] elas decompõem, separam a força ativa do que ela pode, subtraem, da força ativa, uma parte ou quase todo o seu poder, e, assim, não se tornam ativas, mas, ao contrário, fazem com que a força ativa se junte a elas, torne-se, ela própria, reativa num novo sentido” (Deleuze, 2018, p. 76). Para prevalecer sobre outras, a força sempre se utiliza de sua vontade de potência, tendo as forças reativas relação direta com a vontade de nada - o nada é a sua vontade.

A consciência teria natureza reativa e isso justificaria a célebre frase dita por Spinoza e retomada por Deleuze de que mal se sabe o que pode um corpo. Só se saberá o que pode um corpo quando for possível entender a si e ao mundo através de forças ativas. É o exercício de composição

de forças a mais importante tarefa vital, mais ainda, o esforço de tornar as forças reativas, forças ativas. “[...] para tornar-se ativa, não basta que uma força vá ao limite do que ela pode, é preciso que faça daquilo que ela pode um objeto de afirmação” (Deleuze, 2018, p. 89).

Também Olgária Chaim Ferez (1999) parece entender a interpretação dos textos nietzschianos de maneira similar:

Nietzsche enriqueceu a filosofia moderna com meios de expressão: o aforismo e o poema. Isso trouxe como consequência [sic] uma nova concepção da filosofia e do filósofo: não se trata mais de procurar o ideal de um conhecimento verdadeiro, mas sim de interpretar e avaliar. *A interpretação procuraria fixar o sentido de um fenômeno, sempre parcial e fragmentário; a avaliação tentaria determinar o valor hierárquico desses sentidos*, totalizando os fragmentos, sem, no entanto, atenuar ou suprimir a pluralidade. Assim, o aforismo nietzschiano é, simultaneamente, a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada, e o poema constitui a arte de avaliar e a própria coisa a ser avaliada (Ferez, 1999, p. 9, grifo nosso).

No mesmo texto, presente no livro da coleção *Os Pensadores, Nietzsche - Obras Incompletas*, Ferez (1999) traz uma ideia muito interessante: a de que nos textos do filósofo alemão não só as frases, trechos ou até mesmo o texto como um todo, mas também as palavras individualmente são passíveis de interpretação. Não é à toa que “Nietzsche se tornou o filósofo da interpretação. Bem mais: ele se converteu sobretudo no filósofo dos intérpretes” (Marton, 2010, p. 37).

Como filósofo dos intérpretes, Nietzsche inaugura uma nova forma de se fazer filosofia, que é uma busca constante, um combate interminável. O leitor não pode se abster dessa luta, desconfiadamente, deve buscar pela interpretação e não pela Verdade, e a interpretação é sempre múltipla – e inacabada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar do que se poderia pensar em um primeiro momento, o fato de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* conter textos introdutórios para livros que não foram escritos não faz com que a obra seja necessariamente considerada inacabada ou incompleta. Isso por vários motivos. Como pôde-se concluir, Nietzsche muito provavelmente tinha a intenção de escrever somente os prefácios, sem os seus respectivos textos principais, de modo que em sua própria elaboração os prefácios foram pensados como autônomos.

Em segundo lugar, pode-se dizer que na obra supracitada, os livros prefaciados existem sob o viés da inexistência. Eles estão presentes enquanto ausência e esse vazio, essa incompletude, faz parte, ainda que paradoxalmente, do acabamento da obra.

Parte do caráter inventivo do livro supracitado reside também no fato de que a relação cronológica da escrita é de alguma forma alterada, pois Nietzsche consegue fazer com que textos que só podem vir depois (pois o prefácio vem antes somente em forma, em conteúdo precisa vir depois) venha antes mesmo da obra que tem a intenção de apresentar. E vem sem a necessidade da obra.

Com o Nietzsche de Deleuze, a discussão é ampliada, pois percebe-se o papel do leitor na construção da obra. Devemos sempre nos perguntar: com que forças me componho ao ler determinado texto? Ou melhor, que forças componho ao texto por meio da minha leitura? O que faço de determinada leitura? Com uma composição de forças ativas, teremos sempre experiências mais proveitosas, ou ao menos, mais inventivas. O exercício deste trabalho passa por essa tentativa.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. Pensamento Nômade. In: DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e Outros Textos*. São Paulo: Illuminuras, 2005. cap. 34, p. 166-171.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. 256 p.

FEREZ, Olgária Chaim. Vida e Obra. In: LEBRUN, Gérard (org.). *Nietzsche – Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 5-15. (Coleção os Pensadores).

FONSECA, Thelma Lessa da. RESENHA/REVIEW. *Trans/Form/Ação*, [s. l.], p. 195-200, 1998/1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/D9pwfyMKfJ3FvPKJPk9tVYh/>. Acesso em: 11 out. 2024.

MARTON, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. *Cadernos Nietzsche*, [s. l.], p. 35-52, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7783/5324>. Acesso em: 14 out. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013. 76 p.

WAGNER, Cosima. *Cartas a Friedrich Nietzsche: Diarios y otros testimonios*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

Recebido em: 26/12/2024.

Aprovado em: 22/07/2025.

O TERREMOTO DE LISBOA: Do Iluminismo ao Existencialismo

THE LISBON EARTHQUAKE:

From enlightenment to existentialism

Nikolas Coppi Gonçalves

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Toledo, Paraná, Brazil.
Nikolas.goncalves@unioeste.br. orcid.org/0009-0006-3500-8805.

Resumo: Este artigo analisa o impacto do terremoto de Lisboa (1755) na filosofia ocidental, investigando como ele impulsionou a transição do Iluminismo ao existencialismo. A hipótese central é que o evento provocou uma crise na teodiceia e fortaleceu o racionalismo, preparando o terreno para o pensamento niílista e existencialista. A metodologia adotada é uma revisão de obras de Voltaire, Kant, Nietzsche e Camus, explorando suas respostas ao problema do sofrimento e da ausência de sentido. Conclui-se que o terremoto não apenas abalou a fé na ordem divina, mas também desencadeou uma busca por novos significados, culminando na afirmação da autonomia individual diante da incerteza.

Palavras-chave: Terremoto de Lisboa. Iluminismo. Existencialismo.

Abstract: This article examines the impact of the 1755 Lisbon earthquake on Western philosophy, investigating how it drove the transition from the Enlightenment to existentialism. The central hypothesis is that the event triggered a crisis in theodicy and reinforced rationalism, paving the way for nihilist and existentialist thought. The methodology involves a theoretical review of works by Voltaire, Kant, Nietzsche, and Camus, analyzing their responses to suffering and meaninglessness. The study concludes that the earthquake not only shook faith in divine order but also sparked a search for new meanings, ultimately affirming individual autonomy in the face of uncertainty.

Keywords: Lisbon earthquake. Enlightenment. Existentialism.

INTRODUÇÃO

O Terremoto de Lisboa provocou uma profunda crise de fé na Europa moderna, gerando um intenso debate filosófico e teológico sobre a existência e a natureza de Deus, assim como sobre o lugar do mal e do sofrimento na vida humana. Antes do terremoto, a visão dominante na Europa ocidental era a de um universo ordenado e guiado por um Deus benevolente, cuja justiça e bondade sustentavam a ordem moral do mundo. No entanto, o cataclismo de Lisboa, com sua violência indiscriminada e devastadora, abalou essa concepção tradicional, questionando a noção de um Deus todo-poderoso e justo que permitiria tamanha destruição e sofrimento sem motivo aparente.

Voltaire, em *Cândido ou o Otimismo*, emerge como um dos primeiros e mais influentes críticos do teodicismo em face do desastre. Ele argumenta que o Terremoto de Lisboa expôs as fraquezas da crença otimista de que vivemos no "melhor dos mundos possíveis", uma ideia amplamente popularizada pelo filósofo Leibniz. Através da figura de Pangloss, que insiste que "tudo acontece para o melhor", Voltaire satiriza a irracionalidade de justificar o mal em nome de um suposto plano divino superior.

Quando Cândido e Pangloss chegam a Portugal após um naufrágio, são confrontados com a destruição deixada pelo terremoto. Enquanto Cândido observa o sofrimento ao seu redor, Pangloss persiste na defesa de um designio divino benéfico, ignorando a dor que testemunham. Essa cena expõe a cegueira da filosofia otimista, que busca justificar o mal como parte de uma ordem cósmica boa e necessária. Ao usar o terremoto para ilustrar o absurdo de tal filosofia, Voltaire nos faz questionar se é possível conciliar a ideia de um Deus todo-bondoso com a realidade de um sofrimento tão devastador e sem sentido aparente.

Para Voltaire, o desastre de Lisboa prova que o sofrimento não precisa de explicação moral ou de justificativa teológica; muitas vezes, ele simplesmente existe. Em seu relato, o terremoto de Lisboa simboliza uma realidade brutal e caótica, minando a ideia de que o universo opera segundo uma ordem justa e benevolente. Nesse sentido, Voltaire sugere que é preciso abandonar o otimismo cego e aceitar a realidade como ela é, mesmo que isso signifique reconhecer a existência de um mal inexplicável.

Kant também refletiu sobre os limites do entendimento humano em face de tragédias como o Terremoto de Lisboa, embora ele não tenha discutido diretamente o evento. Kant acreditava que eventos de tal magnitude exemplificam as fronteiras da razão e as limitações da capacidade humana de compreender o propósito de Deus ou do universo. Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant explora como a razão é incapaz de fornecer respostas absolutas sobre questões metafísicas, como a existência de Deus ou a justificativa do sofrimento.

Mas, por si só, o ceticismo não nos fornece nenhuma informação específica em relação aos limites de nosso conhecimento. Todas as tentativas dogmáticas malsucedidas da razão são faciais, que é sempre útil submeter à censura do cético. Mas isso não pode nos ajudar a tomar nenhuma decisão sobre as expectativas que a razão almeja para obter mais sucesso em empreendimentos futuros; as investigações do ceticismo não podem, portanto, resolver a disputa sobre os direitos e poderes da razão humana (Kant, 2015, p. 607).

Kant vê o ceticismo como uma crítica valiosa às pretensões excessivas da razão, mas reconhece que ele, por si só, não fornece um caminho positivo para o conhecimento. Para Kant, tanto o dogmatismo (a defesa de certezas sobre o propósito divino) quanto o ceticismo (a negação de qualquer possibilidade de compreensão) são insuficientes. O ceticismo revela que a razão humana não pode alcançar um entendimento absoluto, mas isso não significa que se deve abandonar a busca por conhecimento. Kant propõe, assim, uma atitude de humildade diante das limitações da razão. Ainda que não tenha comentado diretamente o terremoto de Lisboa, sua filosofia pode ser aplicada para refletir sobre esse tipo de evento como um fenômeno que escapa ao alcance das explicações humanas. Para ele, a tragédia ensina que devemos aceitar os limites da razão e da ciência, deixando espaço para uma compreensão ética do sofrimento que não se baseia em explicações simplistas ou divinas.

Enquanto Voltaire e Kant buscam alternativas ao otimismo teológico, Nietzsche leva a ruptura com a ideia de uma ordem moral transcendental a uma conclusão radical em *O Nascimento da Tragédia*. Nietzsche não apenas desafia a ideia de um Deus benevolente, mas questiona a própria base da filosofia ocidental: a busca por ordem, moralidade e sentido em um mundo que ele vê como caótico e irracional. Sua crítica se concentra na oposição entre os impulsos apolíneo e dionisíaco: o primeiro representa a racionalidade, a individuação e a harmonia, enquanto o segundo encarna o caos, a emoção e a unidade da experiência humana.

Nietzsche argumenta que a busca apolínea por estrutura e racionalidade leva à rigidez e à estagnação, semelhante às tradições egípcias que congelaram a vida em formas estáticas. Em contraste, o impulso dionisíaco representa a aceitação do caos e a afirmação da vida em toda sua intensidade e complexidade. No contexto de sua filosofia, o terremoto de Lisboa pode ser visto como uma manifestação dionisíaca — um símbolo da destruição das certezas apolíneas e da necessidade de abraçar a realidade em sua dualidade, sem a expectativa de uma ordem divina ou moral fixa que justifique o sofrimento.

Nesse sentido, Nietzsche não comentou diretamente o terremoto de Lisboa, mas sua filosofia pode ser utilizada para pensar o evento como uma metáfora para o abalo das crenças tradicionais e para a destruição dos fundamentos morais e metafísicos herdados. Ele propõe que, diante de um mundo que não oferece respostas transcendentais, cabe ao indivíduo criar seu próprio

sentido e seus próprios valores, aceitando a realidade como um conjunto de contradições e complexidades inevitáveis. Como Nietzsche afirma: "Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado. Isso é o teu mundo! Isso se chama um mundo!" (Nietzsche, 2020, p. 68).

Essa citação encapsula a ideia de que a realidade é multifacetada, composta por opostos e contradições, e que a aceitação dessa dualidade é essencial para uma compreensão mais profunda da existência. Nietzsche não busca um sentido fixo ou uma justificativa moral para o sofrimento; ao contrário, ele convida à celebração da vida em sua plenitude, reconhecendo que a verdadeira sabedoria reside na capacidade de navegar pelas incertezas e contradições. Para ele, a tragédia de Lisboa seria uma ilustração da necessidade de transcender a moralidade tradicional e abraçar o caos como uma parte vital da experiência humana.

PARTE 1

Após o terremoto de Lisboa, a razão se estabeleceu como uma ferramenta central para tentar explicar o mundo e guiar a conduta humana. No entanto, por mais que o racionalismo tenha oferecido soluções práticas e éticas, ele revelou suas limitações. A incapacidade de responder a perguntas fundamentais levou muitos filósofos a questionarem se a razão, sozinha, poderia realmente oferecer um consolo genuíno para as inquietações humanas.

Voltaire, embora crítico do otimismo teodiceísta, reconhecia que a racionalidade, isoladamente, não conseguia preencher o vazio existencial deixado pela ausência de respostas divinas. No final do livro *Cândido ou o otimista*, Cândido responde a Pangloss: “Tudo isso está muito bem dito — respondeu Cândido —, mas devemos cultivar nosso jardim” (Voltaire, 2021, p. 162). Essa frase remete a um escape prático e imediato das incertezas existenciais, mas não resolve o anseio humano por respostas às grandes questões da vida. Ela simboliza a aceitação do indeterminismo do mundo, onde os acontecimentos não obedecem a um propósito divino ou a uma necessidade predeterminada.

Esse gesto final representa o rompimento de Cândido com o determinismo, à medida que ele passa a buscar autoafirmação no presente. Ele comprehende que, embora suas ações não controlem o curso do universo, elas possuem um impacto real no agora e potencialmente no futuro. Limitando seus esforços ao que está ao seu alcance, Cândido adota uma postura prática diante da incerteza, concentrando-se nas ações imediatas como fonte de sentido em meio a um mundo imprevisível.

Kant explora a ideia de que, embora a razão seja eficaz para compreender o mundo físico e resolver questões práticas, ela não pode fornecer respostas definitivas sobre questões metafísicas, como a existência de Deus, a natureza da alma ou o propósito do universo. Kant distingue entre o mundo fenomênico (o mundo das aparências e do conhecimento empírico) e o mundo numênico (a realidade última, que permanece inacessível ao entendimento humano).

Essa aceitação das limitações racionais deixa um espaço de incerteza e mistério, gerando desconforto em um contexto que, após o terremoto de Lisboa, já estava abalado pelo ceticismo. Kant sugere que é preciso conviver com essa incerteza e que a razão, mesmo imperfeita, é nossa melhor ferramenta. Ele oferece um caminho de humildade filosófica, onde a razão guia a ação ética dentro dos limites que nos são acessíveis, mas sem a pretensão de alcançar uma verdade final ou absoluta.

Nietzsche aprofunda a crítica às respostas racionais e religiosas, argumentando que ambas falham em oferecer um sentido verdadeiro e autêntico. Sua famosa declaração de que "Deus está morto" expressa a realidade de um mundo onde tanto as explicações religiosas quanto os valores morais herdados entram em colapso. A "morte de Deus" representa o fim dos fundamentos tradicionais que sustentavam o sentido e a moralidade, e expõe o vazio que surge quando esses sistemas caem.

Nietzsche vê nesse vazio não apenas uma perda, mas uma oportunidade de enfrentamento direto com o "abismo" da existência. Ele argumenta que o verdadeiro desafio não é preencher o vazio com novas ilusões, sejam elas de caráter religioso ou racional, mas sim confrontar o absurdo da vida e aceitar a ausência de uma ordem moral ou propósito transcendente. Nietzsche propõe o niilismo ativo, no qual o indivíduo não cede ao desespero, mas assume uma postura criativa, estabelecendo seus próprios valores em meio ao caos.

Essa distinção entre o niilismo passivo e o niilismo ativo, **que foi deixado em seus escritos póstumos**, é fundamental: enquanto o niilismo passivo responde ao colapso de valores absolutos com apatia e resignação, o niilismo ativo é uma afirmação da vida e de suas possibilidades. Nietzsche defende que, ao reconhecer a falta de sentido intrínseco no universo, o indivíduo pode viver com energia e criatividade, criando seu próprio sentido e propósito. Esse é o caminho do “super-homem”, que Nietzsche enxerga como aquele que supera as ilusões tradicionais e estabelece uma moralidade própria e autêntica.

PARTE 2

Se o Terremoto de Lisboa simbolizou o rompimento com a noção de um Deus providente, ele também impulsionou uma busca por novas formas de entendimento e consolo diante da ausência de sentido divino. O racionalismo iluminista emergiu como uma tentativa de substituir a religião como a base para entender o mundo e guiar a conduta humana. Este capítulo explora como o uso da razão foi defendido como um antídoto para o vazio deixado pela desintegração das explicações religiosas tradicionais.

Voltaire, em sua obra *Cândido ou o Otimismo*, critica a teodiceia otimista, que defende que o mal e o sofrimento são parte de um plano divino que visa o bem maior. Ao longo da narrativa, ele utiliza a razão como uma ferramenta essencial para confrontar a injustiça e as adversidades da vida. Em meio a uma série de desastres e desilusões, Voltaire propõe que, diante da realidade cruel do mundo, o ser humano deve se voltar para a ação prática e o cultivo do próprio espaço vital, simbolizando uma abordagem mais realista e ativa na busca por significado e felicidade.

"Tudo isso está muito bem dito - respondeu Cândido, - mas devemos cultivar nosso jardim." (Voltaire, 2021, p. 162). Cândido, ao dizer que "cultivar o seu jardim," está, em essência, rejeitando o otimismo filosófico de Pangloss, que afirma que "tudo acontece para o melhor no melhor dos mundos possíveis." Após passar por tantas desgraças e desilusões, Cândido percebe que as teorias filosóficas não oferecem soluções práticas para os problemas reais da vida. A frase final encapsula a jornada de Cândido ao longo da narrativa, refletindo sua evolução de um jovem ingênuo e otimista para um homem mais maduro e consciente da realidade.

Immanuel Kant propõe uma reestruturação mais profunda do papel da razão no mundo pós-teológico. Em *Crítica da Razão Pura*, ele argumenta que a razão humana, embora limitada, é a melhor ferramenta que temos para entender o mundo e orientar nossas ações. Kant não nega a existência de Deus, mas sugere que a razão é capaz de formular uma moral universal baseada no "imperativo categórico", que estabelece princípios éticos sem a necessidade de invocar Deus.

Todo o curso de nossa vida deve estar sujeito a máximas morais; mas isso é impossível, a menos que, com a lei moral, que é uma mera ideia, a razão conecte uma causa eficiente que ordena a toda conduta que esteja em conformidade com a lei moral, um problema nesta ou em outra vida, que esteja em conformidade exata com nossos mais altos objetivos. Assim, sem um Deus e sem um mundo, invisíveis para nós agora, mas esperados, as ideias gloriosas da moralidade são, de fato, objetos de aprovação e admiração, mas não podem ser as fontes de propósito e ação. Pois eles não satisfazem todos os objetivos que são naturais para todo ser racional, e que são determinados a priori pela pura razão em si e necessários (Kant, 2015, p. 643).

Kant entende a razão como uma ferramenta capaz de sustentar a ética sem precisar invocar diretamente Deus como uma autoridade. A razão define o que é moralmente certo e age como uma

bússola ética, enquanto a ideia de Deus ou de uma ordem transcendente fornece um sentido de propósito e um objetivo último que complementa o entendimento moral. Essa moralidade racional não é uma substituição completa da religião, mas é uma base sólida para se agir eticamente, algo que, segundo Kant, cada ser racional pode acessar independentemente de crenças religiosas.

Nietzsche apresenta uma perspectiva em que a razão se transforma em uma força criativa e vital. Em *O Nascimento da Tragédia*, ele contrapõe o espírito apolíneo, que representa a razão e a ordem, ao espírito dionisíaco, que encarna o caos e a irracionalidade. Nietzsche argumenta que devemos aceitar o caos e o sofrimento como elementos inevitáveis da existência, em vez de tentar dissolvê-los em explicações racionais ou científicas. Ele nos convida a utilizar nosso intelecto de maneira criativa para construir significados pessoais e valores próprios, reconhecendo que a verdadeira riqueza da vida reside na experiência profunda e multifacetada que o espírito dionisíaco nos oferece. Essa abordagem nos permite transcender a visão limitada do "homem teórico", que busca controlar e simplificar a vida, e abraçar a complexidade e a intensidade da condição humana.

A forma mais nobre daquela outra 'serenojovialidade helênica', a alexandrina, é a serenojovialidade do homem teórico: ela exibe os mesmos signos característicos do espírito não-dionisíaco — combate a sabedoria e a arte dionisíacas, dissolve o mito e substitui uma consolação metafísica por uma consonância terrena, por um deus ex machina próprio, o deus das máquinas e crisóis, ou seja, as forças dos espíritos naturais conhecidas e empregadas a serviço do egoísmo superior. Esse homem acredita na correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência, e é efetivamente capaz de desterrar o ser humano individual em um círculo estreito de tarefas solucionáveis, dentro do qual ele diz serenojovialmente para a vida: 'Eu te quero: tu és digna de ser conhecida (Nietzsche, 2020, p. 107).

A "serenojovialidade do homem teórico" é caracterizada por uma visão que busca entender e controlar o mundo através da razão e da ciência, substituindo as explicações míticas e religiosas por uma "consolação terrena". Isso significa que, em vez de buscar um sentido ou propósito em uma ordem divina, o homem teórico encontra alívio e significado em estruturas racionais e científicas.

Nietzsche critica essa abordagem, sugerindo que ela pode levar a uma vida limitada e mecanicista, onde o indivíduo é aprisionado em um "círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis". Essa visão reduz a complexidade da experiência humana a problemas que podem ser resolvidos, ignorando a profundidade do sofrimento e do caos que são partes inevitáveis da existência.

A referência ao "deus das máquinas e crisóis" sugere que essa abordagem racionalista transforma a vida em um processo mecânico, onde as forças naturais são manipuladas para servir ao egoísmo humano, em vez de abraçar a riqueza e a profundidade da experiência dionisíaca.

Assim, Nietzsche propõe que essa forma de "serenojovialidade" é uma forma de negação da verdadeira essência da vida, que é complexa, caótica e muitas vezes dolorosa.

PARTE 3

Esse sentimento de vazio deixado pela razão culmina, no século XX, nas reflexões de filósofos existencialistas como Albert Camus. Em seu ensaio *O Mito de Sísifo*, Camus explora a ideia de que a vida é essencialmente absurda – o ser humano, em sua busca por sentido, se depara com um universo que permanece silencioso e indiferente. O "absurdo" surge no exato momento em que o homem, com sua razão, tenta encontrar um propósito em um mundo que não oferece respostas definitivas.

Para Camus, a única resposta autêntica ao absurdo é a revolta: uma decisão consciente de continuar vivendo e atribuindo significados, mesmo sabendo que esses significados são temporários e nunca transcendentais. A revolta, nesse sentido, não oferece um consolo religioso ou espiritual, mas representa uma forma de resistência ativa contra o niilismo passivo, aproximando-se de um "niilismo positivo" ou "niilismo ativo". Esse tipo de revolta lembra as ideias de Nietzsche, que também via a criação de valores como uma resposta ao vazio existencial.

Camus utiliza o mito grego de Sísifo como metáfora da condição humana. Sísifo, condenado a rolar uma pedra montanha acima repetidamente, apenas para vê-la descer toda vez, simboliza a luta incessante do ser humano contra o absurdo da vida. Para Camus, a situação de Sísifo reflete a própria vida humana: uma jornada de esforços contínuos e sem respostas definitivas. Ainda assim, Camus sugere que, ao aceitar sua condição e se comprometer com essa luta sem fim, Sísifo se torna uma figura vitoriosa, pois ele afirma sua liberdade e desafia o absurdo a cada subida.

A resposta de Camus ao absurdo não é a resignação nem o suicídio – seja ele físico ou filosófico. Para ele, a revolta é o compromisso de continuar buscando e criando significados, mesmo sabendo que eles não são absolutos. Essa revolta é uma forma de liberdade que permite ao ser humano confrontar o vazio e temporariamente preencher as lacunas deixadas pela ausência de respostas religiosas ou racionais. Camus aponta sua recusa em se render a explicações prontas que tiram do indivíduo o peso de sua própria existência. Em seu livro *O mito de Sísifo*, ele afirma:

Compreendo então por que as doutrinas que me explicam tudo ao mesmo tempo me enfraquecem. Elas me livram do peso da minha própria vida, e, no entanto, preciso carregá-lo sozinho. Neste ponto, não posso conceber que uma metafísica cética se alie à moral da renúncia (Camus, 2018, p. 49).

Para Camus, o indivíduo pode construir sua própria existência por meio de atos de criatividade, amor e escolhas conscientes. Ao afirmar a vida com todos os seus desafios e incertezas, o "homem absurdo" escolhe viver, não desistir. Sua liberdade reside na decisão de recusar o desespero e, em vez disso, construir sentido continuamente, sabendo que essa construção é uma escolha individual e sempre inacabada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O terremoto de Lisboa de 1755 não foi apenas uma catástrofe física; ele lançou uma profunda crise de fé que, ao longo do tempo, remodelou a consciência filosófica ocidental. Em resposta ao abalo nas certezas religiosas, os filósofos iluministas como Voltaire e Kant canalizaram suas esperanças para o racionalismo, acreditando que a razão e o progresso poderiam substituir o vazio deixado pela ausência de explicações divinas. Voltaire, ao condenar o otimismo simplista, e Kant, ao propor uma humildade racional, pavimentaram o caminho para uma reflexão ética e científica. Ambos buscavam, em graus variados, fornecer uma nova estrutura de significado, mas Nietzsche e Camus desafiaram a própria capacidade da razão em preencher o vazio existencial de maneira satisfatória e duradoura.

Nietzsche nos alerta para os perigos da adesão irrestrita ao racionalismo, considerando que a razão, assim como a religião, também pode se transformar em um sistema limitador. Em seu niilismo ativo, ele nos convida a encarar o caos como uma fonte de criação e renovação, um campo aberto para a redefinição dos valores individuais, em que a existência não depende de um sentido predeterminado, mas da força de um impulso afirmativo frente ao desconhecido. Já Camus, com sua visão do absurdo, completa esse percurso intelectual iniciado em Lisboa. Ele propõe que a resposta ao vazio não reside na aceitação resignada ou na renúncia, mas sim na revolta. Sua filosofia do absurdo convida o ser humano a viver de maneira autêntica e criativa, mesmo diante da ausência de garantias transcendentais. A resistência de Sísifo, aceitando sua condição e afirmando a vida, torna-se uma metáfora do indivíduo que persiste, mesmo sabendo que o sentido que constrói é sempre imperfeito e temporário.

A sequência histórica e filosófica que começou com o terremoto de Lisboa e se estendeu até as reflexões de Nietzsche e Camus demonstra que o colapso das respostas tradicionais gerou não apenas uma crise, mas também uma oportunidade de reinvenção. Esse momento de ruptura abre uma nova forma de compreensão, em que o vazio existencial, longe de ser algo a temer, passa a ser visto como uma dimensão a ser confrontada e explorada. É a partir dessa perspectiva que o ser humano moderno encontra, paradoxalmente, um novo tipo de força, uma força que não vem

de certezas, mas da aceitação das próprias limitações e da coragem de viver em um mundo sem verdades absolutas.

O legado do terremoto de Lisboa, portanto, não reside apenas nas mudanças que ele gerou no pensamento acadêmico, mas também na transformação da maneira como os indivíduos encaram a própria condição humana. Ele nos lembra que o desafio da filosofia não é apenas preencher o vazio, mas nos ajudar a habitá-lo com coragem, criatividade e autenticidade.

Somos incapazes de escapar da instabilidade, pois é dela que surgem novas possibilidades.
(Prigogine, 1996, p. 189)

REFERÊNCIAS

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Record, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

PRIGOGINE, Ilya. *O Fim das Certezas*. Tradução de Alcino Leite Neto. São Paulo: UNESP, 1996.

VOLTAIRE. *Cândido ou o Otimismo*. Tradução de Carolina Selvatici. São Paulo: Monte Cristo Editora, 2021.

Recebido em: 28/02/2025.

Aprovado em: 03/06/2025.

SOB O LIBERTINO, O PERVERSO

Sade contra a noção moderna de perversão

UNDER THE LIBERTIN, THE PERVERTER

Sade against the modern notion of perversion

Tamara Havana dos Reis Pasqualatto

Unioeste. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: tamarapasqualatto@gmail.com. Orcid: 0009-0007-1476-0763.

Resumo: O presente texto investiga a relação entre o moderno conceito de perversão e a literatura do Marques de Sade. Pretendemos mostrar que tal autor teve um papel central na constituição do conceito de perversão. Para isso, faremos uma breve contextualização do conceito de perversão; depois apresentaremos os aspectos da literatura e pensamento Marques de Sade opositos ao projeto social de então e, finalmente, sua relação com a psiquiatria do século XIX. Através de um percurso bibliográfico, argumentamos a favor do caráter político da prática da medicina em relação à perversão, ao mesmo tempo em que sustentamos que a literatura sadiana é fundamental para pensar aspectos do ser humano deixados de lado pela investigação filosófica.

Palavras-chave: Perversão. Sade. Psiquiatria.

Abstract: This text investigates the relationship between the modern concept of perversion and the literature of the Marquis de Sade. We intend to show that this author played a central role in the constitution of the concept of perversion. To this end, we will briefly contextualize the concept of perversion; then we will present the aspects of the Marquis de Sade's literature and thought that are opposed to the social project of the time and, finally, his relationship with 19th century psychiatry. Through a bibliographical path, we argue in favor of the political character of the practice of medicine in relation to perversion, while at the same time maintaining that Sade's literature is fundamental for thinking about aspects of the human being that have been left aside by philosophical research.

Keywords: Perversion. Sade. Psychiatry.

INTRODUÇÃO

A multiplicidade das práticas sexuais humanas nem sempre foram consideradas um problema a ser resolvido. Podemos recordar brevemente que algumas culturas inclusive incentivava a criatividade sexual através de tratados como o famoso *Kama Sutra* hindu, ou o chinês *Su Nu Ching* (Livro das almofadas). O *Kāma Sūtra* é um antigo texto hindu atribuído a Vātsyāyana, escrito entre os séculos III e V d.C. Embora seja famoso por seu conteúdo erótico, na verdade é um tratado mais amplo sobre a arte de viver, o amor e a sexualidade dentro da sociedade Indiana do seu tempo. O *Kāma Sūtra* é um tratado sobre o desejo [*kāma*] não apenas um manual sexual, mas um texto filosófico sobre o *kāma* (prazer, amor e desejo) como uma das três metas da vida, junto com o *artha* (prosperidade) e o *dharma* (moralidade). A sexualidade não resulta de uma normativa transcendente, é vista em termos imanente-materialistas como uma arte refinada, que requer educação e empatia sensível para valorizar os preliminares, o consentimento e a compatibilidade emocional entre os amantes.

Já o *Su Nu Ching* [素女经], é um antigo texto taoísta chinês sobre sexualidade, saúde e longevidade, atribuído à dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), o texto apresenta basicamente uma conversa entre a Donzela Pura [*Su Nu*] e o lendário Imperador Amarelo [*Huangdi*], onde ele lhe ensina segredos sobre sexualidade e energia vital [*qi*]. A sexualidade será considerada um meio para equilibrar o yin e o yang, promovendo, por um lado, a energia masculina e a importância e moderação na ejaculação [*fangzhongshu*] que fortalece sua vitalidade retendo a essência sexual [*jing*] e, por outro lado, a importância da vitalidade feminina e prazer através do orgasmo, essencial para a harmonia sexual e a saúde de ambos os amantes. Aqui também, a sexualidade não resulta de uma normativa transcendente, é vista em termos imanente-materialistas.

Curiosamente, como aponta Foucault (2014), a única cultura que não possui uma *ars erótica* foi a que produziu uma *scientia sexualis* em seu lugar. Para o francês, no ocidente do século XIX a *vontade de saber* não foi um século de repressão sexual, como costuma se acreditar, mas uma época de proliferação de discursos sobre sexo. Neste contexto, esses discursos não atinham como objetivo suprimir a sexualidade, mas categorizá-la, normalizá-la e gerenciá-la em benefício do poder. Os principais discursos sobre o sexo no século XIX segundo Foucault (2014) se articulam basicamente em quatro momentos.

Em primeiro lugar temos o discurso jurídico-político da repressão, isto é, uma narrativa que sustenta a preponderância de um poder – Estado, moral burguesa, Igreja – que reprimiu a sexualidade, especialmente a partir do século XVII. No entanto, argumenta que esta "repressão" é

em si mesma uma estratégia de poder que não tanto visa proibir, mas incitar a falar do sexo em certos termos. Em segundo lugar, o discurso científico e médico que através da psiquiatria, medicina e biologia, desenvolveu no século XIX uma obsessão por classificar e normalizar o sexo. Não só surgem conceitos como a "sexualidade infantil", "histeria feminina" e "perversão" também se constroem identidades sexuais, por exemplo, a "homossexualidade", passa de ser definida pelos seus atos a ser um "tipo psicológico", ou seja, uma essência. Em terceiro lugar, o discurso pedagógico e familiar se torna espaços onde o sexo é regulado por normas, conselhos médicos e vigilância e, consequentemente, confissão e auto-observação como formas de controle. Por fim, o discurso anatômopolítico, demográfico e biopolítico – isto é, gestão dos corpos em termos de população, natalidade, mortalidade, higiene – segundo o qual, a sexualidade deve ter apenas fins reprodutivos, assim como toda prática sexual que se afaste desta norma, é circunscrito desvios patologizantes.

É nesse contexto que o nome de um literato do século XVIII – Marquês de Sade – ficou ligado à noção de perversão, não só pelo conteúdo de suas obras, mas principalmente porque sua literatura e pensamento desafiam os limites da moral, do desejo e do poder. Sua obra transgride as normas de seu tempo ao expor sem censura as dimensões mais extremas do erotismo, onde a violência, a dominação e o prazer se entrelaçam em um universo sem culpa ou absolvição. Mas o que pode significar perversão no contexto sadiano? Além do sentido clínico ou psiquiátrico que lhe foi dado a partir do século XIX, podemos pensar que a perversão em Sade é uma atitude filosófica: é a vontade de subverter as leis morais e naturais, reivindicando o direito absoluto ao gozo sem restrições. Sua literatura não é apenas uma provocação obscena, mas uma crítica radical à hipocrisia social, à religião e à ideia de uma ordem natural baseada no bem e no mal.

No presente texto, procuramos evidenciar que categoria “perversão” foi destacada primeiro no campo político e só depois no campo clínico, e que nesse processo o Marquês de Sade e sua obra teve papel central. Para isso, na primeira parte do texto, percorremos brevemente as transformações históricas e sociais que participaram da construção da noção de perversão. Em seguida situaremos a *questio* sadiana e seu contexto, com vistas a problematizar aspectos de seu pensamento que, segundo entendemos, representam uma crítica à ideologia social dominante, e uma ameaça ao projeto social que se esboçava no começo da revolução francesa. E por fim, localizaremos a psiquiatria e sua vontade de saber, acentuando a função política em relação ao literato e à sexualidade.

Em síntese, através de um percurso bibliográfico, argumentamos a favor do caráter político da prática da medicina em relação à perversão, ao mesmo tempo em que sustentamos que a

literatura sadiana é fundamental para pensar aspectos do ser humano deixados de lado pela investigação filosófica do iluminismo.

UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE PERVERSÃO

Na antiguidade, em que se acreditava que o universo e a vida humana eram governados pelos desígnios divinos, não era possível falar em termos de perversão, já que o que acontecia aos homens nada mais era do que a consumação de um destino do qual não era possível escapar. Ou seja, nesse contexto, podemos dizer que Édipo era um incestuoso, mas não um perverso. Se o que acontecia aos homens era consequência de maquinações divinas, então “todo homem era ao mesmo tempo ele mesmo e seu contrário, mas nem homens nem os deuses eram perversos” (Roudinesco, 2008, p. 15). Todo homem que conquistasse muito poder e glória, como castigo, corria o risco de se tornar o seu contrário, ou seja, monstruoso, e, portanto, destinado a viver uma vida paralela, uma humanidade desprezível. Sendo assim, na antiguidade, o homem não podia ser perverso ou deixar de ser por escolha própria, portanto, não havia o que se fazer por ele, uma vez que escapar ao destino era impossível.

Com a expansão do cristianismo, a dinâmica de crenças se modificou e deu lugar à uma noção dualista do corpo e da alma, constituindo-se em terreno fértil para a elaboração da noção de perversão. Na Idade Média, o mundo não é mais governado por deuses, mas sim por um único Deus, que ao invés de determinar de antemão nosso destino fazendo nossa única tarefa cumpri-lo, ele concede aos homens o livre-arbítrio, ou seja, a possibilidade decidir, mas também de responder por seu destino. A partir da lógica do cristianismo o homem se transforma em um ser dividido entre dois caminhos, duas escolhas: sim e não, culpa e inocência, desejo e interdito. Diferentemente do homem antigo, o homem medieval podia “optar” pelo vício ou pela virtude, pelo bem ou pelo mal e se, porventura, tivesse se transformado num monstro em consequência dos vícios e do mal a que se entregara, poderia, pela força da fé, voltar a se restituir e a trilhar novamente o bom caminho.

Dessa forma, o homem, pelo seu sofrimento, permitia à comunidade unir-se e aprender a estabelecer a parte errante da sociedade. É nesse contexto, acentuado pelas doutrinas da igreja católica, que encontramos a origem do termo “perversão”, como explica Fleig (2008, p. 15):

Sabemos que a perversão é um termo muito antigo, que advém da teologia moral cristã e significa inversão do suposto natural, ou seja, refere-se a todas as formas de pecar quanto ao sexo. Assim, a perversão em seu sentido moral, indicaria qualquer ruptura da norma moral, esta por sua vez pautada pela ideia da natureza. Então, o perverso se caracterizaria como aquele cujo comportamento se afastaria

do que estaria prescrito pela natureza. No campo sexual, segundo a doutrina da igreja, a natureza indica sua estrita finalidade: procriação.

Para compreender aqueles que não podiam refrear seus impulsos se entregavam a práticas sexuais que não estavam restritas à finalidade de procriação, recorria-se à concepção da encarnação do mal absoluto na figura do demônio, que participaria e explicaria o mal relativo nos homens. No entanto, com o fim da Idade Média, as respostas à pergunta sobre a origem do mal irão se deslocar. A teologia será substituída pela noção de que o universo obedece às leis da natureza, e é sobre isso que autores como Condillac, Rousseau, Diderot e os libertinos, principalmente, vão se dedicar. A concepção predominante em toda teoria sexual do ser humano repousava sobre o “postulado da atração recíproca natural de um sexo pelo outro, essa atração irreprimível que encontra sua fonte individual nos órgãos genitais” (Valas, 1990, p. 09). Embora esta concepção remonte à antiguidade, ela quase não se modifica com a ciência moderna¹.

Tanto a doutrina católica quanto a científica entendia a sexualidade como união dos órgãos genitais com vistas à reprodução, seja isso um desígnio de Deus ou da natureza. Partindo dessa perspectiva, como compreender todos os desvios à essa norma? Nossa parte obscura seria resultado de uma ação do demônio? De uma natureza bárbara que era preciso corrigir? Seria fruto de uma má educação? Nascemos bons e somos depois corrompidos? Ou seria a expressão sensual de um grande desejo de deixar o corpo gozar de acordo com o princípio de uma ordem natural desenvolvida à sua potência subversiva? Esta última hipótese foi a escolhida por Sade.

Para problematizar a perspectiva de Sade, é indispensável articular, na economia de sua obra, a crítica radical e provocadora ao ideal burguês que expõe as contradições da moral e da ordem social emergente em seu tempo.

SADE CONTRA O IDEAL BURGUÊS DE SOCIEDADE

No meio do ideal burguês do século XVIII, que promovia a família, a propriedade, a razão e a virtude como pilares da ordem social, surgiu uma figura que não tinha medo do demônio e gostava da ideia de natureza só que às avessas: Donatien Alphonse Françoise de Sade. Com efeito, Sade revela a hipocrisia da moral ao mostrar como os poderosos – leia-se nobres ou clero – usavam esses princípios para justificar exploração, abuso e dominação.

Sade nasceu na França, em 1740, numa época em que a libertinagem encontrou sua forma política mais apropriada, a ponto de marcar o século inteiro e ser uma das causas da Revolução

¹ A ciência moderna acrescenta a essa concepção a noção de instinto sexual, que fornecerá à clínica das perversões no século XIX seus primeiros fundamentos teóricos (Valas, 1990, p. 09).

O movimento libertino associa uma certa liberdade nos costumes, na forma de crítica à religião, com um radical movimento de liberdade do pensamento, contra todos os dogmas instituídos. O século XVIII, conhecido como século das luzes, também foi o século em que se deu o auge da libertinagem enquanto movimento filosófico e literário. Nesse período, os romances libertinos produziam claramente uma associação entre a filosofia e alcova ou entre a liberdade sexual e o esclarecimento filosófico. O pensamento filosófico era apresentado como uma consequência da liberdade nas práticas sexuais. Marquês de Sade é um dos representantes maiores desse discurso já que, foi ele que no *Século das Luzes* conseguiu justapor algo como o *Século das Trevas*, ou se quiser, um potencial revolucionário cinza.

Sade em suas obras se posicionava abertamente contra a família, a Igreja, e o Estado, ou seja, contra todos os poderes instituídos, e afirmava a crença de que todo pacto social devia ser completamente desprezado. Prevalece o princípio de uma sociedade fundamentada num suposto direito natural e num conjunto de leis civis à avessas. Nas palavras de Roudinesco (2008, p. 47), Sade “constrói uma Encyclopédia do mal fundada na necessidade de uma rigorosa pedagogia do gozo ilimitado”, em que o mal, o prazer, as pulsões de morte eram próprios ao homem, e faziam parte da sua natureza e por isso não deveriam ser controladas, ao contrário, precisariam ser expressas, levadas a cabo, satisfeitas.

Tendo o egoísmo como princípio fundamental de seu sistema de pensamento, o divino Marquês entende que o isolamento define a situação original do homem no mundo e que só a libertinagem poderia devolver o humano a esse estado natural de solidão. Para Moraes (1995, p. 11), “para restaurar a inesgotável potência de destruição que se encerra em cada indivíduo, o libertino sadiano lança-se de forma vertiginosa à prática de toda sorte de atividade criminosas, não sem antes defini-las categoricamente como ‘ações contrárias aos interesses da sociedade’”. Até mesmo a proibição do incesto, uma das leis fundamentais da sociedade, é rechaçada por Sade. Eugêncio, personagem de *Filosofia na Alcova* pergunta à Dolmancé: “Mas o incesto não é crime?” ao que este responde: “Como considerar como tal uma das mais doces uniões da natureza [...] se o amor nasce da semelhança, poderá ser mais perfeito do que entre irmão e irmã, entre pai e filha?” (Sade, 1995, p. 84).

Pode-se notar que Sade desvirtua o projeto iluminista que colocava toda sua ênfase na razão como único fundamento e norte da ação humana. Ele estabelece uma nova ordem disciplinar, sem limites, que irá se fundamentar na abolição da lei divina e na inversão das leis civis. Podemos ler em *120 dias de Sodoma*, a completa inversão da ideia do que é vício e do que é virtude, quando

² A esse respeito ver (Roudinesco, 2008) e Starobinski (1994).

um dos personagens Sade afirma: “para ser verdadeiramente feliz neste mundo, o homem deve não só entregar-se a todos os vícios, mas também nunca se permitir uma virtude” (2008, p. 13).

Além de descrever as mais extravagantes e exóticas cenas sexuais, Sade se esforça para dar a elas um fundamento que as justifiquem. O apelo à negação da lei divina é da mesma forma justificação para os atos perversos, pois se não há Deus, não há julgamento, portanto não há transgressão. Daí Sade recorrer à lei natural, que permitiria e explicaria o crime, possibilitando criar um modelo social fundamentado na generalização do mal. Se a natureza é criminosa, o crime é natural no homem, e não deve ser interditado, nem punido.

De acordo com Roudinesco (2008), no texto de 1789, *Franceses, mais um esforço para serem republicanos*, no qual não aparece nenhuma cena de sexo, Sade anuncia uma inversão radical da lei que rege as sociedades humanas, como fundamento para a república: obrigação da sodomia, do incesto e do crime. Nesse sistema, todos os homens podem possuir todas as mulheres, mas nenhum pode possuir uma exclusivamente. As mulheres, por sua vez, devem prostituir-se, tanto com homens quanto com mulheres, pois esta é a condição de sua liberdade. Ainda, homens e mulheres têm como dever primordial, serem sodomitas. A procriação deve acontecer fora do âmbito do prazer sexual, e os filhos seriam propriedade da república, devendo ser separados da mãe pelo nascimento para se tornarem objetos de prazer. Nesse sistema sadiano, não existe nem interdito do incesto, nem separação entre monstruoso e o ilícito, nem delimitação entre loucura e razão, nem divisão anatômica entre os sexos.

Então, até aqui estamos em condições de afirmar duas teses que se destacam. A primeira é que sua libertinagem é uma resposta ou condição de possibilidade ao racionalismo da ilustração; e a segunda é que Sade opera uma radical negação do Contrato Social. A respeito da primeira, pode-se dizer que se o Iluminismo promoveu a razão como fundamento do progresso e da ética, Sade radicaliza-a até torná-la um mecanismo para o cálculo de prazeres sem restrições. Em seus relatos, os libertinos aplicam uma lógica implacável para justificar seus excessos, mostrando como a razão pode ser usada não só para emancipar, mas também para legitimar a opressão. Sobre a segunda, podemos pensar que enquanto Rousseau (1973) argumentava que a sociedade deveria ser baseada em um pacto que garantisse igualdade e liberdade, Sade mostra um mundo onde não há mais lei do que o desejo individual.

Em suma, Sade não apenas desafia a moral burguesa, mas também a expõe em sua verdade mais crua: a de um sistema que, sob a aparência de virtude e ordem, opera segundo a lógica do poder e do prazer sem limites.

SADE: A PEDRA NO SAPATO DA PSIQUIATRIA

Sade foi aquele que tornou o mal e o gozo do mal enquanto tal, desejável. Foi julgado por três regimes políticos diferentes, por ser criador de uma obra cuja linguagem não foi passível de sucumbir aos interditos das leis vigentes. Sob o antigo regime francês, Sade foi condenado por crimes como sodomia e blasfêmia. No entanto, com a nova constituição, esse tipo de crime foi abolido e Sade foi novamente condenado à prisão por ateísmo e moderantismo. Em março de 1794, foi condenado à morte em razão de seu ateísmo e por ser suspeito da autoria de *Justine*. Porém, conseguiu ser albergado em Maison Coignard e com a queda de Robespierre foi solto novamente.

Aquele esforço a mais que Sade pedia aos franceses na *Filosofia na Alcova*, “era de fato inaceitável em sua época, pois minava por completo as bases morais e políticas de um novo projeto social que só reconhecia a crueldade na condição de absoluta alteridade” (Moraes, 1995, p. 12). Como a sociedade não podia consentir a liberdade impune de um homem como Sade e como seus atos esquivavam-se ao alcance da lei, foi necessário encontrar um modo de confiná-lo sob acusação de ser louco, por isso em 1804 foi recluso no asilo de Charenton com o pretexto de ser um “demente libertino” e de lá não mais saiu até sua morte (Roudinesco, 2008).

Nessa época, a psiquiatria iniciava uma longa jornada em direção à definição da loucura e sua possível cura. Nesse processo, Sade era uma grande pedra no sapato dos juristas e psiquiatras. A lei não possuía recursos para acusar seus atos de criminosos, já que era um mero autor de livros; e a psiquiatria não conseguia definitivamente diagnosticar como louco um homem que desfrutava de todas as faculdades mentais. Sade, sua vida e sua obra eram inclassificáveis. Então, Royer-Collard, diretor de Charenton, afirmou sobre o libertino: “sua loucura é perverter”. Ao pronunciar esse diagnóstico, fazia de Sade um caso inédito.

Percebemos o problema que um caso desses colocava para a psiquiatria nascente: ou Sade era um alienado e devia ser tratado como os outros alienados, ou era um criminoso e devia ir para a prisão, ou não passava de um gênio do mal, autor de uma obra de uma transgressão inaudita, e era preciso deixá-lo livre para escrever e agir com lhe aprouvesse, o que era naturalmente política e moralmente impossível a despeito das novas leis de 1810 (Roudinesco, 2008, p. 72). Justamente por não ser nem criminoso nem louco, e muito menos, admitido pela sociedade, Sade teve que ser considerado um doente de um novo gênero para a psiquiatria, um perverso.

Concordamos com Moraes (1995, p. 13), quando afirma que a psiquiatria insiste no perigo iminente de Sade, identificando sua obra a um vasto repertório de disfunções desvios sexuais e que isso é “apropriado, sem dúvida, para uma época que procura adequar por completo o prazer às formas sociais, buscando classificar as perversões para, em contrapartida, afirmar a sexualidade

‘normal e sadia’ do homem burguês”. Assim, comprehende-se por que a perversão foi destacada primeiro no campo político e depois no clínico e qual o papel central de Sade nesse contexto.

No século XIX, a sexualidade se torna um objeto de estudo privilegiado pela medicina. Com a mudança no código penal francês – que por sua vez influencia todos os países europeus – as práticas sexuais são laicizadas. Não é mais competência da lei a forma que as pessoas escolhem para obterem prazer. As únicas condições eram praticar a sexualidade fora do alcance dos olhos da sociedade, ou seja, sem exposição, de modo a não ferir a moral pública, e que a prática sexual fosse realizada entre adultos com o assentimento de ambos.

Agora, a sexualidade considerada desviante está a cargo da ciência médica e assim, foi necessário criar novas regras que permitissem condenar as perversões. Daí ocorre efetuar uma distinção entre o bom perverso e o mau perverso, ou seja, entre aqueles passíveis de serem tratados e curados, capazes de se reintegrar à sociedade, e aqueles considerados ameaçadores, provenientes de uma “classe perigosa”. Estes, portanto, deveriam ser afastados do convívio social.

Nesse contexto, a palavra perversão toma sentido geral e é adotada pela psiquiatria, isto é, torna-se o nome genérico de todas as anomalias sexuais e tem seu primeiro uso médico em 1842, no Oxford English Dictionary. Na França, a palavra é inaugurada em 1849, com o psiquiatra Claude-François Michéa e, a partir daí, é incorporada a todas as línguas europeias (Roudinesco, 2008, p. 79). Agora, no discurso da medicina psiquiátrica do século XIX, é considerado perverso e, consequentemente patológico,

aquele que escolhe como objeto o mesmo que ele (homossexual), ou ainda a parte ou o desejo de um corpo que remete ao seu próprio (o fetichista, o coprófilo). (...) aqueles que possuem ou penetram por efração o corpo do outro sem seu consentimento (estuprador, o pedófilo), os que destroem ou devoram ritualmente seus corpos ou o de um outro (o sádico, o masoquista, o antropófago, o autófago, o necrófago, o necrófilo, o escravificador, o autor de mutilações), os que travestem seus corpos ou sua identidade (o travesti), os que exibem ou apreendem o corpo como objeto de prazer (o exibicionista, o voyeurista, o narcísico, o adepto do autoerotismo). É perverso, enfim aquele que desafia a barreira das espécies (o zoófilo), nega as leis da filiação e da consanguinidade (o incestuoso) ou ainda contraria a lei da conservação da espécie (o onanista) (Roudinesco, p. 82).

Diante da tarefa da psiquiatria de “desenhar a árvore genealógica de todos os distúrbios sexuais” (Foucault, 2001, p. 353), a figura de Sade teve papel fundamental. De acordo com Moraes (1995), a oitava edição do Dicionário Universal de Boiste, de 1834, corrigida e aumentada por Charles Nodier, inaugura o termo *sadismo*. O dicionário indica que a origem dessa classificação vem no nome próprio: Sade. No entanto, a expressão só ganha notoriedade quando é utilizada pelo doutor Lacassagne e pelo psiquiatra alemão Krafft-Ebing, que lhe confere estatuto médico, na sexta edição de *Psychopathia sexualis*, na condição de perversão do instinto sexual. Sua obra

constitui a síntese mais rigorosa de todas as correntes da sexologia e nela define os perversos como “filhos ilegítimos da natureza” (Krafft-Ebing, 1965, p. 09)³. Para o médico, os perversos eram mentalmente doentes, e tinham a vida sexual invertida e isso representava a vitória da animalidade sobre a civilização. Todavia acreditava que a ciência poderia um dia curar esses desafortunados.

Krafft-Ebing considera que o sadismo, ao lado do masoquismo, eram as perversões cardinais. Sobre o sadismo, o autor afirma que seria uma associação de crueldade e violência ativa com luxúria, nos seguintes termos:

É a experiência de sensações sexuais prazerosas (incluindo o orgasmo) produzidas por atos de crueldade, punição corporal infligida a si mesmo ou testemunhada por outros, sejam eles animais ou seres humanos. Pode também consistir em um desejo inato de humilhar, machucar, ferir ou até mesmo destruir outros a fim de criar prazer sexual para si mesmo (Krafft-Ebing, 1965, p. 53).

Assinala ainda que este fenômeno é mais comum em homens devido à posição ativa que o sujeito assume, tipicamente masculina, em oposição à posição passiva, representada pela mulher. Afirma que amor e ódio são as emoções mais intensas no ser humano e que ambas tentam possuir seu objeto, bem como causam excitação no corpo e na mente. O que acontece nos sádicos é que as forças inibitórias que deveriam emergir e impedir um ato de violência extremo e impulsivo são muito fracas (Krafft-Ebing, 1965).

Podemos perceber que a perspectiva médica resume a genialidade literária e crítica de Sade à um equívoco da natureza, à uma inversão em relação à sexualidade [supostamente] normal, à um desejo de violência que é inato, à fraqueza da inibição, portanto, um doente mental que precisa da ajuda da ciência médica. Durante o século XIX e quase todo o XX, a noção de perversão andou nessa direção: quanto mais era definida como uma patologia de origem biológica, hereditária, orgânica, mais era dessacralizada, e menos vista como necessária à civilização. Os perversos passaram a ser vistos apenas como um contingente de doentes, semiloucos, tarados ou degenerados, pertencentes a uma classe ruim, uma classe perigosa. Por conta disso, foram intimados a se comportarem convenientemente sob pena de serem excluídos não do convívio social, mas da espécie humana (Roudinesco, 2008, p. 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da perspectiva de Elisabeth Roudinesco, a diferença entre Sade e o sadismo moderno está na transformação da figura do libertino ilustrado em um objeto de classificação psiquiátrica.

³ Todas as citações de Krafft-Ebing (1965) são de nossa tradução.

Enquanto Sade, em sua escrita, propõe uma exploração filosófica do desejo absoluto, desafiando as noções de lei, moral e subjetividade, o sadismo moderno, como definido por Krafft-Ebing e a psiquiatria contemporânea, se torna uma categoria clínica que patologiza o prazer ligado à agressividade. Para Roudinesco (2008), essa medicalização do sadismo despoja Sade de sua dimensão filosófica e política, reduzindo-o a uma perversão individual. Assim, a modernidade transforma o que em Sade se constitui numa provocação teórica sobre o poder e o desejo num diagnóstico que encerra a残酷 dentro dos limites da patologia, anulando seu potencial subversivo.

Por outro lado, podemos afirmar que a literatura sadiana é fundamental para repensar os limites da filosofia, já que aborda dimensões do desejo, da残酷 e do poder que a tradição filosófica tem tendido a ignorar ou reprimir. Através de sua escrita, Sade não apenas expõe a lógica extrema da transgressão, mas também revela as contradições internas da razão ilustrada, desafiando a ideia de um sujeito moralmente autônomo. Além disso, sua obra permite problematizar o caráter político da prática médica e seu papel na construção da noção de perversão. A psiquiatria do século XIX, ao definir o sadismo como uma patologia, não apenas transforma um discurso filosófico em uma categoria clínica, mas também inscreve a sexualidade no campo do controle social. Assim, a medicalização da perversão não é um processo neutro, mas um mecanismo de poder que regula os corpos e o desejo em função de uma ordem normativa. Sade, ao confrontar esses discursos, nos obriga a reconsiderar a relação entre prazer, violência e lei na configuração da subjetividade moderna.

Em conclusão, e de modo incoativo, podemos dizer que a diferença entre Sade e sua literatura e a noção moderna de sadismo – isto é, desde a perspectiva psiquiátrica do século XIX – é que, enquanto o primeiro desenvolve uma filosofia transgressora que desafia as normas morais e políticas de seu tempo, o segundo é um conceito clínico e psicológico que patologiza a ligação entre prazer e formas não canônicas de práticas sexuais. A obra de Sade não se reduz a uma prática sexual desviada, mas propõe uma visão radical do desejo, o poder e a liberdade, onde a残酷 faz parte de uma lógica absoluta de domínio. Em contraste, a psiquiatria moderna definiu o sadismo como uma estrutura patológica que precisa ser corrigida. Assim, enquanto Sade busca abolir os limites impostos pela sociedade, a noção moderna de sadismo os reintroduz ao inscrever seu discurso na clínica e na normatividade.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch*: o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- FLEIG, Mario. *O desejo perverso*. Porto Alegre: CMC, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974 – 1975). Trad. De Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 9.ed.Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- KRAFFT-EBING, Richard Von. *Psychopathia Sexualis*: with especial reference to the antipathic sexual instinct. New York: Bell Publishing Company, 1965.
- MORAES, E.R. O enigma de Sade. In: SADE, O Marquês de. *Filosofia na alcova*. Salvador: Agálma, 1995.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos*: uma história dos perversos. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Contrato social*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1973.
- SADE, O marquês de. *Filosofia na alcova*. Salvador: Agálma, 1995.
- SADE, O marquês de. *Os 120 dias de Sodoma*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- STAROBINSKI, Jean. *A invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora da Universidade Paulista, 1994.
- VALAS, Patrick. *Freud e a perversão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

Recebido em: 01/03/2025.

Aprovado em: 14/07/2025.

VISÃO DE MUNDO E IMAGEM DE MUNDO EM WITTGENSTEIN

WORLD-VIEW AND WORLD-PICTURE IN WITTGENSTEIN

Marcelo Ferreira Ribas¹

Universidade Estadual de Londrina. E-mail: marceloferreiraribas@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho tem o objetivo de estabelecer uma possível relação entre dois conceitos importantes da filosofia madura de Ludwig Wittgenstein, formulados em contextos distintos das reflexões do autor, a saber, o de visão de mundo (*Weltanschauung*) e o de imagem de mundo (*Weltbild*). O primeiro conceito – visão de mundo – aparece no parágrafo 122 de *Investigações Filosóficas*, no contexto de apresentação da noção de visão panorâmica que, por sua vez, constitui o cerne do seu método filosófico. Se a filosofia, tal como concebida pelo autor, é uma atividade que tem por objetivo dissolver problemas filosóficos advindos de uma má compreensão do modo como opera a linguagem, então, ela deve possibilitar a mais ampla compreensão possível dos limites de constituição de sentido e das condições de possibilidade de significação. Para tanto, seu trabalho deve ser o de trazer à luz as mais variadas conexões existentes entre os conceitos, e a própria ideia de apresentação panorâmica de tais interconexões é reconhecida pelo filósofo como sendo uma atitude que, antes de mais nada, poderia caracterizar uma *Weltanschauung*, isto é, o modo como vemos as coisas. Já o segundo conceito – imagem de mundo – surge no horizonte de discussões da obra *Sobre a Certeza* e denota o sistema de nossas convicções fundamentais (as certezas de que não se cabe duvidar) que, em síntese, constitui o próprio pano de fundo de constituição de sentido de nossas práticas no mundo, inclusive de nossas visões de mundo. Assim, a tarefa que aqui se impõe de se explorar o significado de cada conceito para, então, aprofundar a relação existente entre ambos pode auxiliar a compreender, em perspectiva wittgensteiniana, a nossa própria relação com a realidade e o modo como interpretamos nossas próprias experiências de mundo.

Palavras-chave: Visão de mundo. Imagem de mundo. Visão panorâmica.

Abstract: The present work aims to establish a possible relationship between two important concepts in Ludwig Wittgenstein's later philosophy, formulated in distinct contexts of the author's reflections, namely, the concept of world-view (*Weltanschauung*) and that of world-picture (*Weltbild*). The first concept—world-view—appears in paragraph 122 of *Philosophical Investigations*, in the context of presenting the notion of a surveyable representation, which, in turn, constitutes the core of his philosophical method. If philosophy, as conceived by the author, is an activity aimed at dissolving philosophical problems arising from a misunderstanding of how

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina (2021), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2020).

language operates, then it must enable the broadest possible understanding of the limits of meaning constitution and the conditions of possibility for signification. To this end, its task must be to bring to light the various connections between concepts, and the very idea of a surveyable representation of such interconnections is recognized by the philosopher as an attitude that, above all, could characterize a *Weltanschauung*, that is, the way we see things. The second concept – world-picture – emerges in the discussions of *On Certainty* and denotes the system of our fundamental convictions (the certainties that are beyond doubt), which, in essence, constitutes the very background for the constitution of meaning in our practices in the world, including our world-views. Thus, the task undertaken here—exploring the meaning of each concept and then deepening the relationship between them—can help to understand, from a Wittgensteinian perspective, our own relationship with reality and the way we interpret our experiences of the world.

Keywords: World-view. World-picture. Perspicuous representation.

INTRODUÇÃO

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), no período maduro de sua filosofia – o “Segundo Wittgenstein”² –, nos legou um profundo e significativo aparato conceitual que nos permite uma maior compreensão do fenômeno linguístico em meio às nossas práticas cotidianas. O conceito central, sem dúvida, é o de “jogos de linguagem”, que evidencia o dinamismo da linguagem em seus diversos usos. Em vez de ser fixa ou previamente determinada, a produção de significados depende fundamentalmente do contexto em que as palavras são empregadas nesses jogos.

Além de esclarecer os significados linguísticos, Wittgenstein redefiniu a própria concepção de filosofia ao colocar a linguagem no centro da investigação filosófica. Sob essa perspectiva inovadora, os problemas da filosofia tradicional passaram a ser vistos como problemas da linguagem. Isso porque o sentido não é estabelecido externamente à linguagem, mas construído dentro dela.

Esse movimento de pensamento constitui o contexto do qual emergem duas outras importantes noções do autor que aqui nos propomos discutir: visão de mundo (*Weltanschauung*) e imagem de mundo (*Weltbild*). Esses conceitos surgem como parte da análise do autor sobre como

² Devido à profunda mudança que sofre o pensamento de Wittgenstein, a maioria dos comentadores costuma dividir a sua filosofia em períodos. Assim, surge o “Primeiro Wittgenstein”, que coincide com o período de sua juventude e é retratado pela *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra que aborda a relação lógica entre linguagem e mundo, e o “Segundo Wittgenstein”, que comprehende a fase posterior e a maturidade do autor, do qual *Investigações Filosóficas* constitui a obra mais representativa. É exatamente nessa última fase que nos detemos neste trabalho. Para conhecimento, é interessante destacar a sugestão de Danièle Moyal-Sharrock da existência de um “Terceiro Wittgenstein”, pós-*JF*, com o intuito de destacar a importância do texto de *Sobre a Certeza* em relação ao conjunto da obra do autor (cf. 2004, p. 164). Todavia, Essa opinião não é consensual e continua sendo motivo de controvérsia.

nossa compreensão do mundo é moldada por estruturas linguísticas e culturais. Desse modo, o esclarecimento e a discussão dessas noções auxiliam-nos a compreender a perspectiva de Wittgenstein de que a linguagem e as práticas sociais e culturais são elementos constitutivos do sentido da realidade que estão intrinsecamente conectados e que, de modo algum, podem ser tomados isoladamente.

VISÃO DE MUNDO (*WELTANSCHAUUNG*)

O conceito de visão de mundo aparece no parágrafo 122 de *Investigações Filosóficas*³:

O fato de que não vemos panoramicamente o uso de nossas palavras é uma das principais fontes de nossa falta de compreensão. – Nossa gramática não é propícia a uma visão panorâmica. – A apresentação panorâmica proporciona compreensão, a qual consiste justamente no fato de que ‘vemos as conexões’. Daí a importância de encontrar e de inventar elos intermediários. O conceito de apresentação panorâmica é, para nós, de significação fundamental. Ele designa nossa forma de apresentação, o *modo como vemos as coisas*. (Será isso uma ‘visão de mundo’?) (Wittgenstein, 2022, p. 124, grifo nosso).

O fragmento tem como contexto uma preocupação metodológica de Wittgenstein, relativa ao seu modo de filosofar. Para ele, é essencial que o filósofo tenha uma “visão panorâmica” do uso das palavras, pois compreender a ampla variedade de significados possíveis permite alcançar maior clareza conceitual.

Há um grande mérito em Wittgenstein apontar para a necessidade de se ter uma visão panorâmica de nossos usos da linguagem. No contexto atual, marcado pelo alto grau de especialização do conhecimento e das atividades humanas, as circunstâncias tendem a promover uma estreiteza de perspectiva, uma visão isolada e fragmentada dos fenômenos, e não uma ampla visão, tal como sugere com o conceito de “visão panorâmica”.

Na contramão dessa tendência, Wittgenstein aponta, no que diz respeito à análise da linguagem, que não devemos nos esforçar em compreender os fenômenos em si, mas na “possibilidade dos fenômenos” (*IF*, parágrafo 90). Isso significa que uma investigação do tipo proposto por Wittgenstein deve focar nos enunciados que fazemos sobre os fenômenos, e não nos fenômenos propriamente ditos. O que fica evidente no autor é a importância que se dá à linguagem aplicada aos fenômenos, isto é, o modo como nos referimos a eles por meio de palavras. É no âmbito da linguagem que os esforços devem ser aplicados para, desta forma, obter uma clara e ampla compreensão de significados.

³ Doravante *IF*.

A abordagem de Wittgenstein é integradora, uma vez que entende linguagem e mundo como interdependentes. Não compreendemos significado algum se não nos detivermos na prática de nossa linguagem, no uso corrente de palavras e expressões. É precisamente na investigação do uso da linguagem que se deve buscar uma compreensão que leve em conta as conexões entre os diversos usos das palavras, reconhecendo aquelas já existentes e, quando necessário, criando novas conexões, inventando-as. Por meio dos "elos intermediários", é possível explorar as múltiplas possibilidades de constituição de sentido da linguagem, ou seja, compreender e relacionar os diferentes contextos em que o sentido se constrói. Esse processo é crucial para se obter clareza e, assim, desfazer confusões conceituais e dissolver problemas típicos da filosofia tradicional.

Após ter advogado pela necessidade de se buscar uma visão panorâmica do uso de nossas palavras, o filósofo assume a importância da apresentação panorâmica para o seu método filosófico e, nesse momento do parágrafo, assume-a como sendo o seu “modo de ver as coisas”. Por fim, encerra o parágrafo indagando se isso não seria uma visão de mundo (*Weltanschauung*), pergunta que é simplesmente deixada em aberto, já que não a responde imediatamente nesse trecho.

Essa simples pergunta – “(Será isso uma ‘visão de mundo’?)” – não é desprovida de implicações e requer uma análise mais aprofundada. É preciso observar que a questão está entre parênteses, sendo esse um recurso estilístico característico do autor, como observa João Carlos Salles (2024, p. 123).: “Vale a pena chamar a atenção para esse recurso típico de Wittgenstein, que bem mereceria uma análise, de colocar entre parênteses reflexões de ‘segunda ordem’. Tais parênteses sugerem uma reflexão sobre o método ou sobre a filosofia em geral [...].” Considerando que o emprego de parênteses configura uma ferramenta deliberadamente empregada pelo filósofo para salientar um determinado aspecto da reflexão, e que no trecho em particular esse expediente é empregado, então, temos indícios suficientes para concluir sobre a refevânciia filosófica da pergunta do autor.

No caso, encontramos realmente uma espécie de pausa em meio à leitura do argumento principal, o que proporciona um momento de reflexão interessante a respeito da possibilidade de se antever que a defesa de uma visão panorâmica pode ser expressão, ao fim e ao cabo, de um modo original de se ver o mundo. Assim, ao nos deter na compreensão do que Wittgenstein questiona, deparamo-nos com a pertinência filosófica da pergunta não apenas quanto ao fato de trazer à discussão a noção metodológica de visão panorâmica/apresentação panorâmica, mas sobretudo por apresentar o conceito de visão de mundo, isto é, o modo como se vê as coisas.

Portanto, embora o autor não tenha respondido a pergunta que ele mesmo colocou, não nos é difícil esboçar a resposta. Isso porque, de fato, há aqui um sentido realmente filosófico de se

compreender as coisas e de se organizar a experiência segundo uma visão panorâmica que, em última análise, está respaldado na própria perspectiva filosófica assumida pelo autor.

Deve-se ter em conta que, na contramão da tradição filosófica, Wittgenstein afirmava que a filosofia não é teoria, e isso simplesmente porque não tem condições de explicar a realidade, já que suas considerações não são científicas (cf. *IF*, parágrafo 109). O autor comprehende que não cumpre à filosofia formular hipóteses dada a impossibilidade de testá-las mediante experimentos, pois isso é da alçada da ciência, e a filosofia não pode (nem deve) equiparar-se a ela. Não obstante a impossibilidade de se teorizar em filosofia, na tradição filosófica encontramos inúmeros autores que elaboraram sofisticados sistemas de verdades e de explicações metafísicas sobre a realidade que, de acordo com Wittgenstein, não passam de grandes mal-entendidos a respeito do modo como operamos com as palavras em nossas práticas cotidianas. As inúmeras discussões acumuladas não apenas geram confusões conceituais, mas também colocam em questão o próprio papel e a legitimidade da filosofia, que se encontra paralisada e incapaz de avançar, justamente porque as teorias não conseguem propor soluções e resolver efetivamente os problemas.

Diante desse quadro, Wittgenstein aponta para outro espaço de possibilidade de realização da filosofia. Já que ela não é teoria, então, cumpre à filosofia atuar como uma prática voltada ao esclarecimento das condições de possibilidade do uso das palavras de nossa linguagem ordinária. A filosofia passa a ser vista, então, como sendo o trabalho cuidadoso de se examinar os diferentes usos das palavras nos mais variados contextos linguísticos, no intento de elucidar as regras que implicitamente governam o emprego significativo da linguagem, as ditas regras gramaticais. Portanto, filosofia não é teoria, mas atividade. Dado o seu caráter de descrição dos usos da linguagem para esclarecimento dos significados, acrecente-se: a filosofia é uma atividade gramatical.

Notemos que a posição assumida por Wittgenstein reflete, de fato, uma maneira peculiar de se ver o mundo, um olhar filosófico que contempla a realidade a partir da própria linguagem, sendo que nada pode escapar desse âmbito. Nessa perspectiva, tudo passa a ser visto sob o prisma da linguagem, e os problemas filosóficos são problemas de linguagem. É por isso que a visão panorâmica/apresentação panorâmica reflete um modo de se ver o mundo, ou seja, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) pautada pela compreensão da realidade mediada pelo uso da linguagem.

Como afirmamos anteriormente, a visão de mundo esboçada no parágrafo 122 de *IF* reflete o que há de central no pensamento do autor. Sob esse viés, pode-se até mesmo considerar que *IF* é, na verdade, um grande diálogo entre Wittgenstein e seus interlocutores, no qual o autor busca demonstrar a legitimidade de sua perspectiva, visão de mundo. Carvalho (2022, p. 351) comenta sobre o caráter dialógico de *IF*: "Não se trata de uma enunciação da verdade, mas de um diálogo

no qual os interlocutores percorrem um caminho de transformação". O texto é estruturado como uma série de argumentos nos quais Wittgenstein contrapõe sua visão de mundo à visão de mundo dos interlocutores, que, no texto, representam a filosofia tradicional. Assim, na obra esboça-se o contato entre diferentes modos de se ver as coisas, isto é, diferentes visões de mundo.

Portanto, pode-se afirmar que Wittgenstein considera ser “visão de mundo” (*Weltanschauung*) não apenas um novo modo de enxergar as coisas, mas também “[...] um novo estilo de pensamento” (Brusotti, 2006, p. 110). A noção remete ao esforço de provocar uma transformação na perspectiva dos interlocutores, à medida que os leva a perceber outras possibilidades de constituição de sentido, além da posição dogmática na qual os defensores de diversas correntes teóricas filosóficas frequentemente acabam por incorrer.

IMAGEM DE MUNDO

Diferentemente do conceito de visão de mundo, desenvolvido no contexto de *IF*, a noção de imagem de mundo (*Weltbild*) apresenta-se, por sua vez, no horizonte da obra *Sobre a Certeza*⁴. Embora o conceito seja abordado pela primeira vez no parágrafo 93, é no parágrafo 94 que encontramos o sentido mais expressivo dessa ideia: “Mas eu não tenho a minha imagem de mundo porque me convenci de sua correção; tampouco porque estou convencido de sua correção. Trata-se, antes, do pano de fundo que herdei, contra o qual distingo o verdadeiro do falso” (Wittgenstein, 2023, p. 50). Nesse trecho, o filósofo compara imagem de mundo a um “pano de fundo” que teria herdado e por meio do qual é capaz de distinguir o verdadeiro e o falso.

Mas, de fato, o que seria esse “pano de fundo” a que o filósofo considera ser uma imagem de mundo? Para entendermos o significado dessa analogia, é necessário compreender o contexto geral de *SC*, já que é nesse horizonte que surge a discussão a respeito de imagem de mundo.

Como o título indica, *SC* é um texto que investiga a natureza das certezas que fundamentam o conhecimento. Mas o que são tais certezas, e por que foi tão importante para Wittgenstein abordá-las? A esse respeito, é interessante considerar a seguinte observação do parágrafo 308: “‘Saber’ e ‘certeza’ pertencem a diferentes categorias” (Wittgenstein, 2023, p. 109). O autor nos adverte da importância de se efetuar a distinção entre duas instâncias relevantes: de um lado, o saber (ou o conhecimento) e, de outro, as certezas, para que não se caia nos extremos do dogmatismo ou do ceticismo radical. Assim, o que temos é que certeza (em outras partes do texto também chamada “segurança”) e conhecimento (o “saber propriamente dito”) são esferas

⁴ Doravante *SC*. A obra consiste na reunião dos últimos manuscritos do autor antes de morrer, que datam entre 1949 e 1951.

totalmente distintas. Um enunciado do tipo “objetos físicos existem” não é uma proposição empírica, mas uma certeza que garante o funcionamento da linguagem e a produção de conhecimento. O conhecimento que produzimos a respeito da realidade está fundamentado nessa certeza.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a certeza consiste em uma convicção fundamental que funciona como alicerce inquestionável a sustentar toda a estrutura do conhecimento. Quando Wittgenstein trata de certezas no contexto de *SC*, ele se refere justamente a essas convicções básicas. Certezas não são saberes propriamente ditos, mas firmes convicções que servem como pressupostos fundamentais, pré-epistêmicos, que oferecem uma base segura para o conhecimento. É justamente por estarem além do alcance da dúvida, não sendo razoável questioná-las, que as certezas oferecem segurança para a própria possibilidade de conhecimento. Pode-se duvidar de quaisquer proposições empíricas, mas não se pode duvidar das certezas, pois elas são, justamente, as condições de possibilidade dos enunciados sobre a realidade.

Dito isso, estamos em condições de explicar em que consiste o conceito de imagem de mundo. Considerando que Wittgenstein o associou à ideia de “pano de fundo”, entende-se por ele o conjunto de certezas que constituem a base inquestionável de nossa compreensão de mundo. Tais certezas são convicções simplesmente pressupostas que não são colocadas em prova, salvo quando o filósofo tradicional procura “filosofar”. Na realidade, sequer refletimos sobre as certezas, mas a assumimos como condições indispensáveis para agirmos no mundo. Certezas desse tipo são, por exemplo, a de que objetos físicos existem (a existência do mundo físico), a de que existimos (a existência de corpos físicos) e de que outras pessoas existem (a existência de outras mentes), entre outras. Tais convicções fundamentais compõem a nossa imagem de mundo, isto é, a estrutura (“pano de fundo”) que condiciona o sentido de nossas experiências no mundo. Nesse sentido, a imagem de mundo alicerça e orienta o modo como compreendemos e organizamos a realidade.

Wittgenstein considera que a imagem de mundo de que todos nos movemos é uma herança que recebemos de nossas famílias, comunidades, sociedades, culturas. Não existe, com efeito, uma imagem de mundo que seja individual, posto essa noção denotar o aspecto compartilhado das experiências humanas. À medida que sou instruído numa imagem de mundo, passo a assumi-la como própria. Todavia, isso não a faz ser única e exclusivamente minha, pois essa estrutura é sempre herdada e comunicada aos demais interlocutores.

Esse aspecto em particular fica evidente no parágrafo 298 de *SC*: “Nós estamos totalmente seguros de tal coisa; isso não significa apenas que cada indivíduo tem certeza disso, mas que pertencemos a uma comunidade que está unida pela ciência e pela educação” (Wittgenstein, p. 107). Desde nosso nascimento, somos inseridos em uma cultura com suas especificidades, suas

práticas que configuram, em síntese, uma determinada imagem de mundo. Aos poucos, somos iniciados nessa imagem e a assumimos como sendo também nossa. Essa estrutura, esse quadro ou “pano de fundo” é o que intermedia nossa relação com a realidade. Assim, a noção de imagem de mundo visa representar a estrutura ou o sistema que possibilita atribuir significado às nossas experiências, orientando a forma como compreendemos e organizamos a realidade. Nesse sentido, ela justifica o conhecimento, dispensando, por sua vez, qualquer justificativa adicional.

UMA RELAÇÃO (POSSÍVEL) ENTRE OS CONCEITOS

Uma vez que discorremos a respeito de visão de mundo e de imagem de mundo, temos condições de estabelecer uma relação entre os conceitos. Considerando que a imagem de mundo é a estrutura que intermedia nossa relação de mundo, então, podemos dizer que o modo como vemos as coisas – nossa visão de mundo – é mediada por nossa imagem de mundo. Em síntese, temos que *Weltanschauung* é possível graças a *Weltbild*. As certezas e práticas linguísticas e sociais que constituem a imagem de mundo de que somos iniciados desde o nascimento, as obviedades que estão além da possibilidade de serem postas em dúvida, enfim, a estrutura fundamental mediante a qual organizamos, na linguagem, nossas experiências de mundo, é o que possibilita, em certa medida, a constituição de diferentes visões de mundo. Enquanto uma constitui a base, a outra constitui uma ampliação dessa base.

Embora a imagem de mundo, sendo o núcleo duro do qual partimos para compreender o mundo, não seja tão suscetível à mudança, isso não significa que não possa ser alterada. Na verdade, ela representa o leito do rio na metáfora do parágrafo 97 de SC: “A mitologia pode novamente se tornar fluida como um rio; o leito do rio dos pensamentos pode se deslocar. Mas eu distingo entre o movimento da água no leito do rio e o deslocamento deste último; embora não exista uma separação nítida entre os dois” (Wittgenstein, 2023, p. 51-52). Somos capazes de influir no curso de nossa imagem de mundo compartilhada, afinal, ela não é estanque, imutável. Como um leito de rio, uma imagem de mundo encontra-se em constante transformação; todavia, há que se considerar que o trabalho é lento e gradual.

Por outro lado, nossa visão de mundo pode ser alterada com mais facilidade. A própria atitude de Wittgenstein, ao procurar mostrar ao interlocutor um novo modo de pensar, pode ser entendida como uma tentativa de provocar mudança na visão de mundo, uma transformação que o próprio filósofo experimentou ao longo de sua trajetória. O nosso modo de considerar as coisas é mais suscetível às mudanças, nossas perspectivas podem ser abandonadas, ou transformadas, ou ampliadas, com mais facilidade do que a imagem de mundo que a sustenta. Somos seres sujeitos

às constantes mudanças, e nossas visões podem se transformar radicalmente, ou pelo menos ampliar os nossos horizontes de possibilidade de constituição de sentido para além de qualquer posição dogmática. É justamente a mudança de perspectiva, isto é, de visão de mundo, que pode provocar uma mudança ainda mais profunda, experimentada na imagem de mundo

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É muito interessante compreender a relação entre os dois conceitos, especialmente se se comprehende que um não prescinde do outro. Uma visão de mundo fundamenta-se em uma imagem de mundo, e uma imagem de mundo é alimentada e transformada – ainda que lenta e gradativamente – por visões de mundo.

A maneira de se considerar as coisas (*Weltanschauung*) pode englobar diversas posições sobre temas variados, como ética, estética, religião, política, entre outros, os quais influenciam a vida em sociedade. Cada indivíduo pode possuir sua própria visão de mundo. O problema surge quando essas perspectivas se tornam rígidas, ou seja, quando adotam uma postura dogmática, tratando-se como a única legítima e rejeitando qualquer visão que a desafie. Nesse contexto, observa-se o esforço de Wittgenstein – tal como sugerido como chave de leitura de *IF* – de dialogar com o interlocutor no intuito de fazê-lo considerar a legitimidade de outras visões de mundo além da sua própria. O sucesso desse esforço pode ser medido, de imediato, no impacto causado na visão de mundo, mas também, de modo indireto, na *Weltbild* coletiva.

Ambos os conceitos nos mostram que, assim como a linguagem, o mundo e a vida estão relacionados e em constante transformação, e que os indivíduos podem atuar como agentes desse processo, promovendo mudanças significativas.

REFERÊNCIAS

BRUSOTTI, Marco. Mondi Estranei: note su Weltanschauung e Weltbild in Wittgenstein. *Idee: Rivista di Filosofia*, Lecce, v. XX, n. 62-63, pp. 101-113, 2006. Disponível em: <https://www.academia.edu/25148857/Mondi_estranei._Note_su_Weltanschauung_e_Weltbild_in_Wittgenstein>. Acesso em 10 out. 2024.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MORENO, Arley. R. *Introdução a uma Pragmática Filosófica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

SALLES, João Carlos. *Gatos, Peixes e Elefantes: a gramática dos acordos profundos*. São Paulo: Aretê, 2024.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.

_____. *Sobre a Certeza*. Tradução: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2023.

Recebido em: 05/03/2025.

Aprovado em: 02/06/2025.

PERDÓN, AMOR Y SOBERANÍA:

Ensayo sobre los armónicos teológicos, éticos y políticos del perdón

PERDÃO, AMOR E SOBERANIA

Ensaio sobre os harmônicos teológicos, éticos e políticos do perdão

Martín Grassi

Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica y Profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de Los Buenos Aires. Buenos Aires, CABA, Argentina. martingrassi@uca.edu.ar.
<https://orcid.org/0000-0002-9378-6254>.

RESUMEN: El perdón es una experiencia ambigua y compleja en la que una variedad de discursos le otorgan una densidad y un peso propios que lo hacen difícil de examinar en su sentido. A partir de un análisis de la escena del perdón, las dificultades respecto a los objetos del perdón, a las razones por las cuales perdonar, a su finalidad, se entrecruzan con los modos en que esta experiencia se significa a partir de la idea de amor y de incondicionalidad. El perdón, por lo tanto, debe ser examinado en sus armónicos teológicos, éticos y políticos, sobre todo atendiendo al ideal del ágape (amor incondicional) que parece estar detrás del deber de perdonar. Esta matriz teológica del perdón es también aquella que parece traicionar la esencia del perdón, que no es sino la de abrir un espacio de comunidad y reciprocidad, un futuro en el que el otro pueda ser otro, más allá de las lógicas de la soberanía que pareciera conllevar el ideal del ágape.

Palabras clave: Perdón. Soberanía. Amor. Incondicionalidad. Comunidad.

RESUMO: O perdão é uma experiência ambígua e complexa na qual uma variedade de discursos lhe outorga uma densidade e um peso próprios que o tornam difícil de examinar em seu sentido. A partir de uma análise da cena do perdão, as dificuldades relativas aos objetos do perdão, às razões pelas quais perdoar, à sua finalidade, se entrecruzam com os modos nos quais esta experiência se significa a partir da ideia de amor e de incondicionalidade. O perdão, portanto, deve ser examinado em seus harmônicos teológicos, éticos e políticos, sobretudo atendendo ao ideal do ágape (amor incondicional) que parece estar por trás do dever de perdoar. Esta matriz teológica do perdão é também aquela que parece trair a essência do perdão, que não é senão a de abrir um espaço de comunidade e reciprocidade, um futuro no qual o outro possa ser outro, para além das lógicas da soberania que pareceria implicar o ideal do ágape.

Palavras-chave: Perdão. Soberania. Amor. Incondicionalidade. Comunidade.

LA PUESTA EN ESCENA DEL PERDÓN

“¿Me perdonás? Te perdonó”. Se trata de una escena, de un diálogo, de una puesta en acto bastante cotidiana -lamentablemente, que uno no quisiera tener tantas razones para pedir o dar el perdón. Pero esta escena cotidiana no es por eso del todo inteligible o comprensible. Como todo en la vida humana, se trata de una experiencia que se resiste a la claridad de un análisis, y apenas uno comienza a reflexionar en torno al perdón, se encuentra con una maraña de problemas difíciles de resolver. Aún más. En esta experiencia tan particular se encuentra uno con una densidad semántica que no podemos pasar por alto, si es que la experiencia del perdón no quiere perderse en lo anecdótico. Como en el ámbito de la música, una nota no suena nunca sola, sino que suena gracias a una multitud de armónicos que lo acompañan y que le otorguen este peso musical, gracias al cual puede sonar y ser significativo. Debemos tomar la experiencia del perdón, entonces, considerando aquellos discursos que la atraviesan y la sostienen en su peso y que la hacen ser tan significativa, y por ello tan inasible.

En primer lugar, cabe preguntarnos por la construcción gramatical de esta experiencia. Por un lado, hay un sujeto que actúa el perdón. Por otro lado, está el verbo mismo de “perdonar”. Por último, aquél y aquello que se perdona. Es decir, dos tipos de objetos del verbo: el objeto directo y el objeto indirecto. Comencemos por el sujeto que “actúa el perdón”. Aquí quiero subrayar el aspecto dramático, teatral, escenográfico, del perdón. Hay una escena del perdón y, por tanto, una puesta en acto. Este carácter teatral implica que el perdón no puede tener lugar -de una manera típica, claro, es decir, tipificada- sin un cierto protocolo, sin una cierta ritualidad, como si estuviera marcada por unas didascalías que mandan algo acerca de la posición corporal que asumimos, del tono de voz que adoptamos, de la distancia respecto al otro que tomamos. Y la puesta en acto del perdón implica un “actuarlo”, pero aquí hay una primera ambivalencia en tanto que “actuar” el perdón no es solo el tener una posición activa, es decir, el asumir la posición subjetiva del que perdona, o “da el perdón”. Diría que típicamente sucede más bien lo contrario: quien “actúa” el perdón es, primero, quien lo recibe, o mejor quien pide recibirla. Por ello, si bien es un sujeto más bien pasivo -y uno podría decir que aquí el verbo perdonar puede conjugarse en voz pasiva: “Yo soy perdonado”-, en realidad, este sujeto es activo en el perdón en tanto que lo solicita. Digamos que, en principio, no puede haber una escena del perdón si no hay un primer sujeto que “pide perdón”: “¿me perdonas?” Este sujeto pasivo que actúa el perdón será puesto en una pasividad más radical en el momento en que la escena del perdón finaliza: “soy perdonado”, o, más precisamente, “fui perdonado”. Dado el perdón, la escena finaliza y es ya un hecho, parte del pasado. El primer sujeto, entonces, es activo-pasivo: lo actúa en tanto que lo recibe, o mejor, se

dispone a recibirlo. La distinción es importante, porque ahora la actividad pasa al segundo sujeto, a aquel que da y “puede dar” el perdón. Aquí el verbo se conjuga en voz activa: “yo (te) perdono”. No nos apuremos: dejo el “te” entre paréntesis. El acto de perdonar lo ejecuta el “segundo” sujeto. Pero al decir “segundo” introduzco una nueva complicación: el que actúa es el que sigue, el que secunda, el que realiza la acción según (*secundum*) la forma en que ha sido pedido. Es decir, quien actúa es ante todo quien lo padece. Al recibir el pedido de perdón, quien puede perdonar es enfrentado al dilema de darlo o de negarlo, lo enfrenta a la terrible decisión de rehusar la invocación, o de acogerla y darle lugar al otro. Esta apertura a la alteridad es fundamental para comprender al perdón, puesto que perdonar es devolver al otro su alteridad en tanto que no es solo un otro para mí, sino en tanto que es un otro “conmigo”.

Ya puede notarse las complejidades que surgen respecto al “sujeto” del perdón. Y dejo por el momento una complejidad más: ¿puede este sujeto declinarse en nominativo plural? Aún más, ¿puede declinarse en tercera persona, o en esa forma de lo impersonal que se articula como una tercera? ¿Puede haber una escena del perdón que diga: “nosotros te/los perdonamos”? O una escena que diga: “se perdona”. Esta última posibilidad nos lleva a ciertas complejidades en el orden del verbo. El verbo perdonar es complejo en muchos sentidos. Ya vimos uno: se puede dar el perdón, se puede recibir el perdón. A su vez, para que haya perdón, se tiene que pedir. Y aquí entra una nueva complejidad que se articula con el uso de los verbos auxiliares: *poder*, *querer*, *deber*. La escena -al menos en el español- tiene muchas veces la siguiente forma: “me *podés* perdonar”; la respuesta, a su vez, puede ser múltiple: “te puedo perdonar; te quiero perdonar; te debo perdonar”. Y con el uso de estos verbos, el campo semántico del perdón se complica. Lejos de auxiliarnos, estos verbos nos pierden en las ambigüedades del perdón. “No te puedo perdonar, aunque quiera”; “no quiero perdonarte, pero debo hacerlo”; “debo perdonarte, pero no puedo”. Lo que introducen los verbos auxiliares son sobre todo las ambivalencias emocionales de quien da el perdón. Por eso decía antes que el segundo en esta escena es trágicamente activo: sufre la solicitud del perdón, se da cuenta de que no está en una verdadera posición de poder, incluso cuando sea él quien dé el perdón. En quien perdoná, todo entra en una cierta contradicción, puesto que los órdenes del poder, del querer y del deber, se entrelazan y se mezclan, y se oponen, aún en su concordancia, porque se trata también de una especie de orden interno de estos verbos: puedo porque quiero, quiero porque debo, debo porque quiero, etc. Y estas complejidades revelan la problemática semántica del perdón, que la acerca a la naturaleza del amor (como veremos en breve): ¿puede mandarse el perdón, así como se manda amar? Así como sucede con el mandamiento del amor, también el mandamiento del perdón resulta sumamente problemático.

Respecto a los objetos del perdón, es preciso que haya al menos dos: el objeto-objeto y el objeto-sujeto, por decirlo de algún modo. En el español se expresa gramaticalmente en un objeto directo y en un objeto indirecto, es decir, en los casos del acusativo y del dativo, respectivamente. Las expresiones son complejas respecto al objeto directo: yo podría decir tanto “te perdono por esto” como “te perdono esto”. El uso del “por” indica una relación causal: te perdono porque hiciste algo. En este sentido, lo que se muestra en estas construcciones es que el perdón acontece porque hay algo del orden de lo que se acusa como una acción que genera algún tipo de mal o de sufrimiento. En la escena del perdón hay, por lo tanto, un sujeto culpable y un sujeto herido. Antes de pasar a la dialéctica de ambos sujetos, lo importante es subrayar que hay algo del orden de lo objetivo, de una acción hecha, es decir, algo del orden de lo objetivo, de una acción hecha, es decir, algo del orden de lo hecho, y entonces de lo fáctico, que está en el centro de la escena del perdón. Este objeto en ausencia es de por sí muy problemático, porque es algo del orden de lo hecho que remite a una triple dimensión: la intención de quien actuó, el contexto en el que lo hizo, y la realidad efectiva de dicha acción. El modo en que lo recibe el otro cae por fuera de la acción como tal, pero se hace parte esencial del “hecho”, en tanto que lo interpreta, y por ello también se desencadena la escena de la acción como tal. Esta complejidad del objeto del perdón se escenifica muchas veces cuando alguien pregunta: “¿por qué me pides perdón?”, o cuando el culpable dice: “te pido perdón si te hice mal, pero no sé bien qué es lo que tanto te dolió”. Pedir razón de por qué a uno se lo perdona, o mejor, de por qué uno debe ser perdonado, es también entrar en una zona de indistinción: el porqué del perdón no viene del objeto “hecho”, en rigor, aunque haga referencia a él necesariamente. Es decir, no te perdono *porque* me hayas hecho esto. Aun así -y debemos volver luego a esto- preguntar por el hecho mismo por el cual debe uno ser perdonado es muy problemático porque el entrelazo entre intención, contexto y acción, lo complica para siempre. Incluso uno puede cuestionarse qué es realmente lo que causa daño, y son muchas las veces que uno no lo sabe: me dolió lo que me dijiste, o cómo me lo dijiste, o el momento en que lo dijiste, o incluso me dolió el porqué me lo has dicho. Las conversaciones en torno al objeto fáctico u objetivo del perdón pueden ser interminables. Pero, más allá de estas complejidades, uno puede también preguntarse con qué objeto se perdona este objeto del perdón. Es decir, si bien el perdón tiene una razón “objetiva”, no parece ser cierto que el perdón tenga efectividad sobre aquello que es perdonado. La falta o el daño hecho no puede ser reparado la mayor parte de las veces (incluso me animo a decir que en ninguna), porque el acto es del orden de lo ya hecho, y el efecto que tuvo sobre el otro no puede eliminarse. La lógica de una equivalencia es aquí imposible, y la deuda contraída no puede ser saldada: la culpa es del orden de la deuda, pero con la terrible diferencia de que no hay respecto a la culpa una respuesta que vuelva a dejar las cuentas equiparadas como

antes. Es cierto que también puede haber casos excepcionales en los que la respuesta trasciende y supera la culpa, y no solo la salda sino que inaugura una nueva riqueza interpersonal y da nacimiento a una relación más plena. Puede encontrarse un uso teológico de esta experiencia en la expresión de Agustín de Hipona: *felix culpa*, quien la utiliza para argüir que, de no haber pecado Adán, Dios no se hubiera encarnado, y es solo gracias a la Encarnación que el lazo entre el ser humano y Dios es tan íntimo y fuerte. Pero en principio, lo terrible de la culpa es que, aun habiendo perdón, deja en los dos actores del perdón algo del orden de la herida, de la mancha, del registro que se parece un poco a un prontuario. Sucede que uno va repitiendo escenas del perdón, en general muy parecidas las unas con las otras, y uno vuelve un poco a la misma conversación, aunque se agregue cada vez una nueva línea: “siempre lo mismo”, “nunca cambias”, “no prometas más, que nunca cumplís”, y un triste *etcétera* de frases similares. Y es que uno suele, encima, cometer los mismos errores y causar los mismos males. Lo que resulta interesante es ver cómo el patrón de una repetición hace problemática la relación con la intención y el contexto, porque de alguna manera la repetición del mal va confirmando la intención de hacer el mal, y va neutralizando el valor “justificativo” del contexto o de la circunstancia. En la repetición de la escena del perdón lo que se manifiesta es una dificultad estructural en la relación misma, por lo cual se ve cada vez más problemática la escena misma del perdón, y cada vez más difícil el darlo, lo cual va generando un sentimiento en ambos que puede asociarse al del resentimiento.

Hay veces también -y son muy dolorosas- en los que no se da esta secuencia de la repetición, en los que un acto es suficiente para que el perdón no sea dado, un acto que es considerado dentro del orden de lo imperdonable. Pero aquí hay una nueva complicación, porque puede suceder que dicho acto sea perdonado, pero que la relación que existía entre los dos protagonistas de la escena del perdón se quiebre para siempre: “te perdonó esto, pero no te quiero volver a ver nunca más”. Esta experiencia complica nuestra comprensión del perdón porque, si existe el perdón, pareciera que es la relación entre los dos involucrados lo que se salva, no la acción hecha. Es decir, si el acto hecho no puede ser reparado, lo que se repara con el perdón parece ser la relación que existe entre las dos personas. Es por ello que se habla de “reconciliación”. Pero un perdón que se da, al mismo tiempo que se rompe con la relación, parece o no ser un perdón, o complejizar la experiencia del perdón distinguiendo entre el acto perdonado, la persona perdonada, y la relación misma a perdonar. Esto muestra, en efecto, que uno puede personar uno de estos elementos sin perdonar los otros. Pero en rigor muestra que lo que se perdona nunca es un acto: se perdona siempre al sujeto que lo hizo, y el acto puede ser la razón por la cual “no se perdona” al otro. Pero nunca es la razón por la cual se lo perdona efectivamente. Uno perdona a quien actúa mal, no perdona el acto malo, y el perdón es justamente posible porque puede separarse al actor

del acto, evitando reducir el uno al otro. Uno comprende que el otro ha actuado mal, pero que trasciende siempre todo actuar en su carácter de sujeto libre, que puede siempre actuar de otro modo. En el perdón hay, por ello, una afirmación del otro más allá de su acción, y por tanto una confianza en que el otro no me va a hacer mal de nuevo. La imagen evangélica de poner la otra mejilla sería una expresión de masoquismo si no fuera porque en realidad uno pone la otra mejilla en la espera de que el otro finalmente cambie su modo de actuar y no vuelva a hacerme daño. Sin embargo, este acto de confianza en el otro, esta apuesta a la bondad del otro -que me ha hecho mal, pero que no por ello volverá a hacerlo- puede no estar acompañado por una confianza en el vínculo con él. Si bien parece una figura extraña del perdón, es más usual de lo que parece: se separa en el sujeto al que se perdona la acción de su persona, y su persona de la relación con quien lo perdona (o no). Pero es problemática porque, aún más que la acción, la afirmación de la persona parece implicar la afirmación de una relación con ella. El orden de la relacionalidad parece ser más radical para la subjetividad que el orden de su comportamiento: parece que uno se define más por sus relaciones que por sus actos. Pero esta perplejidad se desvanece si consideramos la dimensión “política” o “social” de las relaciones: en una sociedad hay una asociación que no solo implica la afirmación de dos personas en su trascendencia respecto a sus actos, sino la afirmación de un mutuo interés y, por tanto, de una actividad recíprocamente benéfica. Si algún acto atenta contra el interés mismo de esta asociación (según los objetivos que se persigan, que no es lo mismo una amistad que un matrimonio), aun cuando se perdone al otro, no se “perdona” la relación. Y esta aclaración nos permite comprender mejor la idea de “per-dón” desde su etimología, en la que el prefijo “per” parece manifestar la idea de “llevar adelante”, “llevar hasta el final”, “seguir manteniendo”, y en este caso lo que se sigue afirmando es el don, el acto de dar y de darse el uno al otro. En este caso en particular se le da al sujeto su subjetividad, irreductible a su actuar, pero en tanto sujeto y no en tanto “asociado”, o en tanto que “sujeto-conmigo”. La relación es en este caso lo que se finaliza, aquello que no se “sigue dando”.

La última observación acerca de la escena del perdón puede incluso arrojar luz sobre una dimensión política nueva: podría darse el caso de que no perdonen a la persona como tal, sino que perdonen la relación, pero no una relación, digamos, personal, sino una relación “social” o “política”. En este caso, el perdón se acerca a una estrategia de socialización gracias a la cual hay una cierta reconciliación entre miembros de una sociedad y que, de no tener lugar, daría lugar a una división o guerra interna. Lo que se perdona aquí, entonces, es el vínculo político, sin importar realmente la persona culpable. Casi como si fuera un caso inverso al visto antes, es como si uno le dijera al otro: “no te perdonó, pero sigamos juntos como partes de la comunidad de la que somos parte”. Esta lógica puede aplicarse a distintos niveles de socialidad política: a un miembro de la

familia, a uno de la ciudad, o de la Nación, o incluso del mundo. Lo que de alguna forma tematiza Hierocles con la idea de *oikeiosis* puede aplicarse aquí: no te perdonó a vos, pero sigamos siendo parte de la comunidad de los seres humanos, y evitemos la guerra. Como puede verse, los móviles para tomar esta decisión pueden ser variados, sea desde el interés en mantener el vínculo por aquellos beneficios que trae la sociedad, hasta el miedo a la guerra que desataría si no tuviera lugar la escena del perdón. Este perdón, por lo tanto, es indiferente a los sujetos como tales, pero su objeto es garantizar la permanencia de la comunidad y del vínculo. Por ello, este tipo de perdón se acerca a lo político, no solo por su objeto (la comunidad que debe salvarse), sino porque el perdonar parece en este caso conjugarse con el verbo auxiliar “deber”: debo perdonar porque las consecuencias de no hacerlo traerán consecuencias y efectos indeseados. Aún más, este deber de perdón puede no solo ser motivado por intereses, sino por un imperativo moral, en tanto que la pertenencia a la comunidad pasa a ser algo del orden del mandato. El no-perdón sería causa de la exclusión y de la marginación de la sociedad, exclusión que puede verse como la peor de las traiciones o impiedades, y como el peor de los castigos que un individuo puede sufrir. Este perdón, por lo tanto, apunta a sanar la sociedad herida, sin consideración a la persona perdonada. Aquí puede verse, entonces, el caso en el que uno le dice al otro: “no quiero perdonarte, pero debo hacerlo; vamos a seguir asociados y mantener cierto arreglo, pero no te me acerques más de lo necesario, no quiero saber nada con vos más allá de lo que nos concierne”.

Ahora tenemos que volver al objeto indirecto del perdón, al objeto-sujeto. Como decíamos, lo que se perdona no es nunca el acto, sino lo que se perdona es al sujeto de este acto culpable, o se perdona la comunidad que se tiene con esta persona. Pero solo se puede perdonarlos a través del acto, o a raíz del acto culpable. En este sentido, la idea de lo indirecto adquiere significado: el perdón se dirige directamente al acto, pero busca alcanzar al sujeto o a la relación, que son alcanzados por el perdón de forma mediada o indirecta. En realidad, es más claro si se lo piensa desde lo transitivo o lo intransitivo de los verbos: si bien se dirige directamente al acto, y en ese caso funciona como un transitivo, el perdón es intransitivo en tanto que el objeto principal, a quien se perdona, es al sujeto culpable. Pero esta inmediación de perdonar al sujeto culpable está en realidad mediado por el acto que ha cometido: no habría perdón del sujeto si éste no hubiera actuado mal. Como puede verse, el perdón es bastante complejo, incluso en su construcción gramatical. Que el objeto-sujeto se exprese en la forma de un objeto indirecto, por lo tanto, no significa que sea menos importante. Como veníamos apuntando, el perdón es tal porque alcanza a estos objetos. Uno no perdona lo que el otro hizo, sino que perdona a este otro que actuó mal. La separación del acto y del actor y del vínculo vulnerado es clave para comprender la puesta en escena del perdón.

LOS ARMÓNICOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS DEL PERDÓN: UN DESVÍO POR LA IDEA DE AGAPE

La separación entre el acto y el actor que supone la experiencia del perdón puede alcanzar un límite hiperbólico cuando tocamos la categoría de lo “incondicional”. Aquí el discurso teológico es fundamental, porque el perdón de Dios (en la tradición cristiana, al menos) llega a separar tan radicalmente al sujeto del acto, que se llega a la consecuencia radical de negarle cualquier importancia a lo que haga o deje de hacer alguien, puesto que Dios ya nos ha perdonado a todos más allá de cualquier lógica de lo meritorio o de lo justo. Es como la expresión extrema del “deber de perdón”, salvo que viene acompañado por un carácter de absoluta soberanía: Dios nos perdona sí o sí, aunque este deber no pueda rastrearse a una instancia que no sea su propia voluntad soberana. Es decir, nada ni nadie obliga a Dios a perdonar, aunque Él mismo haya tomado la decisión de perdonar a todos los seres humanos, más allá de lo que hayan hecho. Y esto implica que Dios también perdona el vínculo para siempre: pase lo que pase, todos somos sus hijos. La Encarnación no es sino la expresión dogmática de este deber de perdón, que reciba también el nombre de “misericordia”, es decir, “tener un corazón para la miseria”. En la Encarnación, Dios se hace ser humano para saldar la deuda contraída por Adán y Eva al pecar de soberbia y desobediencia. Al Encarnarse, Jesús -el Hijo obediente- paga por todos los pecados de todos los seres humanos, y así perdona a todos, pase lo que pase, hagan lo que hagan. La única parte que queda en la indeterminación es la de quien recibe el perdón, quien puede rechazarlo, e incluso no pedirlo, o incluso sentirse excluido de la posibilidad misma de ser perdonado. A este último caso, Kierkegaard lo llamó “la enfermedad mortal”, la figura última de la desesperación, y que no es otra que la de desesperar de ser perdonado por Dios.

Este deber de perdón de Dios nos lleva a considerar una estructura particular de asimetría en la relación de quien perdona y de quien es perdonado. Para comprender esta cuestión es preciso articularlo con la figura del *agape*, es decir, el amor que es propio de Dios. El amor de *agape*, aquel con el que es definido Dios por el evangelista Juan, es una invención del cristianismo. No es que no existiera este vocablo en el mundo griego, pero significaba algo muy distinto al sentido que cobró con el cristianismo. Para comprender el cambio radical del sentido del amor operado por este concepto, es preciso recordar que el amor en el mundo griego estaba asociado sobre todo a la figura del *eros*. Esta figura era tremenda -lo sigue siendo- porque conquista todo lo que toca, porque es una fuerza tirana que despoja al sujeto de cualquier tipo de soberanía sobre sí. El *eros* enferma a quien visita, lo deja infirme, lo somete a su capricho. Todos y todas -imagino- hemos vivido alguna vez esta experiencia de locura propia del enamoramiento, esa experiencia en la que

somos completamente tomados por esa fuerza extraña, hechos súbditos del objeto amado. La subjetividad está sujeta a lo otro y se configura en una radical pasividad. Sigmund Freud llegó a asimilar el enamoramiento a la hipnosis, es decir, allá donde el sujete obedece los mandatos del otro sin resistencias. Este abandono al otro se debe al carácter de falta y de necesidad por parte de quien ama, que se transfigura en el orden de lo humano en deseo del otro. Todos y todas sabemos del discurso de Diotima que transmite Sócrates en el *Banquete* de Platón, quien afirma contra todos los anteriores oradores que el *eros* no puede ser un Dios, puesto que lo propio de Dios es que no le falte nada, es su soberana autarquía, mientras que el amor ha nacido de aquellos padres opuestos de la abundancia y de la miseria. En todo caso, el *eros* es un demonio, un ser intermedio que conecta el arriba con el abajo, lo mortal con lo que no perece. Aún más, el *eros* es el *megas daímon*, el más poderoso de todos los demonios. Pero demonio al fin, no Dios. Lo divino va a quedar del lado de lo amado, de lo amable, del Bien, de la Belleza. Recordemos que, desde el nacimiento de la *teología* (cuya fecha de natalicio es la *República* de Platón), Dios es aquello uno a lo que nada le falta ni de quien nadie precisa.

Para poder afirmar que Dios es amor fue necesaria toda una serie de estrategias conceptuales y filosóficas que aseguran la absoluta soberanía y autarquía de Dios al tiempo que predicaran que Él es, esencialmente, amor, es decir, amante, no solo amado. Si lo amado puede ser algo perfecto y uno -y, al fin y al cabo, en el esquema platónico, lo amado es esencialmente uno y perfecto y bueno, y que aquello luego participe a todos las demás cosas amadas o amables parece estar herido mortalmente por la falta: quien ama, quien actúa el verbo amar, busca en el amado su perfección y unidad. El amante sufre de la separación respecto a su amado, y lo extraña como si le faltara una parte de su propio ser. Si Dios es amor es no solo porque es amado por los hombres, ni porque es una fuerza que une lo terrestre con lo uránico: Dios es amor porque ama a los seres humanos, y los ama hasta la locura de enviar a su único hijo para redimirlos, muriendo en la cruz. Algo propio de un enamorado el hacer estas locuras. El Dios amante, tal es el enigma que el cristianismo debe resolver en términos conceptuales, heredera su teología de aquella de Platón.

Comprender la esencia del *agape* nos va a permitir, por un lado, comprender el carácter incondicional que comparte con el perdón de una ética marcada por lo hiperbólico y, por otro lado, entender la lógica de la soberanía que esconde el perdón ideal, aquel que perdona incluso lo imperdonable, aquel que es llamado perdón con propiedad y que tiene por objeto lo imperdonable. Comencemos por lo primero: lo incondicional. Para que pueda haber un amor (y un perdón) incondicional, es preciso que quien ama (y perdona) no esté sometido a la fuerza del amado o de quien le ha hecho mal. “El amor todo lo resiste, todo lo perdona”. El himno al *agape* (cuya

traducción al latín es *caritas*) de Pablo de Tarso deja en claro el poder del amor, ya no el poder del amado sobre uno (como en el caso de Platón), sino el poder del amante sobre el amado. Pero este poder del amante sobre el amado supone una completa inversión de la lógica humana del amor, puesto que uno ama aquello que es amable, es decir, que el amor se despierta por el contacto de algo que se presenta como bueno y como bella, y que suscita el amor. El centro de gravitación se encuentra en el objeto amable. Pero, en el caso de Dios, si esto fuera así, supondría que Dios depende de algo que no es Él mismo, perdiendo así su soberanía y su autarquía. Es preciso, por ello, llevar adelante una “revolución copernicana”, una revolución del paradigma del amor. Esta revolución copernicana (antes de Copérnico, claro) fue llevada con claridad por Tomás de Aquino. Cuando en la *Summa Theologica* Tomás se pregunta si Dios es amor, responde que efectivamente es así (siguiendo las palabras de la Revelación contenidas en el Evangelio de Juan), solo si invertimos el orden del amor que encontramos en la experiencia humana. Si el ser humano ama porque hay algo amable, Dios ama sin que lo motorice ninguna cosa amable. Al contrario, las cosas son amables porque Dios las ama, al revés de la lógica humana. Para Tomás el amor de Dios es creativo, y al amar crea la bondad, y cuanto más ama a algo, más amable es esto que ama. Conectado con las cuestiones anteriores, en las que definía a la vida de Dios como autarquía y en las que explicaba que la voluntad de Dios es absolutamente soberana, es decir, que responde sólo a sí mismo, Tomás no duda en concluir que el amor de Dios es absolutamente primero, sin otra motivación o razón que su propia decisión de amar. En esta “revolución copernicana” el sujeto impera sobre el objeto (en Kant esta revolución se “seculariza”, como puede verse cuando trata del “amor puro” en su *Crítica de la Razón Práctica*).

Podemos entender que esta revolución e inversión se aplique también al perdón. Y así es claro cómo Dios puede perdonar todo, incluso antes de que haya culpabilidad o acto culpable. Al perdonar con una actividad pura, actúa plenamente, sin que sea movido su perdón por la solicitud del culpable. Si al principio decíamos que el que desencadena la escena del perdón es quien lo pide, lo cual pone a quien perdoná en una situación de pasividad, y en el dilema de perdonar o no la falta acusada. Pero si fuera así en el caso de Dios, Dios sufriría, padecería esta solicitud, Dios sería un segundo en la escena del perdón. Y esto no puede ser, porque Dios es siempre (en la teología occidental) *primero*. Así como el *agape*, el perdón divino es incondicional, espontáneo e inmotivado: no tiene razones para perdonar. Parafraseando al místico Angelus Silesius, podríamos decir que “el perdón es sin por qué”. Esto significa que no hay nada que Dios no perdone, porque en realidad no hay *nada* que perdonar: el acto de perdón de Dios es tan absoluto como su *agape*, y por tanto ya perdonó *todo*, porque el perdón no depende del sujeto ni del acto culpable, sino que depende solo de la voluntad de Dios que decidió por siempre y para siempre perdonar. Las

necesidades teológicas no dan lugar alguno a una relación de dependencia en Dios, es decir, a una dimensión de pasividad en Dios: la *apatheia* divina obliga a afirmar un amor y un perdón que es la pura manifestación de la actividad de Dios, es decir, la pura manifestación de su poder majestuoso y soberano.

Ahora debemos ver el inverso de esta lógica del amor de Dios, es decir, lo que produce en el polo de lo humano, un polo que es a la vez el amado y el amante. El amor cristiano adquiere el carácter de un mandato y esta exhortación tiene un sentido político, una dimensión de justicia: amar a Dios es algo que le debemos a Dios. Debemos amar a Dios porque Dios nos amó primero. Esta idea de una deuda de amor, una deuda contraída por los hombres porque Dios los ha creado y también salvado, es expresada por medio de una metáfora económica-comercial que desarrollará luego Bernardo de Claraval. En su obra, *De diligendo Deo*, este teólogo del siglo XII examina el significado del amor de Dios. Comienza su tratado afirmando que la causa del amor de Dios es Dios mismo, y que el modo de amar a Dios es amándolo sin medida (*modus, sine modo diligere*). Bernardo ofrece dos razones por las cuales hay que amar a Dios: en primer lugar, porque nada es más justo que amarlo, y, en segundo lugar, porque no hay nada más beneficioso. En cuanto a la primera razón, amamos a Dios porque Él nos ha dado mucho más de lo que merecemos, porque Él nos ha amado primero y merece que le devolvamos dicho amor. El amor de Dios es perfecto porque es incondicional y no busca ningún beneficio a cambio: es un amor de Soberano (*et vera huius caritas maiestatis, quippe non quaerentis quae sunt*). Por ello, Dios es el único que ama de forma gratuita (*dilexit Deus, et gratis*), y nos ama hasta el punto de habernos creado y de enviado a su Hijo a salvarnos. Debemos, por ello, reconocer que uno no se debe a sí mismo su ser, sino que ese ser es recibido de Dios. De lo contrario, cometemos el pecado de la soberbia (*superbia*), en tanto que tomamos la gloria de nuestro Benefactor como siendo propia, tomando Sus dones como si nos fueran connaturales. Así, ser virtuoso implica afirmar en nuestro interior una justicia innata y reconocida por la razón de que todo lo que somos y tenemos se lo debemos a Dios, y por ello debemos amarlo. Tanto la razón como la justicia natural nos obliga a darnos completamente a Dios, porque de Él hemos recibido todo. La fe nos obliga a amar a Dios, aún más que lo que nos amamos a nosotros mismos. Debemos amarlo con todo nuestro ser, con todo nuestro intelecto, y con toda nuestra voluntad, y no es injusto que Dios nos pida que lo amemos de esta forma, porque Él reclama aquello que nos ha dado y que ha hecho por nosotros. Bernardo introduce aquí una formula capital: la de “deuda de amor” (*debitum dilectionis*). Esta deuda es completamente impagable.

No hay medida para amar a Dios porque no hay medida posible para el objeto de amor que es Dios, inmenso e infinito, y porque Dios nos ha amado, a su vez, sin medida. Podemos amar a

Dios, debemos amar a Dios, según el grado que Dios nos concede y que nosotros alcancemos: mucho menos de lo que debemos, pero no por eso menos de lo que podamos. Y amándolo, somos recompensados por Él, aunque no lo amemos por mor de una recompensa, puesto que si así fuera, no sería un amor verdadero, puesto que es interesado. El amor verdadero nace espontáneamente y se manifiesta de forma libre, encontrando satisfacción en sí mismo, puesto que la recompensa es gozar del objeto del amor. Quien ama a Dios no busca recompensa por su amor más allá de Dios mismo, y si esperara algo más, no amaría a Dios, sino que amaría aquello que espera ganar de Él. De los tipos de amor, el más perfecto es aquél en el que uno ama a todas las cosas y a uno mismo por el mismo amor de Dios. En este tipo de amor, uno se olvida de sí mismo y se abandona a Dios; uno se pierde a sí mismo como si no existiera más, sin ningún tipo de sentimiento por uno mismo, como aniquilándose y convirtiéndose en nada. El gozo de este amor estriba en que la voluntad de Dios se realice en nosotros y por nosotros: “Amar así es estar ya divinizado (*sic affici, deificari est*)” (De diligendo Dei, X, 28). Solo en la resurrección de los cuerpos podremos amar a Dios plenamente, amarlo en el grado más alto, y así nos amaremos *por* Él, y Él será el premio para quienes lo aman, la recompensa eterna para quienes lo aman eternamente. Antes de este amor perfecto, queda amar en esta vida con un amor de caridad, un amor que no busca su propio interés. Y este amor lo actúan aquellos que se consideran como hijos de Dios, y que se comportan con Él como si fuera su Padre.

Esta caridad es la que nos convierte a Dios, y no el resultado de nuestro amor propio: la caridad (*caritas*) es lo que convierte a las almas y las hace libres. La caridad es inmaculada porque no conserva para sí nada, y así todo lo que tiene lo remite a Dios, en quien nada puede ser impuro. Y por esta razón la caridad es llamada “ley de Dios”, y es la caridad la misma vida de Dios. La caridad no solo se conecta con el amor dado gratuitamente, sino también con la paz y la unidad. La caridad no es un accidente, sino la sustancia misma de Dios, y por ello cuando Juan afirma que “Dios es amor” quiere decir que la caridad es tanto Dios mismo como su don. De allí que “la caridad da caridad” (*caritas dat caritatem*): la caridad sustancial da la caridad accidental. Cuando la caridad se refiere al Dador, es el nombre de la sustancia; cuando se refiere al Don, entonces es el nombre de una cualidad. En cualquier caso, la ley eterna de Dios es que Él actúa siempre por caridad, mediante la cual crea y gobierna todas las cosas. Esta ley es esencialmente ley, aquella que no es creada sino que se gobierna a sí misma. Como puede apreciarse, nuevamente los conceptos de justicia y de amor están mezclados y entrelazados, aunque esta vez en lo que respecta a la naturaleza de Dios. Respecto a esta ley de la caridad, gracias a la gracia de Dios, el cuerpo es amado, como así todos los bienes corporales, en mor del alma; y el alma es amada en mor de Dios; y Dios es amado por sí mismo. Dado que nacemos de la carne, es preciso que nuestros deseos o

amores empiecen por la carne, y se dirijan luego hacia Dios, de grado en grado, bajo la guía de la gracia, hasta que sean absorbidos por el espíritu. Solo en el momento escatológico de la Resurrección, estaremos unidos con Cristo como los miembros del cuerpo a su cabeza, y conoceremos a Dios por el espíritu y no ya por el cuerpo, y así el amor carnal será absorbido (*absorbendus*) por el amor del espíritu, y las humanas afecciones serán divinizadas. El verdadero amor de caridad, por ello, implica la purificación del amor de forma de que sea liberado de toda afección y deseo. El amor perfecto, el *agape*, es propio de Dios porque es un amor espiritual que no conoce cuerpo: si los hombres pueden amar de esta forma es porque sus cuerpos fueron espiritualizados por la gracia de Dios, porque su amor es deificado, pudiendo amar sin desear. Un amor soberano, libre de la necesidad, de la falta, de la carencia. Un amor que es puro dar, que es pura actividad. Algo que es propio de Dios, y que nosotros podremos reflejar plenamente en la humilde sujeción amorosa total a Él en el Reino de los Cielos.

LAS PERVERSIONES DEL PERDÓN: ASIMETRÍA, DEUDA Y PODER

Ya Sigmund Freud apuntaba en *El malestar en la cultura* que el amor cristiano pide demasiado del individuo, en tanto que solicita que deje de lado su propia vida, incluso, para “amar a su enemigo”. De alguna manera, el carácter de lo incondicional conlleva la destrucción de un narcisismo primario que es primordial a la vida. Esta incondicinalidad del amor puede trasladarse a la incondicinalidad del perdón, en la que no importa el acto ni la intención ni el contexto del daño recibido del otro, que uno debe perdonarlo siempre. De alguna manera, esta absoluta incondicinalidad pondría en jaque la justicia y el carácter de reciprocidad que debería regir sobre las relaciones interpersonales, si no es que uno quiere evitar quedar como si fuera un “rehén del otro”. El perdón incondicional -motivado por el amor incondicional- no hace más que condonar a la aniquilación a quien debe perdonar. Y lo terrible de este perdón incondicional es que pertenece al orden del mandato: debemos perdonar a los otros porque debemos imitar al amor de Dios, quien perdona sin miramientos. En efecto, el problema de lo teológico es que proyecta como ideal de perfección y como modelo de acción un valor humano hecho ahora una propiedad divina. En este sentido, creo que la filosofía está llamada a deconstruir paradigmas y a criticar las ideologías a partir de una crítica de lo teológico (como postulaba Ludwig Feuerbach). Este perdón incondicional, por lo tanto, se sostiene sobre una deuda de amor sin límites a Dios, que nos manda amar a todos los otros sin consideración de nuestro bien o sin juzgar lo que el otro nos ha hecho. No podemos negarnos a amar y a perdonar incondicionalmente, porque nosotros mismos somos

culpables ante Dios y hemos sido perdonados más allá de todo mérito y de toda justificación: no perdonar a los otros no es más que un acto de soberbia y de desobediencia.

Pero incluso hay un problema más que se desprende de este ideal del perdón incondicional. El *agape* que sostiene el perdón incondicional es la expresión de un amor activo que es propio de un viviente perfecto, de un viviente que no depende de nada ni de nadie para su plenitud. Esta vida perfecta solo se encuentra en Dios y se caracteriza por su absoluta actividad y su completa autarquía. Pero, si este amor es pura actividad es porque el objeto que ama le es indiferente, es decir, que podría estar o no, y podría ser de una u otra manera, o comportarse de cualquier manera. En otras palabras, no importa a quién uno ame o a quién uno perdone: el acto de amar y de perdonar se satisface a sí mismo en su misma actuación. Esto implica no ya la negación del sujeto amante o que da el perdón, sino también la negación del sujeto amado o perdonado, en tanto que pierde cualquier tipo de importancia, en tanto que tan solo ocupa un lugar espectral, sin cuerpo, una especie de proyección de la pura voluntad del amante, que se goza en la imagen que mira en el espejo del otro y que lo empodera y lo afirma como virtuoso y poderoso. Este amor y este perdón incondicional, por ello, resulta una afrenta a la dignidad del amado, quien deja de considerarse amado para considerarse un instrumento o un medio para la autoafirmación del amante. E incluso más, gracias a este gesto de absoluta incondicionalidad, el amado es sometido a un yugo infinito, en tanto que no puede devolver lo que ha recibido. Así como sucede con Dios, sucede con los padres (y de hecho la piedad como justicia imperfecta, en la que lo que se devuelve no puede nunca alcanzar lo que se ha recibido, pertenece a ambos planos de la paternidad humana y divinidad), ante quienes uno queda atado de por vida en un estado de deuda. Este amor ideal, este perdón ideal, que se suele representar en el amor de una madre, ese amor profundamente incondicional, termina por someter al otro también a una aniquilación, a quedar aplastado bajo el peso de su “deuda de amor”. El perdón incondicional no es más que una afirmación del poder de quien perdonara, es la manifestación de su majestad y la revelación de la miseria de quien es perdonado.

Las conclusiones de este esbozo del perdón no implican que debamos abandonar completamente la idea de incondicionalidad, pero busca al menos llamar la atención sobre sus terribles peligros. Para ello hemos intentado hacer audibles los armónicos que hacen sonar a este tipo de perdón, armónicos teológico-políticos que deben ser examinados si es que queremos apuntar a una vida humana en la que la comunidad y la libertad, en la que la subjetividad intersujetada no conlleve un sujeto aniquilado por vínculos de deber y de deuda. Pensar el perdón no puede pensarse por fuera de la lógica de la interrelación o de la reciprocidad, aquella que tiene lugar en la figura del amor de amistad: no en la figura del *eros* ni en la de *agape*, sino en la de la *philia*. Así, el perdón no es más que apostar a un nosotros, a una comunidad de iguales, a una vida

en común que se da en tanto que se recibe, y que se recibe en tanto que se da, como el perdón. El perdón, por lo tanto, puede abrir un futuro solo en tanto que se da en términos de reciprocidad. De lo contrario, ata a un pasado de deuda imposible de saldar, o bien aniquila cualquier tipo de futuro en tanto que niega la singularidad y el carácter novedoso y difiriente del otro con quien comulgo y con quien somos mutuamente perdonados. He aquí, a mis ojos, el milagro del perdón y del amor: que hace posible el futuro y su *diferancia*.

Recebido em: 06/08/2025.

Aprovado em: 07/08/2025.