

**VII Semana dos Alunos e das
Alunas de Pós-graduação em
Filosofia PPGFil - UFRRJ
2020**



Organizadora
Michelle Bobsin Duarte

**VII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-Graduação em Filosofia
PPGFil - UFRRJ 2020**

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica, 2022

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:
Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:
Cesar Augusto Da Rosa

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
José Luís Fernando Luque Alejos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Francisco José Dias de Moraes

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2022 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

VII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil – UFRRJ / Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2022.

234 p.

ISBN 978-65-00-58288-8

1.Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Bobsin Duarte, Michelle.

Código de barras do ISBN



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editora chefe: Cristiane Almeida de Azevedo

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Admar Costa

José Nicolao Julião

Renato Valois

Robinson Guitarrari

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

André Itaparica (UFRB)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)

Aurélie Knüfer (Université de Montpellier 3, França)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luciana Gabriela Soares Santoprete (CNRS, Paris)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFPE)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn University, Suécia)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

William Matioli (UFRJ)

Sumário

8

A visão de direitos para os animais não-humanos em Tom Regan

Vanessa Jacot da Silva

26

O mito do referencial, a vida social e a ciência moderna: algumas considerações popperianas

Daniel Mota Vieira

45

Reflexões filosóficas sobre o ideal do educador em Nietzsche

Quésia Oliveira Olanda

54

Comentários sobre as “Notas para um trabalho sobre a categoria de justiça”, de Walter Benjamin

Guilherme Sam-Sin de Souza

75

Schopenhauer: A Sabedoria de Lidar com a Representação Alheia

Tatiane Felix de Carvalho

81

Jogos virtuais no ensino de Filosofia: UTI, a Unidade de Teoria Imoral

Dénizard Custodio & Larissa Broedel

94

Morte e Vida Schopenhaueriana

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza

104

Domínio e Ontologia: o problema da definição das categorias ontológicas

Lauro de Matos Nunes Filho

122

A significação ética do conceito de feminino na obra de Emmanuel Lévinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

142

Necropolítica: repercussões do pensamento pós-colonial no atual cenário brasileiro

Matheus Fidelis Ferreira Ventura & Francisco Pereira de Sousa

158

Kung Fu: bem mais que apenas uma luta, uma arte de como enfrentar os problemas da vida

Felipe Araujo Fernandes

179

Valor de *dynamis*, *enérgeia* e *entelécheia* aplicadas à ideia da obra de arte

Francisco Marques Miranda Filho

190

Tolstói e a responsabilidade moral perante o outro: algumas propostas através da literatura e da educação

Shayenne Bruna Alves

197

Uma resposta naturalista moderada ao problema da variação nas intuições filosóficas

Rodrigo Ribeiro de Assumpção

210

Educação Mítica e Divina: a educação como violência em Walter Benjamin

Patrícia Rosí Prohmann

Apresentação

Os textos ora apresentados são referentes à VII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil – UFRRJ 2020. São resultado de um trabalho que envolve, em uma comum unidade, docentes e discentes, amparados pelo objetivo de, juntos, participarem do que chamamos de Filosofia. Tal empreitada, que neste caso em particular resultou no livro organizado pela Professora Doutora Michelle Bobsin Duarte, é reveladora de atitude inspirada e inspiradora do PPGFIL-UFRRJ nesse seu intento de promover a produção de conhecimento no âmbito de sua pós-graduação.

Além disso, ao passarmos os olhos pelo sumário, observamos a multiplicidade de temas e de pensadores trabalhados, o que é revelador do caráter amplo e da abertura de nosso Programa à diversidade de pensamentos que atravessam a História da Filosofia.

É importante ainda ressaltar a participação de outros PPGs que, de maneira bastante saudável, estiveram presentes na nossa VII Semana e contribuíram imensamente para o debate e conseqüente produção de textos, propiciando um aprendizado ainda maior na troca de experiências que quase sempre partem das pesquisas que todos estão realizando. Por fim, esperamos que este livro seja lido e relido e que o tom nele inscrito possa servir de inspiração para a elaboração de outros, de modo a permitir, cada vez mais, nesse espaço cultivado por todos nós, o desenvolvimento do pensamento filosófico.

Affonso Henrique Vieira da Costa

Professor Permanente do PPGFIL - UFRRJ

A visão de direitos para os animais não-humanos em Tom Regan¹

Vanessa Jacot da Silva

Resumo: Em *Animal Rights, Human Wrongs*, Tom Regan (1938 – 2017) tece a sua teoria denominada “visão de direitos”. Nela, o autor se apropria do imperativo categórico kantiano, que declara que as pessoas devam ser tratadas como fins em si mesmas, e o estende aos animais. O problema da definição de “pessoas” é que só se adequam a essa categoria apenas os seres que são racionais. Sendo assim, tanto seres humanos que não possuam esse atributo quanto animais não-humanos são excluídos da esfera moral. As consequências dessa visão para os animais nos levam a concluir que eles possuem somente valor instrumental, isto é, podem ser utilizados como meios para os nossos fins. Sendo assim, Regan argumenta que existe uma lacuna lexical provinda de bagagem moral, pois o termo “pessoa” abrange poucos indivíduos (incluindo poucos humanos) e a inexistência de um termo adequado pode significar que o assunto não merece atenção. Consequentemente, o autor cria o termo *sujeito-de-uma-vida*, a fim de substituir “pessoa”, que pode ser caracterizado por todos os seres que têm um bem-estar experiencial. Portanto, apresentarei a perspectiva chamada “visão de direitos” de Regan, que tem o intuito de expandir os direitos morais para os animais não-humanos.

Palavras-Chave: Direitos morais; Tom Regan; animais, abolicionismo, ética animal.

O tratamento com respeito

Em oposição à principal característica da perspectiva utilitarista preferencial, que é a falta de valor moral do indivíduo e a consideração apenas de seus interesses, Regan propõe o caminho inverso: a afirmação dos indivíduos que têm interesses como possuidores de valor. Esse valor, que não depende de características meramente factuais compartilhadas pelos indivíduos e que não lhes é atribuído através de acordos estabelecidos entre seres racionais, por exemplo, Regan nomeia de “valor inerente”. Kant chamou esse valor de “fim em si” apoiando-se no imperativo categórico: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre

¹ Este artigo faz parte de minha dissertação de mestrado, intitulada *Os direitos morais dos animais não-humanos em Tom Regan*, desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Walter Valdevino e sob a coorientação da Profª. Drª. Michelle Bobsin Duarte, defendida em abril de 2021, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPPGFil-UFRRJ).

e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.² Isto é, respeitar esse princípio significa não tratar os outros como meros meios, independentemente do número de seres que possam se beneficiar com isso. Usar alguém como meio significa usá-lo de uma forma que é contrária ao seu próprio bem e para o qual esse ser não poderia consentir.

Inspirado parcialmente pela formulação kantiana, Regan afirma que os indivíduos são inerentemente valiosos, pois a sua importância moral reside *nas pessoas que são e não nos sentimentos de frustração ou prazer que experimentam*.

Sobre as questões levantadas por Regan no capítulo 6 de *Animal Rights Human Wrongs*, “O que faz o agir ser correto? E o que faz o agir ser errado?”,³ a resposta dada pela *visão de direitos* elaborada por ele é: “os atos são corretos quando os indivíduos inerentemente valiosos são tratados com respeito e errados quando são tratados com falta de respeito”.⁴ Mas, então, por que tratar um ao outro com respeito? Para Regan, a força de sua teoria reside justamente na incapacidade de todas as outras visões, de deveres diretos (devidos aos próprios animais) ou indiretos (que envolvem os animais, mas não são devidos a eles), em lidar com os problemas morais.

O contratualismo simples abre concessões para que os elaboradores do contrato criem regras que explorem outros a fim de se beneficiarem individualmente. Em oposição, na visão de direitos, o valor inerente dos indivíduos permanece independentemente de sua etnia, gênero, orientação sexual etc. Em relação à teoria da crueldade-bondade, que afirma que atos são corretos se são bondosos e errados se são cruéis, equivoca-se ao confundir as avaliações morais dos atos com as avaliações do caráter que as pessoas exibem ao praticar uma ação. Em contrapartida, Regan afirma que é capaz de fazer a distinção que falta através de sua perspectiva. Como no caso dos estupradores, mencionado como exemplo por Regan, independentemente de os infratores terem agido com crueldade sádica ou indiferente, saber isto talvez nos ajudaria a desvendar por que os meninos agiram dessa forma com a vítima. Porém, ter conhecimento do comportamento deles durante o ato não nos auxiliaria a entender por que a ação deles foi errada. Por outro lado, na visão de direitos de Regan, a atitude deles é considerada

² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Lda, 2005, BA 66-7.

³ REGAN, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Roman & Lidefield, 2003, p. xi.

⁴ *Ibidem*, p. 68.

errada porque a vítima inerentemente valiosa foi tratada como coisa, apenas pelo seu valor instrumental, como meio para obter a satisfação egoísta dos estupradores.

Conforme exposto anteriormente, para Regan, o utilitarismo preferencial supera as fraquezas e preserva os pontos fortes das outras teorias. Do mesmo que o contratualismo, o utilitarismo mantém a valorização da razão na determinação da moralidade da ação, e ao mesmo tempo, suplanta os preconceitos admitidos, pois os interesses dos indivíduos são contados igualmente. Além disso, no utilitarismo preferencial, há a distinção entre a moralidade do que as pessoas fazem e as características que exibem ao fazê-las, superando também a perspectiva da crueldade-bondade. Todavia, como já mencionado, o utilitarismo está comprometido em contar as satisfações de *todos* os tipos de preferências. Por isso, tanto a satisfação de estupradores quanto as das vítimas entrarão no cálculo da moralidade de uma ação, por exemplo. Mas, para Regan, levar em conta a satisfação de estupradores é algo que ultrapassa o limite moral e não deveria desempenhar nenhum papel em nossa avaliação. Sendo assim, mais uma vez, a sua teoria oferece uma resposta melhor a essa objeção, pois, se a vítima, inerentemente valiosa, foi tratada com falta de respeito, não importa quantos se beneficiaram com isso e o prazer que sentiram ao transgredir o direito da vítima. A ação está errada. Desta forma, Regan elabora o critério para considerar uma má preferência: “más preferências são aquelas que, quando acionadas, levam as pessoas a tratar indivíduos inerentemente valiosos como se fossem coisas, tendo apenas valor instrumental”.⁵

Quanto à outra objeção de Regan, pelo utilitarismo preferencial permitir que inocentes sejam sacrificados para o benefício de outras pessoas, sua teoria também apresenta uma resposta melhor. Na visão de direitos, matar inocentes sempre será considerado errado, visto que essa ação reduz o valor inerente do indivíduo ao que é de valor instrumental. Mesmo que a morte do indivíduo inerentemente valioso seja indolor ou benéfica para um número maior de pessoas, utilizá-lo como meio para fins egoístas ou sociais é errado. Portanto, através de todas as refutações expostas por Regan, a conclusão à que ele chega é que a sua teoria, que reconhece o dever direto de respeito a todos os indivíduos que são inerentemente valiosos, é a mais adequada.

⁵*Ibidem*, p. 71.

A questão da superioridade moral de alguns agentes humanos

Após defender que a sua teoria é a mais consistente, Regan questiona a quem esse valor inerente será atribuído. Ele cita o exemplo de Aristóteles (384-322), que argumentou que as pessoas com capacidade racionais mais desenvolvidas deveriam possuir um status moral privilegiado. Essa afirmação implicou que as mulheres fossem consideradas inferiores (do ponto de vista moral) e que deficientes intelectuais pudessem ser utilizados como escravos por aqueles com capacidades racionais superiores.⁶ Apesar de Regan admitir a importância dada por Aristóteles à razão, essa visão levou a conclusões inaceitáveis. Para ele, o direito de ser tratado com respeito não pode variar de acordo com a capacidade racional, gênero, raça, idade, talento etc.:

O gênio e a criança com graves desvantagens mentais; o príncipe e o plebeu; o neurocirurgião e o vendedor de frutas; Madre Teresa e o mais inescrupuloso vendedor de carros usados: a todos é devido o dever direto de serem tratados com respeito; todos são igualmente valiosos por natureza; nenhum deve ser tratado de forma que os reduza ao status de coisas, como se eles existissem apenas como um meio de promover os interesses individuais ou coletivos de outros, incluindo algum grupo autoproclamado da "elite moral".⁷

O reconhecimento dos direitos morais

Para Regan, a posse de direitos morais está entre as questões mais controversas da filosofia moral, principalmente, se questionarmos o caso dos animais não-humanos. Entretanto, segundo a sua visão, “o reconhecimento dos direitos individuais é essencial para uma teoria moral adequada”⁸. Em sua teoria, dentre todas as características que definem os direitos morais, o direito de ser tratado com respeito é o que resume todas as outras propriedades. Esse direito, segundo Regan, pode ser interpretado como um direito positivo e negativo. Isto é, a posse desses direitos pré-estabeleceria tanto que esses seres não sejam prejudicados ou sofram interferência quanto que eles sejam ajudados ou assistidos. Obviamente, não há consenso a respeito desse ponto de vista de Regan, mas há em relação ao direito de ser tratado com respeito poder ser considerado um direito moral negativo.

⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁸ *Ibidem*, p. 73.

Equívocos possíveis na interpretação da visão de direitos

Regan aponta para algumas interpretações equivocadas que alguns podem fazer da sua visão por valorizar, mais do que qualquer outra característica, o tratamento respeitoso. Uma das interpretações que pode ser realizada é a inferência de que a visão de direitos não dá a devida importância à dor sentida pelas vítimas. Regan contrargumenta alegando que os sofrimentos dos outros têm importância, mas que, em sua perspectiva, o sofrimento em si não é um erro moral fundamental. Como exemplo, podemos supor que alguém tenha sido assassinado de forma indolor, ao dormir ou estando anestesiado. Se colocarmos a correção da ação na dor sentida durante o assassinato, casos como os citados anteriormente, em que pessoas pudessem estar desacordadas ou anestesiadas não configurariam como ações erradas, o que soa, evidentemente, absurdo para Regan. Por isso, sua visão oferece uma explicação para considerar o assassinato errado mesmo em casos em que a vítima tenha sofrido pouco ou nada. O ato de assassinar, sob a perspectiva da visão de direitos, é considerado errado sempre, porque alguém foi tratado com falta de respeito. Por mais abominável que seja assassinar com muito sofrimento, o erro fundamental não está na dor sentida, mas na violação do valor inerente que aquele ser possui.

A perspectiva kantiana e a constatação dos indivíduos que são “pessoas”

Antes de tecer a sua própria teoria, Regan se encarrega de criticar a perspectiva kantiana. Kant fundamenta os direitos humanos em sua afirmação:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto de respeito).⁹

⁹ KANT Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 68.

Assim, todos os seres irracionais, de acordo com a perspectiva kantiana, são considerados coisas e podem ser utilizados como meios, ao passo que as pessoas são seres racionais e, por isso, possuem valor em si mesmas e devem ser tratadas com respeito. Isto é, o termo “pessoas” pressupõe os atributos da razão e da autonomia. Ser racional é poder avaliar criticamente todas as opções antes de escolher, e ser autônomo é ter liberdade para fazer uma escolha.¹⁰ Dessa forma, a diferença das pessoas está nessa capacidade de elaborar e escolher agir conforme as restrições morais. Para Kant, há uma relação de reciprocidade em ter direitos morais e ser capaz de agir moralmente. Portanto, a conclusão a que ele chega e pretende nos levar é que somente as pessoas humanas possuem direitos morais.

Evidentemente, a inferência que podemos fazer a partir dessa perspectiva é que os animais não-humanos não são possuidores de direitos morais, pois não se adequam aos requisitos de pessoas. Por não serem capazes de agir moralmente através de razão e autonomia, os animais estão condenados à categoria de coisas. Na prática, isso significa que qualquer atividade que os instrumentalize não está errada, pois os animais possuem valor apenas como meios, existindo exclusivamente para promover os interesses humanos. Por isso, se nos alimentamos, experimentamos, os forçamos a trabalhar, os utilizamos como ornamento ou pets etc., não haveria nada de errado. Regan observa várias inconsistências nessa base teórica para os direitos dos seres que são considerados pessoas, tanto por excluir muitos seres humanos, quanto por ignorar a importância dos animais não-humanos.

O alargamento do dever de respeito

Como introduzido anteriormente, apesar de ter uma perspectiva deontológica e derivar a sua própria teoria de Kant, Regan aponta para muitas inconsistências no termo cunhado pelo filósofo. O primeiro ponto ressaltado é que nem mesmo todos os seres humanos se adequam ao conceito de *pessoas*, no sentido kantiano da palavra. Podemos tomar vários exemplos oferecidos por Regan, como: um óvulo humano recém-fertilizado, um ser humano permanentemente em coma, fetos, bebês, crianças até certa idade etc.¹¹ Isto é, apesar de serem humanos, muitos não se adequam àquelas características que Kant

¹⁰ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 77.

¹¹ *Ibidem*, p. 78.

impõe para possuir direitos. Por conseguinte, podemos concluir que a eles nenhum dever direto de tratamento respeitoso é devido, e que, por isso, podemos tratá-los como meros meios para atingir nossos fins.

Para Regan, essa conclusão é inaceitável, pois dela podemos extrair que, se fizéssemos algo de errado com crianças ou deficientes mentais, por exemplo, não haveria qualquer objeção. Por isso, o filósofo apresenta um exemplo de experimento realizado no Hospital psiquiátrico de Willowbrook. Entre 1956 e 1971, um médico chamado Saul Krugman liderou uma série de experimentos de hepatite viral em crianças gravemente retardadas. As conclusões a que o médico chegou após infectar diversas crianças que sofreram com fadiga, perda de apetite, mal-estar, dor abdominal, vômitos, dor de cabeça e febre, é que existem dois tipos de vírus, que ficaram conhecidos como hepatite A e hepatite B.¹²

Regan afirma que é unânime concordar que essas pesquisas beneficiaram muitas pessoas, mesmo que haja um contra-argumento de historiadores que alegam que esse mesmo teste tenha sido realizado por Baruch Blumberg através de análise de antígenos sanguíneos no laboratório, sem a utilização de crianças.¹³ Independentemente de ser possível realizar a pesquisa sem seres humanos como cobaias ou não, a questão moral levantada por Regan é: nem todos os participantes do experimento foram beneficiados, pois um grupo recebeu as injeções, mas ambos foram infectados com o vírus. Isto é, aquelas crianças que não receberam a injeção de gama globulina não foram favorecidas com essa pesquisa.

Além disso, mesmo as crianças que receberam a injeção de gama globulina, de acordo com Regan, também não foram privilegiadas. Pois essas cobaias que participaram do experimento não possuíam o vírus, mas o receberam através do Dr. Krugman e dos outros cientistas envolvidos. Regan faz uma analogia dessa situação: imagine que eu coloque uma bomba na tua mochila, armada com um dispositivo experimental que alguém acha que irá desengatilhar antes que ela seja desativada. Caso o dispositivo funcione, afirma Regan, não é esperado que você agradeça por ter sido favorecido pelo experimento. Da mesma forma, é assim que Regan interpreta a ação do Dr. Krugman e dos outros cientistas.¹⁴

¹² *Ibidem*, pp. 78-9.

¹³ C. f. *Ibidem*, p. 79.

¹⁴ C. f. *Ibidem*, p. 79.

Na visão de direitos, o que os cientistas fizeram foi tratar as crianças com falta de respeito, utilizando-as como meio, tendo em vista o benefício de outros como fim. Todavia, na visão kantiana, não é possível apontar o erro moral dessa ação, visto que apenas as pessoas têm valor inerente. Levando em consideração que crianças não são pessoas, no sentido kantiano da palavra, não houve nada que pudéssemos apontar como moralmente errado em utilizá-las como cobaias. Por isso, Regan denuncia a falha existente na base moral dos direitos advindos do kantianismo e propõe uma nova estrutura dessa formulação.

O conceito de *sujeito-de-uma-vida*

Primeiramente, Regan abandona a ideia kantiana de que as pessoas são as únicas portadoras de valor inerente e substitui o termo “pessoas” por outra expressão. Ele afirma que existem alguns conceitos para o qual não usamos palavras ou expressões comuns. Essa “lacuna lexical” (como chamam alguns filósofos) não é exclusividade da situação de Regan. Inspirado nas críticas realizadas pelo filósofo norte-americano Bill Lawson, Regan afirma que há algumas lacunas lexicais provindas de bagagem moral, e outras, não. Como no exemplo oferecido por ele:

[...] Bill Lawson observa que não temos uma palavra para a fibra branca que se agarra às bananas. A existência de uma lacuna lexical, neste caso, não carrega nenhuma bagagem moral; não há razão para acreditar que a ausência de um marcador linguístico aqui sugira que os deveres morais estão sendo evitados e que fatos moralmente importantes são ignorados. A existência de uma lacuna lexical em outros contextos é mais problemática.¹⁵

Como Lawson observou ao escrever sobre as políticas sociais que afetam os afro-americanos, apesar de termos o conceito de “legado da subjugação negra”, não há uma palavra geralmente aceita que caracterize essa situação. Para Lawson, a ausência de uma palavra ou expressões comumente usadas é indício de um fracasso em chegar a um acordo sobre uma realidade moral desconfortável.¹⁶ Nas palavras de Regan, “[n]a medida em que não foi nomeado não merece nossa atenção séria”,¹⁷ dando a entender que esse legado

¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶ C.f. *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

não é relevante. Por isso, Regan aponta para a necessidade moral de existir um termo mais adequado que “pessoas” e, conseqüentemente, cria o termo *sujeito-de-uma-vida*.

Primeiramente, antes de apresentar esse conceito criado por Regan, é preciso explicar qual caminho percorrido até encontrar o termo adequado. “Pessoas”, no sentido kantiano, não preenche o conceito que Regan tem em mente, pois abrange poucos indivíduos, excluindo até muitos seres humanos. “Ser humano” também não foi considerado adequado, visto que engloba todos os seres humanos indiscriminadamente (como alguém permanentemente em coma, por exemplo). À vista disso, Regan cria o termo *sujeito-de-uma-vida* descrito da seguinte maneira:

Não estamos apenas no mundo, estamos cientes dele e também do que acontece “no interior”, por assim dizer, no reino de nossos sentimentos, crenças e desejos. Nesses aspectos, somos algo mais do que matéria animada, algo diferente das plantas; somos os sujeitos-de-uma-vida experienciadores, seres com uma biografia, não apenas com uma biologia. Somos *alguém*, não *algo*.¹⁸

Portanto, o conceito de Regan se apoia na ideia de que as vidas desses seres, que podem ser assim classificados, têm uma unidade psicológica, com uma história de existência que difere de todos os outros indivíduos. Essa vida pode se sair melhor ou pior para eles, e esse bem-estar experiencial é o que todos os sujeitos-de-uma-vida compartilham igualmente, independente do sexo, raça, classe social etc. Desta forma, não há hierarquia na consideração moral que damos no conceito de Regan. Se um ser é julgado como sujeito-de-uma-vida, ele deve ser tratado com o mesmo respeito que todos os outros:

Essa equivalência não é moralmente sem importância. Pelo contrário, ilumina nossa igualdade moral. Considerado moralmente, um gênio que consegue tocar músicas de Chopin com uma das mãos amarrada nas costas não tem uma classificação “mais alta” do que uma criança com deficiência mental grave que nunca saberá o que é um piano ou quem foi Chopin. Moralmente, a visão dos direitos não divide o mundo dessa forma, colocando (à moda dos elitistas morais aristotélicos) os Einsteins na categoria “superior”, acima dos Homer Simpsons “inferiores” do mundo. Os menos dotados não existem para servir aos interesses dos mais dotados. Os primeiros não são meras coisas quando comparados com os segundos, para serem usados como meios para os fins deste último. Do ponto de vista moral, cada um de nós é igual porque cada um de nós é igualmente alguém, não algo, o sujeito-de-uma-vida, não uma vida sem sujeito.¹⁹

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 81.

Essa igualdade defendida por Regan evidentemente não é factual. Homer Simpson não é tão inteligente quanto Albert Einstein, da mesma forma que a qualidade da existência entre os seres classificados como sujeitos-de-uma-vida diferem. A igualdade exposta por Regan está em portar bem-estar experiencial, mas isso não significa que todos possuam o mesmo bem-estar.²⁰ Deste modo, Regan defende direitos deontológicos para muitos outros seres, incluindo alguns animais não-humanos, como será abordado mais adiante. Os indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida possuem valor inerente e têm o direito de serem tratados com respeito. Isto quer dizer que, assim como afirmado a respeito de *peessoas* no imperativo categórico kantiano, os *sujeitos-de-uma-vida* não podem ser usados como meios, mas devem ser tratados como fins em si mesmos. Qualquer prática que os instrumentalize deve ser abolida.

Respostas de Regan a algumas objeções direcionadas à visão de direitos

Ao final do sexto capítulo de *Animal Rights, Human Wrongs*, Regan se dedica a enfrentar algumas refutações dirigidas à sua teoria, como o caso dos humanos recém-nascidos e dos fetos. É difícil afirmar se ambos se adequariam ao conceito de sujeito-de-uma-vida, mas por acreditar se tratar de um assunto controverso, pois há pesquisas que atribuem sentimentos e preferências nesses casos, Regan opta por conceder o benefício da dúvida. Por isso, afirma: “na ausência de evidências convincentes em contrário, eu escolho julgar e agir como se esses seres humanos fossem sujeitos-de-uma-vida”.²¹ Outra objeção à visão de direitos afirma que existem casos distintos de seres humanos que podem ser excluídos da proteção criada por Regan, como os óvulos humanos recém-fertilizados e recém-nascidos anencéfalos. Nessa conjuntura, diferente da citada anteriormente dos recém-nascidos e fetos, não há dúvidas sobre a classificação. Óvulos humanos e bebês anencéfalos não são sujeitos-de-uma-vida. A questão é: o que fazer com esses seres?

Regan escolhe deixá-los em aberto. Isto é, apesar de sustentar direitos para todos os seres que são sujeitos-de-uma-vida e afirmar que todos possuem o mesmo valor, Regan não alega que *apenas* os sujeitos-de-uma-vida possuam valor inerente. Diferentemente da afirmação kantiana, que estabelece quais seres são *peessoas* e quais são *coisas*, e que os

²⁰ *Ibidem*, pp. 80-1.

²¹ *Ibidem*, p. 83.

que são considerados coisas podem ter valor instrumental, Regan apenas define alguns seres que não podem ter seus valores reduzidos. Portanto, dessa afirmação não podemos extrair que os seres que não se adequam ao conceito de sujeito-de-uma-vida possam ter seus valores diminuídos ou que não tenham nenhum tipo de valor.

Uma análise da visão de direitos

Após expor a sua teoria, Regan faz o mesmo que realizou com todas as outras: a pondera. O que torna a visão de direitos uma boa perspectiva, para ele, é a comparação com todas as outras supracitadas. Quando contraposta ao contratualismo simples e ao elitismo moral, o rawlsianismo exibe muito mais virtudes. Regan admite o ponto forte existente no véu da ignorância por eliminar a discriminação e exploração direcionadas a quem pertence, por exemplo, a determinado sexo, raça ou classe. Entretanto, por Rawls requerer um “senso de justiça” dos contratantes, muitos são excluídos dos deveres diretos, como os deficientes intelectuais e crianças, que entram no contrato na medida em que os contratantes acham pertinente.

Por outro lado, na visão de direitos, os pontos fortes do rawlsianismo são preservados, como a eliminação da discriminação e exploração baseadas em sexo, raça ou classe social, por exemplo, e o ponto fraco é superado. Isto é, na visão de direitos, não é necessário possuir um senso de justiça para ter deveres diretos. Mesmo um deficiente intelectual (como a garota citada no caso de estupro coletivo²²) que não tem deveres para com os outros é considerada sujeito-de-uma-vida, e, por isso, possui dever direto de tratamento respeitoso.

Por fim, Regan lista quatro pontos antes de concluir. O primeiro é referente às críticas ao utilitarismo. Essa perspectiva considera as preferências semelhantes de modo igual, o que significa que a satisfação do estuprador (ainda fazendo uso do exemplo da jovem) e de quem atuou como cúmplice devem ter a mesma importância que as preferências da vítima. Por isso, Regan considera a participação das “más preferências”

²² C.f. REGAN, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 60, “Em 1989, a mídia nacional acompanhou uma história trágica envolvendo um grupo de adolescentes que atraíram uma garota com deficiência mental para um porão. Usando um cabo de vassoura e um taco de beisebol, quatro dos meninos se revezaram para estuprá-la. O que os meninos queriam não era sexo em resumo; o que eles queriam era sexo violento forçado com uma garota que confiava e não podia compreender. (Com um QI de 49, a vítima tinha a competência mental de um aluno do segundo ano)”.

no cálculo da moralidade um erro. Em suas próprias palavras, as “más preferências são aquelas preferências que, quando aplicadas, levam os agentes a violar os direitos de alguém ou fazem com que os outros aprovelem ou tolerem tais violações”.²³ Desta forma, em sua visão de direitos, a satisfação dos estupradores e de seus cúmplices jamais contará.

No segundo ponto, Regan deixa claro que é preciso fazer uma distinção entre o caráter das pessoas que agem de acordo com as más preferências e o padrão que se estabelece quando alguém sempre age com maldade. Uma pessoa má pode ser assim considerada quando tem o hábito de violar os direitos dos outros e, além disso, realizam seus atos com crueldade (sádica ou indiferente). Todos estão sujeitos a violar os direitos dos outros, muitos de nós se mostram arrependidos, mas o ponto que Regan quer destacar é que devemos tomar cuidado ao julgar um infrator, pois uma única violação não é o suficiente para presumir o caráter de alguém.

No terceiro, Regan salienta que pessoas descentes podem apoiar o mal em seu dia a dia, e não apenas em eventos isolados. Como exemplo, ele utiliza o caso da escravidão nos Estados Unidos. Sem ignorar o quanto os negros foram subjugados, torturados e humilhados, Regan sustenta que nem todos os brancos que se beneficiaram dessas violações dos direitos eram pessoas más. Isto é, nem todos possuíam uma deficiência moral de caráter que os faziam infringir ou serem indiferentes às violações cometidas aos direitos dos negros. A base em seu argumento está justamente no utilizado na perspectiva da crueldade-bondade. Há uma distinção entre avaliar moralmente os atos e avaliar moralmente as pessoas que agem. No caso das más preferências, o mesmo deve ocorrer: “[a]gir com base nas más preferências, embora esteja vinculado ao erro associado à violação de direitos, é uma coisa; encontrar alguém de caráter maligno é outra”.²⁴

Por último, o quarto ponto ressaltado por Regan é que a visão de direitos não apoia moralmente o sexo sem consentimento. Essa é uma crítica nitidamente direcionada a Singer e às suas declarações que encorajam sexo com animais. Na visão de direitos, o sexo com animais ou crianças, independentemente de ser mutuamente satisfatório, é condenável, visto que ambos não podem dar ou negar consentimento informado, nem mesmo através da linguagem. Por isso, a visão de direitos considera que esse ato sexual realizado com indivíduos coagidos é uma amostra de falta de respeito e, por isso, deve ser considerado errado.

²³ *Ibidem*, p. 88.

²⁴ *Ibidem*, p. 89.

Assim, Regan finda a sua argumentação que sustenta os direitos humanos ao demonstrar os pontos fortes da visão de direitos em comparação com outras teorias morais:

O que [a visão de direitos] oferece é uma teoria moral em que os direitos humanos são centrais; uma teoria moral que representa a vida, a integridade corporal e a liberdade dos indivíduos como sendo dignas da máxima proteção; uma teoria moral que fornece essa mesma proteção a todos os humanos sujeitos-de-uma-vida, independentemente de sua raça, sexo, classe, idade ou capacidades intelectuais sofisticadas, por exemplo; e uma teoria moral que fundamenta essa proteção igual em considerações de princípio, não arbitrárias, não preconceituosas e racionalmente defensáveis.²⁵

Com essas afirmações, Regan quis explicitar o compromisso central que possui com os direitos humanos. A partir desse ponto, ele passará a evidenciar razões para estendermos esses direitos também a alguns animais não-humanos. À vista disso, Regan expõe quatro tipos de questões morais que podem gerar discordância em relação ao reconhecimento dos direitos no caso dos animais, são elas: (1) questões de fato; (2) questões de valor; (3) questões de lógica; (4) questões práticas.

Os direitos dos animais

O primeiro motivo que leva às divergências em relação às questões morais provém, segundo Regan, de discordâncias sobre o que é factualmente verdade. Como exemplo, Regan utiliza a eutanásia ativa. Basicamente, nesse tipo de eutanásia substâncias são injetadas no indivíduo, que é considerado um “paciente competente”, mas que possui uma doença terminal ou / e que sofra muito, e que, por isso, quer pôr fim em sua vida. Uma falácia muito utilizada contra esse tipo de eutanásia é a da ladeira escorregadia. Alguns indivíduos temem que se ela for moral ou legalmente aceita, pessoas que sofrem pouco ou que não estão em estado terminal podem utilizar dessa ferramenta para morrerem. Isto é, “esses oponentes acreditam que legalizar a eutanásia ativa para alguns levará à legalização do assassinato para outros”.²⁶ O obstáculo está em como sustentar essas afirmações possuindo apenas um conhecimento limitado dos efeitos da eutanásia ativa em longo prazo.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

Com isso, Regan tentou apontar para como muitas discordâncias morais transpassam questões factuais. No caso dos animais não-humanos não é muito diferente. Na eutanásia, afirma Regan, especulamos sobre o comportamento humano no futuro. Mas no caso dos animais, a discordância acontece na aceitação por parte de todos das capacidades deles. O ponto é que muitos subestimam a mente animal. Até mesmo Regan se compromete, até então, com os mamíferos e as aves, admitindo seus interesses de preferência e bem-estar. A argumentação de Regan para atribuir propriedades mentais a essas duas classes se apoia no comportamento, fisiologia e anatomia, que se assemelham aos nossos.

Por isso, para ele, questionar factualmente as semelhanças existentes entre nós, as aves e os mamíferos, não pode levar a outra conclusão a não ser admitir a mente no caso desses animais. Mas esse não deixa de ser um ponto que contribui para a não-aceitação dos direitos morais para os animais não-humanos.

Questões de Valor

Outra circunstância que faz com que as pessoas não estendam os direitos aos animais que não são humanos diz respeito às questões de valor. Ou seja, elas divergem sobre quais seres devem possuir valor moral. Regan aponta, como já explicitado, para a lacuna existente no vocabulário tradicional da filosofia. Até então, podíamos classificar os seres entre (1) humanos, (2) animais e (3) pessoas. Todavia, para ele:

Nenhum dos três coincide perfeitamente com os outros dois. Por exemplo, embora seja verdade que todos os humanos são animais, é falso que todos os animais são humanos; e embora seja verdade que alguns seres humanos são pessoas, no sentido kantiano, nenhum ser animal o é. O que falta em nossa linguagem é uma palavra ou expressão comumente usada que se aplique à área na qual humanos e animais se sobrepõem psicologicamente.²⁷

Portanto, corroborando com o que Regan argumentou sobre as questões de fato, temos semelhanças psicológicas e não só biológicas com os outros animais, e a filosofia sempre tratou esses três conceitos como se fossem excludentes. Mas o que ele pretende ressaltar é que existem semelhanças entre os três, e que nenhum filósofo se dedicou a criar um termo ou apontar para essa falha. Por isso, ao elaborar o conceito de sujeito-de-

²⁷ *Ibidem*, p. 93.

uma-vida, Regan teve como objetivo ressaltar a importância do reconhecimento desses indivíduos que não se limitam apenas a estar no mundo, mas que estão cientes disso. Isto é, esses seres são importantes independentemente da valorização de outros, e podem compartilhar um status moral sendo humanos, pessoas ou animais.

Caso o termo sujeito-de-uma-vida não fosse moralmente necessário, alega Regan, essa lacuna lexical teria o mesmo impacto do que a “fibra viscosa que se apega às bananas”.²⁸ Entretanto, Regan aponta para motivos consistentes para a existência dessa expressão, pois ela evita que apenas seres humanos tenham valor inerente, o que é, como já apontado por Singer, uma expressão clássica do especismo. Ela também evitaria as outras conclusões equivocadas a que podemos chegar utilizando o termo pessoas, no sentido kantiano.

Outro aspecto importante que Regan ressalta é que, da mesma forma que a visão de direitos rejeita a hierarquização dos seres humanos que são sujeitos-de-uma-vida, ou seja, fazendo separações entre superiores ou inferiores, recusa também a hierarquização no caso de seres humanos com os animais não-humanos:

Todos os humanos sujeitos-de-uma-vida são iguais em seu valor inerente, independentemente de quão muito ou pouco eles saibam, do quão competentes ou talentosos eles sejam, ou quão ricos ou pobres possam ser, e assim por diante. Apenas os últimos vestígios do especismo poderiam nos impedir de chegar ao mesmo julgamento no caso dos animais sujeitos-de-uma-vida. Não somos “superiores” ou “melhores”; eles não são “inferiores” ou “piores”. Em termos de nosso valor moralmente significativo, nosso valor inerente, somos iguais a eles e eles são iguais a nós.²⁹

Questões Práticas da teoria de Regan

Nesse ponto, Regan tenta esclarecer quais seriam as implicações da sua perspectiva de modo prático. Evidentemente, por se tratar de um viés deontológico, a teoria de Regan não irá relativizar valores morais referentes ao tratamento dos animais não-humanos. A posição reganiana é categoricamente abolicionista. Isto é, como no caso dos experimentos científicos, por exemplo, Regan não reivindica gaiolas maiores, cobaias

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 94.

anestesiadas, práticas menos invasivas, um tratamento mais “humanizado” etc., mas que qualquer exercício que envolva sujeitos-de-uma-vida cesse imediatamente:

Os animais não são feitos para que nós os degustemos. Não somos seus reis. Como os animais usados em pesquisas são rotineira e sistematicamente tratados como se seu valor fosse redutível à sua utilidade para os outros, eles são rotineira e sistematicamente tratados com falta de respeito; assim, seus direitos são rotineira e sistematicamente violados. Isso é tão verdadeiro quando são usados em estudos tidos como promissores reais de benefícios humanos quanto quando são usados em pesquisas triviais, duplicadas, desnecessárias ou imprudentes. Não podemos justificar ferir ou matar rotineiramente seres humanos por esses motivos. Nem podemos fazer isso no caso de animais não-humanos em um laboratório.³⁰

Portanto, os motivos para não realizar experimentos em animais não-humanos são análogos aos dos seres humanos: ambos são sujeitos-de-uma-vida, seres que possuem um bem-estar experiencial que não deve ser sacrificado em prol de pesquisas, sejam elas promissoras ou não, pois o que importa é que durante esses experimentos esses seres estão sendo utilizados como se tivessem apenas valor instrumental, o que está errado. Desta forma, na visão de direitos, qualquer melhoria no bem-estar desses animais que estão sendo utilizados como meios para os nossos fins não representam uma conquista, pois nessa perspectiva se objetiva acabar de vez com qualquer prática que viole os direitos de quem possui valor inerente.

Da mesma maneira, Regan sustenta um argumento semelhante para ao caso da agricultura animal. O erro moral que ele pretende apontar não está no modo como essa indústria se aperfeiçoou em multiplicar vidas no tempo e espaço mais curtos possíveis. Ele não quer apontar para as falhas no sistema que intensificou as práticas, mas defender que o problema está em como esses animais são vistos e tratados de maneira que seu valor inerente se reduza a valor instrumental, e que sejam utilizados em todo momento como nossos recursos. Por conseguinte, para Regan, apenas dando fim a toda agricultura comercial de animais, tanto para alimentação quanto para vestimenta, corrigiremos o erro moral fundamental.

Regan conclui frisando que sustentar direitos para os animais não-humanos não significa tratá-los com simpatia, e que apesar de sua visão de direitos representar um modo radical na resolução das situações, é a única forma de ser coerente com o respeito que é devido a todos os seres que são sujeitos-de-uma-vida.

³⁰ *Ibidem*, p. 97.

Considerações finais

A conclusão do presente artigo é que a teoria aparentemente mais satisfatória para a defesa do estatuto moral para os animais não-humanos é a visão de direitos. Regan estabelece direitos deontológicos a todos aqueles que são sujeitos-de-uma-vida, reivindicando dever direto de tratamento respeitoso. Isso significa que todos que são assim classificados possuem valor inerente, isto é, devem ser tratados como fins em si mesmos. Diferentemente da teoria utilitarista de Singer, o valor está direcionado aos indivíduos que possuem interesses. Por isso, essa visão não promove a manutenção das formas de exploração animal, mas exige a abolição de qualquer instrumentalização dos sujeitos-de-uma-vida. Todavia, é preciso também expor a principal fraqueza (não mencionada pelo autor), que é o seu comprometimento apenas com as aves e os mamíferos. Apesar de Regan deixar em aberto para que nós classifiquemos quais seres se adequam à expressão criada por ele, podemos questionar por que o mesmo não se comprometeu com seres que também são nitidamente sujeitos-de-uma-vida, como é o caso dos cefalópodes, por exemplo.

Referências bibliográficas

GALVÃO, P. (Org.). *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2011.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2002;

NACONECY, Carlos. *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2014.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REGAN, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Roman & Lidefield, 2003.

_____. “A case for animal rights”. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science* 1986/87 (pp. 179-189). Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986.

_____. *The Case for Animal Rights*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1983.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

TANNER, Julia. “The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-life account”. In: *Between the species*, v. 13. n. 9, 2009, pp. 1-31.

O mito do referencial, a vida social e a ciência moderna: algumas considerações popperianas

Daniel Mota Vieira

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discorrer brevemente sobre alguns fatores relevantes para o crescimento da influência do mito do referencial na vida social e no campo da pesquisa científica. Esse mito, de acordo com Karl Popper (1902-1994), é o que sustenta o relativismo contemporâneo, isto é, a doutrina segundo a qual a verdade é relativa ao nosso referencial ou formação intelectual. Relacionaremos, ainda, essa discussão crítica do mito do referencial ao método científico, enfatizando que, apesar de os nossos pontos de vista estarem sempre impregnados por teorias, tal fato não inviabiliza, de maneira alguma, o avançar para teorias ainda mais abrangentes e explicativas por via da discussão crítica dessas mesmas. Concluiremos ressaltando a relevância da noção objetiva de verdade dentro do atual contexto da pesquisa científica, no qual modismos e pressão social influem sobre o trabalho dos cientistas e sobre as instituições de pesquisa, comprometendo o *status* da ciência como atividade libertadora e de profuso debate racional.

Palavras-chave: Karl Popper. Mito do referencial. Ciência. Debate racional. Verdade objetiva.

Introdução

Segundo Popper, o mito do referencial constitui-se de “uma falsa história amplamente aceita”.¹ Essa história afirma que uma discussão racional frutífera é impossível a não ser que os seus participantes compartilhem um referencial de pressupostos básicos. De fato, essa visão é demasiadamente difundida no meio social e não duvido de que o leitor até a aceita, ainda que inconscientemente. No entanto, veremos, a partir da exposição de Popper, que ela se centra em um erro que tem inviabilizado o debate racional e que, nos dias atuais, exemplos concretos relacionados não têm faltado.

Os relativistas colocam diante de nós padrões de entendimento mútuo que são irrealisticamente elevados e que caso não atendidos tornam o entendimento impossível. Popper, contrariamente, argumenta que com esforço e boa vontade é possível um amplo

¹ POPPER, K. R. “O mito do referencial”. Tradução de Mário A. Eufrásio e Pedro Motta de Barros. In: *Khronos: revista de História da Ciência*. n. 1. São Paulo: Humanitas, 2008. p. 210.

consenso. Além do mais, todo esse esforço pode ser bem recompensado pelo que aprendemos, em uma discussão, acerca dos próprios pontos de vista que sustentamos e também acerca daqueles que estamos dispostos a entender.

Quanto à fecundidade do mito do referencial, argumentaremos, à luz da exposição popperiana, que uma discussão entre duas pessoas que compartilham um ponto de vista pode até ser agradável, mas não frutífera. Uma discussão será frutífera, quanto menos pressupostos os envolvidos compartilharem. Poderemos até achá-la desagradável, mas, gradativamente, também podemos aprender a gostar dela.

Por outro lado, o mito do referencial contém uma parcela de verdade, pois embora Popper sustente que é um grande exagero dizer que uma discussão racional é frutífera apenas se seus participantes compartilham um referencial de pressupostos, a discussão entre dois indivíduos que não compartilham sequer um referencial pode ser difícil. Também será difícil se seus referenciais tiverem pouco em comum e mais fácil quanto maior a superposição deles.

Assim procedendo, relacionaremos essa discussão crítica do mito do referencial ao método científico e mostraremos que apesar de os nossos pontos de vista estarem impregnados de teorias, tal fato não nos impede de avançar para teorias ainda melhores – o que realça a importância da discussão crítica das nossas conjecturas, tradição fundada pelos filósofos pré-socráticos. Concluiremos ressaltando a importância da noção de verdade objetiva no contexto atual de modismos e pressão social que acabam influenciando no trabalho dos cientistas.

A racionalidade e o mito do referencial enquanto seu obstáculo

A tese tomada como amparo por Popper na crítica ao mito do referencial é a de que a nossa civilização é resultante do choque entre diferentes culturas; e, logo, da confrontação de referenciais.

Admite-se, portanto, que a civilização ocidental possa ser tomada, ainda que de forma eufemística, como racionalista – sendo isso, em grande parte, herança da civilização greco-romana. Herdamos o alfabeto e o cristianismo não apenas a partir de choques culturais com os gregos, mas também com os judeus e com outras civilizações do Oriente.

O “milagre grego”, o surgimento da filosofia, da arte e da poesia grega, também é associado por Popper ao choque cultural. Quanto à filosofia, Popper nos diz que o impacto do choque cultural sobre ela é evidente desde os mais antigos relatos sobre Tales.² Tendo a filosofia pré-socrática o mérito de ter inaugurado uma tradição que viabilizou a atitude crítica, uma vez que as escolas de pensamento surgidas nela não tinham por objetivo preservar dogmáticamente as palavras de seus fundadores, como na tradição mítico-religiosa, mas atualizar, diuturnamente, o debate crítico sobre as teses formuladas:

Defendo a tese de que o que chamamos de “ciência” se distingue dos antigos mitos não só por ser diferente deles, mas por vir acompanhada de uma tradição de segunda ordem – a de discutir criticamente o mito. Antes, só havia a tradição de primeira ordem: uma estória a ser transmitida. Agora, continuava a haver naturalmente uma estória a ser transmitida, mas com ela se comunicava também algo como um texto de acompanhamento: “Passo-te esta tradição, mas debes dizer-me o que pensas dela. Reflete: talvez possa dar-me uma explicação distinta.” Essa tradição de segunda ordem era a atitude crítica e analítica: algo novo, que é o fundamental da tradição científica.³

Segue-se que Popper, apesar de ter sido um admirador da tradição científica, era um adepto quase ortodoxo da heterodoxia; pois uma vez que o conhecimento progride por meio de discordâncias, a ortodoxia poderia ocasionar a morte desse progresso. Por outro lado, por mais que a discordância possa trazer a contenda e até a violência, ela também pode levar ao caminho da argumentação, da discussão crítica e mútua de ideias.⁴ Sobre a importância prática disso, ele comenta:

Sugiro que um passo mais largo em direção a um mundo melhor e mais pacífico deu-se quando a guerra de espadas começou a ser sustentada, e às vezes mesmo substituída, por uma guerra de palavras.⁵

Contudo, não devemos esperar que uma confrontação de ideias traga resultados com rapidez. Em nossa busca da verdade, precisamos ser engenhosos tanto na crítica de

² PEREIRA, J. C. R. *Epistemologia e Liberalismo. Uma Introdução à Filosofia de Karl R. Popper*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

³ POPPER, K.R. “Rumo a uma teoria racional da tradição”. In POPPER, K. R. *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 153.

⁴ “Embora seja um admirador da tradição, sou ao mesmo tempo adepto quase ortodoxo da heterodoxia: sustento que a ortodoxia é a morte do conhecimento, uma vez que o desenvolvimento do conhecimento depende inteiramente da existência de discordâncias” (POPPER, K. R. “O mito do referencial”, p. 210).

⁵ *Ibidem*.

velhas teorias quanto na invenção imaginativa de novas teorias, ou de novos mitos – como no tempo dos antigos.

De acordo com Popper, discussões críticas sérias são muito difíceis uma vez que entram em jogo elementos humanos não racionais. Participantes de uma discussão racional costumam achar muito difícil ter que desaprender o que a todo mundo é ensinado. Em outras palavras, eles têm que aprender que a “vitória” em um debate não é significativa, mas que um único esclarecimento recebido, a menor contribuição em direção a um melhor entendimento de uma posição sustentada, é um grande sucesso de um empenho crítico. Uma discussão “vencida”, mas que não ocasiona uma mudança ou um melhor esclarecimento das convicções de seu “vencedor” é, por sua vez, uma dura perda. Uma discussão significativa é modesta em seus objetivos e, diferentemente de uma moda ou ideologia, não visa a uma conversão.⁶

Entretanto, os tempos não têm sido bons para a tradição do debate racional. Popper lista alguns fatores que sustentam essa assertiva. O primeiro fator acabamos de apontar: a fácil aceitação do mito do referencial tem como resultado a forte expectativa de que toda discussão crítica leva a uma “decisiva e merecida vitória” intelectual da verdade. O segundo está associado ao relativismo cultural, ou seja, ao ponto de vista de que a verdade não é objetiva e sim relativa ao referencial intelectual ou cultural dos participantes de uma discussão.

Consoante Popper, os primeiros traços desse último perigo podem ser discernidos em Heródoto (485 a. C. - 425 a. C.). O historiador foi alguém cujo horizonte de expectativas ampliou-se graças às suas constantes viagens. De início, diz Popper, ele pode ter se sentido chocado pelos costumes e instituições muito estranhos com os quais se deparou no Oriente, porém aprendeu a respeitá-los e a considerar alguns criticamente. Além disso, viu outros como resultados de acidentes históricos.

Tomando esse exemplo, vemos que a cada instante vivemos no centro de um horizonte de expectativas.⁷ Popper entende, por isso, a soma total de nossas expectativas,

⁶ Uma ideologia é sempre uma concepção total do homem, do mundo e da história, caracterizada por sua pretensão de cientificidade muito peculiar aos Oitocentos e que, no último século, desembarcou tanto no nacional-socialismo racista, apoiado em uma “biologia” desprovida de consistência científica, quanto no marxismo-leninismo, apoiado em uma escatologia determinista e voluntarista resultante da fusão entre o cientismo e o messianismo dos profetas, cujas palavras não seriam apenas “preditivas”, mas “provocadoras” dos acontecimentos (BARROS, R. S. M. “Liberalismo e ideologia”. In BARROS, R. S. M. *Estudos liberais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992. pp. 91-93).

⁷ POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1975.

sejam elas conscientes ou subconscientes. Elas diferem também em conteúdo e desempenham o papel de uma moldura de referência, conferindo sentido às nossas experiências:

Há a necessidade geral de um mundo que se conforme com nossas expectativas; e há muitas necessidades mais específicas; por exemplo, a necessidade de correspondência social normal, ou a necessidade de aprender uma língua com regras para asserções descritivas (e outras). Isto levou-me primeiro à conclusão de que expectativas podem surgir sem qualquer repetição, ou antes de qualquer uma; e depois levou-me a uma análise lógica que mostrou que elas não podem surgir de outra forma, porque a repetição pressupõe similaridade e a similaridade pressupõe um ponto de vista – uma teoria, ou uma expectativa.⁸

Esse confronto entre variegadas expectativas é natural em nossas vivências, diz Popper, mas, dependendo de como o encararmos, podemos alimentar o relativismo cultural. O ponto de vista de que não há uma verdade objetiva, mas uma verdade para os egípcios, outra para os gregos e outra para os romanos é o que caracteriza essa postura; movida até por um sentimento de tolerância para com diferentes povos, raças ou etnias.

Esse ponto de vista, declara Popper, tem suas raízes na filosofia da identidade hegeliana.⁹ Como despontou essa doutrina? Relata-nos Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, que foi a partir de “uma série de equívocos”.¹⁰ Platão asseverou que somente as Ideias são reais e que as coisas percíveis são irrealis. Dessa doutrina, adota Hegel a equação Ideal = Real. Ademais, Kant discorreu a respeito das “Ideias da Razão Pura” – empregando “ideia” no mesmo sentido de “ideias na mente”. Da doutrina kantiana, aceitou Hegel serem as ideias algo constitutivo da inteligência – podendo ser expressas pela equação Ideia = Razão. Essas duas equações originaram a igualdade Real = Razão. Isso permitiu a Hegel afirmar que tudo quanto é racional deve ser real e tudo o que é real deve ser racional. O desenvolvimento da realidade passa, portanto, a ser o mesmo da razão. Logo, não podendo existir um padrão mais alto do que o último desenvolvimento da razão, tudo o que existe de forma real existe necessariamente e deve ser racional; assim como, em termos de qualidade, bom¹¹. A filosofia da identidade serviu para justificar a então ordem das coisas. O principal rebento dessa filosofia foi um

⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁹ Nos limitaremos a expor a leitura que faz Popper desse tópico da filosofia de Hegel.

¹⁰ POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. v. 2. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1974. p. 47.

¹¹ “[...] particularmente bom é [...] o estado prussiano efetivamente existente” (*Ibidem*, p. 48). Popper mostra-se convicto de que, por detrás do filosofar hegeliano, pairam os interesses da monarquia absoluta de Frederico Guilherme II (1688-1740), rei da Prússia.

positivismo ético e jurídico; isto é, a doutrina de que o que existe é aceitável dado que não existe algum padrão além dos já existentes.

Assim, ao anunciar as fórmulas supracitadas, Hegel acreditou expressar o mundo e seus costumes. Hegel, entretanto, negou que esses costumes sejam feitos pelo homem, asseverando que o Espírito os deu à luz e que os homens, legítimos criadores da história, eram tão somente os executores dessa mesma razão. As paixões deles eram o mais sensível instrumento dela. O que importa é que eles eram reveladores do Espírito de seu Tempo e, em suma, do Espírito do Absoluto – dado como equivalente do próprio Deus¹²:

Hegel era tanto um relativista quanto um absolutista: como sempre, ele tomava pelo menos dois caminhos e se dois caminhos não fossem suficientes, ele tomava três. E foi o primeiro de uma longa corrente de filósofos pós-kantianos, isto é, filósofos pós-críticos ou pós-racionalistas – principalmente filósofos alemães – que mantiveram o mito do referencial.¹³

Por tudo, como reforça a passagem supracitada, a verdade, em Hegel, mostra-se tanto relativa quanto absoluta: relativa a cada referencial histórico e cultural considerado. Essa doutrina relativista, essa sim considerada absolutamente verdadeira, era parte da própria filosofia hegeliana.

Ademais, a filosofia da identidade também traz à tona uma teoria da verdade como seu subproduto. Dado que tudo o que é racional deve conformar-se à realidade e, por conseguinte, ser verdadeiro, a verdade desenvolve-se de modo similar à razão e, assim, tudo quanto, em sua etapa ulterior de desenvolvimento, apela para a razão deve ser verdadeiro para essa etapa. Desse modo, tudo o que parece certo para aqueles cuja razão encontra-se realizada é verdadeiro. A evidência fica equivalente à verdade:

Desde que estejais atualizados, tudo quanto precisais é prover-vos de uma doutrina; isto faz com que ela seja verdadeira, por definição. Desse modo, a oposição entre o que Hegel chama o “Subjetivo”, isto é, a crença, e o “Objetivo”, isto é, a verdade, transforma-se numa identidade; e esta unidade dos opostos explica também o conhecimento científico. “A ideia é a união do Subjetivo e do Objetivo... A ciência pressupõe que a separação entre ela e a Verdade já foi abolida”.¹⁴

¹² “Este é precisamente um daqueles muitos casos em que os filósofos usam Deus para seus próprios fins privados; isto é, como uma escora para alguns de seus argumentos sem solidez” (POPPER, K. R. “O mito do referencial”, p. 223). Aproveitamos para recomendar, sobre Hegel e os dialéticos, a leitura do ensaio “Que é a dialética?”. In POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*, pp. 343-365.

¹³ POPPER, K. R. “O mito do referencial”, p. 223.

¹⁴ POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2, p. 48. Conforme expusemos em nosso *Popper, verdade e progresso científico*, a teoria da verdade como evidência considera o sentido usual de saber, isto é, se sabemos que x , então é verdade que x . Caso x não seja verdadeiro, jamais poderemos saber que x (ainda que acreditemos saber). No sentido acatado, em conformidade com uma concepção justificacionista

Sendo assim, caso adotemos como ponto de partida a nossa experiência subjetiva com a crença, interpretando o conhecimento como um tipo especial de crença, verdadeira e justificada, precisaremos, realmente, tomar a verdade, ou o conhecimento verdadeiro, como uma forma ainda mais especial de crença.¹⁵ Tal situação significaria que há um critério, mais ou menos efetivo, e parcial, por meio do qual é possível diferenciarmos a experiência de possuir uma crença bem fundamentada de outras experiências. A teoria da verdade como evidência que vem à luz com a filosofia da identidade de Hegel dá à luz a uma definição da verdade em termos das fontes ou origens das crenças que possuímos; ou das nossas operações de verificação ou qualidade de convicções subjetivas.¹⁶ A verdade, nesse contexto, é aquilo que possuímos justificativa para crer ou aceitar em conformidade a critérios relacionados às origens ou fontes do conhecimento que adquirimos – a confiabilidade deste, estabilidade, sucesso, força de convicção ou até mesmo a capacidade de pensar de maneira variada.

Por outro lado, a teoria da verdade objetiva leva a uma atitude que fortemente contrasta com as anteriores. Podemos depreender isso do fato de ela nos permitir fazer afirmativas tais como a de que uma teoria pode ser verdadeira por mais que ninguém creia nela; e que uma teoria pode ser falsa embora, relativamente, tenhamos boas razões para aceitá-la. Para vermos o que tornou essa possibilidade demasiado agradável para Popper, consideremos as duas seguintes formulações que ele nos apresenta:

- 1) A afirmativa “a neve é branca” só corresponde aos fatos se a neve for, de fato, branca.
- 2) A afirmativa “a grama é vermelha” só corresponde aos fatos se a grama for, de fato, vermelha.¹⁷

Tais formulações, em aparência, soam naturalmente triviais. No entanto, de acordo com Popper, Alfred Tarski (1901-1983) descobriu que, a despeito dessa

do conhecimento, conhecimento = crença verdadeira e justificada. Popper acusou essa doutrina de confundir aquilo que se sabe ou julga-se “verdadeiro” com a verdade (VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017 (Recurso eletrônico)).

¹⁵ POPPER, K. R. “Verdade, racionalidade e a expansão do conhecimento científico”. In *Conjecturas e refutações*, pp. 241-74.

¹⁶ Popper também menciona a teoria da coerência e a teoria pragmática ou instrumentalista. A primeira, a seu ver, confunde consistência com a veracidade; a segunda confunde a utilidade com a verdade. Para uma exposição mais detalhada delas, cf. o capítulo 2 de nosso *Popper, verdade e progresso científico*. É também interessante consultar o sétimo capítulo de HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2002. pp. 127-84.

¹⁷ POPPER, K. R. “Verdade, racionalidade e a expansão do conhecimento científico”, p. 249.

trivialidade, a solução para o problema de como explicar a correspondência com os fatos estava nelas.

O ponto decisivo dessa descoberta, mostra-nos Popper, é que para falarmos em “correspondência com os fatos”, como nos casos das afirmativas 1 e 2, precisamos de uma metalinguagem que possibilite que falemos de duas coisas: as afirmativas e os fatos aos quais elas fazem referência. Tarski denomina essa metalinguagem como “semântica” em contraponto à metalinguagem que nos permite falar acerca de uma linguagem objeto, mas não dos fatos por ela descritos – chamada “sintática”.¹⁸ A questão decisiva está na necessidade dessa metalinguagem “semântica”.¹⁹

A situação até antes de Tarski²⁰ era diferente, considera Popper. A ideia de correspondência entre uma afirmação e um fato parecia demasiado remota ou, mesmo, ilusória. Um dos exemplos malogrados de tentativas de explicar essa correlação era, a se ver, a teoria da verdade como correspondência de um-a-um, apresentada por Moritz Schlick (1882-1936). Essa teoria, ingênua aos olhos de Popper, era demasiado insatisfatória ao relevar a existência abundante de argumentos demonstrando designações que são aplicadas a diversos objetos ou objetos possuindo variegadas designações.²¹

¹⁸ Mostramos em nosso *Popper, verdade e progresso científico* que na Introdução à primeira edição alemã de *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento*, Popper enfatizou que a separação estrita entre metalinguagem (L_1) e aquela que contém sua sintaxe e os nomes descritivos de suas próprias expressões, a linguagem objeto (L_0), foi uma medida cautelosa de Tarski para apartar paradoxos linguísticos. Desse modo, predicados do tipo “concorda com os fatos” e “é verdadeiro” são pertencentes à metalinguagem e referem-se a proposições de uma linguagem objeto. Em contraste, caso queiramos abordar os predicados da metalinguagem, iremos dispor de uma metametalinguagem e assim por diante – forma-se uma hierarquia de metalinguagens. A partir disso, Popper concorda que caso estejamos cientes de que os predicados da metalinguagem se situam em degrau superior em relação à linguagem objeto não há problema algum em utilizarmos uma mesma linguagem como metalinguagem e linguagem objeto (VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva*).

¹⁹ Observa ainda Popper: “[v]ale notar que enquanto 3) ‘João chamou’ é uma afirmativa verdadeira, é essencialmente uma assertiva pertencente a tal metalinguagem, 4) ‘é verdade que João chamou’ pode pertencer à mesma linguagem de ‘João chamou’. Assim, a frase ‘é verdade que...’ (logicamente redundante, como uma dupla negativa) difere do predicado metalinguístico ‘é uma afirmativa verdadeira’. Este último é necessário para observações de caráter geral, tais como: ‘Se a conclusão não é (uma afirmativa) verdadeira, as premissas não podem ser todas verdadeiras’, ou ‘João fez certa vez uma afirmativa verdadeira’” (POPPER, K. R. “Verdade, racionalidade e a expansão do conhecimento científico”, p. 250).

²⁰ Popper alude ao ensaio TARSKI, A. “The Semantic Conception of Truth”. In *Philosophy and Phenom. Research*, 4, 1943-4, p. 341.

²¹ O ponto é um exemplo de entidade geométrica que possui diversas designações. Assinalações empíricas são incapazes de designá-lo com precisão. Ademais, sua significação é dependente do contexto no qual é referido. Por exemplo: o ponto considerado *tout court*, enquanto entidade linguística ou postulado como constituinte último do mundo (tese monista). (VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva*).

Destarte, tão só com Tarski, Popper encontrou amparo para, sem receios, fazer uso de uma teoria da verdade de caráter objetivo:

Se queremos elucidar a diferença entre a ciência pura e a ciência aplicada, entre a busca do conhecimento e a do poder (ou de instrumentos poderosos), neste caso precisaremos dela. A diferença está em que ao buscar conhecimentos queremos encontrar teorias verdadeiras ou que pelo menos estejam mais perto da verdade do que outras – que correspondam melhor aos fatos; mas se procuramos instrumentos poderosos poderemos em muitos casos receber bons serviços de teorias que sabemos ser falsas.²²

Ex positis, o status da verdade em sua aceção objetiva, isto é, entendida como correspondência com os fatos, e sua função como princípio regulador podem ser comparados, mostra Popper, à situação de um alpinista ao escalar uma montanha envolta por muitas nuvens. O alpinista, comenta, não terá apenas dificuldade em alcançar o pico principal: também não poderá saber quando o alcançou por conta da dificuldade para distinguir, no meio das nuvens, esse pico dos subsidiários. No entanto, a existência objetiva de um pico principal não é afetada. Caso o alpinista hesite quanto a saber se o alcançou, reconhece, por implicação, a objetividade de sua existência. Nesse sentido, as próprias ideias de erro e dúvida implicam a noção de uma verdade objetiva que deixamos de alcançar.

Ainda nesse contexto, embora o alpinista não conte com a possibilidade de confirmação de que realmente alcançou o pico principal da montanha, quase sempre está a sua possibilidade perceber que ainda não o alcançou – por exemplo, ao se deparar com um paredão que se prolonga verticalmente. De maneira similar, há casos em que possuímos certeza de que não alcançamos a verdade. Logo, enquanto a consistência, não é um critério de veracidade, simplesmente pelo fato de que sistemas provadamente consistentes podem ser falsos, a incoerência ou a inconsistência indicam a falsidade. Descobrir a falsidade das nossas teorias é possível, caso tenhamos sorte, ressalta ainda Popper.²³

²² POPPER, K. R. “Verdade, racionalidade e a expansão do conhecimento científico”, p. 251.

²³ No adendo ao segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos*, Popper diz que um resultado imediato da obra de Tarski acerca da verdade é o teorema lógico de que não pode haver um critério geral de verdade – ainda que um critério nos auxilie a ter maior precisão quanto às noções ou os conceitos que abordamos. Ele exemplifica: “[...]os que insistem em que, sem um critério – um teste fidedigno – para a tuberculose, ou a mentira, ou a verdade, nada podemos significar com as palavras ‘tuberculose’, ou ‘mentira’, ou ‘verdade’, estão certamente errados. De fato, a construção de uma bateria de testes para a tuberculose, ou para a mentira, vem *depois* de havermos estabelecido – talvez apenas a grosso modo – o que entendemos por ‘tuberculose’ ou por ‘mentira’” (POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2, p. 392. Destaques do autor).

Voltando-nos à questão do relativismo cultural, deparamo-nos com duas maneiras de considerá-lo. A primeira leva em conta convenções arbitrárias tais como as variações das regras de trânsito de um país para o outro. Um exemplo dado por Popper é que enquanto na Austrália, na Nova Zelândia e na Inglaterra os motoristas têm que se posicionar do lado esquerdo da estrada, nos Estados Unidos eles devem se posicionar do lado direito. A escolha de um dos lados é, portanto, puramente arbitrária. A mesma relação vale nas diferenças de grafia e pronúncia de palavras da língua inglesa entre Estados Unidos e Inglaterra ou do português entre Portugal e Brasil:

Mesmo dois vocabulários completamente diferentes podem ser relacionados de maneira convencional estritamente parecida com as duas diferentes regras de trânsito, desde que as estruturas gramaticais das duas línguas sejam muito semelhantes. Podemos considerar tais vocábulos, ou tais regras, como sendo diferentes de maneira puramente convencional: não há nada realmente a se escolher entre eles – nada que tenha importância.²⁴

Logo, caso levemos em conta somente costumes e regras convencionais, não há chances de o mito do referencial ser tomado seriamente. Uma discussão entre um estadunidense e um inglês a respeito da regra de trânsito provavelmente terá um acordo em seu desfecho. O estadunidense entenderia as razões pelas quais a Inglaterra não quer fazer uma mudança que, apesar de ser conveniente para ele, pode ser extremamente custosa. Assim, essa discussão terminará sem algum aprendizado para os dois envolvidos.

A segunda maneira aplica-se à consideração do mito do referencial relacionada a outras instituições, leis ou costumes, como aqueles associados à administração da Justiça. Costumes e leis diferentes nesse viés podem fazer muita diferença para aqueles que vivem sob as injunções deles, diz Popper. Uns costumes podem ser muito cruéis e outros podem trazer alívio ao sofrimento de determinado grupo de pessoas. Alguns países e suas leis prezam pela liberdade, enquanto outros o fazem menos ou não o fazem absolutamente.

Observa Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, que a derrocada do tribalismo se liga, de forma estreita, à constatação de que os tabus se diferem entre as várias tribos. São esses tabus impostos e mantidos à força pelos homens e podem ser desrespeitados sem maiores repercussões desde que o infrator seja bem sucedido em escapar das sanções prescritas por seus coabitantes. Essa constatação torna-se ainda maior

²⁴ POPPER, K. R. “O mito do referencial”, pp. 221-22.

ao considerarmos que as leis são feitas e modificadas por legisladores humanos.²⁵ Tais experiências são capazes de levar a uma diferenciação consciente entre leis normativas, prescritas pelo homem e baseadas em convenções e decisões, e as regularidades da natureza, situadas além do poder humano. Com essa distinção claramente compreendida, podemos descrever a posição obtida como um dualismo, ou convencionalismo, crítico.²⁶ No alvorecer da filosofia grega, esse dualismo entre fatos e normas configura-se em termos da oposição entre natureza e convenção; afirmando a impossibilidade da redução de normas a fatos.

No entanto, a afirmativa de que as normas são feitas pelo homem – não no sentido de terem sido produzidas conscientemente, mas que podem ser julgadas e alteradas; ou seja, na perspectiva de que a responsabilidade é inteiramente nossa – é muitas vezes mal compreendida. A maioria de todas as incompreensões reside na crença de que “convenção” implica “arbitrariedade”, isto é, na convicção de que se temos liberdade para escolher entre um e outro sistema de normas, então um sistema é bom como quaisquer outros. Sem dúvida, devemos admitir que a opinião de serem as normas convencionais, ou artificiais, implica certa arbitrariedade, contanto pode haver variegados sistemas de normas entre os quais há pouco a escolher; porém, a artificialidade não implica diretamente a plena arbitrariedade. Sinfonias, peças teatrais e cálculos matemáticos são altamente artificiais, mas isso não implica que uma peça, sinfonia ou cálculo seja tão bom como qualquer outro:

O homem criou mundos novos – de linguagem, de música, de poesia, de ciência; e o mais importante deles é o mundo das exigências morais, pela igualdade, pela liberdade, pelo amparo aos fracos. Ao comparar o campo da moral com o campo da música ou o da matemática, não desejo afirmar que tais similaridades vão muito longe. Há, mais especialmente, grandes diferenças entre decisões morais e decisões no campo da arte. Muitas decisões morais envolvem a vida e a morte de outros homens. As decisões no campo da arte são muito menos urgentes e importantes. É enganoso, portanto, dizer que um homem decide pró ou contra a escravidão do mesmo modo por que pode decidir pró ou contra certas obras de música e literatura, ou dizer que as decisões morais são apenas questões de gosto. Nem são simplesmente decisões a respeito de como tornar o mundo

²⁵ “Penso não apenas em legisladores tais como Sólon, mas também nas leis que foram feitas e reforçadas pelo povo comum das cidades democráticas” (POPPER, K. R. *The Open Society and its Enemies: The Spell of Plato*. v. 1. London and New York: Routledge, 1947. p. 51. Tradução minha).

²⁶ Ressalta Popper que não devemos pensar que o dualismo crítico acarrete uma teoria da origem histórica das normas. Não possui relação com a afirmação histórica de que os homens, em primeiro lugar, conscientemente criaram ou introduziram as normas ao invés de elas terem sido encontradas por eles. Logo, nada tem com a asserção de que os homens são as fontes das normas e valores, e não Deus, e também não subestima a relevância das leis normativas (POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. v. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1974).

mais belo, ou acerca de outros refinamentos dessa espécie; são decisões de muito maior urgência [...].²⁷

De tal maneira, conforme expõe Júlio César Rodrigues Pereira, são três os princípios nos quais se fundamentam as exigências morais do dualismo crítico tendo em vista uma ética humanitária e igualitária:

- 1) O princípio de tolerância, que admite como possíveis todas as opções políticas aptas ao confronto no campo dos argumentos racionais;
- 2) Supressão da dor e do sofrimento tomados como pilar de todos os princípios;
- 3) O combate à tirania tentando salvaguardar todos os direitos em instrumentos institucionais.²⁸

Uma discussão crítica dessas questões não é apenas possível, mas urgentemente necessária. Quanto a isso, quando duas pessoas estão em desacordo, esse fato se dá ou porque elas têm opiniões diferentes ou interesses diversos ou ambas as coisas.²⁹ Não apenas isso: na vida social existem divergências de opiniões que devem ser resolvidas de qualquer forma e perguntas que devem ser esclarecidas antes que gerem uma tensão insuportável.³⁰ Transfiram agora essa discussão para o âmbito da filosofia da ciência.

O mito do referencial e o *status* da ciência enquanto atividade libertadora

Durante as grandes e acaloradas discussões após a Primeira Guerra Mundial, Popper descobriu o quanto era difícil chegar a algum lugar ao discutir com pessoas que vivem em um referencial fechado.³¹ O filósofo austríaco refere-se a grupos de teóricos

²⁷ *Ibidem*, p. 79.

²⁸ PEREIRA, J. C. R. *Epistemologia e liberalismo: uma introdução à filosofia de Karl R. Popper*.

²⁹ POPPER, K.R. “Utopia e violência”. In POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*, pp. 147-160.

³⁰ Podemos mencionar, nesse ponto, discussões e divergências relacionadas à importância do sufrágio universal e da liberdade de imprensa para a democracia: “[...] para a sociedade aberta ser uma realidade, o requisito fundamental é o de que os que detêm o mando sejam destituídos a intervalos razoáveis, sem violência, e substituídos por outros, com diferentes orientações. Para que a opção tenha caráter genuíno, as pessoas que perfilham ideias diferentes das que norteiam o governo devem sentir-se livres para se organizarem como alternativa de governo, prontas para assumirem o poder; quer isso dizer que essas pessoas devem ter como agrupar-se, falar, escrever, publicar, usar o rádio e a televisão, para difundirem sua posição crítica ao governo e devem ter constitucionalmente garantida a utilização de meios que as levem a substituir os governantes, meios que serão, por exemplo, a realização de eleições livres” (MAGEE, B. *As ideias de Popper*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - Edusp, 1974. p. 79).

³¹ POPPER, K. R. “O mito do referencial”.

tais como os marxistas, os adlerianos³² e os freudianos. Qualquer argumento contrário às concepções deles era julgado a partir dos referenciais que adotavam de modo a ajustar-se a estes. Desse modo, era sempre possível fazer uma análise psicanalítica ou sociológica do oponente.³³ A crítica às ideias marxistas devia-se ao preconceito de classe, às ideias freudianas à repressão e às adlerianas à tentativa de compensar um sentimento de inferioridade:

As pessoas que pensam tendem a desenvolver alguma estrutura à qual tentam acoplar qualquer nova ideia que possa surgir. Via de regra, elas até traduzem qualquer nova ideia que encontrem para uma linguagem apropriada à sua própria estrutura. Uma das tarefas mais características da filosofia é atacar, se necessário, a própria estrutura. E para fazê-lo, pode vir a ser imprescindível atacar crenças que, sejam ou não conscientemente sustentadas, são tão dadas por certas que qualquer crítica delas se sente que é perversa ou insincera. Sempre que a própria estrutura for atacada, os seus defensores irão, regra geral, interpretar, e tentar refutar, o ataque no interior da própria estrutura por eles adotada. Porém, na tentativa de traduzir argumentos críticos dirigidos contra a estrutura para uma linguagem adequada a essa estrutura, estão dispostos a produzir distorções fatais e mal-entendidos.³⁴

Popper achou esse padrão estereotipado deprimente e informou que nada disso encontrava nos calorosos debates dos físicos a respeito da teoria da relatividade geral.³⁵ A lição tirada por ele é que as teorias são indispensáveis porque sem elas não poderíamos nos orientar no mundo. No entanto, é de maior importância nos prevenirmos do vício em qualquer teoria particular; que não fiquemos apanhados em uma “prisão mental”.

Apesar de ainda não conhecer a teoria do choque cultural na época, Popper fez uso dos seus choques com os viciados em diversos referenciais para “registrar” em sua mente o ideal de libertação intelectual de uma teoria à qual uma pessoa pode ficar presa inconscientemente e em qualquer momento de sua vida.³⁶

³² Adeptos das ideias de Alfred Adler (1870-1937), psicólogo austríaco considerado fundador da psicologia do desenvolvimento individual.

³³ Quanto à análise sociológica, remetemos à visão comum entre os denominados “sociólogos do conhecimento”. Assim diz Popper: “Refiro-me à doutrina marxista de que nossas opiniões, inclusive opiniões morais e científicas, são determinadas pelos interesses de classe e, em linhas mais gerais, pela situação social e histórica da época. Com o nome de ‘sociologia do conhecimento’ ou ‘sociologismo’, essa doutrina foi recentemente desenvolvida (em especial por M. Scheler e K. Mannheim) como uma teoria da determinação social do conhecimento científico” (POPPER, K. R. “Contra a sociologia do conhecimento”. In POPPER, K. R. *Karl Popper: textos escolhidos*. MILLER, D. (Org.). Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução por César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC - Rio, 2010. p. 360).

³⁴ POPPER, K. R. *Realism and the Aim of Science*. Edited by W. W. Bartley. London and New York: Routledge, 1996. pp. 17-18. Tradução minha.

³⁵ POPPER, K. R. “O mito do referencial”.

³⁶ Popper menciona a sua experiência na *London School of Economics* com alunos advindos de diversas partes da África, do Oriente Médio, da Índia, do Sudeste Asiático, da China e do Japão. Sempre que havia

Contra esse posicionamento, é possível a objeção de que esse ideal de autolibertação é parte de outro referencial e que nunca podemos estar livres. Popper responde que a partir desse ideal, pelo menos, podemos ampliar a nossa prisão e abandonar a estreiteza de quem se encontra detido em rígidos grilhões:

As prisões são os referenciais. E aqueles que não gostam de prisões irão se opor ao mito do referencial. Eles receberão bem uma discussão com um parceiro que venha de outro mundo, de outro referencial, pois isso lhes dá uma oportunidade de descobrir suas cadeias até agora não percebidas, de rompê-las e assim transcendê-las. Esse rompimento da prisão em que se encontram não é, naturalmente, um assunto de rotina: só pode ser resultado de um esforço crítico – de um esforço criativo.³⁷

Dessa forma, apesar de os nossos pontos de vista estarem sempre impregnados de teorias³⁸, tal fato não impede de progredirmos para teorias ainda melhores. Tendo em vista a formulação linguística das nossas crenças, podemos criticá-las e por meio dessa crítica obter teorias ainda melhores; ampliando não apenas a prisão na qual nos encontramos, mas melhorando a nossa compreensão do mundo e da nossa situação enquanto habitantes dele.

Por conseguinte, devemos exigir que qualquer teoria considerada como mais promissora que a sua anterior possa ser comparada com esta. Isto é, elas não podem ser "incomensuráveis" – termo introduzido nesse contexto por Thomas Kuhn (1922 - 1996).

Com isso, é importante distinguir entre incomensurabilidade e incompatibilidade. Enquanto a incompatibilidade é uma relação lógica, exigindo um referencial lógico, a incomensurabilidade não exige um referencial lógico em comum. Referindo-se às astronomias de Aristarco (310 a. C. - 230 a. C.), Ptolomeu (90 d. C. - 168 d. C.), e Copérnico (1473 - 1543), Popper exemplifica a aplicação dessas relações:

Por exemplo, a astronomia de Ptolomeu está longe de ser incomensurável com aquela de Aristarco e Copérnico. Sem dúvida, o sistema copernicano nos permite ver o mundo de uma maneira totalmente diferente; sem dúvida há, psicologicamente, uma mudança de *Gestalt*, como Kuhn a chama. Isso é psicologicamente muito importante. Mas *podemos* comparar os dois sistemas

um obstáculo a ser superado em termos de aprendizado era, via de regra, o resultado da instrução a partir de ideias ocidentais. O ensino dogmático de escolas e universidades mal ocidentalizadas e, particularmente, a instrução com verbosidade e ideologias ocidentais foram, para ele, obstáculos muito mais graves para o debate racional do que qualquer hiato cultural e linguístico (Ibidem).

³⁷ Ibidem, p. 228.

³⁸ "O que tenho em mente é que não há observação que não se relacione com um conjunto de situações típicas - regularidades - entre as quais ela tenta encontrar uma decisão. E penso podermos asseverar ainda mais: *não há órgão de sentido em que não se achem incorporados geneticamente teorias antecipadoras*" (POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*, p. 76. Destaques do autor).

logicamente. De fato, foi um dos principais argumentos de Copérnico que todas as observações astronômicas que podem se ajustar a um sistema geocêntrico podem, por um simples método de translação, ser sempre ajustadas a um sistema heliocêntrico. Existe sem dúvida uma diferença extremamente importante entre esses dois pontos de vista do universo e a magnitude do abismo entre esses dois pontos de vista pode bem nos fazer estremecer. Mas não há nenhuma dificuldade em compará-los.³⁹

Logo, a comparação entre teorias é sempre possível. Teorias que oferecem soluções aos mesmos problemas ou a problemas estreitamente relacionados são, via de regra, comparáveis e a discussão delas efetivamente frutífera. Tal situação é de extrema importância para a condição da ciência enquanto atividade libertadora que, em conexão com a realidade sociopolítica, é capaz de explicar a realidade e libertar o homem de crenças obsoletas e que o reprimem.⁴⁰

Considerações finais: modas, pressão social e a importância da noção de verdade objetiva para a atividade científica

Ao longo da discussão precedente, vimos que, diferentemente do que é amplamente difundido pela massificação do mito do referencial, é possível uma discussão crítica frutífera sem que os participantes desta compartilhem pressupostos. Vimos, ademais, transferindo a discussão para o estatuto do método científico, que apesar de os nossos pontos de vista estarem impregnados de teorias, é possível, por meio do debate racional, substituir essas teorias, ou referenciais, por outras ainda melhores. Sendo assim, o objetivo da ciência é procurar teorias verdadeiras, mas não apenas isso, ela procura verdades que sejam interessantes; isto é, verdades que oferecem soluções para problemas férteis, profundos ou difíceis. Essa ideia de verdade como um ideal regulador da pesquisa científica é o que viabiliza a discussão racional; que busca, ao máximo, eliminar erros.

Dentro desse contexto, o cientista busca encontrar explicações satisfatórias para os fenômenos que estuda.⁴¹ De acordo com Popper, uma explicação consiste de um

³⁹ POPPER, K. R. "O mito do referencial", pp. 230-31. Destaques do autor. A respeito do debate Popper - Kuhn não apenas relacionado ao que acabamos de mencionar, mas acerca da questão da verdade, recomendamos a leitura do primoroso ensaio de Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999): "A controvérsia Popper-Kuhn e o problema da verdade". In BARROS, R. S. M. *Razão e racionalidade: ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. pp. 22-42.

⁴⁰ PEREIRA, J. C. R. *Epistemologia e liberalismo: uma introdução à filosofia de Karl R. Popper*.

⁴¹ POPPER, K. R. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*.

conjunto de asserções através das quais podemos descrever um estado de coisas.⁴² Esse trabalho, o de encontrar explicações cada vez mais satisfatórias empregando o método dedutivo de teste, já nos trouxe importantes avanços que melhoraram a nossa qualidade de vida e compreensão do mundo; porém, determinadas situações, como a pressão social e os diferentes modismos, podem ser ameaças à sua integridade. Vejamos como.

Os avanços científicos são procurados pelos cientistas incessantemente e o resultado disso são os inúmeros artigos que podemos encontrar nas revistas científicas. No entanto, a pressão social, que pode advir tanto por parte de governos, por meio de seus órgãos de fomento à pesquisa, quanto da opinião pública, tem inviabilizado a publicação de artigos e realização de experimentos que tragam ou corroborem hipóteses e resultados relevantes. Um dos frutos dessa situação é a chamada “ciência salame” – o fatiamento de trabalhos maiores em artigos de menor impacto. Essa situação evidencia que os obstáculos mais prementes ao progresso da ciência são de caráter social:

Do lado econômico, a falta de recursos é um obstáculo trivial (embora descobrimentos importantes, experimentais e teóricos, se hajam manifestado apesar da carência de recursos). Em anos recentes tornou-se claro, de outra parte, que o excesso de verbas também pode atuar como obstáculo: muito dinheiro é capaz de afugentar ideias. Está claro que o progresso *pode* ocorrer, mesmo em circunstâncias adversas. Mas o espírito da ciência está em perigo. A Grandiosa ciência é capaz de destruir a Grande ciência e a explosão bibliográfica é capaz de matar ideias: ideias de especial valor, não muito frequentes, desaparecem no fluxo. O perigo é real e dispensa maiores comentários.⁴³

Entre esses grandes obstáculos também estão, julga Popper, a intolerância ideológica e a religiosa. Exemplos históricos, tais como o martírio de Giordano Bruno (1548-1600) e o julgamento de Galileu Galilei (1564-1642), são emblemáticos e, ao ver de Popper, é desnecessário tecer maiores comentários. Conquanto, é de valor frisar que até a oposição extrema pode conduzir ao progresso. A longo prazo, o martírio de Giordano Bruno e a retratação de Galileu fizeram mais ao progresso científico do que a Inquisição poderia ter feito em seu desfavor. Evidenciaram eles a inviolável dimensão de liberdade do trabalho científico que, uma vez obstruído pela intervenção política ou religiosa, negativas consequências poderão advir para a estabilidade social.

⁴² Em um modelo nomológico-dedutivo de explicação científica, o *explanandum*, isto é, a assertiva que descreve um fenômeno a ser explicado em oposição ao *explanans* – as assertivas tidas como explicações desse mesmo fenômeno.

⁴³ POPPER, K. R. “A racionalidade das revoluções científicas”. HARRÉ, R. (Org.). *Problemas da revolução científica: incentivos e obstáculos ao progresso das ciências*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1976. p. 104. Destaque do autor.

Em compasso, as modas remetem novamente à questão do choque cultural e quanto mais uma cultura que se choca com outra se considera universalmente superior, mais o principal valor do choque, a evocação da crítica, destrói-se.⁴⁴ Por outro lado, quanto mais uma parte considera-se inferior, mais ela fica sujeita a uma aceitação cega similar a um pulo em um irreparável círculo mágico. Isso traz a importância de reforçar a pertinência da tradição crítica ou científica. Uma tradição que não pode ser recuperada com facilidade quando perdida⁴⁵:

Penso, de facto, que a história da humanidade poderia perfeitamente ser descrita como a história da eclosão de doenças filosóficas e religiosas de moda. Essas modas só podem ter uma função séria - a de despertar a crítica. Acredito, no entanto, na tradição racionalista de uma comunidade do saber, e na necessidade urgente de preservar essa tradição.⁴⁶

Acontece que cada um tem sua filosofia, como o senhor, eu ou qualquer outra pessoa. Estejamos ou não conscientes disto, cada um de nós parte de determinadas suposições e estas considerações não críticas são, por vezes, de caráter filosófico. Às vezes estas filosofias são verdadeiras, mas na maioria das vezes não o são. Se são verdadeiras ou falsas só descobriremos através de um exame crítico dessas filosofias, que foram o nosso ponto de partida não crítico. A tarefa da filosofia e a justificação de sua existência consistem, julgo eu, em fazer este exame crítico.⁴⁷

Essa é a consequência do falibilismo de Popper: não podemos presumir que detemos a verdade. Essa perspectiva favorece um argumento em prol da tolerância, sendo resolutamente antiautoritária: ninguém, inclusive uma autoridade política, está acima da crítica.⁴⁸ Por outro lado, uma abordagem que dispensa o realismo serve para blindar alegações da crítica intersubjetiva. Em outras palavras, aniquila-se a distinção entre crítica e opressão. Isso é demasiado preocupante uma vez que influi diretamente no modo como as pessoas comportam-se na esfera pública.

Portanto, vê-se que ainda é de fundamental importância uma noção de verdade objetiva como ideal regulador da pesquisa científica. Apesar disso, devemos ter cuidado com análises estritamente formais, ou lógicas, dos enunciados científicos, pois elas não podem ser capazes de solapar a velha prática de elevação de uma teoria científica a uma

⁴⁴ POPPER, K. R. "O mito do referencial".

⁴⁵ POPPER, K. R. "Rumo a uma teoria racional da tradição".

⁴⁶ POPPER, K. R. *O realismo e o objectivo da ciência*, p. 41.

⁴⁷ MAGEE, B. "Racionalismo crítico - uma entrevista com Karl Popper". In POPPER, K. R. *O racionalismo crítico na política*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 62.

⁴⁸ SHEARMUR, J. *The Political Thought of Karl Popper*. London and New York: Routledge, 1996.

verdade inquestionável: “[n]ão tropeçamos em nossas experiências nem deixamos que elas nos inundem como um rio”.⁴⁹ A exigência é que devamos sempre fazer nossas experiências, sendo ativos no jogo da ciência. Sempre somos nós que formulamos as questões que devem ser propostas à natureza – habitualmente no intento de obter um “sim” ou “não” definitivos por parte desta. Por isso, Popper, moderadamente, preocupou-se com regras metodológicas em detrimento de uma postura pluralista ou relativista, criticando tanto o mito do referencial quanto afastando a noção de que o trabalho científico seja um método de produção em círculo ou um instrumento de adaptação.⁵⁰

Referências bibliográficas

BARROS, R. S. M. “A controvérsia Popper-Kuhn e o problema da verdade”. In BARROS, R. S. M. *Razão e racionalidade: ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. pp. 22-42.

_____. “Liberalismo e ideologia”. In BARROS, R. S. M. *Estudos liberais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992. pp. 91-93.

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

MAGEE, B. *As ideias de Popper*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix – Edusp, 1974.

_____. “Racionalismo crítico - uma entrevista com Karl Popper”. In *O racionalismo crítico na política*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. pp. 61-74 (Cadernos da UnB).

PEREIRA, J. C. R. *Epistemologia e Liberalismo: uma Introdução à Filosofia de Karl R. Popper*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

POPPER, K. R. "A lógica da investigação científica". In *Popper, Schlick e Carnap*. Tradução e seleção de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1975. pp. 263-384.

_____. “A racionalidade das revoluções científicas”. HARRÉ, R. (Org.). *Problemas da revolução científica: incentivos e obstáculos ao progresso das ciências*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1976. pp. 91-122.

⁴⁹ POPPER, K. R. "A lógica da investigação científica". In *Popper, Schlick e Carnap*. Tradução e seleção de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 383.

⁵⁰ VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva*.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2 v. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1974.

_____. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1975.

_____. *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. “Contra a sociologia do conhecimento”. MILLER, D. (Org.). *Karl Popper: textos escolhidos*. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução por César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC - Rio, 2010.

_____. “O mito do referencial”. Tradução de Mário A. Eufrásio e Pedro Motta de Barros. In: *Khronos: revista de História da Ciência*. n. 1. São Paulo: Humanitas, 2008. pp. 209-241.

_____. *O realismo e o objectivo da ciência*. W. W. Bartley, III (Org.). Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

_____. *Realism and the Aim of Science*. Edited by W. W. Bartley. London and New York: Routledge, 1996.

_____. *The Open Society and its Enemies: The Spell of Plato*. v. 1. London and New York: Routledge, 1947.

SHEARMUR, J. *The Political Thought of Karl Popper*. London and New York: Routledge, 1996.

VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

Reflexões filosóficas sobre o ideal do educador em Nietzsche

Quésia Oliveira Olanda

Resumo: A partir da *III Consideração Extemporânea*, buscaremos apresentar o aspecto modelar de Schopenhauer, tanto para a construção do ideal do educador e pensador que o jovem Nietzsche cria para si, quanto para a sua teoria da formação (*Bildung*), sendo um tipo avesso ao sistema educacional moderno. O pensador alemão faz um diagnóstico da cultura e educação de sua época, sobretudo, alemã. Usaremos também como referência bibliográfica as Conferências proferidas por Nietzsche intituladas *O Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino (1872)*. A cultura e a educação germânica tinham como metas a universalização e propagação do saber científico, no qual o conhecimento é desvinculado da vida. Nietzsche, por sua vez, aponta novos caminhos para a educação, agindo contra o sistema dominante de seu tempo, em benefício de um vindouro. Com isso, este pensador, ao reconhecer o problema educativo na Alemanha, propõe um novo projeto de *Bildung*, a saber, como cultivo de si – um projeto que visa à formação do gênio e o desenvolvimento da cultura (*kultur*), por meio da exemplaridade do ideal que educa – encontrada em Schopenhauer, e da afirmação da existência. O projeto nietzschiano anuncia uma formação holística, cujo fim seja potencializar a vida.

Palavras-chaves: *Bildung*; Cultura; Educação.

Introdução

A cultura possui um papel fundamental na filosofia de Nietzsche, sobretudo, nos seus escritos de juventude. É dentro das críticas à cultura que se encontra a análise nietzschiana sobre a educação – questão na qual o presente texto se ocupará em apresentar e refletir. Nietzsche, em sua *III Consideração Extemporânea* diz encontrar em Schopenhauer um ideal do educador, e com isso, pontua sua concepção de formação, mas antes de apresentar este ideal, faz-se necessário descrever qual era o formato educacional moderno alemão, de modo que possamos melhor compreender o posicionamento contrário de Nietzsche e sua alternativa mediante a esse sistema.

Nietzsche valoriza um tipo de formação que é avessa ao sistema educacional moderno. No entanto, é importante salientar que o filósofo alemão não constrói propriamente uma filosofia da educação ou propostas pedagógicas curriculares. Ele elabora uma crítica à cultura, fazendo um diagnóstico e um prognóstico, ao passo que, enquanto denuncia o sistema dominante de seu tempo, apresenta novos caminhos para uma educação do futuro.

Foi no contexto do triunfo militar na guerra franco-prussiana ou germânica (1870-1871) e da unificação política alemã que Nietzsche propõe sua investigação no âmbito prático da educação. Era um momento de reorganização da sociedade europeia pós-Revolução Industrial. Durante este período, Nietzsche escreveu ensaios denominados como *Considerações Extemporâneas*, com o objetivo de analisar criticamente seu tempo. A extemporaneidade, a qual o filósofo se refere não é uma espécie de negação alienado de sua época, mas um afastamento reflexivo que objetiva realizar um ataque “crítico” direcionado a ela. Portanto, “extemporaneidade” não é para Nietzsche sinônimo de escapismo de seu tempo, já que a atitude dele consiste, sobretudo, num combate contra a mediocridade cultural vigente, o intuito do confronto, posto que essa negação é, na verdade, um afastamento estratégico da cotidianidade e da mentalidade a serem combatidas. Nietzsche, assim se expressou: "Se esta consideração é extemporânea, é porque eu considero como um mal, como uma deficiência, como uma carência, uma coisa que o tempo presente glorifica, a sua cultura histórica" (Prefácio).¹

Contra o sistema educacional moderno

No entender de Nietzsche, a cultura e a educação germânica tinham como metas a universalização e propagação do saber científico, o bem-estar, o ganho dinheiro, em suma, uma limitação a um círculo de deveres, ações e metas, no qual o conhecimento é desvinculado da vida. Além disso, a educação moderna era dominada por critérios oriundos do mercado e da indústria. Esses questionamentos têm como propósito central denunciar uma educação dominada pelas exigências da economia, pela tendência à geração e ampliação do consumo. A busca desmedida por conhecimento e a ênfase no cientificismo e no historicismo foram alguns dos fatores que destruíram o espírito criativo e inventivo que deveria permear o processo formativo. Em suas conferências *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche examina as entranhas do sistema educacional de sua época. Proferidas inicialmente como cinco conferências na Universidade de Basileia, quando ele ainda lecionava Filologia, elas fazem um diagnóstico dos estabelecimentos educacionais.

¹ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 6.

O modelo de formação estabelecido na Alemanha no século XIX, de acordo com o filósofo, somente possibilita a formação de um homem teórico, especialista, ou até mesmo um funcionário público para atender às demandas do Estado e do mercado. Nessa ótica, todas as instituições educativas devem prover uma grande quantidade de consumidores-produtores que serão usufruídos pela engrenagem industrial. Mas, se Nietzsche criticava o modelo de formação moderno, qual seria sua concepção de formação? Ou qual seria seu projeto de Bildung?

Nietzsche realiza uma avaliação da cultura e da educação da modernidade em todas as suas instituições, e a partir dessa avaliação, o autor apresenta importantes ideias, sugerindo a adoção de outros rumos para as práticas pedagógicas. Na terceira *Consideração extemporânea* há um detalhado diagnóstico sobre a educação vigente, mas o essencial consiste no seu prognóstico, a sua proposta, a sua alternativa para o sistema dominante de seus dias. Assim, na terceira *Extemporânea*, Schopenhauer representa o contraponto mais radical à autossatisfação dos alemães, um contraponto, porém, não meramente negativo, pois, Schopenhauer educa. Com isso, Nietzsche aponta para outra visão da educação: propiciar a formação integral de cada discente, para além das urgências do sistema econômico da época. Deste modo, a imagem de Schopenhauer se apresenta como alguém que resiste às imposições da época. Na perspectiva nietzschiana, o autor de *O mundo como vontade e representação* é modelo de filósofo educador que, perante as exigências de uma época banal, reducionista e economicista, consegue propiciar que cada estudante desenvolva suas capacidades mais singulares, suas tendências mais genuínas.

O ideal do educador

Por meio da figura de Schopenhauer, Nietzsche apresenta sua própria concepção de formação. A Bildung nietzschiana pretende a formação de homens superiores, dotados de uma forma (Bild), de uma unidade.²

Nietzsche apresenta Schopenhauer como um grande educador, como um mestre que pôde, por meio de sua exemplaridade de vida e de obra, ser um guia para a formação

² NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos* (1869-1874). Trad. Luis E. de Santiago Guervós. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010. v. I, p. 409.

de si mesmo. Nietzsche avança na tarefa de educar para a meta do gênio filosófico. O projeto da *Bildung* perpassa a ideia do gênio prefigurada na imagem do educador que, por meio de sua postura extemporânea, mostrará os problemas e a insuficiência da educação moderna e reconduzirá a busca por fins mais elevados. Para Nietzsche, o objetivo de toda cultura é a criação do gênio. Segundo ele, foi exatamente isso que ocorreu com Schopenhauer. Nesse contexto, ressalta Rosa Dias:

É preciso notar, porém, que Nietzsche, desviando-se assim da teoria tradicional, não concebe o gênio como um dom natural, ao mostrar que Schopenhauer é um gênio não pelo nascimento, mas em virtude de sua vontade. Fez-se gênio. As condições que tornaram possível o florescimento de seu gênio foram aquelas que acompanharam o seu desenvolvimento³.

Podemos inferir que o projeto da *Bildung* nietzschiana em *Schopenhauer como educador* é constituído por um movimento fisiológico da experiência entre o mestre, isto é, “o ideal que educa”, e o formando. No caso, o método pedagógico é, exatamente, a exemplaridade do educador composta de algumas importantes características:

Importo-me tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de dar exemplo. Não há dúvida que ele possa, através do exemplo, atrair para si povos inteiros [...] Mas o exemplo deve ser dado através da vida visível, e não apenas por meio de livros, portanto, como ensinavam os filósofos gregos, mais através dos gestos, da posição, vestimenta, alimentação, do que através da fala e da escrita. O quanto nos falta na Alemanha para essa visibilidade corajosa da vida filosófica!⁴

Uma das características de Schopenhauer apontadas por Nietzsche é de que um verdadeiro mestre deve ser um homem simples, visto que Nietzsche era contra a arrogância da erudição de sua época. Nietzsche comenta que “ele sabe dizer o que é profundo de modo simples, o que é comovedor sem retórica, o estreitamento científico sem pedantismo.”⁵ O acadêmico universitário, assim como outros homens considerados cultos na modernidade, é caracterizado por Nietzsche como “pseudo intelectual” e filisteu da cultura, que transmite uma série de conhecimentos superficiais, desvinculados da vida concreta, portanto, como um erudito pedante e vazio. Esses eruditos – ou como afirma

³ DIAS, R. M. Nietzsche e a questão do gênio, p. 102. DIAS, R. M. “Nietzsche e a questão do gênio”. In: NETO, BARRENECHEA (Org.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999, p. 102.

⁴ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador*. São Paulo: Martins Fontes, 2020, §3.

⁵ *Ibidem*, §2.

Nietzsche: “filisteus da cultura” – abundavam nos meios acadêmicos dessa época. Estes filisteus pretendiam, ao dominar um campo delimitado do saber, ascender socialmente e tornarem-se poderosos ou influentes, ganhando um espaço de destaque na academia - como é o caso de David Strass -, um teólogo contemporâneo de Nietzsche, considerado um extirpador do espírito alemão da época, um antípoda de Schopenhauer. A *Primeira Consideração Extemporânea* ataca de forma violenta a então recém-publicada obra do teólogo hegeliano (1808-1874), *A antiga e a nova fé* (1872). No entender de Nietzsche, Strauss seria “o chefe dos filisteus da cultura”, pois sua obra seria uma espécie de comprometido com o cumprimento da regra e com a execução do dever.

Por outro lado, Schopenhauer nunca quer aparecer, pois ele escreve para si. Contrariando o espírito de erudição, o jovem professor de Basileia conclama à autenticidade, à retirada das máscaras da erudição, tendo como influência a vida de Schopenhauer. Este é, portanto, a representação contrária da cultura que ele ataca, caracterizada dessa maneira:

[...] a cultura é promovida por todos os que têm consciência de um conteúdo horrível ou aborrecedor, e querem enganar acerca dele por meio da assim chamada “bela forma”. Em relação ao exterior, o observador deve ser coagido a uma falsa conclusão acerca do conteúdo, por meio de palavras, gestos, adornos, pompas e maneirismo na pressuposição de que se ajuíza como habitual o interior segundo o lado externo.⁶

Assim, o que deve ser a educação para possibilitar a transformação dessa situação? Segundo Nietzsche, a educação deve ser libertadora. Com isso, o educador se põe no lugar ser “libertador” do educando. Sobre isso, Nietzsche comenta:

Teus verdadeiros educadores e formadores revelam-te o que é o verdadeiro sentido originário e a matéria fundamental da tua essência – algo inteiramente ineducável e não-plasmável, em todo caso dificilmente acessível, algo preso, entravado que tais educadores conseguem liberar. Teus educadores conseguem não ser senão os teus libertadores.⁷

Após essas ponderações, as características do modelo de filósofo educador, conforme a ótica nietzschiana, simbolizado na figura de Schopenhauer, são sintetizadas nessas palavras:

⁶ *Ibidem*, §6.

⁷ *Ibidem*, §1.

Virilidade livre do caráter, conhecimento prematuro dos homens, nenhuma educação erudita, nenhum envolvimento patriótico, nenhuma coação para o ganha-pão, nenhum vínculo com o Estado - em suma, liberdade e sempre de novo liberdade, o mesmo elemento maravilhoso e perigoso, no qual puderam crescer os filósofos gregos.⁸

A *Bildung* nietzschiana

Neste momento do texto, refletiremos sobre a formação (*Bildung*) na perspectiva nietzschiana, qual seja, que é vista como singularidade, destacando o movimento existencial no processo de cultivo de si e a formação holística ressaltada por Nietzsche. Com relação à singularidade, para Nietzsche o educador é aquele que prepara e apresenta o caminho para si mesmo. Segundo o pensador alemão, o caminho que leva a si está presente externamente, ou seja, possui influência do contato com o outro e, sobretudo, pelo contato com o seu educador. Nietzsche salienta:

Que a alma jovem volte o seu olhar retrospectivamente sobre a vida e pergunte: o que, até agora, verdadeiramente, amaste? O que atraiu a tua alma? O que a dominou e, ao mesmo tempo, a felicitou? Coloca diante de ti a série desses veneráveis objetos” – objetos de amor – “e, talvez, eles com sua essência e sucessão te proporcionem uma lei fundamental do teu autêntico si próprio. Compara esses objetos. Vê como um complementa, alarga, sobrepuja, transfigura o outro. Como eles formam uma escada sobre a qual, até agora, te elevaste para ti mesmo, pois a tua verdadeira essência não jaz na profundidade profundamente oculta em ti, mas se encontra imensamente acima de ti, ou, ao menos, acima daquilo que atualmente tomas como teu eu”⁹

Pode-se destacar que a característica principal de um genuíno mestre, conforme a interpretação nietzscheana, consiste em permitir que o discente chegue a tornar-se “o que ele é”, que possa desenvolver a sua autonomia, as suas tendências mais singulares.

O engendramento do gênio filosófico culmina na potencialização da vida e na afirmação dela, como bem escreve Nietzsche - fazendo um possível prelúdio aos conceitos de amor *fati* e eterno retorno:

A aspiração por uma natureza forte, por uma humanidade sadia e simples, era nele uma aspiração por si mesmo; e assim que ele venceu o tempo em si mesmo, com o olhar admirado, o gênio [...] O esplêndido homem criador deve responder à pergunta: afirmas tu, do mais profundo do coração, esta existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz,

⁸ *Ibidem*, §8.

⁹ *Ibidem*.

seu redentor? Pois é suficiente um único sim! verdadeiro, de tua boca - e a vida tão gravemente acusada será libertada.¹⁰

Nietzsche enfatiza a necessidade da cultura e como é salutar que haja Instituições de ensino voltadas para ela, uma educação criativa. A formação (Bildung) deve ser completa, que busca atender e abarcar todos os aspectos da vida humana; uma atividade que não apenas forma, mas cultiva e eleva. Sobre isso, o filósofo comenta:

Odeia-se agora toda cultura que proporciona solidão, que propõe metas para além do dinheiro e da aquisição, que gasta muito tempo. Cuida-se bem de difamar os tipos mais sérios de cultura como “egoísmo refinado”, “como imoral epicurismo da cultura”. De fato, segundo a eticidade hoje vigente, justamente o contrário é elogiado, a saber, uma formação rápida, para tornar-se logo um ser ganhador de dinheiro; uma formação básica. Permite-se ao homem somente o tanto de cultura que é do interesse da aquisição geral e das relações mundanas, mas exige-se também dele. Em suma: “o homem tem uma pretensão necessária a felicidade terrena; por causa disso a cultura é necessária, mas somente por causa disso!”¹¹

É, portanto, com base no que foi descrito que se encontra o modelo de educador para o jovem professor de Basileia. Uma concepção de formação que preza pela integralidade do indivíduo, que tem uma visão holística e que afirma a vida em todos os sentidos. Nietzsche deseja implantar uma formação com o mesmo ímpeto da eticidade antiga, a partir do exemplo de Schopenhauer, com o intuito de potencializar a vida. Nietzsche, por sua vez, quer fazer da sabedoria dionisíaca um novo caminho existencial. Para ele, o gênio pode ser engendrado no mundo moderno por meio da cultura – como vimos. Além disso, essa concepção tem a ver com o cuidado, isto é, uma educação que prepara o educando, colocando-o no caminho que leva ao seu si mesmo. De acordo com o jovem professor de Basileia, educação está relacionada com emancipação e com capacidade de gerar singularidade, uma perspectiva antagônica ao que estava presente no ensino moderno, no qual Nietzsche denuncia – um modelo de instrumentalização e do desenvolvimento de virtudes que são meramente operatórias, que visam adaptar os discentes às exigências da utilidade social e do mercado de trabalho.

¹⁰ *Ibidem*, §3.

¹¹ *Ibidem*, §7.

Considerações finais

Ao refletirmos sobre o ideal do educador na *III Extemporânea*, evidenciamos a descrição de várias características simples do ser humano que podem ser tomadas como condições pedagógicas no processo formativo – características essas que Nietzsche encontrou na obra e na figura de Schopenhauer que lhe deram a possibilidade de ser indicado como um ideal que educa. Nesta obra, Nietzsche apresenta-nos sua concepção de formação, sobretudo, na criação do gênio. Com a descrição de algumas características típicas do ser humano, o filósofo da Basileia pretende dar ênfase para uma genialidade distinta daquela à qual estamos acostumados a conceituar, pois não se trata de um homem erudito ou que busca incondicionalmente o conhecimento - quando não se está preocupado em adquirir conhecimento com um fim pura e simplesmente utilitário. Sendo assim, a proposta formativa nietzschiana nos leva a refletir acerca da nossa responsabilidade no processo educativo, isto é, convida-nos ao auto cultivo, à autoafirmação de nossa existência. É um tipo de concepção de formação que visa à cultura, que valoriza o homem como um todo, juntamente das suas singularidades, ao passo que impulsiona a criatividade, estimulando o enfrentamento das contradições e do sofrimento, elegendo a formação em benefício de uma perspectiva de vida integral, isto é, holística.

Referências Bibliográficas

DIAS, R. M. “Nietzsche e a questão do gênio”. In: NETO, BARRENECHEA (Org.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999.

NETO (Orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. *David Strauss, o confessor e o escritor*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010. v. I.

NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

Comentários sobre as “Notas para um trabalho sobre a categoria de justiça”, de Walter Benjamin

Guilherme Sam-Sim de Souza

Resumo: Este texto procura comentar algumas passagens de um fragmento cuja descoberta é relativamente recente. Trata-se das “Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça” (*Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*)¹, fruto de longas conversas entre Benjamin e Scholem em seus inúmeros encontros no ano de 1916. Para o nosso objetivo destacaremos algumas passagens importantes dessas “Notas”. Pensaremos cada citação com o auxílio de alguns comentadores e filósofos que teceram alguns apontamentos e reflexões acerca destas “Notas” em específico. Conjuntamente, perseguiremos algumas referências relatadas por Scholem – em suas memórias sobre a amizade com Benjamin – enquanto elementos importantes para o desenvolvimento dos nossos comentários.

Palavras-chave: Comentário; Messianismo; Criticismo; Justiça.

Introdução

O ano de 1916 fora um ano que marca a crescente amizade entre Scholem e Benjamin, que viviam naquele momento sob a trágica conjuntura da Primeira Guerra Mundial. Os sucessivos encontros entre os dois proporcionaram conversas sobre os mais variados temas: desde os tensionamentos com os neokantianos da Escola de Marburg (principalmente Hermann Cohen) e a doutrina kantiana propriamente dita, passando pelo interesse mútuo pelo Judaísmo e a Cabala. Em uma destas conversas, Walter Benjamin escreveu um esboço intitulado “Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça” (*Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*) de 1916. Este fragmento sobreviveu graças à transcrição – do que era legível – feita por Scholem diretamente do caderno de anotações de seu amigo.

Em seus escritos biográficos, Scholem (1989, p.39) descreve sem grandes pormenores este feito, apenas que apresentou ao Benjamin os ensaios do escritor Ahad Ha'am² e “sua ideia do papel da justiça no judaísmo”. A definição benjaminiana de justiça

¹ Utilizaremos a versão bilíngue (inglês e alemão) presente no livro de Eric Jacobson “*Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*” com tradução nossa para o português.

² Ahad Ha'am (1856-1927) foi um escritor considerado fundador do chamado “sionismo espiritual” ou “sionismo cultural”, uma vertente que priorizava o “renascimento judaico” através de práticas culturais e

como “o anseio de fazer do mundo o bem maior” adquire forma a partir deste contexto. Por alguma razão, Scholem não menciona as “Notas” em seu “Walter Benjamin: A História de uma Amizade”. Tampouco Scholem inclui as “Notas” na coletânea de escritos organizados junto ao Theodor W. Adorno em 1955, assim como não são acrescentadas na coleção de sete tomos editada por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Por décadas essas “Notas” permaneceram nos arquivos pessoais de Scholem na Biblioteca da Universidade Hebraica de Jerusalém e com estas, foram encontradas suas “Teses sobre o Conceito de justiça” (Thesen über den Begriff de Gerechtigkeit) que parece constituir, em pormenores, de um diálogo crítico tanto com as “Notas” benjaminianas de 1916 quanto com o posterior ensaio “Para a crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) de 1921³.

Especular sobre as possíveis motivações de Scholem que o levaram a não publicar as “Notas” será infrutífero e não nos levará a lugar algum. O que nos interessa neste trabalho é comentar o conteúdo deste fragmento “quase perdido” e como as reflexões iniciais de Benjamin sobre a sua – no mínimo– “peculiar” categoria justiça ressoa em sua “Crítica”. A começar pelo embate direto com a Doutrina de Direito em Kant.

A moral kantiana a contrapelo

Para iniciar nossos comentários com base na hipótese anterior de Benjamin estar tecendo uma resposta direta à Doutrina do Direito em Kant, citaremos as primeiras linhas das “Notas” benjaminianas:

Cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de posse como expressão de sua transitoriedade. A propriedade, contudo, aprisionada na mesma

educacionais, ao invés da luta estritamente ligada à formação do Estado-Nação para os judeus. Esta corrente se apresentava enquanto oposição ao “sionismo político” de Theodor Herzl. De acordo com Jacques Kornberg (1983, p.XV), “Ahad Ha’am não era um líder ou organizador político como Herzl: faltava-lhe o ‘desejo de dominar e comandar’. Ele era mais um educador nacional, um instrutor em moral [...] A autoridade de Ahad Ha’am no movimento sionista repousava tanto em sua realização estilística no renascimento da prosa hebraica moderna quanto na coerência e clareza ideológica que ele conferiu ao sionismo”.

³ Michael Löwy (2012, p.152) chama a atenção para a curiosa datação presente nas “Teses” de Scholem – “1919 und 1925” – na qual levanta dúvidas sobre esta ter sido escrita antes ou depois do ensaio benjaminiano de 1921, “do qual apresenta evidentes analogias (mas também inegáveis diferenças)”. De acordo com Peter Fenves (2011, p.188), Scholem “produziu uma resposta mais ou menos contemporânea às ‘Notas’ nas quais ele organizou suas observações em duas colunas: sob A ele comentou as observações de Benjamin, enquanto sob B ele propôs sua própria teoria de justiça”.

finitude, é sempre injusta. Portanto, não existe nenhum tipo de ordem de propriedade capaz de conduzir à justiça.

O contrário reside na condição de um bem que não pode ser apropriado. Em si mesmo este é o bem através do qual todos os bens se tornam sem posse.

No conceito da sociedade busca-se dar um bem a um proprietário que torna mais elevado seu caráter de posse.⁴

Segundo Fenves, “o objetivo da Doutrina do Direito é o desenvolvimento da contrapartida política à pura razão prática, na qual ‘pura razão prática’ é simplesmente o termo técnico para o que geralmente é chamado de ‘moralidade’”⁵. Neste momento, Benjamin critica contundentemente o conceito kantiano de “posse”, indo para uma direção radicalmente oposta. Na primeira parte da Doutrina do direito Kant⁶ delimita duas dimensões da posse: física (sensível) e inteligível (jurídico metafísico) e as condições de justificação de ambas em uma discussão maior sobre o que de fato constitui os objetos externos como “meu” ou seu”. O primeiro conceito de posse física (limitado) só pode ser justificado, se e somente se for expandido por sua contraparte metafísica (ilimitada). Kant argumenta que as condições da posse empírica – tão somente a partir do que me disponho de poder físico para possuir um objeto de minha escolha sob o meu poder (*potentia*) – com base na mera intuição, devem ser desconsideradas, pois isto “os aniquilaria no aspecto prático e os transformaria em *res nullius*”⁷, pois desconsiderando outras propriedades do mesmo objeto, acarretaria uma proibição absoluta contrária à liberdade. Nas palavras de Fenves⁸,

Na ausência de um princípio suplementar de direito que justifique a expansão de sua cobertura, surge assim a ameaça de paralisia jurídica, na qual todos são livres para fazer qualquer coisa que não interfira com todos os outros; mas como quase tudo o que alguém faz potencialmente interfere noutra pessoa, na verdade, todos estão autorizados a fazer praticamente nada.

⁴ BENJAMIN *apud* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 166.

⁵ FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. California: Stanford University Press, 2011, p. 190.

⁶ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003, p. 91.

⁷ *Ibidem*, p. 92 e 93.

⁸ FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, p. 191.

É preciso, segundo o Kant, “ter o mesmo objeto sob o meu controle (*in potestatem meam redactum*)”⁹. Este controle que se apresenta como uma dimensão política do postulado da razão prática constitui uma manobra drástica para contornar o problema da *res nullius*, tratando “qualquer objeto de minha escolha como algo que pudesse objetivamente ser meu ou teu”. Ou seja, é essencial que haja alguma forma de propriedade justificável antes do advento do Estado. Desse modo, seguindo com Fenves,

[...] no momento em que uma coisa não é mais mantida em posse física, ela retorna à sua condição jurídica original como *res nullius*. A expansão da pessoa além dos limites de seu corpo no conceito de posse extrafísica torna-se assim a garantia da integridade "pessoal"; do mesmo modo, a expansão de seu tempo além da sua vida, de modo que sua vontade se estenda além de sua "vontade eletiva".¹⁰

A expansão do corpo jurídico que constitui a justificativa metafísica da posse em Kant dá ao caráter de propriedade um status extracorpóreo e extemporâneo, ou seja, para além a presença do proprietário no espaço físico da posse e também oferece a condição de duração temporal (ilimitada) desta propriedade pela razão prática. Desse modo, a propriedade nos termos kantianos é universal, perpétua e sem distinções pessoais. Nas palavras de Kant:

Assim, devo ser capaz de pensar que estou em posse desse objeto independentemente de estar limitado por condições temporais e, portanto, independentemente da posse empírica. [...] os possuo meramente por meio da minha vontade – daí tão-só juridicamente – enquanto eles existirem em algum lugar e em algum tempo. Somente se e na medida em que eu possa afirmá-lo estarão eles incluídos em meus pertences.¹¹

Pode-se observar que enquanto Kant é regido pelo signo do apropriável e da infinitude Benjamin, na contramão, é regido pelo signo da transitoriedade e do inapropriável. Para ilustrarmos esta benjaminiana relação direta entre propriedade e injustiça, deslocaremos, com outros termos, uma citação de Max Brod que Benjamin faz uso em seu ensaio “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte”: há propriedade suficiente, propriedade infinita – “mas não para nós”¹². Ora, parafraseando

⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 92.

¹⁰ FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, p. 192.

¹¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 94.

¹² Apenas um jogo com a citação origina: “há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós”. BENJAMIN, W. “Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: *Magia e técnica, arte e política*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 142.

Lesch, se não há fundamento genuíno para a legitimidade do Estado, o direito é tornado compatível com o poder, a justiça com a violência. Benjamin parece considerar como um mito o apelo à *lex permissiva* kantiana que parece acompanhar a ilusão de que, nas palavras de Fenves “uma "injustiça original pode ser gradualmente aliviada por meio de uma conformidade cada vez maior entre a lei aplicável à ideia de direito”¹³.

Assim, Benjamin pode ter identificado uma contradição insolúvel entre a ética e a política kantianas, já era um leitor assíduo de Kant e conhecia em pormenores a obra “Religião nos limites da Simples Razão” – como revelado nos relatos de Scholem (1989). Nesta esteira Lesch identifica:

Em um trecho revelador de seu ensaio sobre Religião, Kant empregou a metáfora de comungar com um "espírito maligno [bösen Geist]" para advertir contra o agir de acordo com qualquer máxima que não seja a lei moral ([1793] 1960, 52). A maioria entre tais "espíritos", Kant nos diz que, por causa de um erro deliberado das escrituras cristãs, existem "poderes" - "Gewaltigen". No entanto, na nova fórmula da Metafísica dos Costumes, a propriedade é assegurada precisamente através da parceria com tais máximas não morais, isto é, com o próprio poder [Gewalt]. A ênfase de Kant na divisão entre usos legítimos e ilegítimos de coerção, então, não é de forma alguma transparente se Gewalt pode sustentar sua dupla significação, ou seja, sua remodelação paradiastólica de violência injustificável para autoridade legítima. A Metafísica dos Costumes viola o próprio princípio Kantiano de Religião: Não apenas as leis do Estado, mas seu próprio fundamento moral e metafísico se opõe diretamente à lei da moralidade.¹⁴

Posto isto, podemos avançar para outras passagens das notas, justamente àquelas nas quais Benjamin expõe uma categoria de justiça separada radicalmente da ideia de direito (desde o nível da linguagem) sob um prisma completamente alheio ao sistema kantiano, pois irá pinçar elementos oriundos do pensamento messiânico e da literatura ética no judaísmo (mas também de pensadores místicos filiados ao cristianismo que possuem, de alguma maneira, “afinidades heréticas” com o conceito original de justiça da Torá).

Justiça messiânica

Seguindo a mesma estrutura da seção anterior, seguiremos com outra citação da “Notas” benjaminianas:

¹³ FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, p. 196.

¹⁴ LESCH, Charles. *Against Politics: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics*. in. American Political Science Association, New Orleans, v.108 n.1, p.218-232, 2014, p. 223.

Aqui está, a saber, a reivindicação, a princípio completamente abstrata, do sujeito de cada bem, uma reivindicação que de forma alguma se volta para necessidades, mas para a justiça, e cuja inclinação derradeira possivelmente não estará relacionada ao direito de propriedade da pessoa, mas um direito-ao-bem do bem.¹⁵

Importante destacar que na língua original, Benjamin brinca com a polissemia do termo “bem” (*Gut / Gute*). Podemos encontrar este jogo (não com os mesmos propósitos) na primeira dissertação da “Genealogia da Moral” de Nietzsche¹⁶. Por outra via, de acordo com Ramon Mapa da Silva, encontramos em Benjamin um tensionamento do termo entre seu conteúdo “material e jurídico da palavra” – em Alemão: “*das Gut (die Güter* no plural)”; “referindo-se as coisas” – e por outro, seu conteúdo ético – “*das Gute (die Guten* no plural)”¹⁷. Como aponta Ramon Mapa da Silva, “a *Güterlehre* na filosofia está, pelo menos desde os gregos, atrelada ao problema da justiça”¹⁸. Benjamin – de maneira marginal à determinada tradição da teoria dos bens – considera qualquer sistema que esteja estritamente alicerçado na temporalidade efêmera que constitui o caráter de propriedade, levará a injustiça. Desse modo, estabelecer critérios de distribuição de bens materiais de qualquer tipo é uma ação insuficiente ou demasiado estreita para ser nomeada de justiça. “Um direito-ao-bem” como sintetiza Fenves significa:

Que os bens sejam bens: este, em suma, é o postulado que Benjamin propõe como substituto daquele com o qual começa a Doutrina do Direito. Mas é um postulado muito peculiar, pois os bens já são bens - o que sugere que a justiça é uma forma de ser e, portanto, deve ser entendida como uma categoria ontológica.¹⁹

Um dos filósofos que comentam diretamente esta passagem das “Notas” é Agamben. Em seu livro intitulado *O Uso dos corpos (L'uso dei corpi)* – o filósofo

¹⁵ BENJAMIN *apud* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 166.

¹⁶ Logo nos primeiros parágrafos Nietzsche (1998, p.23) escreve: “Acredito poder interpretar o latim *bonus* como o “guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum* = *duelum* = *duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa e da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a ‘bondade’ de um homem. Mesmo o nosso alemão *Gut* [bom]: não significaria “o divino” [*dem Göttlichen*], o homem de “linhagem divina” [*göttlichen Geschlechts*]? E não seria idêntico ao nome do povo (originalmente da nobreza), os godos [*Goten*]? Os motivos para esta suposição não cabem aqui”.

¹⁷ SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. 2019 257f. Tese (Doutorado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 162.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, p. 201.

debruça-se sobre o argumento benjaminiano da pretensão do bem por parte do sujeito não se fundamentar sobre as necessidades, “mas sobre a justiça, e, como tal, dirige-se não ‘a um direito de propriedade da pessoa, mas um direito-ao-bem do bem’ (*ein Guts-Recht des Gutes*)”²⁰ e este “bem do bem” sendo justamente uma contração singular entre “ética e ontologia”. Por conseguinte, Agamben tende a interpretar esta posição como uma radicalização da tese franciscana²¹, também presente em seu livro “Criação e anarquia” (*Creazione e anarchia*), na qual tece sua definição de altíssima pobreza, nas relações que estabelece entre o apropriável e o inapropriável.

Destarte, seguimos com mais uma passagem das “Notas” nas quais o tom hermético em torno desta categoria de justiça se intensifica:

A justiça é a busca por transformar o mundo no mais alto dos bens. Interpretados, esses pensamentos conduzem à suposição: a justiça não é uma virtude próxima das outras virtudes (humildade, amor ao próximo, lealdade, coragem), mas uma que funda uma nova categoria ética, uma que talvez não seja mais uma categoria de virtude, senão uma virtude que deva ser relacionada com outras categorias. A justiça não parece se fundar na boa vontade do indivíduo, mas criar o estado do mundo, a justiça funda a categoria ética do existente, torna virtuosa a categoria ética do que é demandado. A virtude pode ser exigida, a justiça no fim das contas pode ser apenas o estado do mundo ou o estado de Deus. [...] A justiça é o lado ético da luta, a justiça é o poder da virtude e a virtude do poder. A responsabilidade pelo mundo que temos se asila na instância da justiça.²²

Seguindo Lesch, a justiça, para benjamin não pode ser uma “virtude”, “porque lhe falta um sujeito kantiano”, ou seja, a justiça não pode ser traduzida por obrigação, “pois não há nenhuma emissão de deveres dela”. Isto não significa, entretanto, o fim das virtudes individuais propriamente ditas, mas somente que a “justiça” enquanto “estado ontológico do mundo” não pode *per se*, “emitir exigências para sua realização através da política, não implica, portanto, que vivamos em um mundo desprovido de

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2017, p. 104.

²¹ “Se recordarmos que a justiça, na passagem imediatamente precedente, coincidia com a condição de um bem que não pode ser apropriado, fazer do mundo o bem supremo só pode significar experimentá-lo como absolutamente inapropriável. Nesse fragmento, de algum modo radicalmente franciscano, a pobreza não se fundamenta em uma decisão do sujeito, mas corresponde a um “estado do mundo”. Se nos teóricos franciscanos o uso aparecia como a dimensão que se inaugura quando se renuncia à propriedade, aqui a perspectiva necessariamente se inverte, e o uso se apresenta como a relação com um inapropriável, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado” (AGAMBEN, 2017, p.104).

²² BENJAMIN *apud* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 166 e 167.

responsabilidades individuais - ou éticas”²³. Nesse sentido, “o bem que reflete as condições de um mundo justo não é de natureza material, mas ética” (fortemente influenciado pela noção de *Ahad Ha’am*²⁴). A justiça, como descrito nas “Notas”: é o lado ético da luta. Com isto seguimos com as próximas linhas do fragmento:

A virtude pode ser exigida, a justiça no fim das contas pode ser apenas o estado do mundo ou o estado de Deus. Em Deus todas as virtudes têm a forma da justiça, o epíteto “oni” em, por exemplo, onibondoso, onisciente, tem daí seu significado. O virtuoso pode apenas ser o que atende à demanda, a correção a garantia daquilo que existe (através de demandas talvez nunca mais determináveis, mas que, não obstante, não são de caráter ordinário). [...] A oração do Pai Nosso: Não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal, venha a nós o Reino, [duas palavras ilegíveis], é um pedido de justiça, por um justo estado de mundo. O ato único e empírico se relaciona com a lei ética na forma de um (indefinível) preenchimento do esquema formal. Reciprocamente, o direito à justiça, se relaciona ao esquema de preenchimento. O enorme abismo existente entre o direito e a justiça é abordado em outras línguas:

ius themis mishpat
*fas dike zedek*²⁵

Se para Kant, em sua “Crítica da Faculdade de Julgar”, existe um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito da liberdade”²⁶. Para Benjamin, esse abismo se dá em termos de direito e justiça. Enquanto a terceira Crítica kantiana tenta transpor esse abismo sob forma do puro julgamento estético, nas “Notas” simplesmente se aceita a impossibilidade de passagem do direito à justiça. No entanto, o caminho para a justiça não está totalmente bloqueado; apenas percorre, parafraseando Fenves (2011) sobre uma filosofia da história desprendida de um “postulado” mecanicista que separa a ideia de história da ideia de justiça. Esse conteúdo histórico se revela desde o nível da linguagem que Benjamin busca demonstrar

²³ LESCH, Charles. *Against Politics: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics*, p. 224 e 225.

²⁴ Para *Ahad Ha’am*, a justiça é uma categoria absoluta, separando-a, inclusive da esfera do poder – sobre este último ponto pode-se ver, também, o nítido distanciamento de Benjamin (explícito em seu ensaio de 1921). Desse modo, o pensamento de *Ha’am* priorizava, estritamente, o “poder ético” na construção do que seria o “renascimento judaico”, do cultivo gradual da *Intelligentsia* no interior das relações sociais. Mesmo recusando e sendo crítico às injustiças básicas de uma “nacionalidade majoritária em um *Rechtsstaat* impondo seu espírito nacional às minorias dentro de suas fronteiras”, *Ha’am* colocava as questões políticas “objetivas” e as forças materiais que as constituem, em segundo plano (KORNBERG, 1983, p.67). No sentido político, suas ideias possuíam fortes semelhanças com as do populista russo Piotr Lavrovich Lavrov. Ambos apostavam na *intelligentsia*, enquanto esperança de “educar gradual e cuidadosamente o povo para os requisitos de liberdade e justiça social”. Desse modo, acreditava-se que “a mudança social tinha que encontrar sua sanção na vontade e na consciência do povo. A mudança saltando à frente da consciência popular iria gerar tirania e poder descontrolado e, portanto, corrompido” (KORNBERG, 1983, p.XXI).

²⁵ BENJAMIN *apud* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*.

²⁶ KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016, p. 76.

etimologicamente que este abismo se torna explícito nos sentidos oriundos nas palavras de raiz hebraica do que nos outros temos originários do latim e do grego (sob os quais os sentidos de direito e justiça se confundem).

Nas linhas finais destas notas, Benjamin recorre ao par hebraico *mishpat* e *zedek*. Estes termos possuem em seu conteúdo e contexto, uma diversidade e variabilidade de matizes “sem correspondência adequada e unívoca nas nossas línguas ocidentais”, incorporando categorias como “misericórdia” e “amor”, mas sobretudo, “a vontade de justiça que se faz sentir em toda a revelação bíblica”²⁷.

Pode-se observar que em Benjamin a justiça é uma categoria ontológico-existencial, o *leitmotiv* da abertura do ser-em-possibilidade. Aqui, justiça e messianismo são indissociáveis, esta última categoria estabelece o ritmo do movimento de abertura. Ao contrário da ortodoxia cristã que concebe o messianismo como “uma força transcendente que encerra a história independente da participação humana no processo”, o messianismo judaico possui sua reafirmação imanente “como força histórica, pautada pelos pensamentos e ações dos homens”²⁸. Esse messianismo pode ser lido como uma ação revolucionária transformadora no domínio histórico, não apenas como poder político, mas acompanha, sobretudo, um “poder ético” aos moldes apregoados por Ahad ha’am. Por este motivo:

Para Benjamin, a justiça é antes uma categoria messiânica, a qual pode ser decretada por um sujeito humano, na medida em que pratica um ato justo – decreta uma categoria existente – cuja origem permanece inacessível aos humanos. “Divino” nada mais é que o termo teológico de Benjamin para uma esfera profana inacessível e impenetrável às demandas totalizantes de um sujeito soberano.²⁹

Na tradição judaica, o justo (*tzadik*) é aquele ou aquela que atende a demanda por justiça (*zedek*): “a suprema qualidade de atuação de Deus e dos homens, unindo, em proporções perfeitas, a justiça com o amor”³⁰. Nesse sentido *zedek* abarca um amplo

²⁷ VAZ, Armindo. “O específico da justiça na Bíblia hebraica”. In. *Cultura*, Lisboa, v. 30, p.63-75, 2012, p. 63.

²⁸ SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*, p. 149.

²⁹ KHATIB, Sami. “Para uma política dos meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência. In. *Revista direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 03, p. 1873-1901, 2020, p. 1887.

³⁰ REHFELD, Israel. *Nas sendas do judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 17.

espectro do *pathos*, do circuito dos afetos, “como uma força cósmica envolvente, ordenadora das justas relações entre os homens”³¹.

Quando “o equilíbrio entre justiça e amor é perturbado, *zedek* não é mais realizável”³². “Se *zedek* é a primeira a representar a justiça, com o significado de um estado de justiça ligado à intenção divina, a segunda, *tzadik* seria a prática do certo, ou seja, ele ou ela que pratica a justiça mundana ou a prática justa da *tz’dakah* [ação salvadora]”³³.

Nesse sentido, *tzadik* potencializado pela *zedek*, compõe uma experiência da justiça, que como Benjamin intui, começa ao nível da linguagem; um conteúdo que podemos chamar de dialógico. “Justo era quem aprendia a difícil arte de escolher a rectidão na ambiguidade, complexidade e contraditoriedade das coisas”³⁴. Isto configura de maneira muito próxima com a ética da responsabilidade, presente nas leituras talmúdicas de Lévinas³⁵.

Esta conformação da ação ética e da ação política, ao contrário do que pode parecer, não envolve sua sacralização. A justiça no desprendimento, tal como a verdade, simplesmente é. Isto implica que a justiça pode inspirar ações, mas em si é incapaz de qualquer ação. Por sua vez *tzadik* traz consigo a responsabilidade e o posicionamento de radical alteridade e compromisso histórico com os pobres. A sacralização dessas esferas de vida representaria sua “alienação do humano e a impossibilidade de sua transformação”³⁶.

Esta incursão pela linguagem e a opção por enveredar-se na categoria hebraica de justiça, denota, nas entrelinhas, a preocupação de Benjamin com a crítica do mito, que o acompanha desde o ensaio sobre Hölderlin. O que Benjamin encontra na raiz hebraica em seu binômio *mishpat* e *zedek*, é uma amplitude conceitual que implica sempre um sentido

³¹ VAZ, Armino. “O específico da justiça na Bíblia hebraica”, p. 64.

³² REHFELD, Israel. *Nas sendas do judaísmo*, p. 17.

³³ JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 182.

³⁴ VAZ, Armino. “O específico da justiça na Bíblia hebraica”, p. 65.

³⁵ “A função original da palavra não consiste em nomear um objeto a fim de comunicar-se com o outro, num jogo inconsequente, mas sim em assumir por alguém uma responsabilidade em relação a outro alguém. Falar é comprometer-se com os interesses dos homens. A responsabilidade configuraria a essência da linguagem” (LEVINAS, 2003, p.45).

³⁶ SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*, p.150.

comunitário de relação, abarcando um sentido ético e religioso, mas também messiânico (restitucionista; salvacionista).

Se a investigação benjaminiana está ancorada em uma crítica radical aos fundamentos do mito. Logo, os termos judaicos se apresentam em pressupostos distintos em relação às terminologias estruturantes da tragédia grega: *themis* – a justiça dos deuses (igualdade) exercida pelos eupátridas (legalidade) – e *dike* – a justiça dos homens, baseada em leis escritas (sintetizada pela máxima “dar a cada um o que lhe é devido”) (MATOS, 2013). O nó górdio da tragicidade é *hybris* (“descomedimento”; “arrogância”) que do ponto de vista dos deuses torna-se um excesso cometido pelo herói, muitas vezes, um erro (*hamartía*) desencadeador da ira sobrenatural, acompanhado de punição-vingança, imprimindo no corpo do herói a intransitoriedade da culpa e do destino infernal. Sob esta narrativa herda-se:

[...] o conflito entre justiça material (igualdade), que corresponde ao *métron*, à justa medida que cabe a cada um, e justiça formal (legalidade), o *nómos*, conjunto de leis e normas que regem o agir humano. Para resolver essa aporia, o mundo grego concebeu então outro conceito de justiça: o *Ethos* (“modo de ser, caráter, costume”), que corresponde ao mundo humano construído através da práxis da liberdade, em oposição ao determinismo do mundo físico (*physis*). Esse *Ethos*, porém, não supõe numa exclusão da ordem natural, nem mesmo a derrocada da *Têmis* pela *Dike*, como queria *Sólon*, mas sim a busca de um equilíbrio.³⁷

Esta estrutura narrativa fundamenta o conceito jurídico moderno de justiça cujos esforços conceituais pautam-se na ideia de igualdade formal e medidas equalizadoras para a manutenção de um suposto equilíbrio na ordem social. Enquanto forma jurídica, a justiça é herdeira dos pressupostos metafísicos supracitados, que, por sua vez:

[...] estabelece uma cadeia causal de eventos, que supostamente conduzem a um ato criminoso, o qual é percebido como o desbalanceamento ou a desordem do equilíbrio da justiça. O “dizer a lei” da jurisdição [*juris-diction*] é percebido, portanto, como o restabelecimento de um equilíbrio pacífico que foi perturbado ou violado.³⁸

Em contraponto a esta narrativa, na justiça hebraica, não há perturbação do equilíbrio em um mundo plenamente desequilibrado e, nas palavras de Žižek (2014),

³⁷ MATOS, Marcos. “A definição brechtiana de justiça e de hermenêutica: entre o imperativo moral e a ordem política”. In. *Revista Letrando*, Parapiranga, v.3, p.129-152, 2013, p. 134.

³⁸ KHATIB, Sami. “Para uma política dos meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência, p. 1888.

“eticamente ‘desarticulado’”. Neste sentido, a sensibilidade existencial da narrativa hebraica comporta a expiação da culpa e o destino pode ser interrompido no instante da ação ético-histórica (revolucionária). Não há credores ou devedores, mas sim uma radical alteridade entre criador e humanidade. “É nesse sentido que a justiça está relacionada com as categorias messiânicas de cumprimento e de ‘perdão’, as quais não podem ser alcançadas através de relações de equidade ou retribuição”³⁹. Nesse sentido, “a justiça de Deus ou reabilitação do homem pecador é devida só na medida em que Deus se obriga a si próprio a ser fiel ao homem: é gratuita, é graça”⁴⁰. Assim, ao contrário do destino trágico, “o orante que pede justiça divina não luta contra a própria desgraça, mas contra o mal feito a seres humanos. A forma de viver segundo a justiça [*tz'dakah*] e a bondade [*hesed*], convida a contribuir para a construção de uma ordem planetária [*zedek*], fundada na fidelidade aos valores da justiça”⁴¹.

A justiça hebraica contida nas narrativas proféticas, não assume caráter jurídico de lei, mas um caráter pedagógico de conselho e admoestação. Sendo uma categoria libertadora⁴², não pode ser equilibrada, pois historicamente, o lado que produz o desequilíbrio é aquele que reivindica (seja pelo indivíduo, grupo ou instituição) a operacionalidade da lei trágica enquanto posse. “Portanto, nos profetas bíblicos a justiça não se põe em termos de posse ou de propriedade”, nem se limita a dar a cada um o que lhe é devido (conceito ocidental de justiça); “caracteriza-se pelo empenho na defesa eficaz do débil, dos ‘humilhados e ofendidos’ da história humana”⁴³. Em outras palavras, esta categoria excede os conceitos de justiça meramente legalistas e moralistas ao exemplo da “‘boa vontade’ kantiana, e a jurisdição imposta pelo Estado”⁴⁴.

Neste sentido, no ensaio de Benjamin intitulado “O ensino da moral”, há uma passagem interessante: “a finalidade da educação ética é a formação da vontade ética”⁴⁵,

³⁹ *Ibidem*, p. 1887.

⁴⁰ VAZ, Armino. “O específico da justiça na Bíblia hebraica”, p. 70.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Muitas passagens de profetas do antigo testamento remontam algo neste sentido. Como Jeremias: “Há no meu povo malfeitores que armam o laço como caçadores. E que caçam? Pessoas!... As suas casas estão cheias de fraudes. Medram, enriquecem, engordam e prosperam. Não julgam com justiça a causa do órfão, nem sentenciam/defendem os direitos dos pobres” (Jer 5,26-28).; “Assim diz Yahvé: Praticai o direito e a justiça [*mishpat tz'dakah*], libertai o oprimido das mãos do opressor; e o forasteiro, o órfão e a viúva não atrepeleis” (Jer 22,3) (VAZ, 2012, 67-70).

⁴³ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁴ KHATIB, Sami. “Para uma política dos meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência, p. 1886 e 1887.

⁴⁵ BENJAMIN, W. “O ensino da moral”. In. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 13.

o que aqui, podemos traduzir também por justiça enquanto vontade. Logo, “Para Benjamin a justiça não é uma ideia regulativa (como é para Kant) ou a distribuição igual e recíproca de bens, responsabilidades e deveres dentro da ordem social (como na Ética a Nicômaco de Aristóteles)”⁴⁶. Sobre o eco dessas questões nas notas benjaminianas, aponta Sami Khatib:

[...] a compreensão de Benjamin sobre a justiça é relevante para a vida profana. Para dar-lhe todo o seu peso, temos de romper com o emblema clássico da *iustitia* ou *dike* como sendo um equilíbrio equalizador entre atos bons e maus, uma métrica moral de culpa e uma punição compensatória. O ponto anti-mítico de Benjamin, isto é, monoteísta, ou judaico é que a justiça não é “equilibrada” – ela não é derivada de relações de igualdade e reciprocidade.⁴⁷

Por outro lado, *zedek* enquanto justo estado do mundo está próximo, nesta interpretação, do cabalístico uso – em especial nas correntes filiadas aos ensinamentos de Isaac Lúria – do conceito hebraico *tzimtzum*: (“o retraimento ou autocontração do Criador de modo a possibilitar a criação de algo que não é Ele mesmo”). Em paralelo a este, está o conceito *tikun* (a atividade de reparação ou restituição do mundo; restauração da harmonia), pela tarefa da ação humana redentora no palco da história. O encontro das “centelhas” de vida divina, (vide metáfora da “quebra dos vasos” (*sheviráhhá-kelim*⁴⁸): “uma visão da criação como catástrofe”), enquanto possibilidade imanente de redenção e assinatura da *Shekhinah* (presença de Deus na terra)⁴⁹. Sob este prisma messiânico, como argumenta Lesch:

O conceito de *Shekhinah* também ajuda Benjamin a realizar seu segundo grande afastamento de Kant: sobre a relação entre política, moralidade e escatologia. Em seu ensaio sobre religião, Kant observa que a escritura cristã distingue o bem do mal não através do imaginário do céu e da terra, mas sim do céu e do inferno (Kant [1793] 1960, 73). Esta metáfora, ele sugere, é indicativa do “imensurável impasse [*unermessliche Kluft*]” que separa o bem do mal, do fato de que os dois domínios nunca passam de um para o outro. O produto filosófico desta metáfora é drástico: uma ruptura total dos reinos divino e secular, um fim à possibilidade de uma visão totalmente purificada da justiça neste mundo. “A distância que separa o bem que devemos realizar em nós mesmos do

⁴⁶ KHATIB, Sami. “Para uma política dos meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência, p. 1887.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Para uma melhor descrição desta metáfora de Isaac Lúria, ver: Unterman (2008, 39-41).

⁴⁹ OLIVEIRA, Maria. “A tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica libertária e a tradução”. In. *Ipotesi* – revistas de estudos literários, Juiz de fora, v.6, p.117-130, 2002, p. 9.

mal de onde avançamos”, escreve Kant, “é infinita, e o próprio ato de conformar nosso curso de vida à santidade da lei, é impossível de ser executado em um determinado tempo” (60). Para Kant, a sociedade verdadeiramente boa está além do mundo. A política, portanto, é permanentemente, um paliativo necessário para uma espécie que está fora do alcance da redenção.⁵⁰

Curioso é o fato de Benjamin usar uma referência cristã (a Oração do Pai Nosso presente no episódio bíblico do Sermão da Montanha) para ilustrar *Shekhinah*. Mas isto se dá pelo fato de como Benjamin lia os cristãos em sua dimensão messiânica (em afinidade com esta dimensão judaico-messiânica). E aqui a discussão sobre a propriedade envolve, alegoricamente, a imagem da “queda” bíblica e as relações intrínsecas com o paraíso e suas Árvores.

A queda; o desprendimento e a justiça

Há em Kant a seguinte passagem:

não qualificarei de minha uma maçã por tê-la na mão (possuí-la fisicamente), mas somente se puder dizer que a possuo mesmo que a deposite em algum lugar, não importa qual [...], pois se alguém tentasse no primeiro caso (da posse empírica) tirar à força a maçã de minha mão ou arrastar-me para longe do meu leito, efetivamente me prejudicaria no tocante ao que é internamente meu (a liberdade); porém, não prejudicaria no tocante ao que é externamente meu, a não ser que eu pudesse asseverar que estou de posse do objeto, mesmo sem dele me apossar. Não poderia, então, qualificar de meus esses objetos (a maçã e o leito).⁵¹

Benjamin parece ilustrar de maneira alegórica a discussão do inapropriável com a noção de queda na Bíblia Hebraica no tocante ao paraíso e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. É evidente a articulação de Benjamin entre linguagem e justiça já que o filósofo mobiliza a mesma imagem e seu texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (do mesmo ano das “Notas”). Como observa Fenves:

Neste contexto, não é de admirar que Kant escolha a maçã como seu exemplo de um bem compreensível (K, 6: 250). Se Kant toma o lado da lei, o Livro do Gênesis está presumivelmente do lado da justiça, e a tarefa que Benjamin estabelece para si mesmo no outono de 1916 pode ser formulada da seguinte forma: determinar o que acontece quando

⁵⁰ LESCH, Charles. *Against Politics: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics*, p. 227.

⁵¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 94.

o bem ao qual não se acumula nenhum caráter-de-propriedade, no entanto, adquire um proprietário.⁵²

Seguindo com Fenves (2011), Benjamin identifica na Bíblia três tipos de queda: como a violação da palavra julgadora é “suscitada”, a linguagem humana cai em um “abismo de tagarelice”, e as coisas entram em condição de servidão. A Torre de Babel representaria a terceira imagem da queda. Nimrod, o construtor da Torre e conhecido por ter se tornado poderoso na Terra é pode ser interpretado, alegoricamente, como o iniciador da lei de propriedade.

Mas como isto explica a hipótese benjaminiana na qual um caráter antimítico – logo inapropriável – é demonstrado na Bíblia? Podemos seguir o fio da argumentação das “Notas” com uma referência presente – pelo menos, em um primeiro momento, de maneira indireta nas leituras feitas por Benjamin: Mestre Eckhart⁵³. As proposições das “Notas” estão muito próximas do conteúdo ético no tratado Eckhartiano intitulado “Sobre o Desprendimento” (*Von abegescheidenheit*). Neste, Eckhart tece suas considerações também na esteira do filósofo muçulmano “Avicena”. Sendo assim, o desprendimento eckhartiano constitui o espírito inabalável a qualquer bem transitório como:

[...] uma montanha de chumbo é inabalável diante de um vento fraco. Esse desprendimento inabalável eleva o ser humano até a maior igualdade com Deus, porque Deus é Deus por causa do seu desprendimento inabalável, e o seu desprendimento é a origem de sua pureza e sua simplicidade e de sua imutabilidade.⁵⁴

Seguindo com as palavras de Eckhart, “e sabe que estar vazio de toda criatura é estar pleno de Deus, e estar pleno de toda criatura significa estar vazio de Deus”, pois este “sempre estava e está desde a eternidade nesse desprendimento inabalável”, uma vez que “não vê de modo temporal, nem surge nele um novo ser” e não possui vontade nova “pois

⁵² FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, p. 202.

⁵³ O frade dominicano Eckhart, Johannes, dito Mestre (1260-1327) foi famoso por sua fraseologia mística e poética cuja influência é notável em algumas referências e interlocuções de Benjamin. Pode-se encontrar no livro *Geist der Utopie* de Ernst Bloch, mas principalmente, ocupa um lugar de destaque na maioria dos escritos do “anarquista místico” Gustav Landauer. Em uma carta a Scholem de 26 de março de 1921 – período em que já tinha escrito sua “Crítica da violência” – Benjamin (1994, p.178) escreve: “Recentemente consegui obter os sermões de Meister Eckhart, e alguns volumes da grande edição de Nietzsche para minha biblioteca filosófica a um custo muito baixo”.

⁵⁴ MESTRE ECKHART. *Sobre o desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 11.

todas as criaturas já estão pronunciadas na palavra eterna”⁵⁵. Sendo assim, “o objeto do desprendimento puro não mira os bens materiais, mas “está assentado sobre o puro nada”. Isto não significa “o nada absoluto que implica no não-ser, mas o nada relativo em despeito às criaturas, à contingência, ou seja, abster-se de toda a criatura sem qualquer configuração em seu ser para que Deus aja e molde seu ser”⁵⁶. Este posicionamento do tratado eckhartiano ampara-se sob uma curiosa afirmação:

[...] o desprendimento força Deus a me amar. Ora, é muito melhor eu forçar Deus a vir a meu encontro do que eu me forçar a ir ao encontro de Deus. [...] Ora, vale muito mais a pena não ser suscetível a nada que não seja Deus do que suportar tudo por amor de Deus. Pois no sofrimento, o ser humano ainda dá uma certa atenção à criatura da qual lhe vem o sofrimento, enquanto o desprendimento é totalmente isento de toda a criatura.⁵⁷

O Deus “obrigado” a descer; o imperativo “venha a nós”⁵⁸, é somente a assinatura do desprendimento; o simplesmente “estar” do agir humano desprendido das formas históricas produtoras de sofrimento, exploração e opressão, regidas pelo signo da propriedade. “Logo, poderia mesmo assumir o ser de Deus. No entanto, Deus não pode conferir este ser a não ser a si mesmo e, portanto, Deus vem ao seu encontro e este não se prende a qualquer fenômeno ou coisa terrena, uma vez que nada o envolve a não ser Deus”⁵⁹. Este conceito de divindade não pode ser confundido com a *Erlebnis* mística de Buber ou qualquer outra concepção de “individualismo místico”, mas evoca uma ética da responsabilidade individual e coletiva pelo “justo estado do mundo”, como na leitura que Gustav Landauer faz de Eckhart:

[...] divindade; é consenso e comunidade, criada uma vez que todos encontram seu núcleo profundo e genuíno e vivem de acordo com ele. Em outras palavras, a verdadeira individualidade que encontramos nas profundezas mais íntimas de nós mesmos é comunidade, humanidade, divindade.⁶⁰

⁵⁵ *Ibidem*, p. 12-15.

⁵⁶ GODOI, Jonata e KIRCHNER, Renato. “A mística do desprendimento segundo Mestre Eckhart”. In. *Religare*, João pessoa, v.13, n.1, p.180-193, 2016, p. 190.

⁵⁷ MESTRE ECKHART. *Sobre o desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4-5.

⁵⁸ “Talvez o significado mais profundo dos ensinamentos de Jesus seja alcançado quando Meister Eckhart deixa Deus, que também é o Filho do Homem, dizer: ‘Eu fui humano para vós, portanto, se não sois Deuses para mim, vós me fazeis injustiça’” (LANDAUER, 2010, p.100).

⁵⁹ GODOI, Jonata e KIRCHNER, Renato. “A mística do desprendimento segundo Mestre Eckhart”, p. 190.

⁶⁰ LANDAUER, Gustav. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Oakland: PM Press. 2010, p. 105.

Isto de certa maneira é incorporado na categoria de justiça pensada por Benjamin. Não há nesta concepção, uma forte oposição entre interioridade e exterioridade: “o comum é responsável por sua autorrevelação, por uma agenda redentora que se materializa na responsabilidade absoluta pelo sofrimento do outro”⁶¹. De certa forma, este pensamento que encontramos em Mestre Eckhart possui certa afinidade herética⁶² com a mística judaica, porém, como enfatiza Ahad Ha’am, não se pode perder de vista que o desprendimento no judaísmo é indissociável da justiça enquanto categoria absoluta.

Em uma entrada em seu diário sobre as Notas de Benjamin, Scholem diz “Walter Benjamin define a justiça como a vontade de fazer do mundo o mais alto dos bens”, adicionando um comentário de Samson Raphael Hirsch sobre o livro do Gênesis, “há um velho provérbio judeu: *tzadikim yashkinu shekhinah baaretz*”: o justo permite ao *Shekhinah* residir sobre a terra. *Shekhinah* (הַשְׁכִּינָה) significa a “habitação de Deus”, a “presença de Deus” na Terra. Com o pecado de Adão e Eva, a *Shekhinah* é removida do Éden junto com a árvore da vida. A partir desse momento a presença de Deus é sempre a “descensão de Deus” sobre os homens.⁶³

A Árvore da Vida, grosso modo, (a “árvore da liberdade”; a Torá mística) é a força utópica na qual revelação e redenção se coincidem para a superação das restrições impostas pela Torá histórica (a árvore do conhecimento do Bem e do Mal). Veremos adiante que esta experiência da justiça passa necessariamente pela experiência da linguagem, cuja dimensão prática é o “lado ético da luta” (BENJAMIN, apud. JACOBSON, 2003), ou seja, emana de forma absoluta no *ethos* comunitário, compondo um circuito de afetos e virtudes demandadas na *práxis*, postas radicalmente para além do entendimento da lei em sentido estrito, que são meras tentativas de formalização do justo. Ou, nas palavras de Žižek:

Aqui, temos de ser muito precisos sobre o «desprendimento» do domínio da vida social, da substância social do nosso ser. [...] Lei judia já é fundada num gesto de «desprendimento»: através da referência à Lei, [...] enquanto as outras leis (pagãs) regulam as trocas sociais, a Lei judia introduz uma outra dimensão, a da justiça divina,

⁶¹ SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*, p. 202.

⁶² Utilizamos o termo “afinidades heréticas” para abordar as afinidades entre o milenarismo (ou quiliasma) cristão e o messianismo judaico. Em conformidade com Joseph Dan (1994, p.80) “Os diversos movimentos quiliásticos dentro do cristianismo, muitas vezes descritos como heréticos e hostis à ortodoxia cristã, são, de fato, fenomenologicamente falando, heresias ‘judaizantes’, expressando um desejo de retornar a concepção original judaica do messianismo”.

⁶³ *Ibidem*, p. 184.

que é de uma heterogeneidade radical em relação à lei social. [...] é a visão do estádio final, em que serão anuladas todas as injustiças infligidas aos indivíduos.⁶⁴

Esta visão da justiça divina, que podemos classificar de apocalíptica ou escatológica, diferentemente do cristianismo ortodoxo que “concebe a redenção como um evento no reino invisível e espiritual, um evento que se reflete na alma, no mundo privado de cada indivíduo”, no judaísmo, “em todas as suas formas e manifestações, manteve sempre um conceito de redenção enquanto evento que tem lugar publicamente, no palco da história e no interior da comunidade”⁶⁵. Desse modo, “é mais do que uma transformação cósmica, traçada pelo divino desde a criação, uma forma de reunificar o múltiplo do criado ao uno do criador, mas um processo histórico, de reinvenção da vida e abandono do pecado, a morte em vida”⁶⁶. O apocalipse não é a catástrofe, mas sim, seu encerramento (por mais catastrófico que seja o gesto destrutivo de toda uma ordem injusta). Esta irrupção afeta precisamente a temporalidade regida sob o signo da catástrofe permanente, abrindo caminhos no tempo (sob os gestos que se auto revelam em sua antecipação utópica) e criando espaços para uma sociabilidade não coercitiva.

Considerações Finais

O descobrimento tardio dessas “Notas”, não deixa tarefa menos difícil para os comentadores da obra de Benjamin. Seu conteúdo extremamente hermético e característico do itinerário intelectual benjaminiano nos oferece um desafio interpretativo inesgotável. Mas é possível traçar com estas “Notas” fios que podem ser interligados em diversos pontos do labirinto filosófico que constitui a obra benjaminiana. Dentre inúmeras conexões elenco: 1) a ideia de justiça enquanto “busca por transformar o mundo no mais alto dos bens” com a ideia de felicidade contida no “Fragmento teológico-político”⁶⁷ e

⁶⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *A Marioneta e o Anão: O Cristianismo entre Perversão e Subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006, p. 167.

⁶⁵ SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in judaism: and others essays on jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971, p. 40 e 41.

⁶⁶ SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*, p. 189.

⁶⁷ “Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira a sua dissolução [...] o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade” (BENJAMIN, 2020, p.24).

em “Destino e caráter”⁶⁸. Pode-se ver também, que estas “Notas” já apresentam um dos fios iniciais do labirinto, que nos liga ao ensaio “Para a crítica da violência” (1921) e possui ainda alguma tênue ressonância de suas “Teses” de 1940. Aqui já está presente seu posicionamento crítico ao direito, ao mesmo passo que procura a “chave” da justiça em referências orientais⁶⁹. Estas investigações iniciais de Benjamin terão alguma ressonância nos seus escritos e fragmentos posteriores, mas também assumirá outros contornos com a entrada das reflexões em torno da violência (*Gewalt*) e da perspectiva classista com seu pensamento (inicialmente com os contatos com Ernst Bloch, que apresentou-lhe os escritos do teórico do sindicalismo revolucionário George Sorel e posteriormente com sua guinada mais contundente ao marxismo). 2) Apesar de Benjamin ser um vórtice no que tange ao uso de referências tão heterodoxas de maneira ativa e idiossincrática, a filosofia Kantiana (a contrapelo) ocupa um lugar especial em seu excêntrico estilo filosófico (principalmente quando nos reportamos aos primeiros escritos benjaminianos).

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. California: Stanford University Press, 2019.

_____. *O uso dos corpos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte*. In: *Magia e técnica, arte e política. Obras Escolhidas Volume I*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. *O ensino da moral*. in. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Editora 34, 2009.

⁶⁸ “A felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede de seu próprio destino.” (BENJAMIN, 2013, p.24)

⁶⁹ “Essa ideia da ordem cósmica e a definição das funções de todos os seres estabelecida pela divindade criadora “no princípio” de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente: no antigo Egito era expressa pelo complexo e central conceito de *maet* e na Mesopotâmia, pelo conceito sumério dos *me*, só em parte análogo” (VAZ, 2012, p.64).

_____. *The correspondence of Walter Benjamin*. ADORNO, Theodor & SCHOLEM, Gershom (Org.). Chicago: University of Chicago Press, 1994.

FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. California: Stanford University Press, 2011.

GODOI, Jonata e KIRCHNER, Renato. *A mística do desprendimento segundo Mestre Eckhart*. In. *Religare*, João pessoa, v.13, n.1, p.180-193, 2016.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003

_____. *A Religião nos limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

KHATIB, Sami. “Para uma política dos meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência. in. *Revista direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 03, p. 1873-1901, 2020.

KORNBERG, Jacques, (org.). *At the Crossroads: essays on Ahad Ha-am*. New York: State University of New York Press, 1983.

LANDAUER, Gustav. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Oakland: PM Press. 2010.

LESCH, Charles. *Against Politics: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics*. in. *American Political Science Association*, New Orleans, v.108 n.1, p.218-232, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MATOS, Marcos. *A definição brechtiana de justiça e de hermenêutica: entre o imperativo moral e a ordem política*. in. *Revista Letrando*, Parapiranga, v.3, p.129-152, 2013.

DAN, Joseph. *Gershom Scholem and Jewish Messianism*. in. MENDES-FLOHR, Paul (org.). *Gershom Scholem: the man and his work*. New York: State University of New York Press, 1994.

MESTRE ECKHART. *Sobre o desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

OLIVEIRA, Maria. “A tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica libertária e a tradução”. in. *Ipotesi – revistas de estudos literários*, Juiz de fora, v.6, p.117-130, 2002.

REHFELD, Israel. *Nas sendas do judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.

SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in judaism: and others essays on jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.

_____. *Walter Benjamin: A História de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

SILVA, Ramon. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. 2019 257f. Tese (Doutorado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

UNTERMAN, Alan. *The Kabbalistic Tradition: an Anthology of Jewish Mysticism*. New York: Penguin Books, 2008.

VAZ, Armindo. *O específico da justiça na Bíblia hebraica*. in. *Cultura*, Lisboa, v. 30, p.63-75, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *A Marioneta e o Anão: O Cristianismo entre Perversão e Subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

_____. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Schopenhauer: A Sabedoria de Lidar com a Representação Alheia

Tatiane Felix de Carvalho

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a terceira parte da obra *Aforismos* de Arthur Schopenhauer intitulada “*O que alguém representa*”, levantando questões sobre a importância dada a nossa representação na opinião dos outros, ou seja, a opinião que terceiros tem ao nosso respeito, como essa importância que damos a isso afeta nossa vida principalmente no que diz respeito a uma vida agradável e feliz. Neste texto, Schopenhauer busca analisar como a percepção e opinião que outros têm sobre nós e como de certa forma nos tornamos escravos desta. Fazendo a análise sobre que pensa o filósofo sobre o tema, é possível perceber como a discussão de tais questões se faz ainda de suma importância para a atualidade, uma vez que buscamos sempre representar nossa existência em busca da apreciação e aprovação alheia, perseguindo sempre honra, glória e posição social. Diante disso, faremos um estudo dirigido a *Aforismos para a Sabedoria de vida*, buscando analisar o pensamento de Schopenhauer sobre o que alguém representa e como devemos lidar com este tema com sabedoria.

Palavras-chave: Felicidade; opinião; representação; Schopenhauer; vida.

Introdução

Em *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer busca analisar como absorvemos a percepção e opinião que outros têm sobre nós e como de certa forma nos tornamos escravos desta. Fazendo uma análise sobre o que pensa o filósofo sobre o tema, é possível perceber como a discussão de tais questões se faz ainda de suma importância para a atualidade, uma vez que buscamos sempre representar nossa existência em busca da apreciação e aprovação alheia, perseguindo sempre honra glória e posição sócia, é possível perceber. Desta forma como essa visão Schopenhaueriana se faz pertinente a nossa atualidade, com o constante uso das mídias sociais, onde aquilo que representamos para os outros, ou seja, como aparecemos para os demais se faz supervalorizado.

Para isso, podemos entender que o conceito de sabedoria de vida de Schopenhauer é visto de um modo imanente ou mesmo um estudo eudemonológico, como instruções para uma vida feliz, é possível concebê-lo também como uma afirmação à vida. Schopenhauer procura deixar claro que em *Aforismos para a sabedoria de vida*, ele não pretende repetir Aristóteles, em uma filosofia da eudaimonia mostrando o caminho para

a felicidade, como mostra Philippe em *Introdução à filosofia de Aristóteles*, mas sim representar seu ponto de vista pessoal sobre a eudemonologia.

A preocupação de Aristóteles, entretanto, não é definir o que é a felicidade, mas nos mostrar um caminho para alcançarmos a felicidade. Em sua definição de felicidade ele nos apresenta dois caminhos: um a “vida política e moral, a que se dilata sob o controle da ‘reta razão’; [e outro a] vida contemplativa, que exalta a parte mais divina da natureza humana, (...) capacidade natural de atingir a verdade última”¹

Com base na tripartição Aristotélica sobre os bens da vida humana: alma, corpo e bens exteriores, Schopenhauer escreve a obra *Aforismos para sabedoria de vida* dividindo-a em três partes, são elas: *O que alguém é*, *O que alguém tem* e *O que alguém representa*, respectivamente.

Na terceira parte de *Aforismos para sabedoria de vida - O que alguém representa* o filósofo trata sobre o que somos na representação de outros, que consiste na opinião de outros a nosso respeito, passando sua visão sobre como lidar com a situação.

O que alguém representa

Schopenhauer esclarece que, embora seja dada demasiada importância a aquilo que representamos, essa imagem que outros fazem de nós é superestimada, e é possível perceber esta valorização exagerada quando nos damos conta do quanto desnecessária é a opinião de outros para nossa existência, principalmente quando dispomos de uma simples reflexão, então percebemos o quanto isso não se faz essencial para nossa felicidade. Em *Aforismos para a Sabedoria de vida*, o filósofo salienta que embora a percepção alheia sobre nós seja bastante apreciada, e quando essa representação é positiva nos encha de vaidade, isso não é de grande importância para nossa felicidade. A apreciação do que representamos para outros deve ser apreciada de forma correta, comedida, sem valorizar demais isso em detrimento do que realmente somos para nossa própria consciência.

Cabe ressaltar que em *Aforismos...*, o autor defende que o que somos na consciência alheia é algo que não é percebido por nós imediatamente, mas apenas na medida em que isto determina a conduta de outros conosco, isto é, quando essa representação alheia afeta nossa vida de alguma forma, ou seja, isso só tem importância

¹ PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 33.

na medida em que afeta o que nós somos em nós mesmo, caso contrário de nada tem utilidade para nossa vida. Por isso se faz necessário ter conhecimento o suficiente para perceber o quanto é inútil e fútil viver em função de causar uma representação que agrade a consciência alheia antes mesmo de agradar a nossa, pois, quando mais rápido percebermos esta verdade, mais próximo estaremos de uma vida feliz. Assim, o filósofo aponta que a supervalorização daquilo que representamos para outros é o que edifica o mundo de vaidades, onde a opinião favorável de outros a nosso respeito, mesmo que esta seja um elogio mentiroso ou com intenções escusas, é bastante valorizado, pois é um acariciar o ego humano, levando a uma sensação de bem-estar e falsa felicidade.

O contrário também acontece quando nossa felicidade é abalada, quando nosso ego é ferido por injúrias sobre nosso ser representado, ou mesmo pelo desdém ou falta de atenção que nossa representação pode causar. Logo, a representação negativa que podemos causar sobre nós para terceiros tem um papel crucial para o nosso distanciamento de uma vida feliz, quando damos demasiada importância a esta representação em nossa vida.

Schopenhauer aponta a necessidade de tratar com ponderação aquilo que alguém representa, não devemos dar tanta importância para a opinião de outros sobre nós ou fazer grande esforço para mostrar uma representação positiva nossa, pois do contrário, nos tornamos escravos desta, deixando de viver em nossa consciência para se adequar a representação para a consciência alheia, dedicando a vida em função de terceiros e não a nós mesmos.

Por isso, uma apreciação correta do valor daquilo que se é em si e *para* si mesmo, comparado àquilo que se é apenas aos olhos de *outrem*, contribuirá em muito para a nossa felicidade.²

Logo, a cautela se faz essencial ao lidar com aquilo que representamos, sabendo dosar a valorização dada à opinião de terceiros não deixando que isso prevaleça sobre o que somos em si, ou seja, saber dosar a importância que damos a opiniões alheias e sobre o que possamos representar para outros, assim como reconhecer a importância daquilo que somos em nós mesmos.

² SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza; revisão da tradução de Karina Jannini - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002. p. 62, §3.

Desta forma, Schopenhauer mostra que o que representamos para a consciência alheia só deve ter influência quando isto influencia aquilo que somos em nós mesmos, no mais, devemos ser indiferentes. Essa indiferença será cada vez mais alcançada na medida em que obtemos conhecimento suficiente para perceber a futilidade e falta de utilidade à opinião dos outros sobre nós.

Schopenhauer procura não apenas mostrar a ineficiência da supervalorização do que representamos pra chegar à felicidade, ele também mostra aquilo a que realmente devemos valorizar salientando que a saúde é o que há de mais essencial para nossa natureza animal e esta é o que é mais importante para alcançarmos uma existência feliz, logo depois dela os meios para a manutenção de nossa conservação. Assim, cuidar de nosso bem-estar, deve ser o primeiro ponto a ser valorizado, e depois os meios para mantermos uma vida confortável.

Assumir a importância dos itens citados como principais para uma eudemonologia e apenas depois disso nossa representação para outros nos ajudará muito para alcançar a felicidade, ter a consciência disso é uma das principais sabedorias de vida. O não reconhecimento disso, e a inversão dessa ordem, nos levará a uma vida infeliz.

Isso significa que a saúde é o que há de mais essencial para nosso bem-estar; depois dela vêm os meios para nossa conservação, logo, uma existência livre de preocupações. Honra, brilho, posição, glória, por mais valor que lhe dêem os homens, não podem competir com aqueles bens essenciais nem substituí-los. Antes, se fosse o caso, não hesitariam em trocar aqueles por estes. Por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem, e que, em conformidade com isso, nossa condição real e pessoas, tal como determinada pela saúde, pelo temperamento, pelas capacidades, pelos rendimentos, pela mulher, pelos filhos, pelos amigos, pela residência etc., é cem vezes mais importante para a nossa felicidade do que aquilo que aos outros agrada fazer de nós. A ilusão contrária nos torna infelizes.³

Schopenhauer argumenta que dar valor em demasia a opinião alheia é um erro predominante de forma universal na humanidade, o que nos distancia cada vez mais de uma sabedoria que contribuiria para uma vida agradável e feliz.

O único meio de nos livrarmos dessa insensatez universal seria reconhecê-la distintamente como tal e, para esse fim, esclarecer para nós mesmos como a maioria das opiniões costuma ser totalmente falsa, invertida, errônea e absurda na cabeça dos homens.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza; revisão da tradução de Karina Jannini - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002. p. 64, §3.

Sendo assim, por si só, elas não são dignas de consideração. Depois, esclarecer também como a opinião dos outros, na maioria das coisas e dos casos, tem pouca influência real sobre nós, e como tal opinião é, em geral, tão desfavorável que quase todo mundo se tornaria doente de cólera caso ouvisse tudo o que falam a seu respeito e o tom em que se pronunciam sobre sua pessoa.⁴

Considerações finais

Essa sabedoria de vida deve ser de grande auxílio para perceber que a vaidade, enquanto aquilo que projetamos ser ou parecer ser na representação para outros e deve ser tratada com comedimento e não ser colocada como algo principal em nossa vida, em detrimento para aquilo que sabemos que somos em nossa própria consciência.

Também tem a utilidade de fazer com que não nos entregue a certa avareza em buscar sempre a aprovação de outros, buscar uma opinião positiva sobre nós para acariciar nosso ego, não podemos trocar os meios pelo fim, não se deve viver com a intensão de mostra um parecer feliz e se esquecer da verdadeira finalidade que é ser feliz, para si e não para outros.

Não buscar essa sabedoria de vida de lidar com aquilo que representamos, buscando sempre a aprovação de terceiros antes de nossa própria aprovação, a aprovação de nossa vontade nos leva constantemente a angústias e aflições, lesando cada vez mais nosso amor-próprio

Referência bibliográfica

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza; revisão da tradução de Karina Jannini - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002. p. 69, §3.

_____ *Schopenhauer e a crítica da razão. A razão e as representações abstratas*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 15, p. 91-106, 1983.

MONTEIRO, Fernando J.S. *10 lições sobre Schopenhauer*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

PLATÃO, *A República*. Col. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza; revisão da tradução de Karina Jannini - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____ *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1950.

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2013

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

_____ *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Jogos virtuais no ensino de Filosofia: UTL, a Unidade de Teoria Imoral

Dénizard Custodio
Larissa Broedel

Resumo: O presente artigo reflete sobre as metodologias ativas e a gamificação do ensino, com ênfase no ensino da filosofia, principalmente no âmbito do ensino médio. Apresentamos a gamificação como uma alternativa ao modelo expositivo tradicional. Discute-se os limites do método tradicional, os benefícios das metodologias ativas e por fim, se expõe também um relato de experiência expondo o jogo que criamos, para então realizar uma defesa do melhor aproveitamento dos alunos quando inseridos em contextos em que as metodologias ativas estão presentes possibilitando ao educando gerir seu aprendizado e tomar decisões, inclusive dentro de jogos simuladores.

Palavras-chave: Educação; Metodologias ativas; Ensino de Filosofia; Jogos virtuais; Direitos humanos.

Introdução

Uma das principais preocupações dos professores ao entrarem em sala de aula são as possíveis dificuldades dos alunos para com o conteúdo, no entanto, nem sempre a mesma atenção é atribuída a análise da infraestrutura do ambiente escolar. Os modelos de sala de aula vigentes permanecem quase os mesmos dos que foram projetados na idade moderna (modelo francês-napoleônico) e apesar de algumas salas já haverem adquirido projetores e outros aparatos tecnológicos, a relação professor-aluno diante do conhecimento continua sendo a mesma concebida pelos jesuítas: professor sujeito do saber e aluno passivo e obediente. Como evidência Otaíza Romanelli¹, a tradição escolástica que é basilar para os jesuítas tinha um “apego a formas dogmáticas de pensamento (...) e à autoridade”, logo, tinham caracterizado toda a educação na colônia como “fechada e irreduzível ao espírito crítico de análise, à pesquisa e à experimentação”. Diante disso, podemos nos questionar se não utilizamos, sem saber, os mesmos preceitos ainda hoje.

¹ ROMANELLI, O. *História da Educação no Brasil*. 40ª edição. 4ª reimpressão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019, p.34.

Pois como Romanelli² ressalta, mesmo com a saída dos jesuítas do Brasil, na educação “a situação não mudou em suas bases”, isto é, a educação ainda “se realizou com os mesmos métodos pedagógicos, com apelo à autoridade e à disciplina na estreita (...), tendendo a abafar a originalidade, a iniciativa e a força criadora individual, para pôr em seu lugar a submissão, o respeito à autoridade”. É possível afirmar que o modelo expositivo é o método mais usado no ensino, e esse modelo pressupõe o professor como figura central e ativa, representante e detentor do conhecimento, que o transmite ao aluno, que por sua vez desempenha um papel passivo, apenas recebendo e decorando o conteúdo.

Muitos educadores criticaram o formato deste modelo, pautado também na ideia de escola-fábrica, em que a escola é uma forma de preparação para o trabalho que o aluno futuramente desenvolveria numa fábrica, ou em local análogo; apresentando um trabalho bastante técnico e mecânico. Nesse sentido é que William Doll indica que: “as escolas adotaram este modelo de linha de montagem como um modelo de múltiplos propósitos, e as salas de aula com vários níveis deram lugar a níveis de séries separados, mas contínuos”³. Elenir Silva também lembra que “sem diferenciar-se das fábricas, as escolas funcionam conduzidas por normas que atendam a sociedade a qual está inserida”⁴, assim, o capital é o que comanda. Logo, o professor é visto como uma figura da autoridade, assim como um supervisor ou o dono da fábrica, enquanto o aluno aprende a desenvolver a figura do operário, repetindo e reproduzindo o que lhe foi ordenado.

Diante desta perspectiva, a sala de aula é, no mínimo, um cenário preocupante. Porém, ainda é possível pensar em modificá-la, e até atualizá-la com elementos que tornem os alunos mais autônomos, na medida do possível. É justamente isso que as inovações educacionais buscam fazer e por este mesmo motivo que essa pesquisa foi desenvolvida.

As inovações educacionais procuram reestruturar o modelo de ensino-aprendizagem vigente. Os autores Chickering e Gamson⁵ ao listarem alguns princípios

² *Ibidem*, p.37.

³ DOLL JÚNIOR, W. “Os remanescentes do currículo”. In: DOLL JÚNIOR, W. *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Porto Alegre: ArtMed, 2002, p. 59.

⁴ SILVA, E. “A fábrica como modelo para a escola: uma análise a partir do filme ‘tempos modernos’, de Charles Chaplin”. Anais eletrônicos, *Congresso Internacional de Educação e Inclusão – CINTEDI*. Campina Grande: Realize eventos científicos e editora, 2014, p.4.

⁵ CHICKERING, A.; GAMSON, Z. “Seven principles for good practice in undergraduate education”. In: *Biochemical Education*. v. 17, n. 3, 1989.

para uma boa prática educacional, citam dentre eles, as metodologias ativas como um componente fundamental para a inovação educacional e conseqüentemente uma boa prática educacional. O conceito de inovação educacional é tido como bastante controverso e demasiadamente amplo, porém dentro da perspectiva deste trabalho se admitirá como inovação aquela prática que rompe com um padrão estabelecido e propõe a criação de algo novo, conforme afirmam Demo⁶ e Ghanem⁷.

Este projeto priorizou a gamificação, que é um tipo de metodologia ativa educacional que tem como foco a introdução de elementos jogáveis no ensino-aprendizagem. A experiência de jogar e realizar escolhas que terão conseqüências dentro da realidade do jogo pode ser capaz de auxiliar no processo de aprendizado do aluno, no sentido de que ele fará escolhas em um cenário que simula e contém elementos do real, tornando assim o conteúdo estudado mais significativo para o educando.

Buzato⁸ salienta em seu estudo que as práticas inovadoras educacionais tendem a estarem ligadas a novas tecnologias, relacionando os aparelhos comuns na vida dentro das escolas, de forma que as televisões, computadores, e celulares devem ser bem-vindos dentro das salas, desde que de maneira coerente com a programação da aula.

Similarmente, Moran⁹ salienta que a metodologia tradicionalmente expositiva e apartada dos aparelhos tecnológicos utilizada está ultrapassada. No sentido em que, o objetivo seria “ter cada classe conectada a internet e cada aluno com um notebook”¹⁰. Há muito tempo se fala da implementação tecnológica no meio escolar, mas efetivamente pouco se caminhou nesta direção. Atualmente, algumas escolas já disponibilizam um laboratório de informática para o uso dos alunos em pesquisas escolares, mas está longe de ser o ideal, e ainda assim é distante da realidade de grande parte dos alunos. A pandemia causada pela covid-19 tornou a acentuada precariedade da conexão ainda mais exposta, no qual uma parcela considerável dos estudantes alegou não possuir um

⁶ DEMO, P. “Rupturas urgentes em educação”. In: *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*. Rio de Janeiro. v. 18, n°69, out/dez, 2010, p. 861-872.

⁷ GHANEM, E. “Inovação educacional em pequeno município: o caso Fundação Casa Grande (Nova Olinda, CE, Brasil)”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. v. 21, n. 3, p. 123-124, set. 2012.

⁸ BUZATO, M. “Cultura digital e apropriação ascendente: apontamentos para uma educação 2.0”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. v. 26, n. 3, dez, 2010, p. 283-304.

⁹ MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. (Ed.). *Novas tecnologias e mediações pedagógicas*. 13. ed. São Paulo: Papyrus, 2007.

¹⁰ *Ibidem*, p.12.

computador disponível em casa, ou sequer um celular capaz de prover as ferramentas para pesquisas e trabalhos escolares, ou mesmo não possuir conexão à internet adequada.

Mesmo fora das conexões tecnológicas, existem pontos fundamentais relativos às metodologias ativas possíveis de serem aplicados mesmo fora da rede, por exemplo, a ideia do professor mediador, isto é, não ser o único detentor do conhecimento, sendo apenas um mediador do encontro entre os alunos com o saber específico do conteúdo. Outro ponto é o aluno no centro da aprendizagem, sendo ele o sujeito do saber; promovendo assim um outro ponto fundamental: a maior autonomia do aluno. Com esse modelo, se espera um maior engajamento e cooperação entre os alunos, projetando um ambiente mais reflexivo. Desta maneira, a grande diferença apontada é que nas metodologias ativas o professor exerce a função de mediador do conhecimento, que o constrói juntamente com o aluno, permitindo que este último se torne mais autônomo.

O jogo enquanto instrumento pedagógico

A implementação de jogos no ensino parece muito fortuita, mesmo com as atividades a distâncias que foram impostas pela pandemia, o jogo desenvolvido online é uma alternativa considerada viável entre os métodos disponíveis de interação com os alunos. Contudo, o jogo não pode estar desligado da matéria que se deseja ensinar, não se pode esquecer que deverá estar na programação da turma enquanto um dos conteúdos pedagógicos daquele semestre ou bimestre. Portanto, antes de se elaborar a ideia central do jogo deve-se vinculá-lo à disciplina.

Pela experiência dos autores na confecção de jogos, um dos primeiros pontos a ser levado em consideração após este primeiro momento é a plataforma em que o jogo será criado. Através da plataforma é possível moldar o cenário pelo qual o aluno experimentará. Saber de que maneira a plataforma será construída é tão fundamental quanto a própria experiência do jogo. A acessibilidade é um ponto sensível que é questionado neste momento: é conveniente ter melhores gráficos se apenas uma pequena parcela de alunos conseguirá acessá-los? Ao mesmo tempo, a jogabilidade, isto é, os elementos que determinam suas possibilidades de ações no jogo devem ser atrativos o bastante para que os alunos queiram jogar. No entanto, independente da resposta da

pergunta acima, na atual conjuntura educativa, qualquer tentativa de saída do quadro clássico e analógico provavelmente seria bem recebida pelos alunos.

Para além do engajamento dos alunos propriamente dito, como dito acima, também se destaca a construção da autonomia dos estudantes quando observados em ambientes escolares que exploram as metodologias ativas. De acordo com os estudos de Neusi Berbel¹¹, resultados bastante promissores são observados em situações reais em sala de aula pois:

[...] alunos que se percebem autônomos em suas interações escolares apresentam resultados positivos em relação: 1- à motivação (apresentando motivação intrínseca, a percepção de competência, pertencimento, curiosidade, internalização de valores); 2- ao engajamento (com emoções positivas, persistência, presença nas aulas, não reprovam ou se evadem da escola); 3- ao desenvolvimento (evidenciando autoestima, autovalor, preferência por desafios ótimos, criatividade); 4- à aprendizagem (melhor entendimento conceitual, processamento profundo de informações, uso de estratégias autorreguladas); 5- à melhoria do desempenho em notas, nas atividades, nos resultados em testes padronizados); e 6- ao estado psicológico (apresentando indicadores de bem-estar, satisfação com a vida, vitalidade).¹²

O espectro das metodologias ativas é vasto e compreende, inclusive, práticas educacionais comumente observadas, como trabalhos de pesquisa, debates, e em menor frequência, até projetos educacionais desenvolvidos em sala de aula, todas apontando para um desenvolvimento do aluno enquanto sujeito e senhor do conhecimento que a ele se apresenta. A defesa das metodologias ativas aqui exercidas muito se assemelham ao próprio esclarecimento kantiano¹³, na medida em que incitam a autonomia, o uso da razão, a maioria intelectual e a tomada de decisões. A autonomia dos alunos deve ser um dos objetivos iniciais do planejamento do uso de jogos no ensino, assim como também sua conquista ao final.

Nesse sentido, o professor contribui para promover a autonomia do aluno em sala de aula, quando: a) nutre os recursos motivacionais internos (interesses pessoais); b) oferece explicações racionais para o estudo de determinado conteúdo ou para a realização de determinada atividade; c) usa de linguagem informacional, não

¹¹ REEVE, 2009 *apud* BERBEL, N. “As metodologias ativas e a promoção da autonomia de estudantes”. Londrina: *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, v. 32, n. 1, jan./jun, 2011, p. 25-40.

¹² BERBEL, N. Op. Cit. p.28

¹³ Conferir KANT, I. “Resposta à pergunta: ‘O Que é Esclarecimento?’”. Trad.: Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, I. *Textos Seletos*. (org. Carneiro Leão, E.) Petrópolis: Vozes, 1974.

controladora; d) é paciente com o ritmo de aprendizagem dos alunos; e) reconhece e aceita as expressões de sentimentos negativos dos alunos¹⁴.

A defesa do jogo Schilleriana

Friedrich Schiller (1759–1805) foi um grande poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemão; refletiu e escreveu extensamente a respeito dos jogos, e serviu de grande inspiração na criação da Unidade de Teoria Imoral (UTI). Na conhecida obra “A Educação Estética do Homem”¹⁵, Schiller julga o jogo como essencial aos homens e o coliga à própria natureza humana. Dentro da ótica do autor, há dois impulsos que se relacionam dentro de qualquer jogo, o sensível e o formal, que infelizmente não teremos espaço para explicá-los devidamente. No entanto, nas palavras de Schiller, o jogo tem um aspecto peculiar que faz com que seja o ideal para um ensino de filosofia porque une dois impulsos constitutivos do homem (o impulso formal e o sensível), porque “sabemos que, de todos os estados do homem, é o jogo e somente ele que o torna completo e desdobra de uma só vez sua natureza dupla”¹⁶. Assim então o autor declara:

(...) com o agradável, com o bem, com a perfeição, o homem é apenas sério; com a beleza, no entanto, ele joga. Não devemos, é claro, lembrar aqui os jogos da vida real, geralmente voltados para objetos muito materiais; na vida real, contudo, também procuraríamos em vão a beleza de que falamos aqui. [...] o homem deve somente jogar com a beleza, e somente com a beleza deve jogar.¹⁷

De acordo com a citação, jogos não físicos poderiam ser aptos para captar a beleza e fazer com que o homem seja homem, pois “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga”¹⁸. Isso é, jogos mentais¹⁹ podem funcionar como um bom estímulo para o sujeito. E não há melhor disciplina que a filosofia para proporcionar jogos mentais e situações hipotéticas.

¹⁴ *Ibidem*, p.28.

¹⁵ SCHILLER, F. A Educação Estética do Homem. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

¹⁶ *Ibidem*, p.79.

¹⁷ *Ibidem*, p.79-80.

¹⁸ *Ibidem*, p.80.

¹⁹ Jogos mentais em sentido brando, não se faz referência a qualquer tipo manipulação psicológica. Mas sim em sentido denotativo, como criação de situações imaginárias, problemas irreais com acontecimentos reais, e outras ações mentais como essas.

Além disso, segundo Schiller o jogo tem a propriedade de retirar o sujeito das amarras éticas a que está submetido no contexto social. Essa libertação se aplica tanto às leis que regulam o país quanto às leis morais do sujeito. Isto é: quando joga, o homem se regula apenas pelas regras do jogo, até se libertando das amarras da ética vigente, atingindo a verdadeira liberdade. Nas palavras do autor: “Tanto a coerção material das leis naturais quanto a coerção espiritual das leis morais perdiam-se em seu conceito mais alto da necessidade, que abraçava os dois mundos a um só tempo, e da unidade daquelas duas necessidades surgia para eles a verdadeira liberdade”²⁰.

Com isso, é possível concluir que o jogo mental é uma ótima possibilidade para ser explorada nas aulas de ética. Encontra-se um terreno muito fortuito para pôr em prática na sala de aula do ensino médio as ponderações que já são clássicas na filosofia moral, tal como o conhecido dilema do bonde²¹. Pensando nessa possibilidade então, fomos pesquisando e elaborando nosso jogo, a Unidade de Teoria Imoral. A UTI nasceu partindo do pressuposto de oferecer aos estudantes uma outra maneira de experienciar os conteúdos da aula de filosofia, os colocando na frente das decisões éticas para depois problematizá-las, ao invés de apenas oferecer a eles os problemas nelas envolvidos.

Jogar em uma UTI²²? Um relato de experiência

Um projeto em desenvolvimento pelos autores deste artigo é o jogo chamado Unidade de Teoria Imoral, a UTI, destinado à prática de filosofia aplicada, ainda que virtualmente. Uma das grandes preocupações durante o desenvolvimento do jogo, é que fosse acessível ao maior número possível de alunos, em especial da rede pública. Considerando as dificuldades de acesso à internet e as diferenças entre dispositivos utilizados que poderiam comprometer o alcance do jogo, optou-se por uma plataforma de fácil acesso e conexão: o google formulários.

A ideia de utilizar o google formulários veio do jogo que mais nos inspirou a tentar criar um jogo filosófico: O Conselho do Rei, desenvolvido por Tiago Rattes²³. Rattes é

²⁰ *Ibidem*, p.80-81.

²¹ Ver a esse respeito, a elaboração de THOMSON, J. “The Trolley Problem”. In: *The Yale Law Journal*. v 94, n. 6, 1985, p. 1395-1415.

²² O jogo está disponível em: <<https://forms.gle/fS218a3eCqMaS1tw7>>. Acesso em: 08/09/2021.

²³ RATTES, T. *O Conselho do Rei*. Google Formulários. Disponível em: <<https://bit.ly/3la8ZhH>>. Acesso em: 08/09/2021.

um professor de história que decidiu montar uma atividade gamificada para seus alunos através do google formulários, o que consideramos muito perspicaz. E como Rattes afirma, “na atividade não existe o certo ou errado de uma atividade tradicional”²⁴, cada ação tomada pelo educando o direcionará para uma reflexão específica, pensada pelo professor ao criar o jogo. Diante disso, tentamos reproduzir a estrutura do jogo, preenchendo o conteúdo com problemas éticos.

Tais problemas não foram difíceis de serem encontrados, principalmente porque o jogo foi desenvolvido tendo em vista os seguintes temas específicos, a saber: direitos humanos, violência policial e necropolítica. Estes temas foram escolhidos diante da tendência do professor de filosofia a ter dificuldade de abordá-los dentro de sala de aula, pois apesar de ser um tema próximo, no quesito de conteúdo escolar não se encontra diretamente nenhuma ligação com a filosofia. Além disso, durante a confecção do projeto, os autores estavam estagiando²⁵ em uma escola pública do Rio de Janeiro, o CE Professor Fernando Antônio Raja Gabaglia, que tipicamente atende estudantes de baixa renda²⁶, o que influenciou nas considerações já aqui citadas de optar por algo acessível para todos.

A ideia fundamental do projeto é inserir os alunos em um ambiente em que tenham de tomar decisões éticas e morais, para que reflitam a respeito das mesmas. As fases são diferentes umas das outras e não foram organizadas de maneira necessariamente progressiva, ou seja, não há propriamente a ideia de evolução durante o jogo; no entanto, permanece obrigatório finalizar uma fase antes de iniciar a seguinte²⁷.

A ideia é que o jogador assuma o papel de um personagem que está passando por determinada situação e decida o resultado dela por ele. Alguns exemplos são: um médico plantonista no pronto-socorro; um juiz proferindo a sentença de um julgamento; um policial em operação. Inúmeros cenários são possíveis neste formato, o importante é que o aluno assuma a posição de decidir moralmente por determinado personagem, reflita sobre suas decisões tomadas e lide com os resultados. Em algumas circunstâncias, também é possível conduzir o jogo de maneira que as decisões do jogador guiem o episódio a diferentes resultados.

²⁴ RATTES, T *apud* CARVALHO, B. “Professor de História desenvolve jogo inovador utilizando apenas formulário do Google”. In: *Cafê História – história feita com cliques*. ISSN: 2674-5917. 1 mai. 2020.

²⁵ Estágio financiado pelo programa Residência Pedagógica, que nos acrescentou profissionalmente.

²⁶ Ademais há o fato de que durante a pandemia, o ensino foi dificultado para milhares de alunos.

²⁷ Apesar de usarmos uma estrutura narrativa linear, não foi considerado pertinente utilizar aspectos como evolução num jogo em que o objetivo central é a reflexão ética sobre as ações tomadas.

Como por exemplo, em uma situação A, o jogador deve decidir por contar uma mentira ou assumir a culpa por determinada situação; em uma situação B, deverá lidar com as consequências de sua primeira escolha: seja assistir outro personagem ser injustamente condenado, aceitar uma pesada penalização ou qualquer outro resultado. Após as decisões serem tomadas, pretende-se que o jogo insira um referencial teórico ao aluno; indicando algum(a) filósofo(a) que descreveu uma teoria moral que converge ou destoa da decisão tomada. O referencial teórico pode servir como convite ao interesse do aluno, sensibilização²⁸ do tema ou prática guiada pelo professor que faça uso do dispositivo em questão.

Descreveremos agora a edição da UTI sobre a qual estamos a falar, em que o jogador assume a posição de três personagens diferentes. O jogo se inicia tendo como cenário um tribunal, em que o jogador é o juiz em questão e deve decidir sobre um caso de acusação de violência policial. Aparentemente, durante uma operação rotineira, uma criança foi atingida e a família acusa os policiais como culpados. As posições da polícia e da família são apresentadas de maneira superficial, deixando a decisão um pouco complicada. Desta forma, o jogador deve decidir por condenar ou inocentar os policiais envolvidos.

No cenário a seguir, o jogador assume a posição de um policial em perseguição. O agente está à procura de um suspeito conhecido e tem a oportunidade de capturá-lo, mas, para isso, infringirá algumas normas de sua profissão. Novamente, cabe ao jogador decidir qual caminho seguir. Após esta fase, dependendo da escolha do aluno, duas notas explicativas diferentes podem ser expostas: ambas comentando sobre embasamento filosófico pertinente e próximo da escolha tomada pelos estudantes. Os dois avisos adicionam autores centrais para a refletir sobre o tema dos direitos humanos. A saber: Weber e a sua teoria da monopolização da violência pelo Estado ou os três contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau) e a correlação entre os indivíduos e as leis.

No terceiro cenário, há uma surpresa. O jogador assume o papel do parceiro do policial que ele interagiu no segundo cenário e toda a trama do jogo é revelada. O primeiro cenário consiste no julgamento acerca do segundo acontecimento: atirar no meliante ou

²⁸ Para saber mais sobre sensibilização nas aulas de filosofia, ver: GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: Conceito e transversalidade”. In: *ETHICA*, Rio de Janeiro. v.13, nº.1, 2006, p. 17-35.

ignorá-lo. Nesta terceira fase, o jogador tem uma ideia completa do acontecimento e tem a oportunidade de repensar suas escolhas. O parceiro do policial que os jogadores assumiram na fase anterior presenciou todo o ocorrido e agora deve testemunhar perante o juiz. Ressalta-se aqui que independente da escolha do jogador na segunda fase, a terceira fase será conduzida levando em consideração que o tiro foi disparado, pois o jogo teve como inspiração um caso real²⁹.

Tendo em vista o desenrolar narrativo do jogo e a forma provocativa como foi desenvolvido, na quarta e última fase do jogo, o jogador é questionado acerca das escolhas tomadas e tem a oportunidade de redefinir a condução do caso livremente. O objetivo aqui é que os estudantes em questão coloquem em xeque os seus próprios conceitos e questionem as linhas de raciocínio que seguiram para escolher uma ação e não a outra, independente das ações escolhidas. Por fim, após a autorreflexão dos educandos, é apresentado aos alunos uma sequência de links que os orientam caso queiram entender mais sobre o assunto. Ao elaborar essa abordagem que permite o aluno fazer suas próprias escolhas e a partir delas conhecer os autores e temas necessários para a disciplina, o tornamos ativo em seu caminho para o aprendizado. Desenvolvendo até mesmo suas habilidades autônomas para pesquisar e se aprofundar nos assuntos que lhe interessarem. Como o jogo acrescenta informações de acordo com as escolhas dos estudantes e se molda aos desejos deles, os induz a refletir sobre cada ação tomada, seja virtualmente ou na vida real.

Considerações Finais

O objetivo de uma educação bem-feita deve ser a formação do educando. A importância de boas práticas educacionais passa pelo crivo da experiência do aluno e do resultado colhido, tanto pelo estudante, quanto pela sociedade que o cerca. Inovações que contribuam positivamente para práticas bem-intencionadas devem ser bem-vindas e bem-

²⁹ Nós baseamos o jogo fundamentalmente no caso Agatha Felix, porém a morte de crianças é comum, lamentavelmente, como se pode ver em: BETIM, Felipe. Assassinatos de crianças no Rio de Janeiro escancaram lentidão da Justiça nos casos de violência policial. *EL PAÍS*, 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-09/assassinatos-de-criancas-no-rio-de-janeiro-escancaram-lentidao-da-justica-nos-casos-de-violencia-policial.html>>. Acesso 20/04/21.

vistas pelos profissionais da área da educação. Assim, o campo educacional, apesar de um pouco estagnado no tempo³⁰, é passível de melhoramentos.

A pesquisa aqui desenvolvida ressaltou inúmeros benefícios associados às metodologias ativas, e sobretudo apontou a gamificação ou até mesmo apenas a inserção de jogos no ensino como uma prática viável. Assinala-se que a adição de elementos jogáveis no ensino-aprendizagem é possível de maneiras mais simples do que a criação de um jogo inteiramente novo, como a utilização de jogos de RPG, baralhos ou simulações, entre outros possíveis. A implementação de competições internas³¹, uso de sistemas de bonificação e divertidas recompensas, por exemplo, podem ser muito gratificantes para o aluno. Dado que, de fato, o estudante é uma figura que frequentemente pode apresentar problemas psicológicos sérios devido à escola, esta pesquisa não encontrou razões contrárias à implementação dos elementos jogáveis desde que a coordenação pedagógica e o professor julgassem aplicáveis.

Logo, com a pesquisa desenvolvida no projeto, conclui-se que a inserção de jogos no ensino-aprendizagem mostra-se cada vez mais uma alternativa eficiente para a melhora do desempenho acadêmico dos alunos. Apesar de estar no âmbito acadêmico e científico, a educação quase não passou por sólidas reformas em sua infraestrutura e metodologias, e repensá-la é dever dos educadores. Por fim, ressaltamos ainda que a experiência de desenvolver um jogo com finalidade pedagógica, proposta definida, embasamento teórico, início, meio e fim é memorável e indubitavelmente acresce para o desenvolvimento pedagógico formativo dos discentes e docentes envolvidos, como bem podemos afirmar devido ao estímulo que sentimos ao escrever este artigo.

Referências bibliográficas

ALBORNOZ, S. “Jogo e trabalho: do homo ludens, de Johann Huizinga, ao ócio criativo, de Domenico De Masi”. In: *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*. vol. 12, n. 1, 2009, p. 75-92.

³⁰ Obviamente há motivos para isso, não sejamos ingênuos a tal ponto.

³¹ Ressalta-se aqui que competições internas apesar de potencialmente proveitosas requerem muito cuidado e atenção por parte do corpo docente pois igualmente podem suscitar um ambiente de competição tóxica entre os alunos.

BERBEL, N. “As metodologias ativas e a promoção da autonomia de estudantes”. Londrina: *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, v. 32, n. 1, jan./jun, 2011, p. 25-40.

BETIM, Felipe. Assassinatos de crianças no Rio de Janeiro escancaram lentidão da Justiça nos casos de violência policial. *EL PAÍS*, 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-09/assassinatos-de-criancas-no-rio-de-janeiro-escancaram-lentidao-da-justica-nos-casos-de-violencia-policial.html>>. Acesso 20/04/21.

BROEDEL, L; CUSTODIO, D. *Unidade de Teoria Imoral - Direitos humanos*. Google Formulários. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: Acesso em: <<https://forms.gle/fS218a3eCqMaS1tw7>>. Acesso em: 08/09/2021.

BUZATO, M. “Cultura digital e apropriação ascendente: apontamentos para uma educação 2.0”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. v. 26, n. 3, dez, 2010, p. 283-304.

CARVALHO, B. “Professor de História desenvolve jogo inovador utilizando apenas formulário do Google” (Notícia). In: *Café História – história feita com cliques*. Disponível em: <<https://bit.ly/2YDpAmp>>. Publicado em: 1 mai. 2020. ISSN: 2674-5917. Acesso: 26/08/20.

CECCHINATO, G. “O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller”. São Carlos: *Ipseitas*. vol. 1, n. 1, jan-jun, 2015, p. 159-165.

CHICKERING, A.; GAMSON, Z. “Seven principles for good practice in undergraduate education”. In: *Biochemical Education*. v. 17, n. 3, 1989.

DEMO, P. “Rupturas urgentes em educação”. In: *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*. Rio de Janeiro. v. 18, nº69, out/dez, 2010, p. 861-872.

DIESEL, A.; SANTOS BALDEZ, A. L.; NEUMANN MARTINS, S. “Os princípios das metodologias ativas de ensino: uma abordagem teórica”. In: *Revista Thema*. v. 14, n. 1, 2017, p. 268-288.

DOLL JÚNIOR, W. “Os remanescentes do currículo”. In: DOLL JÚNIOR, William E. In: *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Porto Alegre: ArtMed, 2002, p. 55-72.

GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: Conceito e transversalidade”. In: *ETHICA*, Rio de Janeiro. v.13, nº.1, 2006, p. 17-35.

GHANEM, E. “Inovação educacional em pequeno município: o caso Fundação Casa Grande (Nova Olinda, CE, Brasil)”. In: *Educação em Revista*. Belo Horizonte. v. 21, n. 3, p. 123-124, set. 2012.

KANT, I. “Resposta à Pergunta: ‘O Que é Esclarecimento?’”. (Trad.: Floriano de Souza Fernandes). In: *Textos Seletos*. (org. Carneiro Leão, E.) Petrópolis: Vozes, 1974.

MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. (Ed.). *Novas tecnologias e mediações pedagógicas*. 13. ed. São Paulo: Papyrus, 2007.

RATTES, T. *O Conselho do Rei*. Google Formulários. Curitiba: 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3la8ZhH>>. Acesso em: 08/09/2021.

RETONDAR, J. “O jogo como conteúdo de ensino na perspectiva dos estudos do imaginário social”. In: *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*. Florianópolis. v. 33, n. 2, abr./jun. 2011, p. 413-426.

ROMANELLI, O. *História da Educação no Brasil*. 40º edição. 4º reimpressão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SILVA, E. “A fábrica como modelo para a escola: uma análise a partir do filme ‘tempos modernos’, de Charles Chaplin”. Anais eletrônicos, *Congresso Internacional de Educação e Inclusão – CINTEDI*. Campina Grande: Realize eventos científicos e editora, 2014. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/8361>>. Acesso em: 05 set. 2021.

THOMSON, J. “The Trolley Problem”. In: *The Yale Law Journal*. v 94, n. 6, 1985, p. 1395-1415.

Morte e Vida Schopenhaueriana

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza

Resumo: Em 1819, Schopenhauer escreveu aquela que seria a sua obra mais proeminente: *O Mundo como Vontade e Representação*. Nela, o autor apresenta sua metafísica, que possui um grande diferencial em relação a diversas outras obras de outros autores de sua época: a razão aparece como algo secundário, sendo apenas um acessório, uma vez que é a Vontade que realmente rege as ações de todos os seres. Na quarta parte de seu primeiro MVR, o filósofo de Danzig aborda o mundo como Vontade, dessa vez com um ponto de vista diferente em relação à segunda parte, investigando o tema para além do Princípio de Individuação. Dentre os assuntos tratados, ele aborda a morte, e como ela é vista ordinariamente pelos homens como o fim de tudo. Morrer, para o indivíduo, significa sua extinção, o término de sua vida, o final de um ciclo. Para o ser humano, a morte é o maior de todos os males, o maior de todos os medos, o final de tudo que vem de si. O filósofo de Danzig, no entanto, parece discordar dessa noção, propondo uma outra visão em relação a viver e morrer. Então, será que a morte é mesmo algo que deva ser tão temido assim? Qual a origem desse temor? A morte é mesmo o fim da vida, ou apenas de um aspecto dela? Nesta comunicação pretende-se investigar o conceito de morte segundo Schopenhauer, sua relação com a vida e com a Vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer; Filosofia; Morte; Vida.

Introdução

Em 1819, Schopenhauer escreveu aquela que seria a sua obra mais proeminente: *O Mundo como Vontade e Representação*. Nela, o autor apresenta sua metafísica, que possui um grande diferencial em relação a diversas outras obras de outros autores de sua época: a razão aparece como algo secundário, sendo apenas um acessório, uma vez que é a Vontade que realmente rege as ações de todos os seres vivos.

A Vontade como coisa-em-si de Schopenhauer tem forte influência do conceito kantiano. Há, entretanto, uma grande diferença: Kant a tem como incognoscível, enquanto Schopenhauer, em sentido oposto, acredita em sua cognoscibilidade. Assim, conforme desenvolve seu MVR, sua obra máxima, o filósofo de Danzig se propõe a decifrar o enigma do mundo.

O MVR consiste em dois tomos, ou duas edições. A primeira edição é dividida em quatro partes, consistindo das duas formas de se ver o mundo: como Representação e

como Vontade, respectivamente. O interessante dessa obra é que ela apresenta essas duas formas de se ver o mundo antes e depois de remover a ilusão que cobre os olhos de todos os homens, ilusão esta que o autor chama de Véu de Maya. É importante ressaltar, no entanto, que ela não consiste em uma fantasia totalmente afastada da realidade, mas sim em uma visão distorcida do mundo ao redor.

As partes 3 e 4 do primeiro MVR, tratam, então, do mundo como Representação e como Vontade, após a remoção gradual do Véu de Maya, por meio da Metafísica do Belo e da Ética. Nesta última, Schopenhauer apresenta uma ética baseada na compaixão, na compreensão, por parte do indivíduo, de que todos somos partes do mesmo ser e, portanto, de que o sofrimento é igual a todos os seres vivos. Ao compreender isso, ele será capaz de se compadecer com o sofrimento alheio, e senti-lo como se fosse seu.

Independente de como cada indivíduo leve sua vida existe algo comum a todos. É um temor maior do que qualquer outro: é o medo da morte. Cada homem, e até mesmo cada animal, quer evitar morrer de toda forma, como se sua essência fosse simplesmente deixar de existir. Mas será mesmo que a morte é algo tão horrível assim? E como encarar a vida? Na estrutura que se segue, serão investigados os conceitos de vida e morte, de acordo com a metafísica de Schopenhauer, utilizando-se de sua Ética e de sua Eudemonologia.

Schopenhauer e a Vida

Na quarta e última parte de seu primeiro MVR, Schopenhauer trata do Mundo como Vontade, assim como na segunda parte. A diferença é que, agora, o filósofo de Danzig mostra a Vontade como ela realmente é¹, conforme o Véu de Maya vai sendo removido. Nesse sentido, poder-se-ia considerar a filosofia como prática, mas o autor afirma que, em sua visão, toda filosofia é sempre teórica:

A parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas se expressarem, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teoria, já que lhe é sempre

¹ É importante ressaltar, no entanto, que não é possível compreender a Vontade em sua plenitude, mas sim conforme ela se objetiva no mundo, uma vez que sua objetivação é apenas APARÊNCIA, e a coisa em si existe além do tempo, espaço e causalidade. Pressupor o oposto significaria que a coisa em si é absoluta, quando, na verdade, ela é relativa.

essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras²

A denominação da filosofia prática é puramente por conta do fato de que, nesta parte de seu MVR, Schopenhauer está tratando das ações dos homens. A filosofia, em si, permanece teórica, pois ela mantém uma visão contemplativa, se abstendo de ditar regras, visto que isso foge ao verdadeiro papel da filosofia. Sendo assim, o autor abandona o termo citado, tendo-o apresentado como mera possibilidade de denominação.

Nesta parte de seu primeiro MVR, então, o autor volta seu modo de consideração filosófica para essência do mundo, aquela que vai além do fenômeno, a saber, a Vontade:

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – (...) – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico um espelho, sua objetividade; e como o que a Vontade quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de dizermos “a vontade”, dizemos “a Vontade de vida”³.

Os fenômenos são o espelho da Vontade, é assim que ela se objetiva no mundo, tanto nos objetos quanto nos seres vivos. Logo, onde há Vontade, há vida, pois é isso que ela deseja. Ela será, portanto, sempre acompanhada do mundo, quando de sua objetividade. E está última, por sua vez, será sempre acompanhada de sofrimento.

A vida, em Schopenhauer, não começa no nascimento e não termina na morte, pois, dado que ela existe onde há Vontade, então é impossível que ela desapareça enquanto esta última existir. Isso significa que a vida de um indivíduo não termina quando ele morre:

Como queremos considerar filosoficamente a vida, a saber, suas Ideias, notaremos que nem a Vontade, a coisa-em-si em todos os fenômenos, são afetados de alguma maneira por nascimento e morte. Nascimento e Morte pertencem exclusivamente ao fenômeno da Vontade, logo, à vida, à qual é essencial expor-se em indivíduos, os quais nascem e perecem. (...) Portanto, nascimento e morte pertencem igualmente à vida e se equilibram em condições recíprocas, ou, caso se prefira a expressão, como pólos de todo fenômeno da vida⁴.

² Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005 §53, p. 353.

³ *Ibidem*, §54, p. 357-358.

⁴ *Ibidem*, §54, p.358.

Nascimento e morte são dois lados iguais da mesma vida, e estão contidos nela. A vida não começa somente ao nascer e não termina ao morrer, pois a Vontade e seus fenômenos permanecem inalterados. De certo modo, esses dois “pólos”, conforme termo utilizado por Schopenhauer, são irrelevantes para a Vontade de viver, posto que esta permanece inalterada.

E qual a ligação da vida com a Ética schopenhaueriana e a sua eudemonologia? Ora, se a vida é objetivação direta da Vontade, cega e irresistível, e sua condição é puro sofrimento, em um ponto de vista pessimista e, de certo modo, “radical”⁵, o que nos resta é encarar a tragédia da vida com uma lucidez que permita que o indivíduo viva da melhor maneira possível.

A ética e a eudemonologia, no entanto, tratam de partes diferentes da moralidade. Porém, pode-se considerar que os Aforismos são uma parte da ética. Segundo Chevitaresh, em seu artigo intitulado *A Eudemonologia Empírica de Schopenhauer: A “Liberdade que nos Resta” para a prática de vida*, os aforismos de fato tratam de outro lado da moralidade:

Ainda que não se trate aqui do verdadeiro fundamento de toda moralidade, a compaixão, tem-se, por outro lado, uma eudemonologia empírica – ainda que eufemística, pois a felicidade, se tomada positivamente, não passa de ilusão. Se a moralidade não pode ser objeto de recomendação, uma “vida sábia”, por sua vez, pode. Schopenhauer nos convida a este modo de se conduzir na vida com mais prudência e estratégia, por meio de suas “máximas”, presentes em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Esta obra, que faz parte de *Parerga e Paralipomena*, publicada em 1851, pode ser compreendida como um longo e elaborado desenvolvimento das considerações apresentadas pelo filósofo no parágrafo 55 de sua obra máxima, *O Mundo como Vontade e como Representação (...)*⁶.

A eudemonologia de Schopenhauer serve como uma alternativa à moralidade. Já que não é possível recomendar que se tenha compaixão, o autor sugere o que seria uma “vida sábia”: por meio de “máximas”, o indivíduo seria capaz de viver de forma estratégica, visando sua felicidade. Não uma felicidade positiva, posto que esta não é real,

⁵ Schopenhauer, no entanto, não era nem radical e nem pessimista. Isso é um erro conceitual que se aplica comumente, quase um estigma.

⁶ Chevitaresh, L. “A Eudemonologia Empírica de Schopenhauer: A “Liberdade que nos Resta” para a Prática de Vida”. In Redyson (Org.): *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer. João Pessoa: Ideia (UFPB), 2011. p. 2.*

mas sim uma empírica, que visa diminuir ao máximo o sofrimento, parte integrante da tragédia que é a vida.

É interessante apontar que o filósofo de Danzig, em momento algum, defende seus aforismos como regras, uma vez que, conforme mencionado, este não é o papel da filosofia. Em vez disso, ao longo de sua obra que trata da eudemonologia, o que ele faz é mostrar o que seria ideal, como uma recomendação, de acordo com as máximas apresentadas. Fica a cargo do leitor seguir ou não o que é apresentado.

Com base no que foi exposto aqui, pode-se concluir, portanto, que a vida é objetivação direta da Vontade, tanto quanto possível, ao ponto em que a expressão “vontade de viver” é um pleonasma. E o que o homem pode fazer com sua vida, por mais que sua condição essencial seja o sofrimento, é buscar uma moralidade em seu fundamento, a compaixão. Caso isso não seja possível, a eudemonologia empírica possibilita uma “vida sábia”, conduzida com prudência. Em relação à morte, ela é apenas uma parte da existência. Morrer não significa deixar de viver. Portanto, a preocupação do indivíduo é mais bem voltada para minimizar o seu sofrimento ao máximo.

Schopenhauer e a Morte

Ao tratar da morte, Schopenhauer se aproxima das mitologias orientais, em especial a indiana, indicando que nascimento e morte são apenas dois correlatos que se suprimem:

A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (como Brama, o Deus mais pecaminoso e menos elevado do Trimerti, simboliza a geração e o nascimento, e Vishnu a conservação), Shiva, o atributo do colar de caveiras e, ao mesmo tempo, o linga, símbolo da geração, que aparece como contrapartida da morte. Dessa forma indica-se que geração e morte são correlatos essenciais que reciprocamente se neutralizam e suprimem⁷.

A mitologia indiana projeta os diversos aspectos, que fazem parte da vida, em símbolos, que são as divindades. Brama representa o nascimento e Shiva representa a morte. Ambos neutralizam e suprimem um ao outro, como se fossem opostos. O diferencial de Schopenhauer, quando ele trata do mesmo tema, é que ele não utiliza tal

⁷ Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. §54, p.358.

simbolismo, e apresenta sua própria visão sobre esses mesmos conceitos, conforme a sua metafísica.

Ocorre que a morte, apesar de ser parte da vida, não a limita de forma alguma, sequer chega a ameaçá-la de qualquer maneira. De fato, a única extinção que ela causa é a do indivíduo. O ser, a Vontade, e até mesmo a natureza, permanecem inalterados. A morte é completamente incapaz de atingi-los:

(...) ao fato de toda a natureza ser o fenômeno e também o preenchimento da Vontade de vida. A forma desse fenômeno é tempo, espaço e causalidade, e por intermédio delas a individuação, que acarreta consigo o nascer e o perecer individuais, sem contudo atingir a Vontade de vida – de cujo fenômeno o indivíduo é, por assim dizer, só um exemplo particular ou espécime –, tampouco quanto o todo da natureza é injuriado pela morte do indivíduo. (...) O indivíduo, ao contrário, não tem valor algum para ela, nem pode ter, pois seu reino é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos⁸.

Tanto o indivíduo quanto seu nascimento e morte existem na causalidade. A natureza, por sua vez, tem sua existência além dela, por ser o fenômeno da Vontade de vida. Graças a isso, por mais que o indivíduo desapareça, a natureza se mantém inalterada, posto que ela existe para além da vida e da morte. Por esse mesmo motivo é que o indivíduo não significa nada para a natureza, sendo irrelevante para ela.

Sendo assim, é desnecessário temer a morte, e até ilógico. Porém, tanto os homens quanto os animais possuem um medo irracional de suas próprias mortes, medo este que Schopenhauer define como a maior de todas as angústias. Mas por que existe tal temor? Segundo Jarlee Salviano, em seu texto intitulado *A Metafísica da Morte de Schopenhauer*, parece haver um temor de que a morte seja ainda mais grave do que ela realmente é:

Nos animais o cuidado com a **conservação** está ligado ao medo da **destruição do organismo**. Na procriação, pensamos estar em jogo a satisfação individual. E na Morte, imaginamos estar em jogo a essência em-si do indivíduo. Na verdade, ocorre o contrário, diz Schopenhauer: no primeiro caso, é a Vontade cega que, por mil ardis, consegue manter-se através das individualidades que são sua objetivação; e no segundo caso, ela permanece intocável, perecendo apenas estas suas *objetidades* fenomênicas⁹.

⁸ Ibidem, §54, p. 359.

⁹ SALVIANO, J. “A Metafísica da Morte de Schopenhauer”. In *ethic@* - Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 187-197, julho de 2012. p. 188.

Tanto os animais quanto os homens agem como se a sua essência estivesse em sua individualidade. A diferença é que os animais agem por instinto de preservação da espécie, e o homem acredita que toda a sua essência simplesmente deixará de existir ao morrer, uma crença tão ilógica quanto possível. Por ser dotado da faculdade de razão, o indivíduo tem, teoricamente, a capacidade de compreender que é apenas a sua individualidade que desaparece quando ele morre. Porém, isso dificilmente ocorre: o homem enxerga o mundo com uma visão distorcida, graças ao Véu de Maya que cobre os seus olhos.

Em Schopenhauer, não há qualitativo na morte. Ela não é necessariamente boa e nem ruim. Há, no entanto, a ilusão a seu respeito, tanto para um lado quanto para o outro. Assim como a maioria das pessoas pensa na morte como a sua extinção, uma ilusão comum, é igualmente comum pensar que o suicídio seria uma alternativa válida. Ora, se a Vontade é cega e indomável, e constantemente produz desejos que levam ao sofrimento, condição que torna a vida uma tragédia, parece plausível considerar a morte como uma boa fuga a esse sofrimento.

À primeira vista, a morte, de fato, pode parecer uma boa escapatória à tragédia da vida e às manifestações da Vontade. É verdade que, segundo Schopenhauer, há uma vantagem em morrer, mas é por outro motivo:

Ora, cada um traz em sua memória muitas coisas que fez e sobre os quais não está contente consigo mesmo. Se vivesse para sempre, então, em virtude da imutabilidade do caráter, agiria sempre da mesma maneira. Por isso tem de cessar de ser o que é, para poder, a partir do germe do seu ser, ressurgir renovado e transformado. Assim a morte rompe quaisquer vínculos: a vontade torna-se de novo livre, pois a liberdade reside no *esse*¹⁰, e não no *operari*¹¹. (...) A morte é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser, mas antes representa um tipo de aberração dele: a verdadeira, originária liberdade aparece de novo nesse momento que, no sentido já indicado, pode ser considerado como uma *restitutio in integrum* [restituição ao estado anterior]¹².

Morrer é praticamente necessário para que o ser se liberte de sua individualidade e volte ao seu estado anterior ao nascimento. Se o homem fosse eterno, seu caráter e seu sofrimento também seriam, bem como seu desgosto por atos passados. A morte vem,

¹⁰ Ser.

¹¹ Ação de fazer algo.

¹² Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005. p. 606-607.

então, como renovação do ser. E é exatamente por isso que o suicídio é, por si, ilógico: finda-se a individualidade, permanece o ser, que encontrará outra individualidade, e o ciclo recomeçará. A suposta “liberdade” obtida por findar a própria vida é apenas uma ilusão, o que ocorre é uma renovação. Não há como “escapar” do sofrimento causado pela Vontade porque a essência do ser é justamente a própria Vontade. Não é possível fugir de si mesmo¹³.

Com base nisso, pode-se concluir que atribuir qualquer valor qualitativo à morte, seja por temê-la, seja por querê-la através do suicídio, é completamente ilógico. A morte deve ser considerada como uma parte da vida, uma renovação, e não uma extinção. É verdade, no entanto, que se pode renunciar à Vontade de Vida e morrer de bom grado, o que é mencionado no budismo como Nirvana. Porém, isso é extremamente raro, e não significa perseguir a morte ativamente, ou seja, cessar sua própria individualidade, mas sim receber o fim de sua individualidade de bom grado. Para a maioria dos homens, faz-se necessário compreender que não há o que temer em sua morte. Para que haja tal compreensão, no entanto, o indivíduo precisa fazer uso apropriado da sua faculdade de razão...

Considerações Finais

Por mais que Schopenhauer seja considerado um pessimista, ele mesmo não abraça essa denominação. De fato, o autor só utiliza esse termo poucas vezes ao longo de todas as suas obras. O ponto de origem de tal “estigma” vem de sua forte rejeição ao otimismo, aliada com o fato de que ele repetidamente diz como a vida é sofrimento, além de como considera a felicidade uma ilusão.

Todo o cerne da ética schopenhaueriana é a compaixão para com os outros seres vivos. Um ato benéfico, por si só, não tem valor se a intenção não for igualmente altruísta. Por conta disso, uma boa ação só é verdadeira se o indivíduo agir motivado pela compaixão que sente ao se compadecer com o sofrimento alheio. Por outro lado, caso não seja possível obter tal compaixão, uma dificuldade até natural, o ideal é que o indivíduo viva da melhor maneira possível dentro do que é realmente possível, ou seja, evitando ao

¹³ O sofrimento causado pelos desejos, produtos da Vontade, nunca vai acabar. O suicídio acaba por ser uma individualidade se extinguindo. O ser permanecerá o mesmo, e sofrerá da mesma forma. O mais lógico, portanto, é minimizar esse sofrimento, ou seja, praticar as máximas apresentadas na eudemonologia schopenhaueriana.

máximo o sofrimento, ou buscando minimizá-lo tanto quanto puder. É aí que entra a eudemonologia de Schopenhauer: seus “aforismos” ajudam os homens a levar uma “vida sábia”.

A origem de todas as dificuldades da vida é a Vontade. Ela aflige o indivíduo, o influencia e o faz sofrer com desejos. Porém, eles não estão separados: o indivíduo é Vontade, objetivada em seu corpo. Ela o leva ao querer viver, ao desejar. E o referido sofrimento não é necessariamente dor, mas sim a percepção da ausência do objeto de desejo. O homem, quando quer algo, percebe que não tem o que quer, daí vem seu sofrimento.

É natural que os animais temam a morte, por mais que não saibam da existência deste temor dentro de si. Afinal, é sua Vontade tentando preservar a si mesma. O homem, por sua vez, não deveria temê-la, pois esse medo vem da falsa noção de que a morte é o fim da vida e, conseqüentemente, a extinção do ser. Porém, a morte é apenas **parte** da vida, e o ser compreende tudo que existe no mundo, pois ele é Vontade. Temer a morte é altamente ilógico.

Em Schopenhauer, a morte é benéfica para a Vontade, mas não para o indivíduo, não sendo boa e nem ruim, apenas natural. Sua espécie, a vida e a natureza permanecem intactos, pois existem além do tempo, espaço e causalidade, enquanto a morte, por sua vez, existe apenas no interior desses três. De todo modo, ela não serve como fuga do sofrimento, pois o ser logo terá outra individualidade. Isso não incorre, no entanto, no conceito de reencarnação, posto que o ser compreende todos os indivíduos, não apenas um.

Referências bibliográficas

CHEVITARESE, L. “A Eudemonologia Empírica de Schopenhauer: A “Liberdade que nos Resta” para a Prática de Vida”. In Redyson (Org.): *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia (UEPB), 2011.

SALVIANO, J. “A Metafísica da Morte de Schopenhauer”. In *ethic@* - Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 187-197, julho de 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2015.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005

Domínio e Ontologia: o problema da definição das categorias ontológicas

Lauro de Matos Nunes Filho

Resumo: Neste artigo tratamos das dificuldades em se definir os limites e escopos da ontologia em geral. Através da fixação de categorias ontológicas delineamos como certas ontologias podem ser mais bem concebidas quando confrontadas com seus domínios de aplicação. Fazemos uma apresentação das noções de ontologia e categoria ontológica. Ao final, examinamos um exemplo retirado da ciência e o confrontamos com a postura tradicional da ontologia substancialista, apontando as vantagens e desvantagens desse tipo de abordagem.

Palavras-chaves: Ontologia; Domínio; Categoria Ontológica; Substancialismo.

Introdução

Se você nunca fez tricô ou crochê e não sabe nada sobre o assunto, então, provavelmente, você deve achar que essas duas atividades são muito parecidas. Porém, elas são muito distintas. Elas são distintas quanto aos métodos, materiais, ferramentas, e, principalmente, finalidades. Por exemplo, no tricô você usa duas agulhas, no crochê uma, sendo essa bastante diferente daquelas do tricô. Se você quiser fazer uma toalha de mesa, a opção é o crochê mesmo, mas se você precisa de uma touca de inverno então, o negócio é tricotar. Enfim, qual é a relação entre tricô, crochê e o nosso problema? O fato é que fazer ontologia e definir/escolher categorias para uma ontologia não é uma atividade muito diferente daquela de escolher entre crochê ou tricô. Por exemplo, se você quer uma ontologia que trate de eventos históricos, então você vai precisar de uma ontologia de eventos, porém, se você quer abordar ontologicamente as canetas e cadernos sobre a mesa, então você vai precisar de outras categorias ontológicas como, por exemplo, estados-de-coisas, fatos, etc. Assim, você pode ser mais flexível quanto às ontologias à disposição. Por outro lado, pode ser o caso que alguém queira uma ontologia que trate de tudo, ou seja, uma ontologia que consiga descrever todos os objetos, aspectos e situações de nossas vidas, incluindo, por exemplo, o discurso científico em geral. Essa certamente é uma empreitada bastante ambiciosa e não foram poucos os que tentaram oferecer abordagens tão amplas como essa. Aristóteles, por exemplo, sugeriu uma ontologia

contendo dez categorias, as quais, pretensamente, descreveriam a totalidade da realidade. Atualmente, dificilmente alguém concordaria por completo com a proposta de Aristóteles, principalmente porque a realidade se expandiu de algum modo; temos mais coisas à nossa disposição, nossas concepções de mundo são muito mais amplas.

Assim, parece razoável assumir a possibilidade de que certas ontologias funcionem muito bem, enquanto outras se demonstram mais limitadas. Entretanto, um aspecto da ontologia permanece em todas as suas formulações, a busca por uma “*characteristica universalis*”¹, isto é, aspectos comuns e invariantes para todos aqueles objetos que pertencem a um certo domínio. Tal invariância deve ser o traço específico conservado pelas categorias ontológicas, independente de quais tipos elas sejam.

O que é uma ontologia?

Categorias ontológicas compõem a estrutura interna das ontologias, dependendo de seus tipos e aplicações diferentes ontologias são obtidas. Mas, o que é (uma) ontologia? Essa pergunta, tão tradicional em filosofia, conserva um desgaste, não pela repetição da pergunta, mas, sim, pela falta de uma resposta concisa. De qualquer forma, não pretendemos nos engajar no trabalho *ad infinitum* de definição do termo “ontologia”, contudo, é possível delinear linhas razoavelmente bem traçadas que forneçam uma boa ideia de como (uma) ontologia opera. Três são as grandes linhas de delineamento de uma ontologia:

- i) o domínio de aplicação da ontologia;
- ii) a estrutura interna dessa ontologia;
- iii) as categorias ontológicas escolhidas ou desenvolvidas.

Antes de adentrarmos na análise de tais elementos, vejamos primeiro alguns aspectos relacionados ao estabelecimento de ontologias.

Propriamente, as categorias definidas e o modo como são escolhidas ou descritas dentro de uma dada ontologia podem incidir sobre diferentes maneiras de filosofar e, até mesmo, ampliar ou reduzir o poder descritivo de uma certa leitura filosófica, o que é o caso da ontologia tradicional de tipo universalista, isto é, que busca, por meio de uma única ontologia, oferecer uma descrição de todos os aspectos da realidade. Essa

¹ COCCHIARELLA, N. B. *Formal ontology and conceptual realism*. Springer, Dordrecht, 2007, p. 4.

abordagem é bastante comum e se origina já com Tales de Mileto quando esse fixou uma ontologia monocategorial², ou seja, uma ontologia de uma única categoria: a água. Por outro lado, temos ontologias pluricategoriais com as de E.J. Lowe³ ou Kant que optam por um leque maior de categorias (ou conceitos do entendimento) na interpretação da realidade. Além das ontologias pretensamente universalistas, ainda encontramos ontologias que se aplicam apenas a domínios restritos, como a ontologia de *feixes de tropos nucleares* desenvolvida por Peter Simons para a Mecânica Quântica⁴.

Nas próximas seções buscamos examinar os elementos (i), (ii) e (iii) a partir de diferentes ontologias e seus domínios relativos. Nesse sentido, o presente estudo pode ser considerado de cunho meta-ontológico⁵, pois não propõe uma nova ontologia, mas as considera por assim dizer “de fora”. Apenas com esse tipo de abordagem é que podemos, por exemplo, comparar e desenvolver ontologias.

Categorias ontológicas

Ao falarmos em objetos somos levados imediatamente a pensar em entidades que possuem propriedades bem definidas e que, geralmente, são facilmente identificáveis dentro de alguma concepção espacial ou temporal, tais como cadeiras e mesas. Porém, ainda podemos nos referir a objetos que não dispõem de localização espaço-temporal⁶ tais como unicórnios, Pégasus e Sherlock Holmes⁷. Em outra direção, ainda podemos falar da queda de um corpo ou na expansão do universo, que são acontecimentos muito mais complexos de serem compreendidos dentro da ontologia tradicional. Diferentes propostas foram sugeridas ao longo dos anos, algumas mais estáticas focadas em objetos bem definidos, enquanto outras são mais dinâmicas, englobando situações cujo exame não é focado nos objetos envolvidos, mas no seu desenvolvimento no espaço e no tempo.

Assim, circunscrever o que cabe e o que não cabe na investigação ontológica é uma tarefa bastante complexa. Tal circunscrição mostra-se essencial se queremos evitar

² PUNTEL, L. “O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 42, n. 104, Dez. 2001, p. 5.

³ LOWE, E. J. *The four-category ontology: A metaphysical foundation for natural science*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 18.

⁴ SIMONS, P. “Particulars in particular clothing: Three trope theories of substance”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n. 3, 1994, pp. 555 ss.

⁵ VAN INWAGEN, P. “Meta-ontology”. In: *Erkenntnis*, v. 48, n. 2/3, 1998, pp. 233-250, p. 233.

⁶ Para uma crítica ao uso, quase que indiscriminado, dos termos “espaço” e “tempo”, ver KRAUSE, D. *Tópicos em ontologia analítica*. São Paulo: UNESP, 2017, p. 188.

⁷ INGARDEN, R. *A obra de arte literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 167 ss..

um inflacionismo de objetos. Dessa forma, algumas ontologias optam por reduzir o escopo de seus domínios de aplicação a apenas objetos materiais (reísmo⁸), passando a considerar o restante dos objetos como simples ficções⁹. No que segue buscamos antes catalogar alguns tipos de categorias ontológicas de acordo com seus propósitos e escopos de aplicação.

Substâncias, coisas, estados-de-coisas, tropos, eventos, processos, etc.

Em primeiro lugar, visto que o conceito de substância é tão tradicional na filosofia quanto complexo, não estamos considerando aqui quaisquer divergências sobre os usos do termo “substância” ou quaisquer outros correlatos tais como “essência”, “substrato” (*substratum*), e assim por diante, que podem ser considerados sinônimos ou não de acordo com o filósofo. Assim, mesmo com toda uma história do conceito em mãos, decidimos seguir a visão mais geral sobre ele. Tal visão afirma que, por substância, devemos entender uma categoria que representa algo que não precisa de mais nada para existir. Segundo Aristóteles, a categoria de substância pode ser entendida como a causa das coisas naturais, sendo indivisível e não dependente. Além disso, na visão de Aristóteles, toda entidade possui sua própria substância, o que a torna o que ela é.

Apesar dos substancialistas discordarem acerca do que é uma substância ou como ela pode ser definida, eles tendem a concordar que qualquer noção de substância é baseada na “noção de *independência ontológica*”¹⁰. Essa independência proporcionou um lugar privilegiado para essa categoria ao longo da história. Entretanto, parece que essa posição privilegiada se deve antes a um certo mistério¹¹ acerca da caracterização dessa categoria do que a alguma vantagem explicativa dela.

Porém, mesmo com um certo obscurantismo em torno dessa categoria, filósofos de diferentes vertentes, nominalistas ou universalistas, continuam a preservar alguns tons de substancialismo em suas filosofias. Perceba que mesmo vertentes opostas ainda continuam a retornar ao paradigma de um “isto” ao qual se referem continuamente, sendo

⁸ KOTARBIŃSKI, T. “Reism: Issues and prospects”. In: *Logique et Analyse*, v. 11, n. 44, 1968, pp. 441-442.

⁹ ZEMACH, E. M. “Four ontologies”. In: *Mass terms: Some philosophical problems*. Springer, Dordrecht, 1970, p. 231.

¹⁰ LOWE, Op. Cit., p. 109; PUNTEL, Op. Cit., p. 4.

¹¹ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural, 1996, §§10 e 115.

que este *isto* (*thisness*) se funda na ideia de entidades separadas e distinguíveis entre si. Contudo, no final das contas, parece que “[...] não é o mundo em si mesmo feito de objetos, mas nós que dividimos o mundo em objetos [...]”¹².

Em outra direção, porém conservando um certo essencialismo, o, assim chamado, “primeiro Wittgenstein”, apresenta no *Tractatus Logico-Philosophicus* a perspectiva de que o mundo é composto por fatos e não coisas¹³, o que significaria que a ideia de que tudo se resume a coisas singulares dispostas no mundo não coaduna com a maneira como o mundo realmente funcionaria. Em geral, pensamos que tudo o que existe são coisas, mas, segundo Wittgenstein, a realidade é composta por fatos. Um fato para ele é um estado de coisas real, que pode ser qualquer arranjo possível das coisas no mundo¹⁴. Observe que, apesar do estado de coisas ser um arranjo de coisas, as coisas desse arranjo não existem isoladas por si mesmas¹⁵. Afinal, nenhuma coisa está completamente isolada de outras. Mesmo uma cadeira trancada dentro de uma sala faz parte de um grande arranjo de coisas que envolve a sala, e a sala, por sua vez, é parte de um estado de coisas mais complexo envolvendo talvez um edifício e todas as outras salas e cadeiras dentro dele, e assim por diante. No final das contas, tudo o que existe em um dado momento do tempo faz parte de algum estado de coisas. De acordo com este ponto de vista, a categoria de estado de coisas é mais fundamental do que a de coisa.

De maneira mais polêmica, visando lidar com problemas originados no contexto da disputa entre universalistas e nominalistas¹⁶, nos anos 1950 surge a teoria de tropos contemporânea¹⁷. Mais claramente, a teoria dos tropos é uma resposta ao problema da existência de universais. Enquanto o universalista afirma existir propriedades abstratas e cristalizadas instanciadas por diferentes particulares (abstratos ou concretos), que são universais, o nominalista nega a existência deles. Para o nominalista a situação é bastante clara, apenas duas possibilidades são concebidas: há propriedades em alguma extensão, porém não são universais; ou não há propriedade de qualquer tipo, apenas coisas (reísmo).

De certo modo, a teoria de tropos pode ser entendida como uma forma de nominalismo, mas essa suposição é um tópico sensível mesmo entre nominalistas.

¹² DI FRANCIA, G. T. “What is a physical object?”. In *Scientia*, vol 113, n. 1, 1978, p. 58.

¹³ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, § 1.1.

¹⁴ *Ibidem*, § 2.

¹⁵ *Ibidem*, § 2.011.

¹⁶ CAMPBELL, K. *Abstract particulars*. Cambridge and Massachusetts: Basil Blackwell, 1990, p. 27.

¹⁷ Em certo sentido, a teoria de tropos pode ser rastreada até Aristóteles e Platão, passando por filósofos medievais e modernos como Ockham, Leibniz, Locke, entre outros.

Portanto, para muitos metafísicos a categoria de tropo surge como uma opção mediadora que reúne ambas as posições. Por um lado, admite que existem propriedades abstratas e, por outro, admite que as únicas entidades que existem são concretas. Nesse sentido, tropos são definidos como propriedades abstratas particularizadas¹⁸.

Nesse sentido, uma entidade é descrita inteiramente pelos diversos tropos que a compõem. Esses tropos são abstratos, enquanto a entidade é concreta e, diferentemente do universalismo, a teoria de tropos não permite que o mesmo tropo esteja presente na composição de duas entidades distintas. Por exemplo, se tivermos um cesto repleto de maçãs vermelhas e pegarmos uma delas para descrevê-la usando uma ontologia de tropos, a vermelhidão de uma maçã específica seria descrita como um tropo. No entanto, se pegarmos qualquer outra maçã, em contraste com o universalista, o tropista defenderá que a vermelhidão dessa nova maçã será ontologicamente distinta da vermelhidão da primeira, pois se trataria de outro tropo. Isso ocorre porque a categoria de tropos é totalmente dependente de sua definição espaço-temporal que a particulariza.

De acordo com esta visão, existem pelo menos quatro tipos de relações entre tropos: relações de co-localização, co-temporalidade, co-presença e semelhança¹⁹. A relação de co-localização determina que dois tropos podem existir no mesmo lugar, mas em instantes de tempo diferentes, a relação de co-temporalidade determina que dois ou mais tropos podem existir simultaneamente, mas em locais diferentes. Se dois ou mais tropos são co-localizados e co-temporalizados, ou seja, são dados no mesmo lugar e ao mesmo tempo, então esses tropos fazem parte do mesmo feixe que forma o mesmo particular concreto, tal relação é chamada de relação de co-presença. Assim, é normal dizer que uma teoria de tropos precisa ser formulada em termos de uma teoria de feixes, os quais coordenam como tais tropos se agrupam para conformar uma entidade. Desse modo, a teoria de tropos busca dar sentido ao processo de constituição das entidades sem se comprometer com posturas tradicionais do debate metafísico, tais como o universalismo e o nominalismo.

Até agora nos defrontamos com categorias ontológicas cada vez mais complexas, entretanto, podemos facilmente ver uma linha comum que demarca as entidades de maneira estanque ou bem definida. Assim, mesmo em meio a tantas e diversas propostas,

¹⁸ CAMPBELL, Op. Cit., p. 19.

¹⁹ MORMANN, T. "Trope sheaves. A topological ontology of tropes". In: *Logic and Logical Philosophy*, n. 3, 1995, p. 130, nota 3.

ainda triunfa uma espécie de particularismo. Porém, de maneira diversa a tais tendências, a ontologia se defronta com domínios mais complexos, muitos dos quais solicitam a integração de novas categorias ontológicas; mais dinâmicas e versáteis.

Nesse ínterim, surgem as categorias de *processo*²⁰ e de *eventos*²¹. Ambas buscam descrever não as coisas ou estados-de-coisas, mas situações ou acontecimentos que não se reduzem a objetos. Propriamente, a melhor maneira de explicar o que é um processo é por meio de exemplos. Nesse caso, ler um livro, resolver um problema, atirar elétrons contra uma tela são exemplos de processos. Um processo não é o que está acontecendo durante um intervalo de tempo em uma região do espaço, mas é o próprio desenrolar daquele acontecimento. Observe que, se quisermos descrever, por exemplo, a queda de um cometa na Lua, podemos apelar para diferentes categorias para descrevê-lo. Nesse sentido, podemos nos referir ao possível *estado de coisas* de que *um cometa irá colidir com a cratera de Aristóteles*, ou ao *fato* de que *o cometa caiu na cratera de Eudoxus*, ou mesmo o *evento* de que *a colisão jogou destroços no espaço*. Nesse caso específico, a categoria de processo seria empregada na descrição ontológica do processo de queda ou o processo de lançamento de detritos. Claramente, poderíamos usar a categoria de evento em qualquer instante de um processo, mas isso seria apenas reduzir um processo dinâmico a um intervalo de tempo que não capta essa dinamicidade.

Nesse sentido, a categoria de processo também tenta escapar de uma imagem ostensiva da linguagem. Apropriadamente, essa imagem é baseada na suposição de que todas as entidades podem ser reduzidas a ocorrências em alguma região do espaço e do tempo, ou que dependem de algo para existir (substancialismo).

Segundo Johanna Seibt, as características de uma categoria podem ser definidas de diferentes maneiras – como particular, individual, complexo, difuso (*fuzzy*) e assim por diante. Por exemplo, a categoria de evento pode lidar com situações envolvendo limites espaciais difusos ou pode ser definida como instantânea e concreta. Contudo, Seibt define o conceito de processo a partir da perspectiva de que a realidade não precisa ser interpretada como uma sala cheia de entidades particulares esperando passivamente para serem descritas ou descobertas. Na verdade, a cruzada de Seibt contra o conceito de substância impulsiona sua ontologia em direção a uma ontologia independente do

²⁰ “Forms of emergent interaction in general process theory”. In: *Synthese*, v. 166, n. 3, 2009, pp. 441.

²¹ CASATI, R.; VARZI, A. “Events”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition).

substancialismo e do particularismo a ele associado.

Desse modo, os processos, ou como Seibt os chama, “processos livres”, são homômeros, ou seja, todas as suas partes ainda são processos livres. Por exemplo, cada parte de “está nevando” é “está nevando”, assim como cada parte de uma música continuará sendo uma música do mesmo tipo. Além disso, processos livres não devem ser confundidos com ocorrências específicas durante um processo como, por exemplo, a desaceleração de uma bala passando por algum obstáculo. Tais situações-limite podem ser vistas como eventos, e não como processos²². Eventos são entendidos usualmente como acontecimentos com limites bem definidos no espaço ou no tempo, ou ambos. Por exemplo, a Segunda Guerra Mundial trata-se de um acontecimento bem restrito no tempo, enquanto a extensão dos conflitos englobados pela guerra é bastante discutível. Dificilmente conseguiríamos tomar este acontecimento por meio das categorias de estado de coisas ou coisas. Exemplos de eventos são a Batalha de Trafalgar, uma partida de basquete, o encontro de duas pessoas pela tarde no parque, etc.

Perceba que estes acontecimentos podem ser reduzidos²³ a outras categorias que não a de evento. Por exemplo, podemos falar do *jogador*, da *quadra* ou da *bola de basquete* (coisas) ou focar no *jogador de basquete habilidoso* (substancialismo). Talvez possamos tratar da *formação defensiva de um dos times* (estado de coisas), ou mesmo que *um dos jogadores fez 28 pontos na partida* (fato), mas a partida como um todo, englobando todos os seus momentos, parece se adequar mais à categoria de evento do que às outras candidatas. Por outro lado, o estar jogando, independente das caracterizações particulares dos jogadores e estratégias de jogo, pode ser visto como um processo. Além disso, o processo livre não é determinado por alguma descrição predicativa. “Eles não são modelados em um único movimento de uma partícula clássica com trajetória determinada, mas em um condicionamento dinâmico de uma região do espaço-tempo, como estar nevando ou uma música.”²⁴.

Desse modo, a categoria de processo propicia uma grande vantagem para qualquer exame ontológico dirigido aos contextos mais dinâmicos, ou que usualmente as ontologias tradicionais dão pouca atenção.

²² GRENON, P.; SMITH, B. “SNAP and SPAN: Towards dynamic spatial ontology”. In: *Spatial cognition and computation*, v. 4, n. 1, p. 69-104, 2004. p. 79.

²³ IMAGUIRE, G. “Ontological Categories and the Transversality Requirement”. In: *Grazer Philosophische Studien*, v. 1, 2020, p. 5.

²⁴ SEIBT, J. “‘Quanta’, Tropes, or Processes: Ontologies for QFT Beyond the myth of substance”. In: Kuhlmann, M.; Lyre, H.; Wayne, A. (Orgs). *Ontological aspects of quantum field theory*, 2002, p. 86.

Estrutura e domínio

Ontologias pluricategoriais podem apresentar uma relação de ordem entre suas categorias. Tal relação pode ser definida em geral como uma relação de dependência ontológica. Tomemos o caso da filosofia aristotélica. Naquele caso todas as categorias apresentam algum tipo de relação de dependência para com a categoria de substância. Por outro lado, ontologias monocategoriais podem prescindir da noção de dependência entre categorias desde que se demonstre como a categoria definida naquela ontologia pode cumprir o mesmo papel descritivo de ontologias mais elaboradas em termos de outras categorias. Em outros termos, ontologias monocategoriais apresentam-se como visões reducionistas de outras ontologias quando contrapostas aos mesmos objetos. Efetuar tal reducionismo depende não tanto de uma versatilidade explicativa da categoria, mas antes de uma clara determinação dos aspectos formais ou estruturais da ontologia e sua relação com o domínio de aplicação da mesma. Muitos filósofos se dedicaram ao problema da circunscrição de suas ontologias, os quais se debruçaram amplamente sobre a necessidade de dar sentido estrutural a suas ontologias.

Edmund Husserl foi um dos primeiros a pensar a relação íntima que deve existir entre ontologia e lógica. Em especial, foi ele o primeiro a sistematizar uma abordagem ontológica baseada na mereologia - o estudo formal das relações entre as partes de uma coisa e o todo que é essa coisa. Naquela ocasião, Husserl visava dar sentido a fenomenologia e como esta poderia, por meio da mereologia, explicar como constituímos objetos plenos de significação. Atualmente a mereologia desempenha um grande papel dentro da ontologia analítica contemporânea. Além disso, muitas ontologias fazem amplo uso de diferentes abordagens formais através da lógica (alguma lógica). Por exemplo, se nossa ontologia visa tratar de objetos materiais usuais como livros e pedras, então, a lógica clássica de primeira ordem com identidade já é suficiente para cumprir essa tarefa. Por outro lado, se, por exemplo, queremos tratar de entidades não usuais como entidade quânticas ou que existem de maneira não limitada no espaço e no tempo, então, parece razoável que busquemos lógicas não clássicas como as lógicas de Schrödinger ou algum tipo de complementação formal a partir da topologia.

A escolha e definição de quais aspectos estruturais da ontologia devem ser implementados dependem da fixação dos domínios de aplicação dessas ontologias. Husserl, por exemplo, tratou da distinção entre ontologias materiais e formais. Enquanto as primeiras se debruçavam sobre domínios específicos, a ontologia formal a elas

associada visava investigar as categorias ontológicas *per se* de toda e qualquer ontologia material, isto é, sem recorrer a domínios específicos²⁵. Em suma, a investigação produzida pela análise categorial via ontologia formal “não acrescenta nada ao ser”²⁶.

Quine, inclusive, por meio de suas noções de compromisso e relatividade ontológica propiciou uma visão plana da ontologia que fixa as entidades apenas como pertencendo ou não a um certo domínio²⁷. A ideia de que “ser é ser o valor de uma variável”²⁸ limita, de certo modo, a caracterização de uma ontologia ao binômio: domínio de referência – domínio de discurso. O domínio de referência pode incluir objetos materiais, formais ou mesmo fictícios. Dessa maneira, encontramos ontologias que consideram apenas objetos materiais como entidades existentes, enquanto há ontologias que consideram números e conjuntos numéricos como existentes.

Fundamental é a ideia de que ao fixarmos um domínio de referência a ser investigado, percebemos que os objetos de tal domínio nos são dados na forma de conceitos característicos daquele domínio, tornando as categorias ontológicas em meta-conceitos a serem vinculados ao domínio de investigação²⁹. Se considerarmos o caso das teorias quânticas, passamos a analisar considerar os termos massa, carga, spin, etc, como conceitos ou categorias, porém não no sentido de categorias ontológicas. Estas, as categorias ontológicas são, por assim dizer, as categorias *fundamentais*³⁰.

Comparando ontologias e o problemas da equivalência metafísica

Uma maneira de lidar com o problema de comparar ontologias ou de definir quais são as mais adequadas para realizar alguma descrição ontológica é por meio da *equivalência metafísica*. A equivalência metafísica pode ser definida de várias maneiras³¹, aqui apresento apenas a proposta de Benovsky para uma equivalência metafísica baseada em aspectos pragmáticos da metafísica (ontologias) de acordo com

²⁵ HUSSERL, E. *Investigações lógicas* (Vols. 1-2). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, III, §11.

²⁶ SMITH; GRENON. Op. Cit., p. 287.

²⁷ SCHAFFER, J. “On what grounds what”. In: CHALMERS, David et al. (Orgs.). *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 354.

²⁸ QUINE, W. V. O. “Existência e Quantificação” In: *Ryle, Strawson, Austin, Quine*. Trad. Loparić, A. 2ª ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 172-173.

²⁹ GRANGER, G. G. *Formes, opérations, objets*. Paris: Vrin, 1994, p. 165.

³⁰ IMAGUIRE, Op. Cit., p. 4.

³¹ BENOVSKY, Jiri. *Meta-metaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*. Switzerland: Springer, 2016, p. 3-4.

sua aplicabilidade. Para ele, duas ou mais “(...) teorias metafísicas são equivalentes se fazem o mesmo trabalho da mesma forma (...)”³².

Segundo ele, em seu livro *Meta-metafísica: sobre equivalência metafísica, primitividade e escolha de teoria*, ao escolher duas teorias metafísicas aparentemente opostas, pode-se compará-las demonstrando que as duas cumprem, ou não, os mesmos objetivos teóricos.

Em seu exemplo principal, ele analisa o debate entre Teoria de Feixes de Tropos (TFT) e Teoria de Tropos como Substrato (TTS), propondo que, embora estruturalmente diferentes, ambas as teorias são metafisicamente equivalentes, uma vez que fazem o mesmo trabalho. Aqui, reproduzo brevemente seus argumentos: TTS sustenta que qualquer entidade é composta por propriedades e um substrato a partir do qual esta última atua como a “cola” para as propriedades. Por exemplo, uma entidade específica como uma cadeira é, de acordo com este ponto de vista, apenas um conjunto de propriedades unidas por seu substrato, que não apenas junta tudo, mas fornece uma identidade para a cadeira, tornando-a “esta” cadeira. Por outro lado, em TFT não há substrato, apenas propriedades amarradas por uma relação de compressão para compor uma entidade. De acordo com Benovsky³³, ambas as teorias podem ser vistas como equivalentes, uma vez que, mesmo com significados conceituais diferentes (compressão e substrato), elas desempenham o mesmo papel teórico operando como “(...) um dispositivo unificador, um dispositivo que leva propriedades para fazer objetos”³⁴.

Além disso, ele apresenta várias “objeções” contra a equivalência entre TTS e TFT, porém todas elas levam à conclusão de que ambas as teorias são equivalentes, uma vez que fazem o mesmo “trabalho” descritivo. De acordo com ele, ambos têm um dispositivo unificador que “cola” todas as propriedades e, que no fim, a colagem das propriedades é tudo o que importa.

Estudo de caso: Aristóteles e a Física Quântica

A ontologia de Aristóteles, por exemplo, possui categorias ontológicas que devem explicar como todas as entidades à nossa volta devem ser descritas em todas as suas possíveis relações. Certamente, essas categorias explicam muitas coisas do cotidiano, mas

³² BENOVSKY, Op. Cit., p. 4.

³³ *Ibidem*, p. 8.

³⁴ *Ibidem*, p. 7.

seria uma surpresa encontrar alguém hoje em dia falando de substâncias/essências e tentando explicar como o mundo funciona de fato, em especial como o domínio das teorias quânticas funcionaria segundo tais categorias. Ou será que não? Sim, para nossa surpresa ainda há interpretações que queiram descrever a realidade, ou parte dela, nesses termos³⁵. Em muitos casos, em especial nos contextos envolvendo cadeiras e mesas, essas categorias funcionam muito bem, mas em outros, essas categorias podem gerar um abismo de sentido entre as categorias e as entidades que elas pretendem descrever, na maior parte dos casos simplesmente não há conexão razoável. O ponto é que as categorias de Aristóteles, assim como a Física desenvolvida por ele, explicavam um mundo diferente, um mundo das coisas à nossa volta. Hoje, por assim dizer, o mundo tem “mais” coisas do que no tempo de Aristóteles e não fazemos mais ciência como Aristóteles fazia. Então, por que ainda insistimos em fazer ontologia como ele a fazia? Certamente se Aristóteles vivesse em nosso universo não-geocêntrico ele teria outra física. Não ocorreria o mesmo com sua ontologia? Quais seriam as categorias que Aristóteles usaria para descrever o mundo de hoje? Certamente o Aristóteles de hoje não diria “Sócrates é homem”, ele diria algo mais do tipo “Sócrates é uma nuvem de elétrons” ou algo do tipo.

Vejamos essa situação mais de perto. Como vimos, Aristóteles considerava a categoria de substância como a mais fundamental. Assim, se estendermos esse proceder até o domínio das teorias quânticas podemos verificar como essa categoria se comporta num domínio com fenômenos tão singulares.

Em primeiro lugar, devemos ressaltar que o uso da linguagem comum nas explicações de muitos fenômenos quânticos é a fonte de muitos mal-entendidos. Afinal, a linguagem comum está alicerçada no conceito de objeto cujo correlato imediato na ontologia é o conceito de substância. Assim, uma crítica ao substancialismo no domínio quântico exige uma crítica da linguagem.

Não estou dizendo que a categoria de substância não possa ser usada na investigação ontológica acerca dos fenômenos quânticos, mas apenas mostrando como essa categoria pode nos levar a mais problemas do que soluções.

A popularidade da ontologia de substância, por exemplo, não se deve às suas (bastante pobres) realizações explicativas, mas principalmente devido ao fato de que o termo técnico substância é a categorização de um termo-gênero do raciocínio do senso comum que nós, de forma agente entendemos particularmente bem: as coisas.³⁶

³⁵ BLACK, M. “The Identity of Indiscernibles”, *Mind*, 61, 1952, p. 157.

³⁶ SEIBT, J. Op. Cit., p. 60.

Os filósofos podem discordar sobre suas principais suposições metafísicas, tais como assumir uma posição radical como o reísmo, o nominalismo ou o universalismo. Contudo, no final das contas, todos acabam por preservar claros tons de substancialismo em suas filosofias.

Afinal, a suposição de que tudo ao nosso redor são coisas é apenas uma convenção que torna a adaptação humana mais viável. No entanto, o desenvolvimento da ciência gerou resultados que desafiam nossa visão das coisas sobre o mundo. No final, a ciência mostrou que “[u]ma teoria da coisa é uma convenção que não está ciente de sua própria convencionalidade”.³⁷

Substancialismo no domínio quântico

Apesar do grande número de ontologias que emergiram nas últimas décadas, a categoria de substância ainda se mantém muito popular³⁸. Contudo, quando aplicada ao caso quântico, os problemas aumentam de maneira exponencial.

Por exemplo, o substancialista encontra muitas dificuldades quando tenta explicar como um elétron pode ser distinguido de outro³⁹, ou quando precisa descrever o que acontece quando medimos a localização de uma partícula em Mecânica Quântica.

Para lidar com o problema da indiscernibilidade das partículas, o substancialista geralmente defende que, apesar de duas entidades quânticas, como dois elétrons, terem as mesmas propriedades, elas são distinguíveis por sua substância pois cada uma teria a sua própria substância. Tal movimento é muito embaraçoso, pois nem mesmo é possível definir qualquer contraparte matemática na teoria que pudesse cumprir o papel de uma substância.

O problema ainda persiste no caso de uma superposição. O substancialista defende que mesmo no caso de uma superposição de duas ou mais entidades indiscerníveis, essas entidades poderiam ser identificadas como indivíduos diferentes a partir da identificação de suas respectivas substâncias. O problema é que a teoria não tem nenhuma contraparte formal que pudesse justificar tal visão. Não há nada nas equações ou nas estruturas matemáticas relevantes que subjazem a teoria que corroborem tal ponto de vista. Na

³⁷ AUYANG, S. *How is quantum field theory possible?* Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 9.

³⁸ LOWE, E. J. Op. Cit., p. 18.

³⁹ FRENCH, S. & KRAUSE, D.. *Identity in physics: A historical, philosophical, and formal analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006, capítulo 1.

verdade, se a visão substancialista é preservada, o conceito de superposição fica comprometido porque em uma superposição as propriedades que caracterizam uma entidade não podem ser bem determinadas. Não há como rastrear as propriedades de uma entidade em uma superposição, pois, ontologicamente, não há como distingui-las durante tal processo. A visão substancialista vai contra a própria teoria quando ela recorre ao conceito tradicional de substância para fazê-lo.

No mesmo sentido, pelo princípio da incerteza, não é possível definir a localização precisa de uma partícula, mesmo após uma medição. Como resultado, o aspecto pontual que os objetos clássicos apresentam é perdido no caso quântico⁴⁰. Consequentemente, visto que parece que substancialismo e particularismo caminham juntos, torna-se difícil ver como o substancialista poderia descrever tal situação sem contradizer a teoria. A situação torna-se mais crítica ainda quando tentamos verificar se é possível extrair elementos da teoria que validem o substancialismo (particularismo) nesse caso.

Normalmente, pode-se pensar na localização em física como a identificação de um ponto particular, no entanto, conforme apontamos mais acima, esse parece não ser o caso na MQ. O problema é que não existe “posição” como propriedade de um elétron *per se*. Na verdade, diferente do que poderíamos inicialmente supor, os cientistas fazem uso de arranjos específicos que permitem a existência da posição de um elétron, o que é contrário à ideia de que a posição é algo a ser descoberto no mundo e independente da ação de medi-lo. Essa situação contraria a ideia de independência da substância por completo.

Após a formulação das relações de incerteza de Heisenberg, a análise mais próxima da indeterminação pela discussão de muitos experimentos mentais levou a uma afirmação negativa muito mais profunda: não é possível supor que um elétron tenha, em um determinado instante de tempo, qualquer posição no espaço ; em outras palavras, o conceito de posição em um determinado momento não é um atributo significativo do elétron. Em vez disso, a “posição” é um atributo da interação entre o elétron e um dispositivo de detecção adequado. De forma mais geral, um fenômeno que observamos não revela uma propriedade do “objeto atômico”. O fenômeno é criado no ato da detecção. Este ponto fundamental está um tanto velado na linguagem padrão. Se dissermos que algum objeto “observável” de um objeto quântico é medido, isso sugere que há alguma propriedade correspondente do objeto que pode ter valores numéricos diferentes em cada caso individual e o objetivo do experimento é determinar esse valor. Em contraste, Bohr enfatiza que o resultado da medição é uma propriedade do sistema composto de dispositivo de medição mais objeto e que a descrição completa do arranjo experimental é uma parte essencial da definição do fenômeno. Assim, a probabilidade de

⁴⁰ FALKENBURG, B. *Particle metaphysics: A critical account of subatomic reality*. Berlin, Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2007, p. 205.

Max Born para a “posição de uma partícula” dentro de alguma região do espaço deve ser entendida como a *probabilidade de um efeito* se um detector for colocado nesta região.⁴¹

Como o substancialista poderia lidar com essa situação? É claro que ele não pode usar a mesma estratégia da Mecânica Clássica, onde os valores são dados a pontos específicos que preservam uma perspectiva particularista e, conseqüentemente, manter algum tipo de substancialismo. Contudo, no caso acima estamos lidando com regiões contínuas que não podem ser reduzidas a uma visão particularista. Aparentemente, categorias mais dinâmicas são necessárias neste caso, porém não entraremos em tais méritos no presente artigo.

Como resultado, fica claro, a partir dos exemplos apresentados, que, apesar da visão substancialista ser constante na maneira como concebemos o mundo, muitas dificuldades podem ser encontradas no seu confronto com certos domínios da realidade. Assim, parece razoável que implementemos a prática de confrontarmos ontologia e domínio de aplicação visando a escolha e definição de categorias ontológicas.

Conclusão

Como resultado podemos perceber que diferentes categorias ontológicas, assim como as ontologias nas quais estão incluídas, não podem ser simplesmente escolhidas ao acaso. Diferentemente de itens nas prateleiras em um supermercado, os quais já estão aí manufaturados e com fins específicos, as ontologias, quando contrapostas aos seus domínios de aplicação, parecem exigir uma atitude mais construtiva e menos passiva nas suas configurações e delimitações.

O estudo comparativo entre ontologias pode ser positivamente impactado por esse tipo de procedimento. Afinal, não podemos simplesmente comparar duas ontologias entre si sem termos um plano de fundo a partir do qual possamos compará-las. Ontologias não devem ser mantidas no vácuo de suas pretensões descritivas.

Certamente, nossa leitura meta-ontológica é uma dentre as muitas possíveis, porém, parece crucial que possamos manter um diálogo, direto ou transversal, entre diferentes categorias quando confrontadas⁴² com seus domínios descritivos. Afinal, o que

⁴¹ HAAG, R. *Local quantum physics: Fields, particles, algebras*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Science e Business Media, 2012, p. 294.

⁴²ARENHART J. R. B.; ARROYO R. W. “On physics, meta-physics, and metametaphysics” In: *Metaphilosophy*. 52.2, 2021, pp. 185.

atestamos é que diferentes categorias cumprem diferentes propósitos. Negligenciar o fato de que podemos (e devemos) modificar, expandir ou abandonar certas abordagens ontológicas quando estas simplesmente não se aplicam mais a certos domínios consiste em um certo tipo de fanatismo ontológico.

Referências Bibliográficas

ARENHART J. R. B.; ARROYO R. W. “On physics, meta-physics, and metametaphysics” In: *Metaphilosophy*. 52.2, 2021, pp. 175–199.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

ARMSTRONG, D. M. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview, 1989.

_____. *A world of states of affairs*. London: Cambridge University Press, 1997.

AUYANG, S. *How is quantum field theory possible?*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

BENOVSKY, Jiri. *Meta-metaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*. Switzerland: Springer, 2016.

BLACK, M. “The Identity of Indiscernibles”. In: *Mind*, 61: 1952, pp. 153–64.

CAMPBELL, K. *Abstract particulars*. Cambridge and Massachusetts: Basil Blackwell, 1990.

CASATI, R.; VARZI, A. “Events”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/events/>>.

COCCHIARELLA, N. B. *Formal ontology and conceptual realism*. Springer, Dordrecht, 2007.

DI FRANCIA, G. T. “What is a physical object?”. In *Scientia*, vol 113, n. 1, 1978, pp. 57-65.

EHRING, D. *Tropes: Properties, objects, and mental causation*. Oxford: OUP, 2011.

FALKENBURG, B. *Particle metaphysics: A critical account of subatomic reality*. Berlin, Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2007.

FRENCH, S. & KRAUSE, D. *Identity in physics: A historical, philosophical, and formal analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GRANGER, G. G. *Formes, opérations, objets*. Paris: Vrin, 1994.

GRENON, P.; SMITH, B. “SNAP and SPAN: Towards dynamic spatial ontology”. In: *Spatial cognition and computation*, v. 4, n. 1, p. 69-104, 2004.

HAAG, R. *Local quantum physics: Fields, particles, algebras*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Science e Business Media, 2012.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas* (Vols. 1-2). Trad. P. Alves & C. Marujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

IMAGUIRE, G.. “Ontological Categories and the Transversality Requirement”. In: *Grazer Philosophische Studien*, v. 1, 2020, pp. 1-21.

INGARDEN, R. *A obra de arte literária*. Trad. Albin E. Beau, et al.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Introd. e notas: A. F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KOTARBIŃSKI, T. “Reism: Issues and prospects”. In: *Logique et Analyse*, v. 11, n. 44, 1968, pp. 441-458.

KRAUSE, D. *Tópicos em ontologia analítica*. São Paulo: UNESP, 2017.

LOWE, E. J. *The four-category ontology: A metaphysical foundation for natural science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MORMANN, T. “Trope sheaves. A topological ontology of tropes”. In: *Logic and Logical Philosophy*, n. 3, 1995, pp. 129-150.

MULLIGAN, K.; SIMONS, P.; SMITH, B. “Truth-makers”. In: *Philosophy and phenomenological research*, v. 44, n. 3, 1984, pp. 287-321.

PUNTEL, L. “O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v.42, n.104, dez. 2001, pp.7-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2001000200001&lng=en&nrm=iso>. acesso em 13/09/20.

QUINE, W. V. O. “Existência e Quantificação” In: *Ryle, Strawson, Austin, Quine*. Trad. Loparić, A. 2ª ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 117-258. (Os pensadores).

RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 3ª ed. Trad. Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

SCHAFFER, J. “On what grounds what?”. In: CHALMERS, David et al. (Orgs.). *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SEIBT, J. “‘Quanta’, Tropes, or Processes: Ontologies for QFT Beyond the myth of substance”. In: Kuhlmann, M.; Lyre, H.; Wayne, A. (Orgs.). *Ontological aspects of quantum field theory*, 2002, pp. 53-97.

_____. “Forms of emergent interaction in general process theory”. In: *Synthese*, v. 166, n. 3, 2009, pp. 479.

SIMONS, P. “Particulars in particular clothing: Three trope theories of substance”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n. 3, 1994, pp. 553-575.

VAN INWAGEN, P. “Meta-ontology”. In: *Erkenntnis*, v. 48, n. 2/3, 1998, pp. 233-250.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural, 1996. (Os pensadores).

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edição bilingue. Tradução, apresentação e estudo introdutório Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

ZEMACH, E. M. “Four ontologies”. In: *Mass terms: Some philosophical problems*. Springer, Dordrecht, 1970. p. 63-80.

A significação ética do conceito de feminino na obra de Emmanuel Lévinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

Resumo: A proposta estabelecida por Emmanuel Levinas (1906- 1995) de revisão da história da filosofia e, conseqüentemente, da ética como esta se desenvolveu no ocidente, apresenta um elenco de figuras que o filósofo franco-lituano utiliza para significar seu posicionamento radical que entende a ética como metafísica, isto é, como filosofia primeira, anterior à ontologia e à lógica. Dentre as figuras apresentadas, a do *Feminino* como categoria que indica o Outro em sua outridade é motivo de querela desde o posicionamento de Simone de Beauvoir (1908- 1986) na introdução de sua obra *O Segundo Sexo*, onde a autora questiona o posicionamento levinasiano que parece entender a Mulher como mistério para o sujeito (o homem, o masculino) que só se estabelece opondo-se ao determinar-se essencial e fazendo o outro (a mulher, o feminino) o inessencial, o objeto. A crítica de Beauvoir penetrou de tal modo na recepção de Levinas que, por vezes, se acusa o autor de um posicionamento contraditório por ser machista. O presente artigo objetiva apontar o modo como a leitura de Beauvoir se prendeu a um fragmento de texto, deslocando-o do contexto geral da proposta filosófica levinasiana. Além disso, o texto pretende realizar uma leitura panorâmica do pensamento levinasiano a fim de rastrear as figuras do feminino como figuras da convocação ética que o Outro significa na constituição do sujeito como subjetividade responsável e localizado na abertura do Ser, habitante do Mundo, aberto ao Infinito. A metodologia usada é a de apresentação exegética de fragmentos da obra de Levinas confrontados com a crítica de Beauvoir e acrescidos de comentários que pretendem tornar clara a escrita como linguagem ética proposta pela filosofia levinasiana.

Palavras-chave: ética, feminino, alteridade.

A questão posta por Beauvoir

Em 1949, ao lançar o livro *O segundo Sexo*, Simone de Beauvoir (1908- 1986) introduziu sua obra colocando a questão do modo de ser mulher como questão filosófica de relevância e o faz ao evidenciar, desde a introdução mesmo, que sobre a mulher se produzem discursos que pretendem dizer e delimitar seu modo de ser, mas que não a veem como ser dotado de um sentido em si mesmo, reduzindo-a sempre à significação que ela recebe quando em relação ao homem e ao universo masculino. Dentre as diversas citações que Beauvoir recupera para demonstrar seu argumento destaca-se a seguinte:

Ela [a mulher] não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser assexuado: para ele, a fêmea é

sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro.¹

Nesse fragmento, Beauvoir destaca qual é a tese que buscará sustentar ao longo de toda a obra, a saber: que a Mulher é um produto da sociedade humana, uma construção feita a partir do corpo e sobre o corpo da fêmea humana. Além disso a autora segue sua abordagem destacando como a relação Mesmo/Outro, em todas as possibilidades sintagmáticas em que ela se dá, é um evento importante no horizonte do pensar e fazer filosófico.

A categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos, não depende de nenhum dado empírico [...] Nos pares Varuna-Mitra, Urano-Zeus, Sol-Lua, Dia-Noite, nenhum elemento feminino se acha implicado a princípio; nem tampouco na oposição Bem e Mal, dos princípios fastos e nefastos, da Direita e da Esquerda, de Deus e Lucifer; a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar Outra diante de si.²

No movimento textual que busca estabelecer a sua tese com segurança para que possa prosseguir com a argumentação, Beauvoir escreve uma nota de rodapé (nota número 3) em que pretende deixar claro a partir de quem e contra quem estabelece seu enfrentamento ao pressuposto da inessencialidade do ser Mulher. Diz ela que

Essa ideia foi expressa em sua forma mais explícita por Emmanuel Levinas em seu ensaio sobre *Le Temps et l'Autre*. Assim se exprime ele “*Não haveria uma situação em que a alteridade definiria um ser de maneira positiva, como essência? Qual é a alteridade que não entra pura e simplesmente na oposição de duas espécies do mesmo gênero? Penso que o contrário absolutamente contrário, cuja contrariedade não é afetada em nada pela relação que se pode estabelecer entre si e seu correlativo, a contrariedade que permite ao termo permanecer absolutamente outro, é o feminino. O sexo não é uma diferença específica qualquer... A diferença dos sexos não é tampouco uma contradição... Não é também a dualidade de dois termos complementares, porque esses dois termos complementares supõe um todo preexistente... A alteridade realiza-se no feminino. Termo do mesmo quilate, mas de sentido oposto à consciência.*” Suponho que Levinas não esquece que a mulher é igualmente consciência para si. Mas é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem sem assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o

¹ BEAUVOIR, S. *O Segundo sexo*. São Paulo: Nova Fronteira, 2019, posição 166-175.

² *Ibidem*, posição 175-183.

homem. De modo que essa descrição que se apresenta com intenção objetiva é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino.³

O encontro de Beauvoir com o texto levinasiano de *Le temps et l'Autre* faz com que ela se posicione destacando dessa passagem a posição de Levinas colocando o *Sujeito Ético* (neutro) no espectro masculino, enquanto o feminino se reduziria ao Outro. Tal posição estabelece o modo de ser da mulher como em referência ao modo de ser masculino. Essa posição é uma crítica radical ao pensamento levinasiano porque o atingiria em seu fundamento, a saber: a responsabilidade radical e indeclinável como resposta à nudez do Outro que surge. Tal possibilidade de interpretação coloca o homem no lugar da subjetividade e da consciência ética, ao passo que projetaria a mulher à sombra, à animalidade. Sendo assim, o *Sujeito Ético* seria apenas o masculino, enquanto o feminino seria a passividade absoluta que recebe a ação do *Sujeito*. Dito de outra forma, se essa interpretação fosse precisa, implicaria em dizer que há uma relação de opressão do homem sobre a mulher, da condição do masculino sobre a condição do feminino, do Eu sobre o Outro no interior da proposta levinasiana.

Partindo da leitura que Beauvoir apresenta, Levinas foi criticado inúmeras vezes pela sua posição que parece apresenta seu pensamento a partir de uma perspectiva exclusivamente masculina, na qual ele se refere à mulher como outra em relação ao homem, além de se referir ao feminino como o Outro.⁴ A questão que aparece aqui pode ser dividida em dois pontos: (a) perceber a presença do feminino dentro da filosofia de Levinas, indo além de uma leitura fragmentária de sua obra, bem como buscar (b) compreender em que sentido Beauvoir está lendo o conceito de Outro e de alteridade.

Como o foco do presente texto é partir de Beauvoir para entender a questão do feminino na escrita levinasiana, cabe começar respondendo a segunda provocação, isto é, de que chave de leitura se serviu Beauvoir para compreender Levinas. Como dito, *O Segundo Sexo* foi lançado em 1949 e nele a autora faz menção à obra *Le temps et l'Autre*, uma coletânea de conferência que Levinas realizou no *Collège Philosophique* entre 1946 e 1947 e que foram publicadas como livro em 1947. Tal dado é fundamental porque ajuda a contextualizar tanto o desenvolvimento de escrita de Levinas como o acesso que Beauvoir teve ao pensamento levinasiano que, nesse período, constava de quatro

³ *Ibidem*, posição 465, grifo meu.

⁴ Cf. IRIGARAY, L. "The fecundity of the caress: a reading of Lévinas, totality and infinity, Phenomenology of Eros". In: *The ethics of sexual difference*. Londres: Athlone, 1993. p. 208.

publicações focadas, sobretudo, numa interpretação da fenomenologia de Husserl e Heidegger.

Sobre a periodização das obras de Levinas, é importante perceber que existem etapas de maturação no desenvolvimento de sua escrita. Por exemplo, Nilo Ribeiro Jr.⁵ divide a obra de Levinas em três períodos: (a) de 1929 a 1951, chamado de *Período Ontológico*, em que os textos levinasianos versam mais sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger e sobre o judaísmo; (b) de 1952 a 1964, chamado de *Período Metafísico*, caracterizado pelos escritos que identificam a ética como a filosofia primeira e marcam a nascente maturidade filosófica de Levinas; (c) de 1965 a 1995, chamado de *Período Ético*, marcado pela compreensão da ética como santidade, vulnerabilidade e responsabilidade, momento identificado como ápice da maturidade de Levinas. Portanto, a obra referenciada por Beauvoir está no contexto das discussões de Levinas com Husserl e Heidegger, ainda numa perspectiva mais exegética de seus mestres que numa abordagem propriamente autoral.

Além da questão de contexto da escrita, cabe lembrar que Beauvoir retira um fragmento e o comenta de modo certo, mas não considerando o contexto que se segue no texto levinasiano, a saber:

O sexo não é nenhuma diferença específica. Ele fica próximo à divisão lógica em gêneros e espécies. Certamente, essa divisão nunca consegue reunir um conteúdo empírico. Mas não é neste sentido que não nos permite explicar a diferença entre os sexos. A diferença de sexos é uma estrutura formal, mas que elimina a realidade em outro sentido e condiciona a própria possibilidade da realidade como múltipla, contra a unidade de ser proclamada por Parmênides. A diferença entre os sexos também não é uma contradição. A contradição entre o ser e o nada conduz um ao outro, não deixa espaço para a distância. O nada é convertido em existência, o que nos trouxe à noção de "il y a". A negação do ser se dá no plano do anônimo existente do ser em geral.⁶

Nessa sequência percebe-se que a distinção entre macho e fêmea não é uma propriedade nem do homem e nem da mulher, mas sim uma situação da qual o homem e

⁵ RIBEIRO JR., *Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 18-24

⁶ LEVINAS, *Le temps et l'autre*. 7. ed. Paris: Quadrige, 1998, pp. 77-78, tradução e grifo meu. No original se lê: "Le sexe n'est pas une différence spécifique quelconque. Il se situe à côté de la division logique en genres et en espèces. Cette division n'arrive certes jamais à rejoindre un contenu empirique. Mais ce n'est pas dans ce sens-là qu'elle ne permet pas de rendre compte de la différence de sexes. La différence de sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide. La différence de sexes n'est pas non plus une contradiction. La contradiction de l'être et du néant conduit l'un à l'autre, ne laisse pas de place à la distance. Le néant se convertit en être, ce qui nous a amenés à la notion d'"il y a". La négation de l'être se fait sur le plan de l'exister anonyme de l'être en general."

a mulher participam – o Humano. De fato, desde esse texto, Levinas mostra-se preocupado de resgatar o sentido do Humano e, nessa empreitada, utiliza do método fenomenológico tendo *Ser e Tempo* como horizonte. Aqui fica evidente a proximidade na distância de Levinas à filosofia de Heidegger. De fato, o *Dasein* apresentado na filosofia heideggeriana é o ente que entre as diversas possibilidades de ser também possui a possibilidade de questionar-se sobre o ser, o que revela que o *Dasein* é possuidor de um duplo primado: é o que deve ser interrogado por primeiro (ôntico) e por possuir certa compreensão do ser (ontológico). Essa dupla primazia faz o *Dasein* o fundamento de qualquer ontologia, mas com a precisão de que essa *realidade humana* expressa pelo conceito não deve se confundir com os outros entes, pois estes são fechados em seu universo circundante. O existente humano – *Dasein* – é, graças à linguagem, aquele a quem o ser pode abrir-se em sua existência singular e concreta de ser originalmente *ser-no-mundo*, transcendência. Note-se que o *existente humano* não é substancializado pela tradição heideggeriana, não apresenta uma noção de corpo ou de sexualidade. A distinção ontológica inaugurada pelo *Dasein* é anterior a distinção sexual e é sobre ela que se constrói a abordagem sobre o sentido do humano que Levinas leva adiante em sua obra. O *Dasein* é *acontecimento*, seu ser é *fazer-se*. Assim, o *sujeito* levinasiano, quer seja o Eu ou o Outro, segue também dessubstancializado nas descrições fenomenológicas a que Levinas empreende em seus textos, ou seja, não há a pergunta “o que é?”, uma vez que Levinas não empreende uma ontologia, um saber sobre o ser como ponto de partida para a sua filosofia.

Muitas autoras da tradição feminista, como indica Carla Rodrigues,⁷ compreendem esta proximidade na distância em relação a Heidegger presente no pensamento de Levinas, mas ainda fazem uma leitura que entende “feminino” e “mulher” ora como uma *categoria* nos textos levinasianos, ora como sinônimos que são usados de modo intercambiável pelo autor. Tal perspectiva apresenta problemas severos de acesso ao texto de Levinas, pois (a) se se assume categoria em uma leitura aristotélica, entende-se esse conceito como uma atribuição dada ao sujeito e que são espécies do gênero ser, configurando-se, ao mesmo tempo, como elementos lógicos e metafísicos, por se referirem ao ser; (b) se se assume categorias numa leitura kantiana, se entende o conceito não mais relacionado ao ser, mas ao conhecimento para designar os conceitos do

⁷ RODRIGUES, C. “A costela de Adão: Diferenças sexuais a partir de Lévinas”. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, p. 371–387, 1 maio 2011, p. 373

entendimento humano. A questão é que, em ambas as possibilidades de leituras, há um distanciamento do que Levinas pretende em seus escritos desde *De l'évasion* (1936), publicado uma década antes do texto a que Beauvoir se refere, a saber: uma interrogação constante e radical de como o Existente surge a partir da existência anônima (*il y a*) e como, ao separar-se dela por meio da consciência, adquire um nome e lança-se ao “viver ou morrer” em um esforço permanente de *sair do ser*. Para Levinas, o anonimato do ser, sua impessoalidade e sua gana de permanecer, instaura a Guerra,⁸ ponto que faz com que a filosofia levinasiana lance-se na busca de um *outro modo que ser*, ou seja, de uma evasão do ser, que perpassa pela dessubstancialização do ser e pela desessencialização dos fenômenos descritos em sua fenomenologia como linguagem ética, tais como Rosto, Feminino, Masculino, Mesmo e Outro.

Esse esforço de Levinas de circunscrever a subjetividade em uma descrição dessubstancializada está muito presente em sua obra, como referido anteriormente, desde *De l'évasion* (1936), ponto em que começa discutir mais enfaticamente o conceito de impessoalidade através da expressão “*il y a*”.

“*Il y a*” (há) é um conceito amadurecido por Levinas a partir da obra *De l'existence à l'existant* (1947) e que corresponde à *condição humana em sua impessoalidade*, seu momento de *haver*, de *ser existência sem conteúdo, anônima, ser uma existência sem existente*, isto é, *sem uma subjetividade autodeterminada*. Contudo, esse “há” não deve ser compreendido como um nada, dado que a experiência do nada é impossível, pois não há razão que possa remeter o ser existente a não existência absoluta, pois toda aniquilação se desenvolve comparando o devir nadificado com o ser anterior do que foi aniquilado no processo. Além disso, não se deve fazer uma aproximação indevida do conceito de “*il y a*” com a noção heideggeriana de *es gibt* uma vez que Levinas⁹ entende o anonimato do ser (*il y a*) como um processo do ser, sem portador e sem sujeito, sendo o há (*il y a*) insuportável em seu anonimato e indiferença, monótono e desprovido de qualquer sentido; uma fadiga no ser ou uma preguiça no ser; não apenas uma angústia, mas verdadeiramente um horror causado pela percepção clara de um incessante, de um “não-senso” contínuo. Levinas, respondendo a uma pergunta feita por François Poirié,¹⁰ observa que o *es gibt* de Heidegger “é uma generosidade. É o grande tema do último

⁸ Cf. LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 7.

⁹ LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 34.

¹⁰ POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 81.

Heidegger, o ser se dá anonimamente, mas como uma abundância, como uma bondade difusa”. De fato, a expressão alemã *es gibt* indica um ‘dar-se’ uma vez que *es* é um pronome impessoal indefinido e *gibt* é a conjugação da terceira pessoa do singular do verbo *geben*, que pode ser traduzido como dar. Assim, *es gibt* seria ‘algo que se dá’”, sendo esse algo o Ser (*Sein*) que se dá, ou se presentifica, no ente (*Seiende*). Portanto, a diferença ontológica marca a noção heideggeriana, ao passo que em Levinas o que fica presente no conceito de *il y a* é a busca de uma experiência que rompesse o não-senso, o não-sentido, o anônimo do ser. Tal experiência se realiza depois da *hipóstase* e do traumatismo da *ipseidade*, quando o Eu se descobre como corpo psíquico e dotado de interioridade, sempre em obrigação com o Outro, quando se percebe como um “para-com-o-Outro”, movimento que introduz um sentido, ou revela-o, no não sentido do anonimato do ser (*il y a*). Portanto, o processo de subjetivação que Levinas descreve, sobretudo em *Totalidade e Infinito*, perpassa a percepção do Eu no mundo como fruidor (*Interioridade*), corpo psíquico (*hipóstase*) e o aparecimento do Outro (*ipseidade*).

Quanto à hipótese levantada de que Levinas usaria os conceitos de “feminino” e de “mulher” confundindo-os,¹¹ uma leitura cronológica – que faremos na próxima parte deste artigo – evidencia que essa confusão não está dada no pensamento de Levinas que, ao escrever, escreve de modo a “talmudizar”¹² o texto em uma espiral conceitual que parte do *existente*, apresenta o *feminino*, inaugura a *mulher* e proclama a *maternidade* como existência ética em etapas da sua descrição fenomenológica do sujeito. Esses conceitos vão sendo apresentados em obras diferentes, nas quais Levinas pretende, tal como no movimento de uma espiral, avançar na descrição/proposição do *sujeito ético*.

Um outro aspecto que merece ser assinalado é que, se de um lado o tema do feminino não parece ter sido tão explorado pelos comentadores de Levinas, esse tema tornou-se caro a partir do embate iniciado por Beauvoir e pela recepção da própria Beauvoir na história da filosofia. É o que testemunha a literatura feminista com autoras como Elizabeth Grosz, Tina Chanter, Drucilla Cornell, Sylviane Agacinski, Julia Kristeva que seguiram, à luz do que havia sido posto em *O Segundo Sexo*, a leitura proposta por

¹¹ RODRIGUES, C. Op. Cit., p. 373.

¹² Poder-se-ia afirmar que a leitura de Levinas é processo constante de *talmudizar* os textos, isto é, de escavar o sentido e a significação das expressões e termos; de localizar os interlocutores, por vezes ocultos, com quem Levinas dialoga; de identificar os “afluentes” culturais que vão dando ritmo e força às páginas de seu texto.

Derrida¹³ em que este reconhece uma dupla possibilidade de interpretação do texto levinasiano: (a) de um modo androcêntrico, que realiza a separação hierarquizada dos sexos masculino (sujeito) e feminino (outro); (b) de um modo *des-inter-essado*, no qual o feminino surge para além da mulher como abertura à alteridade e um interrompimento do ser.

A tradição feminista, talvez pela influência da leitura marxista que caracterizou o movimento entre 1950 e 1990, fez a leitura androcêntrica de Levinas, exemplificado quando Beauvoir, ainda na sequência das citações a que sua obra se dirige a fim de apresentar e sustentar suas premissas, põe a questão da relação entre o sujeito e a alteridade no modelo dialético hegeliano do “Senhor e do Escravo”, como se pode ler no fragmento que segue:

Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarecem-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto.¹⁴

Nessa passagem fica explícito o movimento de interpretação da relação de alteridade que perpassará todo *O Segundo sexo*, isto é, Beauvoir compreende a relação com o outro a partir da ontologia de Hegel que a concebe como uma oposição entre um Dominador e um Dominado que dialeticamente se constituem um ao outro. Essa adesão filosófica a Hegel talvez seja fruto da proximidade com os textos de Marx que eram comumente lidos e referenciados nas obras das feministas da chamada “Segunda Onda” do movimento, o que justificaria a possibilidade de leitura que Derrida chamou de androcêntrico, pois nela se identificaria o *Sujeito* que Levinas apresenta como o masculino que seria confrontado pelo seu oposto dialético, o Outro, o feminino. O problema dessa leitura é desconsiderar que tanto em Hegel como em Marx há uma ontologia posta, ao passo que o pensamento levinasiano parte da abertura do ser para desontologizar o existente por meio da descrição fenomenológica.

Além disso, a posição que Derrida assume na proposição de sua ética radical, apropriando-se do “Outro” como “Totalmente Outro” e considerando a possibilidade

¹³ DERRIDA, J. "En ce moment même dans cet ouvrage me voici". In: *Psyché, Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. p. 190–214.

¹⁴ BEAUVOIR, S. Op. Cit., posição. 189.

ética como “hospitalidade” mostram que a adesão que o próprio Derrida faz do texto de Levinas está ancorada na atitude de um modo *des-inter-essado*, no qual o feminino surge para além da mulher empírica como abertura à alteridade. Longe de representar uma contradição em Derrida, isso explicita uma característica do texto levinasiano que Derrida não hesita evidenciar: a ambiguidade. Essa ambiguidade é um traço da escrita de Levinas que se impõe pela ausência de uma gramática que permita trazer o Dizer sem reter o Dizer no Dito, sem fazer com que a linguagem amarre o descrito nas malhas da totalidade do ser.

O desbordamento do ser como feminino

Para poder compreender o pensamento levinasiano é necessário fazer uma leitura panorâmica de seus textos. A fim de facilitar esse percurso, faz-se necessário ter contato com alguns conceitos acerca do feminino, da mulher e da maternidade nas obras em que eles foram surgindo e em seus respectivos contextos de formulação, bem como respeitando a cronologia de suas publicações.

Antes de mais, é necessário recordar que o esforço da filosofia levinasiana consiste em descrever o modo como o existente se desprega do ser, assume sua existência e é eleito para a responsabilidade pelo Outro, responsabilidade essa tão radical que se faz substituição. Disso desprende-se que o *Sujeito* de Levinas possui, tal como o *Dasein* de Heidegger possuía a diferença ontológica antes da sexual, a diferença ética antes da sexual, ou seja, o sujeito levinasiano é o Humano (neutro) que possui em si mesmo a pluralidade masculino e feminino para além do ser homem ou mulher.

Uma das críticas apresentadas pela tradição feminista seria a que “se o neutro se confunde com o masculino e é anterior à diferença sexual, então a neutralidade e masculinidade se confundem e se sobrepõe. A partir desse suposto neutro – que carrega a marca implícita do masculino – a filosofia formula a pergunta ‘o que é’, tomando o neutro (masculino) como padrão para definir o outro (feminino) numa perspectiva que essencializa o outro pelas suas diferenças”.¹⁵ Ora, o problema dessa crítica subjaz no fato de ler Sujeito, Outro e a própria neutralidade como pessoalidades, isto é, como representação conceitual de pessoas empíricas ou de sujeitos sociais. No entanto, esses conceitos são usados dentro de uma descrição fenomenológica que está, justamente,

¹⁵ RODRIGUES, C. Op. Cit., p. 371.

pensando “para lá da essência”. Dito de outro modo, esses conceitos remetem aos modos de percepção de um dado fenômeno tanto pela consciência intencional como pela sensibilidade intencional e são *figuras* usadas para manter a distância da ontologização totalizante comum na filosofia ocidental, bem como servem para manter o aberto da pluralidade que caracteriza o Humano.

Outro ponto que merece destaque é o fato de o *Sujeito* levinasiano aparecer inicialmente como viril. Isso se dá porque a descrição fenomenológica parte da irrupção do existente no ser, identificado como Totalidade. Na luta de despregar-se do ser, o existente é o sujeito do verbo ser e exerce, por isso mesmo, domínio sobre a fatalidade do ser que a partir de então tornou-se seu atributo. Ou seja, o existente assume o ser que passa a ser o *seu* ser. Figurativamente, esse assumir o ser vai ser identificado como masculino pela sua usurpação de poder que se tornou constante na história¹⁶. Assim, o *Sujeito* surge masculinizando-se como hipóstase, como luta para despregar-se do ser, para assumir sua consciência e para dominar o ser, independente desse sujeito ser um homem ou uma mulher, dado que o Humano surge na existência mergulhado nessa urgência de manter-se no *seu* ser.

Feita essa precisão conceitual que deve seguir como norteadora da leitura da obra levinasiana, importa seguir perpassando os escritos de Levinas em ordem de resgatar os vestígios do feminino que servirão para que se possa compreender em que sentido o feminino é um conceito ético em Levinas e em que medida as críticas de Beauvoir são precisas ao pensamento levinasiano.

Um dos primeiros escritos em que o feminino surge é *De l'existence à l'existant*, de 1947. Nesse texto, Levinas¹⁷ começa questionando o surgimento do existente a partir da existência anônima diante do ser que não se especifica, não se adjectiva como um ente, mas que também não é o nada. Na análise desse ser em geral, Levinas envereda pelo surgimento do sujeito, que ele nomeará como *hipóstase*, um sujeito ainda sem nome e que comporta o peso da própria neutralidade. Dentro do peso dessa neutralidade surge a

¹⁶ Nesse sentido, pode-se compreender que ao associar Totalidade com o masculino o que Levinas empreende é uma crítica ao machismo e a sua pretensão de redução da realidade, naturalmente diversa, a si mesmo, ou seja, a busca que o masculino no homem faz de masculinizar o real e, simultaneamente, de descartar como disposto para a morte ou como matável tudo e todos que não aceitam essa imposição de masculinização, quer sejam as mulheres, quer sejam os homens que não atendem às expectativas do homem heteronormativo e Totalizante.

¹⁷ Levinas, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947

alteridade como morte, não como desejo de morrer, mas como desejo de romper ou interromper o movimento mesmo do ser.

O horror do ser vai sendo experienciado pelo sujeito no evento do repouso, da preguiça e do sono, *acontecimento* que faz a consciência surgir no sujeito dando a ele a mesmidade do Eu e inaugurando o seu existir. Aqui o Eu experencia uma ambiguidade fundamental, dado que antes estava mergulhado no anonimato do ser – que não é exterioridade e nem interioridade –, mas agora é *hipóstase* que enfrenta o “haver” (anônimo) da existência.

O que se passa é que a *hipóstase* está mergulhada numa solidão terrível que faz o sujeito compreender-se como centro de todas as coisas e como origem de todo poder, totalizando o real nesse movimento sempre presente de volta do Eu a si Mesmo, masculinização do sujeito. É então que surge o feminino rompendo a solidão do sujeito (que está sempre preso no presente de fazer-se a si mesmo) abrindo ao Eu a possibilidade de um futuro, de uma história. O feminino é, portanto, um Outro por excelência, o que faz com se compreenda que se o sujeito é masculino e egoidade, o Outro é a Alteridade mesma que descortina o mundo não mais como anonimato do ser, solidão ou terror, mas como fecundidade de vida, representada nessa figuração pela possibilidade do filho¹⁸ que o feminino abre.

Cabe destacar que nessa obra inicial o feminino surge como manifestação do Outro que, ao romper a solidão do sujeito e ao oferecer a ele uma outra alteridade que não a morte, abre-lhe o tempo pela possibilidade do futuro e a possibilidade da fecundidade de uma vida social, figurado pela imagem do filho.

Já na obra que deu origem a querela com Beauvoir, *Le temps et l'autre*, de 1947, Levinas¹⁹ busca fazer a descrição de como o sujeito rompe sua solidão e sai do ser, dado que a solidão é ainda ontológica. Em *De l'existence à l'existant* a escrita do filósofo centrava-se no esforço de sair do “*Il y a*”, mas agora a escrita se fia no conceito de tempo para promover um afastamento do autor franco-lituano de Heidegger, dado que Levinas

¹⁸ É importante destacar que até a publicação de *Totalidade e Infinito* (inclusive nela), ao falar da fecundidade, Levinas destaca a fecundidade na paternidade, acontecimento que faz irromper no mundo um ser que é Outro sendo a futurição do Eu, ainda que não seja o Eu. Portanto, ao falar de Filho e de fecundidade, Levinas não está demarcando um destino biológico à mulher empírica e, menos ainda, comprometendo-a em relação ao destino da espécie. Ao falar de fecundidade, o filósofo intenta mostrar como o sujeito se projeta para além de si no Outro ao fazer-se fecundo de uma fecundidade que é o surgimento de um Ele, de um Terceiro que interrompe a relação erótica e fechada do Eu e do Tu e que impõe a necessidade de um julgamento justo, a necessidade de justiça e nela a Sociedade, a vida Comunitária e a possibilidade da Política.

¹⁹ Levinas, E. *Le temps et l'autre*. 7. ed. Paris: Quadrige, 1998.

coloca o tempo fora do horizonte ontológico, ou seja, além do ser, pois o tempo é sempre um *acontecimento*, o encontro com a alteridade, esta que surge como Infinito que interrompe a gesta do ser pelo seu mistério.

Desde o prefácio, Levinas destaca o feminino como abertura, como fissura no horizonte ontológico ao inaugurar o tempo e a diferença diante do Mesmo. Aqui já cabe chamar a atenção para o fato de que Levinas diz que o feminino é *abertura*, isto é, um *evento*, não um ser ou um sujeito social ou empírico, do mesmo modo que o masculino é o *evento* de afirmação da hipóstase em *De l'existence à l'existant*, pontos que marcam impossibilidade de uma leitura ontológica desses conceitos em Levinas.

O feminino surge, então, como interrupção do presente que a hipóstase é para si mesmo na responsabilidade que a solidão lhe impõe sobre a sua própria existência e com sua materialidade, responsabilidade essa que, se não assumida, conduzirá a morte, o desconhecido que surge como primeira alteridade à consciência do sujeito e que impõe a ele a angústia, não pelo morrer, mas pela interrupção do *poder de tudo poder* (Totalidade) de que o Eu gozava.

No final do livro, ao tratar do *Eros*, Levinas introduz o feminino que, tal como a morte, é mistério e fuga da luz. O feminino surge como diferença que é tão radical que se exprime como volúpia, como carícia e sexo com esse Outro que, ao dar-se ao Eu em sua nudez, mantém-se velado e não se deixa possuir. Note-se que, apesar da nomenclatura masculino/feminino, a descrição do ato sexual e da carícia se limita à admissão que são corpos que pelo desejo e necessidade se encontram num *dar-se*, o que não significa dizer que se está falando, estritamente, de um homem e uma mulher (termos evitados por Levinas nessa obra), ainda que essa seja a leitura mais imediata, mas se trata da relação de um Eu e de um Outro, alteridade que se *ex-põe* em sua nudez e que, ao mesmo tempo, não se deixa aprisionar.

Cabe ainda notar que, novamente, o contexto em que o feminino aparece é sempre o contexto de surgimento do sujeito e diante de sua luta para despregar-se do ser, confirmar-se na existência, romper a solidão e abrir-se para o tempo. Portanto, pode-se dizer que o aparecimento dessa alteridade radical – o feminino – é constituinte do sujeito à medida que representa a possibilidade de se vencer a morte, isto é, a possibilidade de interromper a gesta de ser e continuar vivo, ato que ocorre pelo aparecimento do feminino e, nele, do tempo e da fecundidade da vida social.

Em 1961 Levinas publica *Totalité et Infini*,²⁰ sua tese de doutorado que marca o seu acesso definitivo ao mundo acadêmico como docente em Poitiers. Nessa obra, o autor se dedica a aprofundar os temas que vem perseguindo desde a publicação de *De l'évasion* (1935), mas dando ênfase ao debate com autores como Husserl, Heidegger, Hegel, Sartre, Marcel, Franz Rosenzweig para colocar em questão o modo como a história do pensamento ocidental se desenvolveu desde a Grécia até os horrores do século XX, fundando-se na Totalidade – oriunda do ser – e na identidade. Essas ideias nos conduziram ao estado de guerra em que o ocidente subjaz.²¹

Aqui nessa obra, o Outro não aparece apenas como o avesso da identidade do Mesmo, mas como *Excedência, Infinito e Exterioridade absoluta* que impõe limites à Totalidade do ser (ato que desestabiliza o poder “poder tudo” do ser), isto significa que o Outro não é o inverso do sujeito, um não-eu, mas, sim, uma alteridade que surge com sua própria positividade e que inaugura a diferença e a temporalidade. Nessa perspectiva, na Seção II, após apresentar a descrição do sujeito como *sensibilidade intencional* – como aquele que “vive de...” –, Levinas²² introduz a questão do feminino numa nova abordagem dentro do conjunto de suas obras: o feminino é apresentado na figura da *casa, morada, habitação* na qual o sujeito se recolhe do mundo e estabelece a separação pela sua interioridade, separação que se mantém como abertura para o mundo (dado que a casa tem porta e janelas abertas para o mundo).

É importante notar que a *casa* não é um edifício frio ou uma coisa entre as outras coisas no mundo, mas é uma figura da interioridade e da consciência intencional conquistada pela separação que o sujeito operou. Ele entra em *casa* porque a casa é hospitalidade e convite à intimidade com alguém que habita essa morada antes do Eu, que interrompe seu presente contínuo e lhe abre o tempo: o Outro, figurado no texto como feminino e, pela primeira vez, como Mulher – escrita com letra maiúscula para significar um para além das mulheres materiais, concretas e sociais, mas uma “*condição* do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação”,²³ recolhimento que conserva a presença e ausência, linguagem sem ensinamento e anterior a qualquer palavra, sempre discreta, segredo e mistério, isto é, o Outro em sua alteridade radical.

²⁰ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008

²¹ *Ibidem*, p. 7

²² *Ibidem*, pp. 144- 149.

²³ *Ibidem*, p. 148, grifo meu.

Mais adiante, ainda na mesma obra,²⁴ o autor dedica-se novamente ao feminino invocando a figura da Amada para fazer a descrição da relação erótica²⁵ como lugar em que a irrupção do Outro traz ao sujeito a impossibilidade de domínio sobre este aparece e lhe abre o tempo futuro pela fecundidade da possibilidade do Filho, da vida social. Novamente, fica muito claro que Levinas está falando do Humano, isto é, dessa pluralidade de masculino e feminino que habita todo sujeito e que vai se metamorfoseando à medida que o próprio sujeito vai empreendendo sua abertura no ser para despregar-se de seu anonimato e configurar-se em um *outro modo que ser*.

Apesar de Levinas sempre ter separado seus textos de filosofia estrita das interpretações talmúdicadas que realizou, comumente essas interpretações são usadas pelas pessoas que se dedicam a pensar o feminino na obra levinasiana para emitirem juízos sobre a possibilidade de uma diferenciação sexual no texto de Levinas ou, pelo menos, para indicar que ao se referir ao feminino, o filósofo estaria se reportando a uma categoria ou a um sujeito social ou empírico. Portanto, nessa presente exegese usar-se-á os textos de reflexão talmúdicadas como fontes que lançam luz sobre as ambiguidades próprias das escrita filosófica de Levinas.

Em *Difficile Liberté*,²⁶ de 1963, o filósofo franco-lituano apresenta uma conferência chamara *Le judaïsme et le féminin* na qual defende que a história do judaísmo foi marcada e comandada pelas mulheres, tais como Sara, Rebeca, Lea, Raquel e Ruth, atribuindo a elas o papel de orientar os homens e tornando o mundo habitável para os homens ao revelar a eles a interioridade. Desse modo, percebe-se que Levinas identifica o feminino (mistério, alteridade radical, interioridade, hospitalidade, casa) às mulheres, mas não como uma exclusividade do ser mulher socialmente prodizado. Já em 1972, com a publicação de *Du Sacré au Saint*,²⁷ Levinas apresenta uma conferência intitulada “E Deus criou a mulher”, na qual ele, a partir do *Talmud*, faz uma interpretação da criação do Humano em Gn: 1, 25 – “Deus disse: ‘Façamos o homem [no plural, no original] à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a

²⁴ *Ibidem*, pp. 253-277.

²⁵ Elemento comumente usado por Levinas para falar da proximidade do Outro que se mantém completamente não aprisionada pelo Eu, ainda que no evento de sua nudez se dê, nunca se dá como posse, mas sempre como um Retirar-se, uma Ausência.

²⁶ LEVINAS, E. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: A. Michel, 1963, pp. 52-53.

²⁷ LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicadas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 131- 159.

terra” – em que se destacará o tratado de *Berakot*, onde Levinas²⁸, já no início, afirma o texto “abre-se sobre três enunciados nos quais se trata do humano, acima da divisão do humano em masculino e feminino.” Isto porque o autor entende que é necessário, por princípio, definir o que é o Humano e, à luz do Humano, falar a seguir do masculino e do feminino como diferenciação sexual, operação essa que Levinas nunca empreendeu em seus escritos, do mesmo modo como nunca escreveu sobre filosofia política. De qualquer modo, nesse texto, Levinas apresenta a mulher como aquela que é em igualdade com o homem em dignidade, ainda que a narrativa a apresente depois da criação do homem, não por uma subordinação ou inferioridade, mas para destacar que essa relação não é síncrona, mas diacrônica e nessa diacronia, aberta para o futuro que o feminino trás. O texto se utiliza do mito do sujeito de duas faces e da noção de ferida no homem a partir de onde se faz a mulher, para destacar o fato de que o masculino e o feminino são condições do Humano por serem testemunho da pluralidade que habita todo sujeito. Assim, a distinção ética é anterior, na obra de Levinas, a qualquer diferenciação sexual, isto é, o sujeito é vocacionado pelo traumatismo causado pelo Outro à reponsabilidade antes mesmo que sua fisiologia seja interpretada socialmente, isto é, antes de uma atribuição de gênero.

De volta aos escritos especificamente filosóficos, em 1974 é publicado *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*,²⁹ obra em que Levinas dá continuidade a sua virada ética empreendida em *Totalité et Infini*, levando-a a desontologização da linguagem para propor uma linguagem ética, isto é, o autor procura encontrar uma linguagem que, em sua diferença própria, contenha a ambiguidade do Dizer que se trai no Dito sem ser por ele limitado, isto é, a consolidação de uma ética radical pela qual não se possa ontologizar Outrem por meio da palavra, dos conceitos. Por conta disso, nessa obra a evasão do ser se cumprirá também na linguagem, fazendo com que aqui cessem as descrições fenomenológicas do masculino e do feminino, focando-se na descrição do Outro em sua alteridade que *altera* o sujeito radicalmente.

Assim, quando nesse texto Levinas se volta para o feminino, o faz na perspectiva da resposta ética do sujeito alterado pelo Outro, isto é, na perspectiva da subjetividade. Nesse cenário, o filósofo franco-lituano usa a figura da Maternidade para designar a condição humana do sujeito em sua eleição para responder pela vulnerabilidade do Outro que se manifesta a ele na nudez do Rosto – vestígio do Infinito. Perceba-se que o

²⁸ *Ibidem*, p. 137.

²⁹ LÉVINAS, E. *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978.

feminino, que era a marca do *totalmente Outro* em sua alteridade radical, agora marca o sujeito – antes viril – com uma idiossincrasia do feminino: a maternidade.

Um ponto marcante é que não se fala de mãe, mas de maternidade, como um *acontecimento* pelo qual o sujeito, afetado pela proximidade do Outro – Próximo – acolhe o Outro em si, operando a substituição por ele, pela morte dele, numa hospitalidade radical.

Como se pode notar, esse percurso nas obras de Emmanuel Levinas focou apenas na apresentação do feminino, desconsiderando propositalmente o contexto do *erótico* onde muitas vezes ele surge, bem como todos os elementos da descrição fenomenológica do aparecer da subjetividade que o fazem surgir. O objetivo de tal recorte foi fazer com que o texto do autor fosse apresentado no que o autor disse, sem que fosse lido por lentes de interpretação ocidental já marcadas e feridas pelo mal-de-ser, bem como evitando a leitura hegeliana ou marxista que pressupõe que na relação com a alteridade esteja instalada uma disputa entre dominante e dominado.

Considerações gerais

A observação de como o *evento* do surgimento da subjetividade é permanente na obra levinasiana torna clara que o feminino sempre surge em seu texto como uma condição de evasão do ser empreendida pelo sujeito na interioridade. Portanto, a leitura pancrônica dos textos revela que o feminino não corresponde, de modo algum, a uma essencialização da mulher ou a uma atribuição própria do ser mulher, mas um processo de deposição do sujeito que surge no ser e na guerra e que realiza um êxodo em direção a uma outra terra, em um outro tempo, numa outra língua onde ele contempla a paz, isto é, um êxodo do masculino da totalidade para o feminino da infinitude.

A ausência da mulher empírica ou socialmente produto feito pelo conjunto da sociedade é tão forte nos textos de Levinas que se pode perguntar se há, de fato, uma mulher na filosofia levinasiana.³⁰ Realmente, não se encontra em Levinas uma teoria geral acerca da feminilidade ou da mulher empírica ou socialmente concebida. Entre outras razões para isso, há a que o filósofo não se propôs a pergunta “O que é a mulher?” ou “O que é o homem?”, ao invés disso, o pensador franco-lituano está em busca do sentido do Humano em sua pluralidade e na sua abertura, manifesta pela habitação no sujeito do

³⁰ CHALIER, C. *Figures du féminin*. 2. ed. Paris: Femmes, 2006.

masculino e do feminino como dimensões que permitem ao sujeito permanecer na espera expectante pela transcendência. Assim, não há em Levinas uma ontologia, nem mesmo de uma identidade corpórea-social como a da diferença sexual.

Cabe ressaltar que se Levinas coloca na figura do feminino a abertura no ser que possibilita ao existente um despregar-se do ser para constituir-se como sujeito, não se deve, com isso, entender que o feminino – ou a Mulher em *Totalidade e Infinito* – seja a alteridade ou uma alteridade, uma vez que a alteridade não pode ser representada ou determinada pela conceitualização, ela se coloca como movimento que interrompe a ânsia totalizante do ser na linguagem que tenta tudo abarcar pela conceituação. Dito de outro modo, o feminino figura a alteridade que resiste heroicamente a qualquer tentativa de substantivação de uma adjetivação ou conceituação que a razão colonizada pelo ser – idolátrica – busca fazer do Outro. O Outro, em sua outridade, é *mistério*.

Beauvoir usa o elemento descritivo “mistério” para tecer sua crítica a Levinas, mas sem levar em consideração a tensão textual presente na filosofia levinasiana que é a dupla fidelidade à sabedoria de Jerusalém e da Grécia³¹, sendo assim, Beauvoir pensa mistério como “desconhecido”, mas Levinas entende mistério como a característica da alteridade – performada pela figura do feminino – de se retirar da luz, de ser Ausência, como fenômeno cujo acesso se dá por um Dizer do Indizível do Outro, um Dizer que não se deixa aprisionar no Dito, ou seja, mistério não é inaccessibilidade, mas uma abertura na totalidade que convida o sujeito a sair das amarras do saber para mergulhar no desvelamento do Outro que se faz epifania e revelação de si na nudez de seu Rosto que testemunha os vestígios do Infinito que vem tocar o sujeito e exige que o sujeito o toque pela responsabilidade de cumprir o mandamento de não matar esse Outro que não esconde sua própria vulnerabilidade.

³¹ Quando se lê um autor sem levar em consideração seu contexto de escrita do texto, faz-se do texto um pretexto pelo qual se impõe a própria visão sob a capa de uma interpretação. Com isso não se pretende afirmar que um autor esteja sempre certo, mas se pretende esclarecer que não se deve aportar em um texto com a pretensão de compreendê-lo e exigir que o texto se oferte ao leitor com as condições epistêmicas do leitor, ou seja, não se deve ler a *Summa Theológica* de Santo Tomás de Aquino com o instrumental da tradição Marxista, assim como não se deve ler Nietzsche com o instrumental conceitual da teologia cristã, não se pretende compreender o que o autor está dizendo. A transposição acrítica de um conjunto epistêmico oriundo de um sistema para a leitura de outra proposta epistêmica faz com que o leitor não seja capaz de decodificar a mensagem do texto. Evidentemente, uma vez que o texto é lido por ele mesmo e em seu contexto histórico e crítico (compreendido) ele faz-se objeto de crítica por outras correntes, sistemas e instrumentos de análises. Sem esse esforço de honestidade intelectual, a atividade de leitura filosófica fica fadada ao fracasso de uma leitura que captura vocábulos dos autores que pensam diferente do sistema do leitor, mas que não acessa o significado mesmo do texto.

Assim, ao dizer que o feminino é mistério, Levinas está dizendo que o/a feminino/Mulher/Outro está escondido e evita a iluminação para, através da hipérbole semântica e de sua própria ambiguidade, fazer o Dizer aflorar no Dito e descrever que o feminino desafia a significação que o sujeito possa tentar lhe atribuir, que o feminino é força que interrompe o poder poder tudo a que o Eu reivindica, que o feminino é o Infinito que desborda a Totalidade do ser.

Quanto à crítica elaborada por Derrida e que apresenta a possibilidade de leitura androcêntrica do modo como Levinas fala do feminino, cabe recordar que a apresentação do feminino e do masculino são condições que estão no sentido do Humano.

A sexualidade e a diferença masculino-feminino integram, enfim, um mundo econômico como **condição**: O feminino é a dimensão da familiaridade e habitabilidade, hospitalidade e energia. O masculino é a virilidade da caça ao elemento, da construção da obra e do confronto das razões públicas. Lévinas insiste no fato de ser uma diferença “econômica” e não uma espiritualidade: a mulher não é nem “ultimidade”, nem o fundamento, nem mesmo a musa inspiradora do homem.³²

De fato, há um silêncio no que diz respeito à diferença sexual empírica, assim como o há quanto à diferenciação sexual e a distribuição das atribuições de gêneros nos textos levinasianos. Se de um lado Levinas reconhece o direito à igualdade pelo qual lutam os grupos de emancipação da mulher e o próprio feminismo, por outro entende que a alteridade, manifesta em seus escritos com privilégio na descrição do *eros*, não se limita ao fato de que entre seres comparáveis a alteridade se deva aos atributos diferentes que os distingam. Na descrição das condições masculino/feminino, “o feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira a sua natureza”.³³

Masculino e feminino são articulados humanamente por pessoas, ou seja, pelo homem e pela mulher. Isso significa que a diferença sexual entre humanos coincide com a alteridade alguém. O homem não se relaciona ao feminino simplesmente, mas à mulher. É precisamente a alteridade, como já dissemos, que dá a *eros* e à voluptuosidade sua agudeza diversa das outras formas de gozo dos elementos, e faz com que o amor não chegue jamais à mesma satisfação ou posse com que são satisfeitas as necessidades

³² SUSIN, C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 60, grifo do autor.

³³ LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 51.

e são dadas as coisas à propriedade: no amor há acréscimo de fome, uma inadequação e um excesso provocados pela alteridade que se dá ao amor.³⁴

O pensamento de Levinas não pensa o feminino como diferenciação sexual em relação ao masculino, mas como a origem do próprio conceito de alteridade que pela sua aparição ao sujeito vocaciona-o a uma responsabilidade de tal modo radical que o configura como maternidade, como presença em si do Outro ou substituição. Sendo assim, o sujeito ético é sempre eleito a maternidade, a fazer-se casa, a sair do masculino e da guerra para fazer-se habitação, feminino, ética. Nesse sujeito sujeitado pelo traumatismo causado pelo Outro se opera a redenção do Humano pela própria substituição – maternidade – que é assumir em si a responsabilidade radical pelo Outro a ponto de retirar o pão da própria boca para dá-lo ao Outro.

Referências bibliográficas

- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. São Paulo: Nova Fronteira, 2019.
- CHALIER, C. *Figures du féminin*. 2. ed. Paris: Femmes, 2006.
- DERRIDA, J. "En ce moment même dans cet ouvrage me voici". In: *Psyché, Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. p. 190–214.
- IRIGARAY, L. The fecundity of the caress: a reading of Lévinas, totality and infinity, "Phenomenology of Eros". In: *The ethics of sexual difference*. Londres: Athlone, 1993. p. 208.
- LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.
- LEVINAS, E. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: A. Michel, 1963.
- LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. 7. ed. Paris: Quadrige, 1998.
- LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

³⁴ SUSIN, L. Op. Cit., p. 184.

LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2018.

LÉVINAS, E. *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978.

POIRIÉ, F. Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIBEIRO JR., N. *Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RODRIGUES, C. "A costela de Adão: Diferenças sexuais a partir de Lévinas". *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, p. 371–387, 1 maio 2011.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

Necropolítica: repercussões do pensamento pós-colonial no atual cenário brasileiro

Matheus Fidelis Ferreira Ventura

Francisco Pereira de Sousa

Resumo: “Necropolítica”, termo cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe em seu livro homônimo de 2011, é a capacidade de escolha que o soberano possui em decidir entre quem vive e quem morre, com uma finalidade que concerne o interesse na promoção da morte de devidos grupos sociais (sejam eles definidos de acordo com sua etnia, gênero sexual ou classe). Retirando desses indivíduos seu *status* político, os soberanos encontram formas desumanas de eliminar os que eles julgam como “inimigos do Estado”. Com base no livro e autores supracitados, serão expostas questões sobre como esta “política da morte” se atrela em nossa atual esfera política e como se conceitualiza, através dela, uma sistematizada “indústria da morte”.

Palavras-chave: Filosofia Africana; Política; Necropolítica.

Introdução

O movimento pós-colonial, surgido durante e após a luta pela independência das colônias britânicas e francesas, entre as décadas de 1950 e 1960, tornou-se atualmente uma ampla área de inovação intelectual e encontra no filósofo camaronês Achille Mbembe um dos seus destacados representantes. Mas, a face posterior à forma de governo colonial, enfatizada pelo pós-colonialismo, não se refere apenas àquela de rosto africano ou oriental (palestino), como retrata Mbembe, ela se direciona também a “nosotros”, latino-americanos, cujos povos foram vítimas de um processo de colonização cuja influência deletéria é visível até hoje. O latino, negro, indígena e pobre, seja de língua hispânica ou portuguesa, expulso para a periferia das nossas cidades, é até hoje vítima de um poder “soberano” que o reprime e que tem poder de vida e morte sobre sua existência.

A expressão “soberania” tem como atributo a capacidade de decidir quem vive e quem morre, como é exposto na obra “Necropolítica”, pelo filósofo camaronês Achille Mbembe. Essa decisão de quem são os desejados e os indesejados da sociedade é um atributo fundamental para a soberania. Achille Mbembe afirma que: “Ser soberano é

exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder”.¹ A afirmação de Mbembe concerne no exercício de controle da mortalidade que o soberano possui, definindo quem é útil e quem é descartável, de acordo com sua conveniência. Para Michel Foucault (1997), o biopoder é aquele que tem o domínio da vida sob o qual ele domina, mas como o biopoder pode legitimar a morte? Sob quais circunstâncias ele pode decidir quem vive e quem morre? Esse questionamento faz alusão de que quando se tem uma noção do que é o biopoder, é suficiente para entender as formas contemporâneas em que o político utiliza da guerra, da resistência e da luta contra o terrorismo, para conduzir a morte de seu inimigo como um objetivo primário, ou seja, a guerra se apresenta como um elemento favorável para, alcançando a soberania, poder exercer o direito de matar.

Política, Biopoder e Estado de exceção

Achille Mbembe, visando esclarecer essas questões, explora o conceito de biopoder, sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção:

A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção. Tal análise suscita uma série de perguntas empíricas e filosóficas, que eu gostaria de examinar brevemente.²

O filósofo camaronês compreende que o conceito de estado de exceção tem sido frequentemente relacionado ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio. Mbembe descreve os campos da morte como uma metáfora central para a violência soberana e destrutiva, sendo o último sinal do poder absoluto do negativo. Podemos compreender como uma manifestação de poder absoluto para destruir: “Os campos da morte em particular tem sido interpretado de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo”.³

Vale salientar o fato de os ocupantes dos campos da morte serem desprovidos de status políticos, reduzindo-os a seus corpos biológicos, o campo é, para Giorgio

¹ MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 5.

² Op. Cit., p. 7.

³ *Ibidem*.

Agamben, segundo Mbembe, "o lugar onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na terra"⁴. Os atos mais desumanos da terra foram realizados nesses campos da morte. Na estrutura político-jurídica do campo, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito e passa a se manter continuamente fora do estado normal de lei. O objetivo de Mbembe não é discutir apenas a singularidade dos campos de concentração, mas sim iniciar a ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania, e por isso está relacionada com a biopolítica. Para o autor camaronês, a crítica política contemporânea acabou por privilegiar as teorias normativas da democracia, tornando o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto da modernidade quanto do território da soberania.⁵ Dentro dessa compreensão, a expressão máxima da soberania, segundo Mbembe, é a produção de normas gerais por um corpo político composto por homens e mulheres livres "A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais".⁶

A política, segundo o filósofo camaronês, é definida duplamente como um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante a comunicação e reconhecimento, diferente da guerra onde não existe comunicação e reconhecimento, apenas disputas bélicas. A partir da distinção entre razão e desrazão, a crítica tardo-moderna vem sendo capaz de elaborar uma ideia de política, comunidade, sujeito e investigando o que abarca a vida plena, como alcançar, e nesse processo, transformar-se em agente plenamente moral. A razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. Exercitando a razão, é equivalente ao exercício da verdade, um elemento-chave que constrói uma autonomia individual.

A preocupação do autor camaronês está relacionada às formas de soberania, a intenção não é a luta pela autonomia, mas "a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações".⁷ A forma generalizada e especulativa de como a soberania elimina determinados grupos removendo seus "*status* políticos". Apesar de aparentar ser ações insanas, essas formas têm propriedades lógicas em seu sentido, não sendo uma expressão de ruptura dos impulsos e

⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 10-11.

interesses do corpo e da mente, isso significa que suas formas são premeditadas e não impulsivas. As experiências contemporâneas de destruição humana nos mostram capazes de desenvolver as leituras da política, a soberania diferente da que herdamos dos filósofos da modernidade. Na argumentação de Mbembe, que relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio afirmando "examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar".⁸ Não é apenas o poder do Estado que se refere e apela à uma exceção, emergência e um inimigo, contendo outros tipos de poderes existentes que utilizam desse tipo de poder. Na formulação de Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*, o biopoder funciona como mediador na divisão de quem vive e quem morre. O controle do biopoder pressupõem uma distribuição das espécies humanas em grupos, e criando essa subdivisão forma um distanciamento entre esses subgrupos. Na maioria dos casos, determinadas classes não convivem nos mesmos círculos sociais. Tal divisão será rotulada por Foucault com uma palavra familiar, esse termo é rotulado como "racismo".

É inteiramente justificável, segundo Mbembe, que o racismo tem um lugar bastante proeminente na racionalidade própria do biopoder. Considerando mais que as ideologias de classe, a raça sempre teve uma sombra presente nos pensamentos e nas práticas políticas ocidentais, principalmente quando se tratava de criar uma imagem desumana dos estrangeiros para poder subjugá-los e dominá-los. Para Mbembe, "a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte".⁹ Em termos foucaultianos, racismo é "acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder".¹⁰ Em outras palavras, o racismo é o mecanismo que tem como objetivo a legitimidade do exercício do biopoder. Por exemplo, quando determinados grupos são atacados por ter determinadas etnias ou classes sociais, ou com intuito de equilibrar a economia do biopoder. O racismo cumpre o papel de regular a distribuição de morte, tornando possível as funções assassinas do Estado, para Foucault, essa é "a condição para a aceitabilidade do fazer morrer".¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 16-17.

⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

Biopoder presente nos Estados modernos e o Estado de exceção

Foucault também afirma que o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder estão presentes na forma que funcionam todos os Estados modernos, podendo aparecer como elemento constitutivo do poder do Estado na modernidade. Para o filósofo francês, o Estado nazista é o mais completo exemplo do Estado que exerce o direito de matar. Criando um inimigo político, organizando guerras contra seus adversários e ao mesmo tempo, expondo seus cidadãos às guerras, sendo o Estado Nazista visto como o Estado que abriu caminho para uma consolidação do direito de matar, culminando no projeto "solução final". O Estado Nazista era uma formação de poder que se caracterizava Estado racista, Estado assassino e Estado Suicida, em outras palavras, suas características eram segregar, matar e morrer pelo Estado.

Tomando um ponto de vista histórico, um determinado número de analistas argumentam que as premissas usadas pelos nazistas podem ser encontradas tanto no imperialismo colonial, como na serialização de mecanismos técnicos de condução das pessoas à morte, que foram desenvolvidos na Revolução Industrial e na Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso (2002)¹², as câmaras de gás e os fornos foram o resultado de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, onde as características originais estavam em integrar a racionalidade instrumental como a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Após mecanizada, esse processo de execução em série se transformou em algo puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi facilitado em partes pelos estereótipos racistas, que foi aflorado a partir de um racismo baseado em classes, utilizando dos conflitos sociais do mundo industrial, que comparou as classes trabalhadoras dos "desamparados pelo Estado" do mundo industrial com os "selvagens" do mundo colonial.

Para Mbembe, as ligações entre a modernidade e o terror provém de várias fontes, algumas delas herdadas do Antigo Regime. Dentro dessa perspectiva se criou uma tensão crítica entre a paixão do povo pelo sangue e vingança. É de conhecimento as longas procissões feitas antes da execução de um condenado. Também os rituais de desfiles que se tornaram características da violência popular, onde cabeças eram exibidas em estacas. A guilhotina na França marca o começo da "democratização" da legitimidade de matar os

¹² TRAVERSO, E. *La violence nazie: une généalogie européenne*. Paris: La Fabrique Editions, 2002.

inimigos do Estado. Essas formas de execução eram estendidas da nobreza a todos os cidadãos. Nesse contexto, a decapitação é vista como menos humilhante que o enforcamento, ou seja, a inovação tecnológica não tinha apenas o intuito de "civilizar" os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de inimigos do estado em pouco espaço de tempo.

Para o Filósofo camaronês, qualquer relato histórico referente ao surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, pois a escravidão é considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em vários aspectos, a estrutura de colonização e suas consequências nos apresentam uma figura "emblemática e paradoxal do estado de exceção".¹³ Sendo elas paradoxais por duas situações: Na primeira questão, analisando o contexto da colonização, Mbembe afirma "figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um "lar", dos direitos sobre seu próprio corpo e perda de *status* político".¹⁴ Em outras palavras, a escravidão reduz os direitos e retira a autonomia do escravo, que está sujeito à qualquer ordem e desejo de seu soberano, podendo ser morto pela vontade do soberano. Essa perda tripla, citada por Mbembe, é equivalente a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social, onde o sujeito é desumanizado e expulso da humanidade em modo geral. A fazenda é o espaço onde o escravo é propriedade pertencente a um mestre. Não se configura uma comunidade, porque, a definição de comunidade implicaria em exercícios de expressão e de pensamento.

O escravo tem um preço como instrumento de trabalho, também tem um valor como propriedade. Seu trabalho é necessário e usado pelos soberanos. E por isso, os escravos são mantidos vivos, mas em "estado de injúrias" onde sofrem horrores, crueldades e profanidades. Segundo Mbembe, "O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo".¹⁵ Essas violências, como chicotadas ou até mesmo tirar a vida do escravo é um ato de capricho e pura destruição com o intuito de exercitar o terror. Por essa perspectiva, a vida de um escravo é, em muitos aspectos, uma forma de morte em vida.

¹³ Op. Cit., p. 27.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

Para Mbembe, a condição de escravo é a de um agente produtor de uma contradição entre liberdade de propriedade e liberdade da pessoa. Segundo ele,

Uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador.¹⁶

Em outras palavras, o escravo perde sua autonomia e seu direito sobre a própria vida se tornando propriedade do dominador que pode comercializar e explorar seu trabalho. Compreendendo que a vida do escravo é propriedade de outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma "sombra personificada".

Vale salientar que apesar desse terror e dessa reclusão do escravo, ele ou ela elaboram compreensões sobre o trabalho, sobre o tempo e sobre si mesmo. Sendo esse o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. E apesar do escravo ser visto apenas como um instrumento de produção, ele é capaz de extrair quase qualquer objeto, instrumento, linguagem e relação humana e inclusive desenvolvê-la, rompendo sua condição expatriado e com o puro mundo das coisas, no qual ele é apenas um mero fragmento, sendo o escravo, capaz de demonstrar as capacidades poliformas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que é supostamente propriedade do soberano. Podemos notar na colônia e sob o regime do *apartheid* que se instaura uma forma peculiar de terror.

A característica mais original da forma de terror é a harmonização do biopoder, do estado de exceção e do estado de sítio, sendo a raça um elemento importante para esse encadeamento. Mbembe afirma que sobretudo nos casos que a seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram experimentados inicialmente no mundo colonial. Por fim, não é de grande relevância que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na fazenda ou na colônia, ou que, pelo contrário, a tese foucaultiana, onde afirma que o nazismo apenas ampliou as formas usadas pelos imperialismos e o colonialismo.

Em suma, o direito do soberano de matar não está sob qualquer lei ou regra que possa impedi-lo de matar. Podendo matar como e quando quiser, sem qualquer forma de punição. Segundo Mbembe, a guerra colonial não está sujeita a normas legais e

¹⁶ *Ibidem*, p. 29-30.

institucionais, ou seja, não é uma atividade codificada legalmente. As guerras coloniais são promovidas através da hostilidade absoluta que coloca o conquistador contra um inimigo absoluto. Foi nas colônias que os europeus encontraram lugar para efetivar todas as manifestações de guerra e hostilidade imaginadas por eles. Tais manifestações e hostilidades executadas pelos europeus entram em colapso com a distinção entre "os fins da guerra" e os "meios de guerra", assim como a ficção de que uma guerra funciona como um combate submetido a regras, fazendo oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental.

O Necropoder colonial

Segundo Mbembe, poderíamos pensar que essas ideias recém-desenvolvidas estão atreladas a um passado distante. As guerras imperiais tinham o objetivo de eliminar os poderes locais, sitiando o local com tropas e instaurando novos modelos de controle militar sobre a população. Um grupo de auxílio local podia participar da gestão dos territórios conquistados, anexados ao Império. Dentro do império, as populações que eram derrotadas adquirem um *status* que cultivava sua espoliação. Junto a essa configuração, a violência se mostra elemento que constitui a forma original do direito, e a exceção afirma a estrutura da soberania.

O filósofo camaronês também afirma a "ocupação colonial" como uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico, elaborando sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa territorialização foi equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas, a classificação de pessoas de acordo com diferentes categorias, extração de recursos locais, e também, a produção de uma ampla reversa de imaginários culturais. Esse imaginário deu, em resumo, o exercício da soberania. O espaço afirmado por Mbembe é a matéria-prima da soberania e da violência que a sustentava. Soberania tem o significado de ocupação, e ocupação significa afastar o colonizado para uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e objeto. A definição de soberania, para Mbembe, é a capacidade do conquistador de decidir quem é relevante e quem não é relevante, quem pode ser "descartável" e quem não. "Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é "descartável" e quem

não é.”¹⁷ A ocupação colonial tardia é diferente em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, em sua combinação disciplinar, biopolítica e necropolítica. A forma mais bem sucedida de necropoder, segundo o filósofo camaronês, é a ocupação colonial contemporânea da Palestina.

As consequências da violência colonial e a ocupação são emergidas implicitamente pelo sagrado terror da verdade e da exclusividade, ou seja, expulsões em massa, reassentamento de pessoas "apátridas" em campos refugiados e estabelecimento de novas colônias. A ocupação colonial tardia em Gaza e na Cisjordânia mostra três características principais que concerne ao funcionamento da formação específica do terror, chamado por Mbembe de necropoder. A primeira é a fragmentação territorial, o acesso proibido e a expansão de assentamentos. O objetivo dessa configuração é duplo: impossibilitar qualquer movimentação e a implementação da segregação à moda do Estado do *apartheid*. Com isso, os territórios ocupados são divididos em uma rede complexa de fronteiras internas e várias células isoladas. Citando Eyal Weizman¹⁸, Mbembe afirma que partindo de uma divisão planar de um território e ao aderir um princípio da criação de limites tridimensionais por meio de "volumes" soberanos, a relação entre soberania e espaço se redefinem através da dispersão e da segmentação.

De acordo com Weizman, "a peculiar organização do terreno que constitui a Cisjordânia criou múltiplas separações, limites provisórios que se relacionam mediante a vigilância e controle".¹⁹ Essas circunstâncias, segundo Mbembe, tornam a ocupação colonial não equivalente só ao controle, vigia e separação, mas também à reclusão. Essa "ocupação fragmentada", tem características semelhantes ao urbanismo estilhaçado que é característico da modernidade tardia.

No caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. Essa combinação dos três elementos possibilita ao poder colonial a dominação absoluta dos habitantes do território ocupado. Como afirma Mbembe, o "estado de sítio" já é em si uma instituição militar. Permitindo uma modalidade de crime que não tem uma distinção entre o inimigo interno e externo. As populações são alvos do soberano. As vilas são assediadas, invadidas,

¹⁷ *Ibidem*, p. 41.

¹⁸ WEIZMAN, E. *The politics of verticality*. open-Democracy <http://tinyurl.com/yclqxca> (publicação online em www.openDemocracy.net), 25 abr. 2002.

¹⁹ Op. Cit., p. 45.

cercadas e isoladas do mundo. O cotidiano das pessoas dentro dela se torna militarizado. E é liberado aos comandantes os próprios critérios para decidir, dentro daquele local militarizado, em quem atirar e quando. Para se deslocar do local é necessário autorizações formais. As instituições civis do local são sistematicamente eliminadas. A população local é privada de seus meios de renda. As execuções a céu aberto se tornam algo ordinário e somam-se a elas matanças invisíveis.

A Necropolítica no cenário brasileiro

Podemos até pensar que algo tão absurdo e desumano como o necropoder está longe da nossa realidade, mas a necropolítica está bastante presente em nossas vidas, quando melhor observamos a guerra contra as drogas, por exemplo, são guerras travadas em zonas periféricas. Onde um grande número de pessoas morrem, muitas delas são inocentes, de determinadas etnias e determinadas classe sociais. O necropoder colonial no Brasil é algo evidente, quando compreendemos a história do Brasil, percebemos que na chegada dos europeus, civilizações nativas derrotadas em combates foram subjugadas, escravizadas, usurpadas e tiveram sua humanidade reduzida à animalidade. Estando à mercê dos soberanos que podiam praticar violência sem qualquer tipo de punição. E não só os nativos como os africanos derrotados, que eram transportados para o continente como mão de obra e propriedade dos conquistadores.

Uma das maiores atrocidades cometidas no mundo aconteceu no Brasil. Mais precisamente em Barbacena (Minas Gerais), apesar dos relatos viscerais sobre o hospital colônia, sua história não tem a devida notoriedade, principalmente na época em que a reportagem “A sucursal do inferno” de Luiz Alfredo e José Franco foi publicada pela revista *O Cruzeiro* em 13 de maio de 1961: “O país se comoveu. A classe política fez barulho, os governantes fizeram promessas públicas pelo fim da desumanidade. Quando o calor da notícia abrandou, tudo continuou exatamente igual no hospício”.²⁰ Responsável por cerca de 60 mil mortes, o hospital colônia foi um manicômio que manteve suas atividades entre 1903 e 1980.

Para o psiquiatra italiano Franco Basaglia, que esteve no Hospital Colônia afirmou em uma coletiva que “Estive hoje num campo de concentração nazista. Em nenhum lugar

²⁰ ARBEX, D. *Holocausto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Intrínseca. 2019, p 177.

do mundo presenciei uma tragédia como esta”.²¹ De fato, o Hospital Colônia era um campo de concentração. Quando nos aprofundamos na história do manicômio e nas histórias de seus pacientes, percebemos que o hospital colônia servia como um local para despejo de indesejados da sociedade (pessoas de outros gêneros sexuais, drogados, moradores de rua, pessoas sem documentação e pessoas com determinadas etnias). Como afirma Eliane Brum, citada por Arbex:

Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. Eram meninas grávidas, violentadas por seus patrões, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros as quais perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos. Alguns eram apenas tímidos. Pelo menos trinta e três eram crianças.²²

Reduzindo seus status a “louco”, os responsáveis podem tirar a autonomia e os direitos daquelas pessoas. Muitas dessas pessoas não possuíam nenhum problema mental (acabavam por adquirir no local), entretanto, por serem pessoas que ameaçam a soberania de pessoas relevantes, são enviadas para o lugar onde muitos que passaram consideraram o inferno. A violência exercida no local era cotidiana, onde pacientes morriam por frio, fome, até mesmo por choque. Existem relatos de dias que as sessões de eletrochoques foram tão fortes que a sobrecarga derrubava a rede municipal. Como aponta o filósofo camaronês: “Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror”.²³ Consequentemente, a violência no Hospital Colônia é um elemento crucial para o adestramento dos pacientes, mesmo que venha levar à morte de muitos dos pacientes, sem escrúpulos e sem qualquer tipo de penalidade.

Atualmente, no Brasil a necropolítica atua de diversas formas, seja na intervenção em pontos de usuário de drogas, como na Cracolândia, seja em zonas periféricas. Mas, essas ações possuem como característica uma popular frase que ganhou voz entre o próprio povo dessa nação “bandido bom é bandido morto”, em outras palavras, o indivíduo que está contra o Estado não é mais detentor de seus direitos políticos, podendo

²¹ Op. Cit., p. 16.

²² *Ibidem*, p. 14.

²³ Op. Cit., p. 28-29.

ser eliminado quando necessário pela força do Estado, que tem essa moral articulada para promover o exercício dessa soberania, como cita Mbembe:

(...) base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica tardo-moderna tem sido capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral.²⁴

O caso da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco é um relevante exemplo de como a necropolítica age na esfera política brasileira. Marielle Franco (1979-2018) foi uma socióloga e ativista política que denunciava a milícia formada por policiais, denunciando também os abusos de autoridades cometidos por esses grupos. Após muita luta pelo direito do povo, Marielle foi assassinada após ter o carro em que estava alvejado enquanto saía de um comício junto ao motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018, por facções ligadas a grupos de extermínio formada por milicianos. Para abrir uma cortina de fumaça, começou a se espalhar rumores de que Marielle tinha conexão com o crime organizado, a necropolítica estava agindo para reduzir o *status* civil e legitimar seu assassinato apontando a culpa para essas supostas conexões e desviando a atenção dos verdadeiros culpados, assim tirando o foco de um dos maiores descasos governamentais, onde um político é assassinado por lutar pelos seus direitos e pelos direitos de seu povo. Marielle foi assassinada por ameaçar a existência de determinados grupos, que promoveram sua morte como solução para continuar a afirmar sua potência de soberania.²⁵ Mbembe traz uma afirmação em seu livro que tem grande relação à esse caso:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade.²⁶

Em outras palavras, a soberania, para afirmar sua potência, promove a eliminação biofísica de seus inimigos para manter a segurança de sua vida. Devido ao fanatismo político de cidadãos, sua morte foi motivo de piadas e até mesmo de vandalismo em

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

²⁵ GORTÁZAR, N. G. *Assassinato de Marielle Franco completa 1.000 dias sem solução enquanto suas herdeiras políticas entram na mira*. El País (Brasil). São Paulo.

²⁶ Op. Cit., p. 19-20.

homenagens feitas à vereadora, uma situação claramente preocupante, onde pessoas ignoram o exercício da necropolítica por ter idéias divergentes.

Outro caso recente e que vale salientar é o caso da comemoração pelo abate de um sequestrador de ônibus na Ponte Niterói no Rio de Janeiro, no dia 20 de agosto de 2019 (AMORIM, 2019)²⁷, Willian Augusto da Silva levou seis tiros durante a negociação com a polícia. Esse caso se mostra curioso, principalmente pelo fato das pessoas que assistiam comemorarem a morte desse “inimigo do estado”, onde o atirador de elite tem legitimidade para abater o criminoso, no momento em que um indivíduo político vai contra o Estado. A necropolítica promove a redução de seu *status* político para poder promover a morte desse indivíduo. Assim como afirma o filósofo camaronês:

Na realidade, as ligações entre a modernidade e o terror provêm de várias fontes. Algumas são identificáveis nas práticas políticas do Antigo Regime. A partir dessa perspectiva, a tensão entre a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança é crítica.²⁸

Essas práticas políticas provêm do Antigo Regime, o público que assiste comemora a morte desse inimigo por vê-lo como apenas um criminoso, acreditando que a justiça é a promoção de sua eliminação biofísica.

Estatisticamente, no Brasil, o maior número de assassinatos estão ligados a determinadas etnias e classes sociais, onde muitos deles são promovidos pela guerra antidrogas. Casos famosos, como as intervenções em periferias, que são realizadas com o apoio de determinados subgrupos que pelo fato de serem segregados de outros, sua eliminação é a solução para o problema de violência, onde, ironicamente, a violência se combate com mais violência. A operação policial no Complexo do Alemão em 2007, no Rio de Janeiro, realizada pela Polícia Militar, Polícia Federal além de soldados do Exército brasileiro e a Força Nacional de Segurança Pública é um exemplo evidente da promoção de guerra, onde as autoridades adquirem legitimidade para abater civis considerados “inimigos do estado”:

Eles também acreditam que é possível distinguir entre o “erro” do cidadão e o “crime” do contrarrevolucionário na esfera política. Assim, o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão

²⁷ AMORIM, D. *Confirma a cronologia do sequestro de passageiros de ônibus na Ponte Rio- Niterói*. O Globo, Rio de Janeiro.

²⁸ Op. Cit., p. 20-21.

quanto como a tentativa errante de criar um espaço em que o “erro” seria reduzido, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado.²⁹

Com base nessa distinção entre o “erro” do cidadão e o “crime”, a necropolítica promove o exercício de matar, o que causa a morte não só dos inimigos, como de pessoas inocentes que moram nos locais onde essas guerras são promovidas. Caso semelhante é o do Massacre do Carandiru, um massacre ocorrido no dia 2 de outubro de 1992 no estado de São Paulo, promovido após uma intervenção militar para conter uma rebelião no presídio, que culminou nos assassinatos de 111 detentos. Após uma briga entre presos durante uma partida de futebol, se iniciou rebelião, a intervenção policial liderada por Ubiratan Guimarães na prisão teve como justificativa acalmar a rebelião. Como resultado dessa intervenção, o exercício de matar foi instaurado naquele momento, e as autoridades promoveram uma chacina no local.

Durante a pandemia do COVID-19 tivemos várias declarações absurdas por parte do presidente e de seus apoiadores. Declarações que mostra sua negligência e sua incompetência frente à crise mundial da saúde, onde ele já minimizou e até articulou várias passeatas inconstitucionais, pondo em risco não só as pessoas que estavam lá, mas toda a população que também é afetada, principalmente as de grupo de risco. Onde suas palavras afirmam que quem tem físico de “atleta” será apenas uma gripezinha, e infelizmente pessoas irão morrer, como se fosse algo inerente e como se o Estado não pudesse fazer nada.

Entre negligências e negacionismo, o Brasil contabiliza em torno de 600 mil mortes decorrentes do coronavírus. Enquanto vários países planejaram efetivamente a vacinação de sua população, o Brasil tornou a vacina uma questão política, onde movimentos antivacina ganharam forças descredibilizando a eficácia das vacinas. O movimento antivacina é um movimento muito perigoso para a população, isso porque a imunização da população é muito importante para evitar epidemias e proliferação de doenças. Apesar do número de mortes ser exorbitante, o atual presidente da república não demonstrou nenhuma sensibilidade para com a terrível estatística.

²⁹ *Ibidem*, p. 23.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi apresentar o conceito de “necropolítica”, fundamentado pelo filósofo Achille Mbembe, demonstrando as formas de subjugação na modernidade e no período colonial e pós-colonial, e a relação que tais formas de subjugação possuem com o atual cenário político brasileiro; cenário político esse que a cada dia se mostra mais autoritário, corrupto e “soberano”. Onde temos exemplos de políticos que, em rede nacional, homenageiam torturadores do período da nossa história recente de ditadura militar, em sessão de votação no congresso, ou seja, exemplos de políticos que comemoram o abate de inimigos do Estado, dando ênfase à intolerância, opressão e promoção da eliminação biofísica do pensamento divergente.

Ao analisarmos os conceitos filosóficos de Mbembe, percebemos como a necropolítica está explicitamente presente em nossa história, desde o período colonial até os momentos atuais, o poder soberano - não apenas do Estado, como também de organizações detentoras de poder monetário e político - promoveu e legitimou a morte de inúmeras pessoas com o intuito de praticar o exercício da morte sem nenhum tipo de punição e assim se firmar no poder sem ameaças à sua soberania. Por fim, concluímos que o pensamento político do filósofo camaronês é bastante coincidente com os modos instaurados da necropolítica promovida na atual esfera política brasileira; visto que a sustentação dessa afirmação não está baseada apenas em preceitos teóricos, a prática dessa política da morte está inserida na história não só do Brasil, como do mundo inteiro.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 1995.

AMORIM, D. *Confirma a cronologia do sequestro de passageiros de ônibus na Ponte Rio-Niterói*. O Globo, Rio de Janeiro, 20 ago. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/confirma-cronologia-do-sequestro-de-passageiros-de-onibus-na-ponte-rio-niteroi-23890367>>. Acesso em: 11 ago. 2020.

ARBEX, D. *Holocausto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Intrínseca. 2019.

CAMARGO, H. *Como foi o massacre do Carandiru? Quase 35 anos depois, o massacre no pavilhão 9 ainda causa controvérsias*. Abril. São Paulo, 04 abr. 2017. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/como-foi-o-massacre-do-carandiru/>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

FILHO, A. FILHO, F. V. *O que acontece no morro do Alemão*. Isto é. Rio de Janeiro, 4 de julho de 2007. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20070715041729/http://www.terra.com.br/istoe/edicoes/1966/artigo54342-1.htm>> . Acesso em: 03 jun. 2021.

FOUCAULT, M. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon, 1977.

_____. *Microfísica do poder*. 10ª Ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2019.

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

GORTÁZAR, N. G. *Assassinato de Marielle Franco completa 1.000 dias sem solução enquanto suas herdeiras políticas entram na mira*. El País (Brasil). São Paulo, 08 dez. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-07/assassinato-de-marielle-franco-completa-mil-dias-sem-solucao-enquanto-suas-herdeiras-politicas-entram-na-mira.html>>. Acesso em: 11 ago. 2020.

GRANATO, F. *Carandiru, que faria cem anos, foi de prisão modelo a palco de massacre*. Folha de S. Paulo. São Paulo, 21 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/04/carandiru-que-faria-cem-anos-foi-de-prisao-modelo-a-palco-de-massacre.shtml>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

HILÁRIO, L. C. CUNHA, E. L. *Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: Reflexões a Partir da Obra Crítica do Poder, de Axel Honneth*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188. Sergipe: Scielo, 2012.

MAGENTA, M. *500 mil mortos por covid: 4 gráficos para comparar a tragédia do Brasil com a de outros países*. BBC News. Londres, 20 de junho de 2021. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/06/4932535-500-mil-mortos-por-covid-4-graficos-para-comparar-a-tragedia-do-brasil-com-a-de-outros-paises.html>>. Acesso em: 03 jun. 2021.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

TRAVERSO, E. *La violence nazie: une généalogie européenne*. Paris: La Fabrique Éditions, 2002.

WEIZMAN, E. *The politics of verticality*. open-Democracy <http://tinyurl.com/yclqxca> (publicação online em www.openDemocracy.net), 25 abr. 2002.

Kung Fu: bem mais que apenas uma luta, uma arte de como enfrentar os problemas da vida

Felipe Araujo Fernandes

Resumo: Este artigo pretende apresentar o Kung Fu como algo mais amplo que apenas um conjunto de técnicas corporais de combate. Entendendo que na verdade trata-se de um conjunto sofisticado de ferramentas conceituais que podem contribuir para aprendermos a lidar com os diversos problemas que a vida nos apresenta. Assim, buscaremos aproximar o trabalho do artista marcial com o trabalho do filósofo, de modo a criar um diálogo possível, tomando o Kung fu como ponte para isto.

Palavras-chave: Kung Fu, Arte Marcial, Filosofia, Luta, Conceitos.

Introdução

Há no Brasil uma compreensão muito associada à prática marcial corporal sobretudo por influência das produções cinematográficas, em especial a partir dos anos 70. Assim, se por um lado esses filmes e séries serviram para apresentar o Kung Fu para um público, por outro lado esse contato não permitiu uma visão mais ampla e profunda, como seria previsível, sobretudo em um cenário em que o “mundo oriental” é visto de forma tão superficial e até preconceituosa.

Buscamos, portanto, tomar o termo Kung Fu para servir de “ponta pé” inicial para uma caminhada em direção ao pensamento oriental, em especial o chinês. Partimos desse termo tão próximo a nós, para dar o primeiro passo diante de uma longa jornada que nos aproxime desse mundo tão distante e estranho (estrangeiro) que é o pensamento oriental para nós, visto que não temos um grande acesso a essa cultura. Entendemos que apresentando essa concepção mais radical e ancestral do termo estamos indo no sentido de nos aproximarmos não apenas um debate sobre etimologias chinesas, mas, sobre as bases do pensamento chinês e da cultura chinesa.

Essa caminhada exige obviamente uma abertura, uma disponibilidade, ou seja, se já chegamos com nossa xícara cheia, nada receberemos. Mas, também é impossível chegar com ela totalmente vazia, visto que já estamos inseridos em uma cultura específica, com um idioma específico, uma tradição religiosa específica e, sobretudo, sob

a égide de uma dominação cultural imperialista (que é a capitalista), que por questões materiais fez imperar uma cultura voltada para as produções culturais denominadas ocidentais, europeias, que muitas vezes tratam as outras culturas como inferiores e, portanto, passíveis de serem subalternizadas e até destruídas. Então, se não é possível chegarmos totalmente “vazios” de nós, por outro lado, também não podemos chegar tão cheios ao ponto de já rechaçarmos tudo que soe estranho.

Este trabalho, por fim, busca propor um diálogo com essa ideia originalmente chinesa de que é possível se lançar em tarefa qualquer com concentração, atenção, abertura para as condições reais da situação, dedicando energia, esforço, mestria, na busca por um processo que vise a excelência, o sublime na realização. É nessa perspectiva que gostaríamos de apresentar nossa concepção de *Kung fu*.

Nesse sentido, é possível haver Kung Fu na forma como nos relacionamos com nossos familiares, na forma como lidamos com as situações de turbulência da vida, na forma como fazemos e servimos chá para alguém, na forma como realizamos um trabalho acadêmico. É possível haver Kung Fu em tudo que fazemos, inclusive, na prática do “Kung Fu luta”. Assim como é possível fazer tudo isso sem Kung Fu, inclusive, é possível “lutar Kung Fu” sem que haja Kung Fu.

Quando falamos de Kung Fu não apenas como luta, mas como arte marcial, é porque entendemos essa expressão (arte marcial) de forma mais dilatada, como uma espécie de arte de lidar com as intempéries da vida, uma arte de enfrentar os problemas-adversários que se colocam diante de nós, a arte de viver a vida e seus desafios. Ou seja, um cultivo da natureza artística e marcial, em seus sentidos amplos. Entendemos que só essa compreensão já seria um grande passo no caminho de nos abirmos para o pensamento chinês.

Nesse sentido, para alguns, poderíamos chamar essa sabedoria de “filosofia”. Contudo, para nós, mais que definir se esse conjunto de pensamentos merece ou não a alcunha de filosofia, interessa saber como que nós, que nos consideramos filósofos ou interessados por filosofia, podemos enriquecer esse nosso ofício com esse rico conjunto de pensamentos. Ou seja, em vez de legislar, com a nossa lente, se o que os chineses fazem se enquadra ou não na definição criada por nós ocidentais, nos interessa desenvolver a abertura para compreender esse pensamento e como ele pode nos enriquecer, inclusive em nossas próprias práticas culturais.

Para além da visão cinematográfica

Para muitas pessoas o primeiro acesso ao termo Kung Fu se deu através das produções cinematográficas. Uma das mais relevantes foi a série de nome *Kung Fu*, estrelada por David Carradine e produzida pela *Warner Bros*, exibida entre 1972 e 1975. Após ela, muitos outros filmes tiveram grande repercussão no ocidente, e nomes como Bruce Lee, Jet Lee e Jackie Chan contribuíram para que o termo fosse popularizado entre nós ocidentais.

Se por um lado essas produções disseminaram o “Kung Fu”, por outro, o preço pago foi uma compreensão estereotipada e limitada, bem como o reforço do estigma do Oriente como uma cultura exótica, reforçando possíveis pré-conceitos. Assim, para muitos destes expectadores, Kung Fu ficou sendo uma técnica de combate corporal oriental, repleta de movimentos acrobáticos em que seus praticantes podiam realizar peripécias como bater em várias pessoas ao mesmo tempo e realizar acrobacias inimagináveis que exigiam anos de treino e dedicação. Embora essa definição até seja verdadeira, ela não esgota a amplitude do que é o Kung Fu. E, por vezes, serve mais para reproduzir a visão de exotismo impressa aos orientais do que para gerar uma abertura para conhecermos mais profundamente essa prática, suas bases teóricas e metodologias e mesmo a cultura e pensamentos em que ela se enraíza.

Obviamente que não podemos afirmar que a culpa de todo esse olhar limitado deva recair sobre o cinema, afinal, as razões do desconhecimento por partes dos ocidentais sobre as culturas e pensamentos asiáticos e orientais é muito mais profunda, e começa já pela questão da própria língua, da dificuldade de tradução, perpassando questões culturais e políticas.

Vale ainda ressaltar que já havia chineses no Brasil nesta época, assim como existam mestres ensinando Kung Fu. E eles tiveram que lidar com essa repercussão midiática, inclusive, para tirar proveito dela, mas, também, aprendendo a lidar com os estereótipos que vinham a reboque. Fernando Ferreira, em sua dissertação, *A inserção do Kung Fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros*¹, aponta sobre esses “prós e contras” em entrevistas feitas com os primeiros mestres, e trata sobre como se dava esse processo de ligar culturas tão diferentes através do ensino do Kung Fu para brasileiros, a partir do final dos anos 50.

¹ FERREIRA, Fernando Castilho. *A inserção do Kung Fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Federal do Paraná, Paraná.

Peimin Ni, sinólogo e professor de Filosofia na Grand Valley State University - EUA, alertou já em 2010 para esse aspecto, em seu artigo para o New York Times, *Kung fu to philosophers*. Neste importante artigo ele sugere um sentido de Kung fu bem mais amplo que apenas “luta”, ao discutir como os monges de um tempo Shaolin buscavam combater esse clichê. Vejamos o que ele diz:

Na verdade, qualquer habilidade resultante da prática e do cultivo pode ser considerada com precisão como incorporando o kung fu. Existe um kung fu de dançar, pintar, cozinhar, escrever, atuar, fazer bons julgamentos, lidar com as pessoas e até governar. Durante as dinastias Song e Ming na China, o termo kung fu foi amplamente utilizado pelos neo-confucionistas, taoístas e budistas para a arte de viver a vida em geral, e todos eles falaram inequivocamente de seus ensinamentos como escolas diferentes de kung fu.²

A interpretação do professor Peimin Ni nos interessa muito, porque resgata um sentido de Kung Fu como algo que deve ser cultivado, ou seja, não é um “dom”, que alguns já nascem possuindo e outros não, de forma predeterminada. Observem que as palavras luta e autodefesa sequer entram em sua definição, embora a palavra prática e “incorporar” estejam presentes, o que dá a ideia de que não se trata tampouco de algo meramente teórico, como pode ser tomado o exercício filosófico para muitos ocidentais. Ou seja, seria como uma “arte de viver a vida”.

Seguindo nessa linha, já conseguimos distinguir o termo Kung Fu do termo Wushu. Wushu (武术)³ poderia ser definido como um conjunto de modalidades de técnicas marciais chinesas, e geralmente é utilizado para tratar dessas “artes marciais” (no sentido mais denotativo). Assim, podemos apontar dois ideogramas que, no chinês simplificado seriam, wǔ 武, que pode ser interpretado como marcial, militar e o shù 术, que pode ser interpretado como: arte, habilidade, técnica, método.

Já o termo Kung Fu possui outra semântica, ainda mais complexa. Mas, em chinês simplificado poderia ser apresentado como dois ideogramas 功夫: *gong* 功 e *fu* 夫.

² NI, Peimin. Kung Fu for Philosophers. The New York Times, 8 dez. 2010. Disponível em: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/21/philosophers-for-kung-fu-a-response/>. Acesso em: 04 out. 2020.

³ Sempre que possível inserimos os ideogramas ao lado das palavras e expressões, utilizando o chinês simplificado para isso. Para as transcrições utilizamos o sistema Pinyin. Para os nomes de pessoas buscamos usar as versões mais comuns no Brasil. Em alguns casos, como em citação, seguimos a forma utilizada pelo autor da obra citada.

Segundo o Grão-Mestre Leo Imamura⁴, mestre de Ving Tsun⁵ Kung Fu, e fundador da *Martial Intelligence Inc.*, uma das interpretações possíveis para os ideogramas seria:

O ideograma de *Kung* poderia ser interpretado como “consumação ou realização de uma façanha em certos campos de atividade”. Sendo ele composto por dois caracteres “*Kung*” (工) e “*Lik*” (力). O primeiro, enquanto substantivo, pode ser traduzido como trabalho (principalmente trabalhos manuais) e, enquanto adjetivo, habilidoso. Já o segundo, *Lik*, é associado a uma ferramenta agrícola, transmitindo a ideia força, vigor, potência ou energia.

O ideograma “Fu”, literalmente, significa homem maduro ou marido. E está associado à figura de um homem com uma presilha para prender os longos cabelos. Segundo Imamura, presilhas e nós no cabelo “indicavam não só maturidade, como também elevada posição social. Assim, pode significar também um artista marcial com um caráter heroico”.⁶

Dessa forma, quando esses dois ideogramas são colocados juntos “eles representam uma pessoa que tem “Mo Tak”, ou seja, princípios morais altamente elevados combinados com a habilidade em Arte marcial. Essa pessoa usa sua arte para auxiliar os necessitados através de uma maneira cavalheiresca e humilde.”⁷

Em uma tradução genérica, Imamura aponta que, a expressão pode ser tomada como “tempo ou esforço despendido numa atividade” ou “grau de perfeição alcançado em qualquer área de atuação”. Ou seja, vemos que o termo Kung Fu abarca uma esfera muito mais ampla do que apenas de “combate corporal”, há uma forte referência ao desenvolvimento humano, à forma como nos dedicamos as nossas tarefas e à forma como lidamos com a vida.

A professora e sinóloga Anne Cheng parece corroborar com essa tradução. Em sua obra *História do pensamento chinês* (uma das mais importantes sobre o tema já traduzidos para o português) a pesquisadora afirma:

Encontramos aqui uma ideia ligada na china a toda prática ao mesmo tempo física e espiritual: a ideia de *gongfu* 功夫. Este termo, popularizado – embora num sentido um tanto redutor – pelo gênero cinematográfico do kung-fu, designa o tempo e a energia que

⁴ IMAMURA, Leo. Ving Tsun: O nível avançado de uma autêntica arte marcial. São Paulo: Biopress Editora, 1994.

⁵ Ving Tsun pode ser definido como um estilo de Kung Fu. Nossas considerações tomarão como exemplo este estilo. Para saber mais sobre sugerimos o livro mencionado na nota anterior.

⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

se dedica a uma prática como finalidade de atingir um certo nível – idéia que se aproxima com boas razões da noção de “treinamento”, no sentido esportivo, cara a Michel Serres. Trata-se, portanto, do aprendizado de um saber-fazer que não se transmite pelas palavras.⁸

Notamos que o termo está enraizado na cultura chinesa, e como sua compreensão era muito mais ampla do que a que nos chega hoje. Gostaríamos ainda de destacar o fato de a professora compreender como um “saber-fazer” que “não se transmite pelas palavras”. Assim, levantamos a discussão sobre Kung fu não ser apenas uma Filosofia, ao menos não no sentido ocidental mais simplista, em que é visto costumeiramente como um esforço meramente teórico de análise do mundo. Nesse sentido, é bem mais que uma Filosofia. Ou, a quem prefira, é uma “filosofia” que impele para a intervenção no mundo. Por isso pode ser associada à prática esportiva, no sentido de que não se aprende apenas por palavras e definições, mas com “treinamento”, ou seja, vai sendo cultivado, forjado e “testado na prática”.

Afinal, ninguém aprende a, por exemplo, nadar apenas com explicações teóricas, por mais sofisticadas que sejam elas. Para nadar, ou praticar qualquer outro esporte, é preciso treino, prática. É preciso desenvolver corporalmente e mentalmente essa habilidade, de forma concomitante. “A ação não se contenta em ser uma aplicação do discurso, ela é a medida do discurso, e o discurso só tem sentido se tiver influência direta sobre a ação”⁹. É, portanto, preciso cultivar esse saber-fazer, sem divorciar teoria e prática, corpo e mente, conceitos e atos.

Defender uma “filosofia chinesa” não pode ser, portanto, espremer essa rica compreensão em uma certa tradição de método de interpretação do mundo, sob as regras ocidentais de pensamento, que comumente chamam na academia de Filosofia, com origens na Grécia da Antiguidade. Como se o pensamento chinês precisasse de uma chancela de “Filosofia”, definida por padrões ocidentais bem específicos, para, então, ter direitos. Para nós, é possível falar de filosofia na China, e assim podemos até falar de uma “filosofia chinesa”, assim como é possível falar em filosofia asiática, africana, latina etc. Mas, nos interessa mais refletir sobre como os pensamentos presentes nesses continentes e países colaboram para a humanidade, inclusive para repensarmos nossa própria cultura. Nas palavras do sinólogo francês Marcel Granet: “A China Antiga, mais que uma

⁸ CHENG, Anne. História do pensamento Chinês. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 139.

⁹ *Ibidem*, p. 34.

Filosofia, teve uma Sabedoria”¹⁰. Neste caso, chamar de sabedoria ou de pensamento não rebaixa. Pelo contrário, aponta como é ainda mais amplo que apenas um único conceito, seja um de origem grega (Filosofia), seja um de origem chinesa chinês (*zhexue* 哲學).

Então, mais importante que definir a origem geográfica de um pensamento, ou definir em qual categoria acadêmica ele se enquadra (ou escapa), nos parece interessante pensar como que essas diferentes culturas podem nos ajudar a pensar a sociedade hoje, inclusive, como podem nos ajudar a filosofar, como apontam Anne Cheng, François Jullien, e outros importantes nomes da sinologia.

Esportes de combate, defesa pessoal e lutas

Como destacou Anne Cheng, a definição de Kung Fu aproxima-se da ideia de “treinamento”, no sentido esportivo. E isso ocorre não por acaso. Primeiro porque como um “saber-fazer” ele aponta para a “prática”, ou melhor, para uma não divisão entre corpo-mente, entre teoria-prática, entre projeção-ação, entre processo-fim. Em segundo lugar, porque há nas práticas esportivas elementos que exigem de seu praticante uma profunda dedicação de tempo e energia, de esforço e treino, de uma busca pela excelência, pela autossuperação. Um atleta precisa se entregar de “corpo e alma” naquilo a que se dedica, ele precisa fazer um profundo exercício de auto-observação e de observação do ambiente para que se desenvolva.

Além de tudo isso, um esporte exige justamente as duas características centrais de uma arte marcial: que seu praticante desenvolva sua esfera artística, ou seja, criativa, sensível, perceptiva, ao mesmo tempo em que desenvolve sua esfera marcial, ou seja, combativa, competitiva. E esse é um dos motivos possíveis para os esportes atraírem tanto as pessoas, porque eles instigam essas naturezas que são, em verdade, naturezas humanas.

Contudo, vale fazer uma ressalva: quando falamos arte marcial, em geral, é comum as pessoas associarem aos “esportes de combate” como se fossem coisas iguais. Mas, apesar das similaridades, as diferenças são ainda maiores.

Em linhas gerais, poderíamos dizer que Esporte de combate é uma disputa entre adversários que tem como objetivo vencer os oponentes, através do uso de técnicas corporais de combate com regras estabelecidas previamente. Assim, os Esportes de combate possuem um conjunto de regras que devem ser obedecidas pelos participantes,

¹⁰ GRANET, Marcel. O Pensamento Chinês. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. P. 26-27.

para garantir a integridade física dos oponentes bem como um ambiente de competitividade controlado, possuindo inclusive árbitros para garantir o cumprimento das normas (ou a punição dos que as descumprem) e, sobretudo, a definição dos vencedores. Há, assim, um ambiente regulamentado e controlado, no sentido de que há uma obediência por parte dos competidores a categorias como sexo, peso, idade, nível etc. Há ainda, muitas vezes, um forte apelo “sensacionalista”, comercial, com fins de estimular a participação de um público interessado, ou seja, estão muito voltados aos interesses do público consumidor, como podemos ver nas mídias as disputas de MMA, por exemplo.

Temos, portanto, um combate em ambiente “artificial”, uma vez que em um combate real não há regras, tudo é permitido, visto que o que está em jogo é a sobrevivência. Neste caso, a premência de morte é quem define a conduta de cada oponente, a luta pela vida ditará as decisões dos envolvidos. A luta no “ringue” é diferente de uma luta “de rua”, afinal, neste último caso não há nenhuma regra que garanta a integridade física de seus oponentes; vale tudo para se manter vivo.

Já as Artes marciais não têm como finalidade central “vencer campeonatos”, ganhar medalhas e derrotar oponentes, ao menos não em sentido literal. Obviamente que praticantes de artes marciais podem se interessar por competições esportivas, é inclusive uma prática que pode ser proveitosa em muitos sentidos, como já apontado. Mas, a finalidade central da arte não está nesse aspecto, mas no desenvolvimento de outras habilidades humanas, pessoais e interpessoais. Ou seja, há um intenso preparo para a situação de luta, mas não como foco central na que ocorre no tatame ou no octógono, mas para a da própria vida, em seus momentos de turbulência. Nossos adversários são os diversos problemas da vida.

Vemos, pois, que o aspecto marcial não é enterrado, quando falamos de arte marcial, mas, sua apreensão é expandida, para as diversas áreas da vida humana. Todas as práticas corporais de combate, técnicas de autodefesa, exercícios de autoconhecimento e destreza corporal, ensinamentos de estratégias e táticas de guerra, são transportados para os cenários reais, as peijas reais da vida, que podem ser corporais ou não, individuais ou não.

Usamos os combates simbólicos, portanto, para desenvolvermos habilidades para que, quando estivermos no combate real, estejamos mais preparados fisicamente, emocional e mentalmente.

Isso quer dizer que não estamos negando que seja possível que um artista marcial seja um praticante de Esportes de combate, um competidor esportivo. E, certamente, a arte marcial beneficiará muito nessa sua empreitada, assim como a prática de um esporte pode ser benéfica par esferas múltiplas da vida. Contudo, também é possível ser um artista marcial durante a vida inteira sem nunca competir esportivamente, inclusive, sem nunca entrar num combate corporal real.

O contrário também é possível: um excelente competidor que nunca se dedicou a se aprofundar sistematicamente nas Artes Marciais em seu sentido mais amplo. Afinal, como apontamos, o ambiente de combate controlado (esportivo), justamente por ter regras específicas, irá favorecer aqueles que estão mais aptos a realizar movimentos e estratégias que garantam as vantagens que as regras permitam.

Há muitas pessoas que praticam modalidades de defesa pessoal que não se pretendem serem artistas marciais (nesse nosso sentido dilatado) e nem tampouco disputar esportivamente, como é o caso daqueles que se dedicam às técnicas de autodefesa militares, seja corporal ou com armas de fogo, que visam, por exemplo, cumprir um papel profissional na área de segurança pública, por exemplo, e não disputar campeonatos ou “aprender filosofias”. Assim como há disputas combativas que não se pretendem artes marciais, como é o caso da “queda de braço” ou ainda o “cabo de guerra” e a “guerra de polegar”.

Em todos esses casos (arte marcial, esportes de combate, defesa pessoal, briga de rua) vemos a presença da luta, ou seja, de uma disputa, um embate, uma agonística. No nosso caso, interessa muito pensar a luta de forma ampliada, e não apenas como combate corporal, pois entendemos que é justamente nessa situação de luta que temos um cenário ideal para desenvolvermos habilidades que tendem a ficar “adormecidas”, posto que estamos em uma situação de “serenidade” do cotidiano, que tende a nos colocar em conforto. A situação de luta, ao nos tirar da comodidade, exige que nós apresentemos respostas criativas para a situação que se coloca diante de nós, exige que aprendamos a lidar diante da imprevisibilidade e da inconstância, e isso é fundamental para toda a vida, já que ela própria é imprevisível e inconstante.

E é justamente esse um dos elementos dos jogos de disputas e esportes de combate que atraem tantas pessoas; porque há neles uma imprevisibilidade, uma possibilidade de nosso “favorito” perder, o que faz exatamente com que seja tão excitante assistir uma disputa dessas. Se soubéssemos todos os resultados de uma disputa esportiva a

experiência seria outra. Essa imprevisibilidade, esse ambiente de não saber o que esperar é um intenso estimulante, não apenas para os competidores, como para aqueles que participam assistindo também.

Assim, ressaltamos a outra “natureza” das Artes marciais; a artística. Nenhum artista marcial pode desenvolver apenas o aspecto marcial, por mais que muitas modalidades e escolas valorizem mais este lado. Em verdade, parte do papel do cinema foi justamente colocar a lupa sobre o aspecto marcial, por vezes, secundarizando o aspecto artístico. Dessa maneira, para os que acessaram Artes marciais (tradicionais) apenas de longe, esse é o aspecto que sobressalta, e é uma das principais razões que motiva alguém querer aprender uma arte marcial.

O filósofo como artista marcial

Muitas podem ser as definições de Filosofia. A nós interessa uma compreensão do fazer do filósofo que não se limite a uma mera reprodução esquemática de teorias e conceitos e tampouco que essas teorias e conceitos se limitem a um mero exercício contemplativo ou mesmo reflexivo, mas que o instrumental filosófico sirva de alguma forma para a vida, para uma intervenção no real.

Nesse sentido, nos interessa a abordagem de Gilles Deleuze e Felix Guattari em seu livro *O que é a Filosofia?*:

Para falar a verdade, as ciências, as artes, as filosofias são igualmente criadoras, mesmo se compete apenas à filosofia criar conceitos no sentido estrito. Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daquelas que os criam. Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhe são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los.”¹¹

Vemos que os autores apontam uma perspectiva de filosofia totalmente voltada para o aspecto criativo, inventivo, de modo que os conceitos devem ser fabricados, cunhados, forjados, ou seja, há um aspecto “terreno” nesse processo. Assim, os conceitos são arrancados do “munda das ideias”, um plano transcendente, e trazidos para o chão, para o plano imanente, da vida real, inclusive tentando dar uma “utilidade” a eles. Há dessa forma um aspecto artístico nesse fazer, no sentido de que exige uma relação estética

¹¹ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. P. 11-12.

com o mundo, na forma como lidamos com ele e nas respostas que daremos a essa interação.

Continuando nessa linha, trazemos um diálogo feito entre Deleuze e Michael Foucault, intitulado *Os intelectuais e o poder*, em que Deleuze apresenta uma perspectiva que nos parece interessante:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. É curioso que seja um autor que é considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate.¹²

Percebemos que o sentido “prático” das teorias é reforçado, chegando mesmo a comparar as teorias como caixas de ferramentas. O autor traz Proust para apontar que além de ter uma utilidade, uma funcionalidade, esse uso deve ser feito de forma como se faz com os instrumentos de combate, ou seja, as armas, armaduras e etc.

Para nós essa é uma imagem muito cara, afinal, se enxergarmos os conceitos como ferramentas de combate, isso quer dizer que o fazer filosófico possui uma dupla natureza, de um lado a artística, visto que ele cria e de outro a marcial, visto que sua criação serve para o combate, para a guerra.

É nesse sentido que defendemos a ideia do filósofo como um Artista marcial¹³. Porque compreendemos que esse que se considera filósofo tem muito a aprender com as artes marciais. Afinal, entendemos que essa dupla natureza (a artística e a marcial) é condição essencial para um fazer filosófico que se pretenda não apenas interpretar a realidade, mas intervir na realidade. Ou seja, defender o filósofo como artista marcial é defender que nosso papel inclui criar “ferramentas de combate” para lidar com os diversos adversários-problemas que se colocam diante de nós, problemas estes que não se esgotam em encontros “corporais”, sendo também sociais, políticos, simbólicos, emocionais. Inclusive vale destacar que Marte não visto apenas como o deus das guerras “reais”, externas, mas também das guerras internas.

¹² DELEUZE, Gilles Apud FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. P.71.

¹³ FERNANDES, Felipe Araujo. “Desafiando os problemas: um diálogo entre filosofia, educação e artes marciais”. *Revista Ítaca*, n 34, p. 145-170, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/Itaca/article/view/28182>. Acesso em: 26 out. 2020.

Isso implica uma abertura para absorver o que aqueles que se dedicaram às Artes da guerra e às Artes marciais têm a nos ensinar, sejam eles ocidentais ou orientais¹⁴. No nosso caso, com uma atenção especial aos orientais, sobretudo chineses. Mas que de maneira alguma exclui teóricos e estrategistas ocidentais como Clausewitz, Maquiavel, Trotsky entre tantos outros que discorreram competentemente sobre os aspectos belicosos da vida, seja as guerras do ponto de vista materiais ou as guerras “imateriais”, ou seja, ou diversos conflitos da vida que exigem de nós uma resposta, que exige que criemos teorias que sirvam como “instrumentos de combate” para os diversos desafios que a vida real apresenta diante de nós, afinal, a maioria dos dilemas e conflitos da vida não se resolve com “socos e chutes”.

Dilatando o sentido de arte marcial

Feitas essas ponderações, nos interessa destacar o aspecto artístico da arte marcial, visto que ele não é apenas um apêndice, mas, justamente o “oposto complementar”, a “justa medida”. Talvez, para nós ocidentais, seja mais complexo iniciar (e continuar) uma prática de arte marcial oriental, sobretudo as mais tradicionais como o Kung Fu, visto que nossa cultura é muito voltada para um utilitarismo, um pragmatismo que visa sempre um “tirar proveito imediato” de tudo.

Contudo, nem sempre essas artes marciais estão sob está lógica pragmática. Muitas vezes você entra buscando uma coisa, e acaba encontrando outra. Algumas pessoas entram buscando melhorar a saúde física (emagrecimento, alongamento) e acabam encontrando amizades, princípios morais, acesso a uma cultura diferente, “filosofia de vida”. Alguns entram querendo aprender a se defender na escola ou na rua, achando que vão aprender a “bater”. E, por vezes, até aprendem a “bater”, mas, na hora de usar essa técnica preferem não a aplicar, porque aprenderam junto com ela outros ensinamentos (estratégicos, inclusive), que apontam que entrar em um combate físico nem sempre é a melhor alternativa. Ou seja, sua noção de autodefesa se ampliou, de modo que percebe que é possível se defender sem necessariamente usar “socos e chutes”, as vezes evitando a situação de perigo antecipadamente ou mesmo percebendo que a situação nunca lhe causou risco real, sendo mais fruto de seu ego e vaidade, do que de uma condição real de

¹⁴ FERNANDES, Felipe Araujo. Quando perdemos o medo da morte: pandemia e revolução. Revista Fim do Mundo, n 3, set/dez 2020, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/Itaca/article/view/28182>. Acesso em: 22 out. 2020.

perigo. Ou seja, o inimigo estava, antes, dentro, e não fora. Como aponta Sun Tzu em seu célebre livro *A arte da guerra* quando diz que a suprema arte da guerra é derrotar o inimigo sem lutar.¹⁵

Muitos são os casos, mas, o que é recorrente é que, ao desenvolver concomitantemente a natureza marcial e artística, percebemos que houve um desenvolvimento pessoal e interpessoal, interior e exterior.

Por isso destacamos o aspecto artístico, porque ele tem um papel fundamental na forma como nós olhamos para nós mesmos, como olhamos para o mundo e como olhamos para a forma como nos vemos no mundo e como vemos o mundo “em nós”. Esse aspecto artístico estimula nossa criatividade, nossa sensibilidade, nossa autenticidade, a maneira como nos colocamos diante de cada situação, cultivando nossa personalidade, fazendo com que nos tornemos quem somos.

O artista marcial precisa manter acesa essa sua chama artística, criativa, sua sensibilidade para lidar com o mundo e se colocar nele de forma autêntica, legítima, sem se anular e sem anular os outros, mas sempre atento à situacionalidade, ao movimento constante da vida. O artista marcial, em nossa concepção, está sempre atento ao mundo, e é através de sua arte marcial, sua arte-marcialidade, que ele se coloca no mundo. Suas decisões e gestos possuem a sua assinatura, sua marca de genuinidade.

Com isso, o Kung Fu não fica restrito ao ambiente restrito da “academia”, mas é trazido para a vida, o que chamamos no sistema Ving Tsun Kung Fu de *Kung Fu Life, ou seja, Vida Kung Fu*. O patriarca Moy Yat recebeu esse ensinamento de seu mestre, o patriarca Ip Man, e o passou para seu discípulo, o Grão-Mestre Leo Imamura que, entre outros discípulos, é responsável por transmitir esse interessante legado deixado às futuras gerações dos que ingressam no sistema *Ving Tsun* de Kung Fu. Com o objetivo de difundir esses conceitos e práticas para a sociedade brasileira Leo Imamura criou um site¹⁶ e o canal de nome *Kung Fu Life*.¹⁷

A Vida Kung fu, ou *Saam Fat*, é uma abertura para a situação em sua integridade, uma abertura para oportunizar que as diversas situações da vida cotidiana sirvam para nos desenvolvermos. Ou seja, a “escola de arte marcial” é como que estendida para a vida cotidiana, se aprende arte marcial com as situações reais do dia a dia. Ou, podemos dizer,

¹⁵ TZU, Sun. *A arte da guerra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

¹⁶ O site pode ser acessado através do link: <https://www.kungfulife.art/>

¹⁷ O canal do YouTube pode ser acessado através do link: <https://www.youtube.com/c/KungFuLife-leoimamura/>

as situações reais do dia oportunizam desenvolvermos nossa arte-marcialidade, nosso Kung Fu.

A isso chamaríamos de uma abordagem Kung Fu, em que favorecemos um ambiente para nos desenvolvermos, mesmo que esse ambiente não seja considerado favorável para maioria. Ou seja, mesmo uma situação de turbulência, que em geral não gera prazer em ser vivida, serve como um ambiente favorável para extrairmos lições, para aprendermos. Isso é a Vida Kung Fu, favorecer o favorável, tirar proveito mesmo das situações em que tendemos a nos sentirmos em desvantagem e tornar esse ambiente vantajoso, sempre que possível.

Isso não quer dizer que um praticante de Kung Fu não se sinta nervoso ou com medo diante de uma situação turbulenta. Não se trata de “não ter medo” ou de “controlar o medo”. A questão é como operar em uma situação a despeito do medo, como se comportar com serenidade em uma situação de turbulência, buscar a calma dentro da tempestade, porque assim temos mais condições de lidar com a situação. Isso é dar uma dimensão Kung Fu para a vida, ver a vida a partir de uma perspectiva Kung fu¹⁸.

Pensamos que tradição e o pensamento oriental, no caso o chinês, merecem um olhar atento, inclusive dentro da academia. Defender o pensamento desses ancestrais é defender uma importante noção de ancestralidade, muito peculiar da cultura chinesa. Que, talvez, acresce uma reflexão oportuna ao pensamento ocidental e possa enriquecer o trabalho filosófico acadêmico.

Há um sofisticado conjunto de ferramentas conceituais presentes nessa abordagem, que mereciam a atenção daqueles que se dedicam a estudar os conceitos filosóficos. Um desses elementos é a ideia de importância da situacionalidade, a importância de não ignorar o ambiente na hora de agir.

A importância do ambiente

O grande estrategista chinês Sun Tzu entendia a importância de conhecer todos os elementos inerentes a uma guerra: conhecer a si mesmo, conhecer o inimigo e conhecer o ambiente em que ocorre a guerra. Assim, em seu *Arte da Guerra* dedicou capítulos

¹⁸ Destacamos esse como um dos legados do sistema Ving Tsun de Kung Fu, que no Brasil tem como um dos protetores desse legado o Grão-Mestre Leo Imamura, e seu discípulo mestre Sênior Ricardo Queiroz, o qual temos como mestre (Sifu) e que serve como vetor para acessarmos essa experiência.

específicos para descrever as topologias e classes de terreno, por exemplo, e quais comportamentos devemos evitar ou privilegiar diante de cada situação.

Por exemplo, ele irá dizer que diante de um terreno pantanoso não devemos nos demorar muito, ou evitar acampar perto de uma ribeira, para em caso de receber um ataque sua tropa não seja empurrada a se afogar ou mesmo as águas serem contaminadas. Se conhecemos o terreno temos vantagens sobre o nosso inimigo, sobretudo quando estamos em ataque, buscando nos estabelecer, enquanto o inimigo está em seu próprio terreno, com a vantagem provisória da defesa. Mesmo um exército superior pode sucumbir diante da escassez de suprimentos como alimentação, munição, remédios ou mesmo itens básicos como roupas de frio.¹⁹

Assim, entender o ambiente não é apenas mapear elementos fixos, mas, justamente entender que uma situação está em constante movimento. E, que a realidade se comporta de forma imprevisível, de modo que apenas desejar muito algo não quer dizer que ela vai ocorrer. Então, bem mais que impor uma ideia à realidade, o artista marcial busca observar a “propensão das coisas”, como aponta François Jullien²⁰, ou seja, é preciso “acompanhar” cada “etapa” do processo e não apenas tentar conformar a realidade, com a finalidade projetada por nós em nossa mente. Todo combate exige uma escuta profunda, “aferir a temperatura” da situação a cada momento.

Segundo a exposição de Jullien, o que o estrategista chinês almeja é estar tão bem adaptado à situação, compreender tão bem a coerência do processo em curso, que possa saber o resultado da batalha antes mesmo de começá-la. E isto depende de uma informação a mais completa possível acerca da correlação de forças em questão.²¹

Em uma situação de combate, seja simbólico ou real, essa escuta, essa captação, tem que ser constante e muito ativa, de modo que podemos entrar em uma batalha já com a vitória, uma vez que a inteligência artístico-marcial nos dão condições de evitar situações em que há um gasto muito grande de energia sem os resultados esperados, tão somente porque em vez de escutar as circunstâncias, apenas tentamos impor nossas ideias à realidade.

Em uma situação de combate não podemos usar a *Lógica de modelo*, tão impregnada em nossa cultura. É preciso nos abrimos para a *Lógica de processo*, apontada

¹⁹ FERNANDES, F. A. “Quando perdemos o medo da morte: pandemia e revolução”, p. 146.

²⁰ JULLIEN, François. *A propensão das coisas: Por uma história da eficácia na China*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

²¹ SILVA, Cíntia Vieira. “Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa”. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – *Universidade Estadual de Campinas*, São Paulo. P. 224.

por François Jullien²². Assim, é preciso acompanhar a configuração que se apresenta diante de nós para tirarmos proveito dela, em vez de impor um projeto pessoal nosso. A todo momento checamos a realidade em busca da propensão, em vez de impor o modelo, o fim.

A frase “querer é poder” nesse caso não é verdade. A lógica não é a do resultado esperado, mas, o caminho tem uma importância muito grande. O caminho (*tao* 道)²³ é um tema central do pensamento chinês.

No *tao* o importante não é tanto atingir a meta quanto saber andar. [...] O caminho nunca será traçado de antemão, ele vai sendo traçado à medida que nele andamos: é impossível, portanto, alguém falar do caminho sem estar ele próprio caminhando.²⁴

Há um “fluxo da ação”, que não pode ser separado da “especulação da ação”, no sentido de que, diferente de uma lógica muito comum na filosofia ocidental idealista, as ideias não precedem à realidade. Assim, muitas vezes os filósofos ocidentais tentaram empurrar os conceitos e suas interpretações “goela abaixo” da realidade, tomando os acidentes como essência e vendo a realidade como estática e, pior, submissa à vontade de alguns filósofos, que veem o mundo como uma essência imutável e controlável, em vez de ver a realidade como situacional, complexa e em devir. Contudo, a realidade é teimosa, como diria Lênin, e não dócil, sua maior lei é justamente o movimento, a mudança, e assim ela, muitas vezes, arrebatou nossos discursos e projeções.

A realidade precisa ser explorada com cautela, checada incansavelmente, para que a vitória seja fruto de um acompanhamento da tendência e não um gasto de energia imenso para impor nossa vontade, quando, muitas vezes, o ideal é gastar menos energia e agir quando for propício, de forma eficaz (eficiente) como aponta Jullien, em seu *Tratado da eficácia*²⁵, o que não pode ser confundido com uma inércia. Há assim, um apreço pela economia de energia, uma busca pela precisão, que pode ser associado a um importante conceito de “linha central” no sistema Ving Tsun de Kung Fu, em que buscamos uma situação favorável para nós, mesmo em um ambiente de guerra, de intensa turbulência. Em vez de buscar disputar força, o pensamento chinês nos ensina a buscar o

²² JULLIEN, F. Op. Cit.

²³ As palavras “*Dao*” e “*Tao*” trata-se da mesma palavra, que foram transliteradas de formas distintas para o português, do ideograma 道. Ela é parte, por exemplo, do termo Taoísmo.

²⁴ CHENG, A. Op. Cit., p. 36.

²⁵ JULLIEN, François. *Tratado da Eficácia*. São Paulo: Editora 34, 1998.

momento oportuno de agir, a forma favorável de atuar, aproveitar as aberturas que o inimigo (ou a situação) deixa para atuar, favorecendo o favorável. Assim, em vez de grandes curvas, buscamos o caminho do meio, as brechas, a linha central.

A teoria da linha central

Há um interessante ensinamento do Ving Tsun Kung Fu que diz: “Os outros caminham pelo arco, eu pela corda.” (人行弓我弦). Muitos podem ser os ensinamentos extraídos deste antigo provérbio (*kuen kuit*), mas, nesse contexto, diríamos que ele aponta o “caminho do meio” como o jeito mais eficaz de chegar até um determinado destino. Assim, em vez de gastarmos energia com as curvas, buscamos “a menor distância entre dois pontos”. Vale dizer que, novamente, aqui não se trata de apenas do “justo meio” no sentido aristotélico, como se o meio fosse necessariamente o centro exato, a metade lógica aritmética. Na verdade, trata-se de uma centralidade adaptativa, como aponta André Bueno em sua tese *O conceito de Justa medida em Confúcio e Aristóteles*²⁶. Nele o autor faz uma aproximação-afastamento entre essas diferentes culturas, a grega e a chinesa, em seus modos de pensar sobre o tema do “justo meio”, e sobre o importante conceito de meio, *zhong* 中, no pensamento chinês. Para tanto, toma a obra *Zhong Yong*, que teria sido um conjunto de ensinamentos de Confúcio, reunidos por seu neto, Zisi, mestre de Mêncio (*Mengzi*), que ficou conhecido como A doutrina do meio, ou O caminho do meio. Além da obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

Esse tema é tão importante que também foi tratado por Jullien, na obra *O Sábio não tem ideia*:

Não há, na China, de um lado, o real e, de outro, o bem; mas aquilo de que procede o real, e que é condição de seu advento, como no justo meio da regulação, é também a norma do bem. Ou, antes, não é uma norma, mas apenas o “caminho”, pelo qual o real é viável, o *dao*.²⁷

Assim como também foi abordado pela professora Cheng:

Ao mesmo tempo nominal e verbal, *zhong* não designa a centralidade espacial evocada pelo termo “meio”, mas também uma virtude dinâmica e operante. Enquanto substantivo, é o caminho justo que comporta o lugar adequado e o momento propício; enquanto verbo,

²⁶ BUENO, André da Silva. “O conceito de Justa Medida em Confúcio e Aristóteles”. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – *Universidade Gama Filho*, Rio de Janeiro.

²⁷ JULLIEN, François. *O Sábio não tem ideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. P. 37.

é o movimento da flecha que transpassa o coração do alvo (representado pela grafia 中). À semelhança do arqueiro que acerta “na mosca” em virtude da simples precisão do seu gesto, assegurado pela harmonia natural e perfeita com o Tao, o *Zhong* é pura eficácia da realização ritual.²⁸

Portanto, nos interessa pensar esse caminho não como apenas um ponto equidistante entre dois elementos. Mas, uma conduta em um sentido amplo, que a propósito, inclui as extremidades e não apenas o “meio espacial”. Assim, essa ideia de centro é um sofisticado conceito, que como muitos outros conceitos chineses não pode ser apenas definido de forma engessada. Trazemos, desse modo, a imagem utilizada por Anne Cheng da flecha que acerta o alvo, porque pensamos que seja uma imagem pertinente para a compreensão. Mas, gostaríamos de pensar sob a perspectiva do fluxo, do movimento que a vida tem, da lógica de processo e não de modelo.

Em geral, quando pensamos uma flecha percorrendo um caminho, tendemos a pensar que o alvo está parado e o atirador também, ou seja, uma centralidade fixa. Nesse caso, a princípio, o caminho é sempre o mesmo e o atirador buscará imitar o mesmo gesto, para alcançar seu objetivo.

Contudo, se pensarmos uma possibilidade em que o alvo esteja em movimento (condição muito comum em uma situação de guerra), a configuração muda completamente. Neste caso, não adianta imitar um modelo, um caminho já idealizado previamente para a flecha, afinal, não obteremos o resultado esperado, ou obtido em outra ocasião. Neste caso, teríamos de buscar uma centralidade circunstancial, adaptativa.

Observemos que o arqueiro ainda buscará o “centro” do alvo, porém, há muitas variantes que devem ser levadas em consideração, por exemplo, em que momento o alvo se moverá, a direção para onde irá, a velocidade em que o alvo se movimenta, a distância entre o atirador e o alvo, visto que nesse caso ela é inconstante, etc. Ou seja, em vez de tentar controlar a realidade, o arqueiro precisa se conectar a ela, e perceber a tendência, a propensão das coisas, precisará favorecer a si mesmo. Precisaré prever o local onde seu alvo estará, prever o comportamento do real, em vez de impor ao alvo que faça o que deseja o arqueiro, afinal, lançar a flecha e esperar que ela chegue até seu alvo, neste caso, provavelmente não surtirá o efeito esperado. Para ter eficácia, precisará da lógica de processo, observar atentamente o fluxo. Talvez, demore horas para o momento oportuno, ou, pode ser que decida não atirar, porque um erro pode entregar sua posição e como

²⁸ CHENG, A. Op. Cit., p. 31.

resultado pôr em risco sua vida e de todo exército. Ele só vai atirar, se tiver certeza que será efetivo, só entrará nesse “combate” quando tiver a vitória.

Essa metáfora pode ser trazida para vários outros aspectos da vida, afinal, um combate nunca é idêntico a outro, um inimigo nunca é idêntico. Em verdade, por vezes não só o alvo está em movimento como o arqueiro também, por exemplo, montado em um cavalo. A realidade é assim, está em constante movimento, o mundo dá voltas. Portanto, acreditar que ações idênticas em situações diferentes vão trazer necessariamente resultados iguais chega a ser ilusório, idealista, essencialista.

O pensamento chinês aponta que a situacionalidade é elemento fundamental. E o Kung Fu mostra isso na prática, na pele. Não se pode mandar no comportamento do inimigo, ele é autônomo e dinâmico, assim como nós. Logo, a lógica formal não dá conta. Por mais que ela sirva para algumas situações, é preciso uma outra lógica em casos como esse, em que o movimento e a contradição dominam. Seja qual for o caso, andar pela corda, é sempre mais econômico que andar pelo arco. Ou seja, buscar o que gasta menos energia, se favorecendo do ambiente ou do inimigo, em vez de disputar força contra ele.

Esse trabalho exige uma capacidade artística muito apurada, porque exige sensibilidade, autonomia, sinceridade, flexibilidade. Em verdade, não apenas artística, mas artística e marcial. Nesse sentido, a inteligência estratégica chinesa se apresenta como uma inteligência marcial que incorpora também o aspecto artístico, necessariamente. Temos assim, uma inteligência artístico-marcial, como destaca em suas aulas o Mestre sênior de Ving Tsun Kung fu, Ricardo Queiroz.

Considerações finais

Buscamos com esse artigo apresentar o Kung Fu em uma perspectiva mais ampla que apenas uma luta, no sentido de combate corporal. Em verdade, a nossa compreensão de luta é também dilatada para as diferentes esferas da vida.

Da mesma forma, sugerimos uma compreensão do exercício filosófico como possuindo duas naturezas: a artística e a marcial, de modo que faria parte de fazer a criatividade e combatividade. Assim, aproximamos o trabalho do filósofo com o trabalho do artista marcial, que é aquele que cultiva a si mesmo para lidar com a vida em suas mais diversas possibilidades, de modo a potencializar sua ação, de modo a estar presente em

tudo que se faça, seja tomar um chá, escrever um artigo ou se defender diante de uma situação de risco.

Nesse sentido o Kung Fu foi uma entre as tantas artes marciais que poderiam ser eleitas para pensar essa forma de lidar com as situações de turbulências da vida, com destaque para o Ving Tsun Kung Fu, que possui uma forte preocupação em elaborar sobre esse papel do Kung Fu de forma sistemática.

Com isso, esperamos inspirar uma curiosidade, uma abertura, para outras culturas e outros modos de pensar, no caso, com destaque para o pensamento chinês. Sem informá-los em nossas regras, legislando se possuem ou não capacidade de serem Filosofia.

Assim, não buscamos apenas fazer um exercício filosófico sobre um determinado objeto, propomos a ideia do filósofo como um artista marcial. Ou seja, um filósofo ou filósofa que se dedique às práticas das artes marciais e que, com o cultivo dessa prática, possa se enriquecer e se desenvolver, de modo que tudo aquilo a que se dedique também evolua e se desenvolva, inclusive o próprio exercício filosófico. Afinal, se temos acordo como pressuposto aqui apresentado de que o papel dos filósofos pode ser mais do que apenas interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas que devemos enfrentar os problemas e buscar superá-los, então, é possível pensar o filósofo como um artista marcial.

De modo que as artes marciais, no caso o Kung Fu, pode ser mais que apenas um objeto a ser investigado sob os métodos hermenêuticos filosóficos. Mas, que, além do proveito que a investigação filosófica possa extrair da análise dessa arte marcial, que esse rico sistema conceitual presente no Kung Fu possa contribuir para o fazer filosófico, de modo que o pensamento chinês possa ser visto como contendo caixas de ferramentas a serem usadas pelos filósofos, bem como por toda humanidade.

Que os que não são filósofos também possam se alimentar dessa sabedoria, cultivando um melhor exercício da tarefa a que desejam se dedicar. Ou seja, que o fazer filosófico, ou científico, ou artístico, ou ainda qualquer outro, seja feito a partir de uma dimensão Kung Fu, artística e marcial.

Esperamos, assim, que este artigo também possa ter sido realizado com Kung Fu.

Referências bibliográficas

- BUENO, A. *O conceito de Justa Medida em Confúcio e Aristóteles*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.
- CHENG, A. *História do pensamento Chinês*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FERNANDES, F. A. “Desafiando os problemas: um diálogo entre filosofia, educação e artes marciais”. In: *Revista Ítaca*, n 34, 2019, 145-170. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/28182>. Acesso em: 26 out. 2020.
- FERNANDES, F. A. “Quando perdemos o medo da morte: pandemia e revolução.” In: *Revista Fim do Mundo*, n 3, set/dez 2020, 136-158. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/10891>. Acesso em: 22 out. 2020.
- FERREIRA, F. C. *A inserção do Kung Fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Federal do Paraná, Paraná.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- GRANET, M. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- IMAMURA, L. *Ving Tsun: O nível avançado de uma autêntica arte marcial*. São Paulo: Biopress Editora, 1994.
- JULLIEN, F. *A propensão das coisas: Por uma história da eficácia na China*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- JULLIEN, F. *O Sábio não tem idéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JULLIEN, F. *Tratado da Eficácia*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- TZU, S. *A arte da guerra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- NI, P. “Kung Fu for Philosophers”. In: *The New York Times*, 8 dez. 2010. Disponível em: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/21/philosophers-for-kung-fu-a-response/>. Acesso em: 04 out. 2020.
- SILVA, C. V. *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Valor de *dynamis*, *enérgeia* e *entelécheia* aplicadas à ideia da obra de arte

Francisco Marques Miranda Filho

Resumo: A doutrina aristotélica da potência e do ato na *Metafísica* presente ao livro *Theta* pode ser estendida também à *Física*, na explicação do movimento e ao *De anima*, quando usado na doutrina do conhecimento, bem como a alguns escritos de ciências naturais. Está ausente no contexto dos escritos sobre lógica, ética e política. É certo que eles (*dýnamis*, *enérgeia* e *entelécheia*) possuam seu valor na filosofia primeira ou metafísica. Os estudos sobre o assunto se concentram nesses temas. A proposta deste trabalho é dar pontapé inicial a uma reflexão que use da mesma doutrina na compreensão da obra de arte, enquanto obra, ou seja, que lhe é perfeitamente aplicável às etapas da doutrina aristotélica, uma vez que a obra é resultado da potência que lhe transmuta em obra, do ato final que é seu modo de ser obra de arte, e da *entelécheia* que lhe é própria.

Palavras chaves: Obra de arte; estética; metafísica, ato; potência.

Introdução

O objeto da reflexão filosófica que me proponho fazer neste percurso é a obra de arte. Sobre a obra de arte, é possível dividi-la em distintos momentos ou lugares: sua matéria, a forma que o artista se propõe executar na mudança daquela matéria, a forma assumida na obra de arte pronta, o acabamento interno e externo, o seu inacabamento quando há, a percepção de quem vê, ouve, toca e sente a obra, a interação entre os agentes da obra (artista, mecenas e fruidor da obra), e a reflexão que ela produz na crítica profissional, e no próprio filósofo da arte. Todavia, escolhi centrar minha reflexão na obra em si, em busca do que é o ser da obra de arte, qual seja, sua verdade seminal, ainda que cômico da problemática que a questão do ser em si carrega.

O campo que não será objeto dessa reflexão é o que foi chamado desde Baumgarten de estética, nem mesmo a ciência da arte ou a filosofia da arte que se seguiu a essa nova categoria de avaliação da obra de arte. Não significa que podem ser deixadas de lado, uma vez que há de se ter em conta Hegel, para quem a arte, mesmo estando no passado, deve ser objeto de algum tipo de especulação filosófica que lhe compreenda sua objetividade própria, e a eleve à categoria do Espírito Absoluto.

A proposta é centrar a investigação na forma como Aristóteles ofereceu uma compreensão da obra (*ergon*), enquanto obra ou função, a começar da *Física*, para, depois, concentrar a pesquisa no livro *Theta* da *Metafísica*. É verdade que o termo *ergon* vem muitas vezes acompanhado de outros, tais como *techné* e *poiésis*, que podem significar artes técnicas e poéticas, aquelas sobre as quais as potências racionais incidem diretamente. Em particular, na *Metafísica*, são os conceitos de *dýnamis*, *enéргеia* e *entelécheia* e suas definições ao longo de *Theta*, que podem ser aplicáveis à noção da obra de arte. Por conseguinte, há perguntas que surgem de imediato. Porque não entender que assim como a forma faz aparecer a matéria, a *enéргеia* faz aparecer a *dýnamis*? É possível pensar a *dýnamis* como uma espécie de reserva? Ou refletir que a obra não apenas tem sentido, mas ela guarda o sentido? Não seria possível que estas ideias se apliquem à arte, principalmente no sentido contemporâneo? Tradicionalmente, eu deveria começar pela *Poética* de Aristóteles. Não significa que deva ser deixada de lado, mas a escolha desse trabalho é tomar a ideia da obra e seu desenlace de potencialidade (capacidade ou potência) em atualidade (efetividade ou ato) a partir da *Metafísica*.

O objeto central é a obra de arte em si. A reflexão se propõe recusar tratá-la somente no campo da estética, ao menos dessa estética configurada na reflexão contemporânea. De certo modo, o caminho para a obra, para a obra de arte enquanto obra, está interdito pela e para a estética. É uma palavra dura, interdição – *interdictum* – preso no meio do que foi dito. Nada mais pode ser dito fora dos limites do que foi dito. É como se a estética estivesse prisioneira da subjetividade e de seus jogos experimentais, o que hoje se verifica na redução da arte à performance e à instalação, por exemplo. Prisioneira da explicação, do que foi dito ou submetido na obra inacabada, em permanente execução. Muito da instalação e da performance depende da narrativa, por isso, obriga à elaboração de um drama subjacente para sustentar o olhar do sujeito.

É como se tivessem perdido a percepção do inacabamento da obra, da potência que ela possui. O que é esse inacabamento? O ato (a efetividade ou a atualidade) é a perfeição, é o completamento da ação, é a obra. Mas ao mesmo tempo não está acabado, porque sua potência para ser outro ato ou sofrer o influxo de outro externo pode dar início à nova potência e a novo ato. Porque o acabamento da obra ou da função na obra de arte não termina no ato de ser, mas se estende e se perpetua, vai além da própria obra em si. A potência da obra se estende para além do seu estar pronto, do seu acabamento. Na obra de arte proposta hoje parece que se esgota tudo na obra, que ela não tem mais nada a dizer

ou a ser percebido. Que se encerra nela mesma. Se há inacabamento, ele é meramente externo, está circunscrito a uma ideia de formalidade que nada tem a ver com a forma que faz aparecer a matéria. Este exaurir da obra tem tudo a ver com o modo de ser explorador da técnica. A natureza, como diz Heidegger, é despojada de todo mistério e se torna fundo de reserva disponível. De volta a Aristóteles, *ergon* como técnica e função: a cada cinzelada do escultor a potência, movida pela *entelécheia* faz o ato. Ele termina, completa o fazer, chega ao *per-fectum*. A reserva age de novo. Já não é a *physis* apenas, é *physis* informada, deixa de vir a ser e é. A verdade da obra de arte aparece.

Aristóteles – METAFÍSICA, Livro IX - *dýnamis*, *enérgeia* e *entelécheia*

O objeto deste trabalho é o ser da obra de arte, ou o modo como ela se torna obra de arte, ou é dita ‘é obra de arte’. O ponto de partida desse itinerário em Aristóteles é a ideia de obra (*ergon*) que tanto pode ser função ou obra feita. Para aprofundar essa ideia, é preciso começar pelos conceitos do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles potência e ato, ou, para ser mais preciso, *dýnamis*, *enérgeia* e *entelécheia*. Evidentemente, a precisão desses termos passa por um longo debate sobre o que exatamente quis Aristóteles dizer sobre eles. Todavia, a importância de começar por aí está no fato de que ele tenha usado em seus exemplos a ideia da arte de construir como capacidade de produzir, por meio do domínio de determinada técnica na ação, uma obra que termina por ser completa.

Lucas Angioni traduz os termos de forma diferente da tradição: ato e potência. Mesmo que use muitas vezes o termo potência em alguns lugares, sua escolha terminológica é traduzir *dýnamis* como capacidade e *enérgeia* como efetividade.

Assim, em todos os casos em que aquilo que surge é algo distinto para além da utilização, a **efetividade** está presente naquilo que foi produzido (por exemplo: a edificação está naquilo que foi edificado, assim como a tecelagem está naquilo que foi tecido, e semelhantemente nos demais casos, e, em geral, o movimento está no movido); por outro lado, a **efetividade** se encontra na própria coisa, em todos os casos em que não há um efeito distinto para além da **efetividade** (por exemplo: o ato de ver está em quem vê, o estudo está em quem estuda e a vida está na alma, pelo que, também a felicidade, já que ela é uma vida de um certo tipo). Por conseguinte, é evidente que a essência e a forma são **efetividade**. E, por este argumento, é evidente que a **efetividade** é anterior à **capacidade** pelo modo de ser, e, como dissemos, no tempo, uma **efetividade** sempre é assumida previamente a outra, até à **efetividade** daquilo que primeiramente sempre move (IX, 8 1050a 30- b5).¹

¹ ARISTÓTELES (a). *Metafísica Livros IX e X* – Cadernos de Tradução nº 9, trans. Lucas Angioni (Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004), p. 32.

A obra de arte seria, então, uma determinada efetividade que já foi capacidade, feita obra, *ergon*, pela *entelécheia*. Todavia, as coisas não são tão simples. Enrico Berti, por exemplo, faz uma anotação na sua tradução da *Metafísica*, na qual afirma que o significado de ‘potência’, que prevalece na linguagem comum, é aquele conexo ao movimento ou à mudança em geral, e que vem tratado na primeira parte do livro *Theta* (1-5), embora aquela potência útil à ciência do ser é o significado conexo ao ato (6-9). Ele traduz como ‘ato’ tanto o termo *entelécheia* (que significa ‘completude’), apesar do termo ato derivar do ‘*actus*’ da tradição escolástica, como o termo *enérgeia* (que significa ‘exercício’, ‘funcionamento’). Estes termos são conexos em Aristóteles, e são usados por ele como sinônimos. Por sua vez, Berti traduz *ergon* (literalmente ‘obra’) como ‘função’.² O terreno no qual pretendo inserir o debate sobre a obra de arte é, primeiramente, o modo como a obra, enquanto efetividade, pode ser considerada capacidade, e como acaba por se tornar obra de arte desde o momento em que sua *entelécheia* lhe condiciona como tal, como se do que foi feito se fizesse função. De imediato, há de se perguntar como uma obra de arte se diferencia de um artefato, como por exemplo uma cadeira? Será realmente possível pensar essa diferença recorrendo aos conceitos aristotélicos de *dýnamis* e *enérgeia*? Ou não haveria diferença alguma?

Michael Frede, por sua vez, dirá que Aristóteles pensa que não podemos fazer reivindicações apenas do formulário 'A é F' ou 'A é um F' no sentido de que A é F de fato ou que A é um F real. Pois ele pensa que o mundo físico é caracterizado pelo fato de que existem tais verdades sobre ele que não podem ser reduzidas ou eliminadas em favor de reivindicações no sentido de que algo realmente é algo ou outro algo. Aristóteles na *Metafísica* está preocupado com a questão do que é ser um ‘ser’. E como ele pensa que também existem seres em potencial, naturalmente pensa que uma resposta à pergunta – o que é ser um ‘ser’? – terá de envolver uma resposta à pergunta o que é ser um potencial, em oposição a um ser real. Por essa razão, sua teoria requer alguma elucidação das noções de potencialidade e atualidade.³

Mas, visto que se diz ente, por um lado, o *que*, ou o *de tal qualidade*, ou o *de tal quantidade*, e, por outro lado, o que é pela **capacidade** e pela **efetividade**. De fato, a **capacidade** e a **efetividade** se estendem sobre mais casos que as que se dizem apenas conforme ao movimento. No entanto, depois de nos pronunciar a respeito desta,

² ARISTOTELE. *Metafísica*, trans. Enrico Berti (Roma: Laterza, 2017), 398.

³ FREDE, Michael. *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics, in Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 173-194.

elucidaremos também a respeito das outras, nas delimitações a respeito da efetividade (IX 1, 1045b 32-35).⁴

Frede aponta que nós permitimos seres potenciais, porque até mesmo os seres potenciais têm algum tipo de realidade. Mas também estamos inclinados a dizer que os seres reais são mais reais e têm mais pretensão de serem chamados de ‘seres’, do que seres potenciais. Quando se trata das formas, elas são atualidades, elas são o que é real sobre um F composto como tal. Mas, embora sejam atualidades, seu ser está ligado à potencialidade de duas formas intimamente relacionadas: precisam da matéria apropriada para sua realização e, embora sejam atualidades, são constituídos por um conjunto de potencialidades. A obra de arte é um ser potencial o tempo todo que se nos apresenta ou já é em si mesma um ser real?

Seja entendida, portanto, a potencialidade (isto se aplica também à obra de arte) principalmente como a capacidade de um objeto de passar para um novo estado por força de outro ou por si só. Potencialidade é um termo técnico, um termo bem estabelecido por uma longa tradição do aristotelismo, um termo que se sente instintivamente e que remonta ao caminho de Aristóteles. Não à toa ele usa diversos cognatos a *dýnamis*, como *dýnastai* e *dýnaton*.

Segundo Stephen Menn⁵, a filosofia de Aristóteles distingue entre ser como potencialidade (*dýnamis*) e ser como atualidade (*enérgeia*, *entelécheia*). As substâncias inteligíveis separadas são pura atualidade, mas as substâncias sensíveis envolvem tanto a atualidade quanto a potencialidade. Aristóteles usa esta distinção para analisar o status das coisas sensíveis. De fato, ele usa a distinção de atualidade-potencialidade para assegurar a própria possibilidade de uma ciência física, explicando a possibilidade de vir a ser.

Menn se propõe elucidar a distinção potencialidade-atualidade de Aristóteles, investigando as origens desta distinção. Considera tanto os recursos conceituais pré-aristotélicos (especialmente platônicos) quanto as origens da concepção no próprio pensamento de Aristóteles, quais sejam, os problemas que o levaram a formular a distinção e as etapas pelas quais ela se desenvolveu. Na busca das origens, devemos ter claro desde o início que Aristóteles é o primeiro formulador desta distinção. Não devemos

⁴ ARISTÓTELES (a), Op. Cit., p. 15.

⁵ MENN, Stephen. *The Origin's of Aristotle's Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις, in Ancient Philosophy*, (Pittsburgh: Mathesis Publications, 1994), 73-114.

confundir a distinção entre atualidade e potencialidade como se fossem dois sentidos do ser tal como na distinção entre forma e matéria, onde há dois tipos de causa. Embora Aristóteles acredite que a questão de X deve ser algo que é X potencialmente, ele considera isto não como uma tautologia, mas como um novo e importante princípio que governa a atribuição de causas materiais.

Menn explica que, para Aristóteles, Platão não possuía a distinção entre potencialidade e atualidade. No início da *Física* I 9, tendo dado sua própria solução ao desafio de Parmênides à possibilidade de vir a ser, Aristóteles diz que “também outros [Platão - sic] chegaram a alcançar essa natureza, mas não de modo suficiente” (191b, 35-36); parte da insuficiência é que “parece-lhes que essa natureza, por ser uma só em número, é uma só também em sua capacidade - *dýnamei*. E isso faz enorme diferença” (192a, 1-3).⁶ Com efeito, Aristóteles está dizendo que Platão não tinha o conceito de ser *dýnamei*, pois se uma única coisa não pode ser *dýnamei* nada além do que realmente é, o conceito de ser *dýnamei* se desmorona no conceito de ser real. Platão desafia Parmênides, e diz que uma coisa X pode vir de não-ser; Aristóteles concorda, mas insiste que Platão não explicou adequadamente o tipo de não-ser do qual X pode vir a ser: X deve vir, não do não-ser absoluto, mas de algum Y que existe não como X, mas como X potencialidade. Usando o novo conceito de ser *dýnamei*, Aristóteles pode declarar uma nova solução para o problema de vir-a-ser:

Por conseguinte, não apenas é possível que algo venha a ser a partir do não-ente por concomitância, mas também é verdade que tudo vem a ser a partir do ente, ou seja, a partir de algo que é em potência (*dýnamei*), mas que não é efetivamente (*enérgeia*) (Met. 1069b 19-20).⁷

Característica de *dýnamis*, *enérgeia* e *entelécheia* no livro IX da *METAFÍSICA*

Um poder ativo ou passivo é um princípio capaz de fazer ou sofrer algo. É possível supor que Aristóteles, ao refletir sobre *dýnamis* como a capacidade de fazer ou sofrer, isola a noção mais fundamental de capacidade em geral, e estende *dýnamis* e *dýnaton* por analogia, da capacidade (ou o que é capaz) de fazer ou sofrer, à capacidade (ou o que é

⁶ ARISTÓTELES (b). *Física I e II* – Cadernos de Tradução nº 9, trans. Lucas Angioni (Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004), 32.

⁷ ARISTÓTELES (c). *Metafísica Livro XII* – Cadernos História da Filosofia, Série 3, v. 15, n. 1 de Tradução nº 9, trans. Lucas Angioni (Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004), 202.

capaz) de ser. Menn dirá, por sua vez, que o problema tem vários aspectos. Em primeiro lugar, as origens da palavra *enérgeia* são obscuras. Tanto quanto é sabido, Aristóteles as inventou: *enérgeia* e *enérgeien* não ocorrem em Platão ou nos fragmentos da antiga Academia. Considerando a hipótese de que Aristóteles parece assumir a compreensão dos seus termos entre seus leitores (ou ouvintes), a etimologia da palavra, diz Menn, não está relacionada com o significado “atualidade”. Ele sugere no seu lugar o significado de “atividade”. Além disso, em adição a *enérgeia*, Aristóteles usa outra palavra para significar “atualidade”: *entelékheia* (termo cunhado por Aristóteles. Por que ele teria inventado duas novas palavras para “atualidade”? Ou se o termo *enérgeia* já existia, por que ele criou uma palavra para “atualidade”, que estivesse ligada à ideia de “atividade”? Aristóteles parte de um conceito de *enérgeia* como atividade (o tipo de atividade que sugere movimento, mesmo que não o implique estritamente) e o estende por alguma analogia para incluir a atualidade em todas as categorias, enquanto ele usa o *entelékheia* apenas para atualidade.

A hipótese que surge, tomando essa dupla distinção feita por Aristóteles e a aplicando à ideia da obra de arte, pode passar por duas considerações. Se pensarmos com Menn que o conceito de atividade permanece fundamental, e nunca se torna uma especialização de um conceito abstrato de atualidade; ao mesmo tempo, enquanto o conceito de atualidade é derivado do conceito de atividade, a atualidade não é uma instância de atividade, e não há um ato de ser. O que nos leva a duas maneiras imediatamente plausíveis de reconstruir uma conexão entre a atualidade e a atividade: a primeira forma reduz a atividade à atualidade. Um exemplo citado por Menn é o de um homem engajado na atividade de pensar. Quando ele está realmente pensando, ele é meramente capaz de pensar, quando é meramente possível que ele deva pensar. Assim, um artista está engajado na atividade criativa de sua obra, e, enquanto cria, ele pensa que é possível ser capaz de criar, mesmo sabendo que ele tem que criar para fazer a obra de arte surgir. A segunda maneira reduz a atualidade à atividade, e acaba por interpretar a existência real de uma coisa (em qualquer categoria incluindo a substância) como sendo ela mesma uma atividade, como se fosse um ato de ser. No ato criativo da obra de arte, o obrar funcional do artista já diz que sua obra é obra de arte.

No livro *Delta*, Aristóteles apresenta cinco sentidos que definem para ele *dýnamis*. Primeiro, é princípio de movimento ou mutação que está em outro, ou na coisa enquanto outra. É a capacidade de um ente produzir algumas mudanças em outro ente. Noutro

ponto, *dýnamis* é a capacidade pela qual algo sofre de outra coisa. Poder e princípio de que algo mudou ou se moveu por alguma outra coisa ou por si mesmo. Tem um sentido passivo, que é a capacidade de ser mudado ou movido por outra coisa. Em terceiro, *dýnamis* é o poder de realizar algo bem ou como se desejaria. É a capacidade especificamente boa, aquela que produz a ação como deveria ser ou como se desejaria. Noutro sentido, *dýnamis* é a capacidade que uma coisa tem de sofrer ou de ser mudada por outra coisa ou por si mesma, o que acaba sendo uma delimitação do segundo ponto que citei. Em quinto, *dýnameis* são as propriedades para as quais algumas coisas são completamente impassíveis e imutáveis, ou não são facilmente alteradas para pior. Então, *dýnamis* será tal capacidade de se conservar, ou seja, de ser constituída para não ser alterada e corrompida (*Met.* V 12, 1019a 15-33).

Assim como se diz *dýnamis* de muitas tantas maneiras, assim dizemos que *dýnatón* é aquilo que tem o princípio do movimento ou da mudança em outra coisa ou em si mesmo como outra coisa; aquilo que é capaz de ser mudado de outra coisa ou de si mesmo como outra coisa; aquilo que tem a capacidade de mudar em qualquer caso, para melhor ou para melhor ou como outra coisa; e aquilo que não pode ser corrompido por outro ou por si mesmo como outro (*Met.* V 12, 1019a 34-b 10). Não seria, portanto, a obra de arte, possuidora de uma potencialidade, cujo princípio de mudança pode estar na mão do artista, ou mesmo na própria obra? Ou seria uma obra cuja função é capaz de ser mudada de outra coisa ou de si mesma como outra coisa, o que, portanto, lhe conferiria o ser obra de arte? Como princípio possuiria a capacidade de mudar para melhor, no sentido em que esta mudança para melhor seria o ato de ser obra de arte?

Doutra parte, para Aristóteles, todas as artes (*τέχναι*) e todas as ciências poéticas (*ποιητικά ἐπιστήμαι*) passam a ser potências: são princípios de mudança em outro ou na coisa como outro, e dependem da alma racional. Além disso, Aristóteles considera que as potências se distinguem em congêntas e adquiridas: congêntas são aqueles que são naturalmente possuídas, como, por exemplo, as potências dos sentidos. Adquiridas são as potências racionais, ou seja, as artes e a ciência poética, e são adquiridas com hábito, com ensino, com raciocínio. As potências adquiridas, para serem possuídas, exigem, de necessidade, um exercício prévio de atividade; as potências congêntas e as potências passivas, ao invés, não tem necessidade (IX 5, 1047b 31-35). Como não pensar na obra de arte (as artes – *téchnai*) como a que sofreu o princípio de mudança em outro ou na coisa como outro? Com não considerar que o artista adquire pelo hábito as potências

racionais que lhes farão ser artista? Como não ter em conta que o ensino e o raciocínio são, analogamente, aplicáveis à ideia do artista que executa sua obra, cuja potencialidade é eminentemente racional e adquirida?⁸

Conclusão

São três as hipóteses levantadas pela exposição. A primeira é saber se é possível investigar e refletir sobre o ser da obra de arte sem falar necessariamente de estética. A segunda é saber se os termos de Aristóteles *dynamis*, *enérgeia* e *entelékheia* ajudam na compreensão do que é a obra de arte em si. E a terceira é saber se de fato é possível que a verdade sobre o ser da obra de arte seja sua origem.

Ao longo da exposição, os objetivos foram apresentados passo a passo, porque o ponto de partida da reflexão escolhido para propor uma hipótese sobre a obra de arte em Aristóteles não é a poética, mas as questões inerentes ao ser que aparecem na *Física* e na *Metafísica*. O esforço era saber da possibilidade em aplicar à investigação sobre o ser da obra de arte às ideias de potencialidade, atualidade e atividade, e identificar até que ponto a busca pela origem do ser da obra de arte nos levará à revelação de sua própria verdade.

Não restam dúvidas de os conceitos *dynamis*, *enérgeia* e *entelékheia* podem contribuir na tentativa de identificar em Aristóteles um arcabouço de ideias que ajudem na reflexão da obra, do *ergon*, seja obra executada, seja função. Contudo, se apenas circunscrever a temática levantada ao contexto histórico grego no qual Aristóteles propôs suas ideias, aparece um problema sobre exatamente o que significaria arte para os gregos e para a filosofia seja platônica, seja a aristotélica. Do tempo atual donde é tomada a posição hermenêutica, os conceitos de arte e estética são bem conhecidos e passou pela reflexão de outros pensadores. Surge o desafio de encontrar nas concepções de arte do mundo grego alguma referência que permita tratar do ser da obra de arte como está proposto desde o início.

Assim, a busca pela origem, que seria, por assim dizer, a busca pela sua verdade seminal pode ficar comprometida se o trabalho passar apenas pelos conceitos do Estagirita. Ou seja, passar por aquilo que os textos que nos chegaram dele permitem dizer. A arqueologia textual pode ajudar nesse intento. Contudo, o passo a ser dado adiante

⁸ REALE, Giovanni. *Il Concetto di 'Filosofia Prima' e l'Unità della Metafisica di Aristotele* (Milano: Bompiani, 2008), 341-402.

considera que a obra de arte possui a possibilidade de ser dita como tal, ou seja, que ‘é obra’, que ‘é arte’. Então, ficaria a questão fundamental: o que se diz de uma obra que ela seja arte? E se é arte, que arte se fez para dar novo sentido à obra?

Referências Bibliográficas

Aristóteles - *Metafísica* livro *Theta*

ANGIONI, Lucas. *Aristóteles Metafísica Livros IX e X – Tradução, Introdução e Notas – Clássicos da Filosofia Cadernos de Tradução n° 9*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

_____. *Aristóteles. Metafísica Livro XII – Cadernos História da Filosofia, Série 3, v. 15, n. Ide Tradução n° 9, translated by. Lucas Angioni*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

_____. *Aristóteles. Física I e II – Cadernos de Tradução n° 9, translated by Lucas Angioni*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

BEERE, Jonathan. *Doing and Being – An Interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta*. New York: Oxford University Press, 2009.

BERTI, Enrico. *Aristotele – Metafísica – translated by Enrico Berti*. Roma: Laterza, 2017.

_____. *Novos Estudos Aristotélicos II – Física, Antropologia e Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2011.

BUNRNYEAT, Miles. *Notes on Books Eta e Theta of Aristotle’s Metaphysics- A Study Guide*. London: Seminar, 1982.

MENN, Stephen. *The Origin’s of Aristotle’s Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις, in Ancient Philosophy*, Pittsburgh: Mathesis Publications, 1994, p. 73-114.

FREDE, Michael. *Aristotle’s Notion of Potentiality in Metaphysics, in Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 173-194.

MAKIN, Stephen. *Aristotle Metaphysics Book Translated with an Introduction and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2006.

REALE, Giovanni. *Il Concetto di 'Filosofia Prima' e l'Unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2008, p. 341-402.

SCATSAS, T.; CHARLES, David; GILL, M. L. *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Tolstói e a responsabilidade moral perante o outro: algumas propostas através da literatura e da educação

Shayenne Bruna Alves

Resumo: Liev Tolstói (1828-1910), escritor russo, geralmente associado aos romances de *Anna Kariênina* e *Guerra e Paz*, possuía tanto uma estilística quanto uma personalidade heterogênea, e pouco se atenta a outras facetas do autor. Para o presente trabalho, me proponho, então, em um recorte, a dar atenção ao escritor que buscou por toda a extensão de sua vida responder de forma prática à questão “como devo viver?” e como uma pergunta aparentemente tão simples acarretou mudanças morais no seu próprio agir, bem como a constante busca da redenção no âmbito social. Finalmente, trata-se de pensar a relação de sua produção literária com as experiências educacionais revolucionárias em sua propriedade em Iasnaia Poliana, e de que forma a escola e a literatura foram a concretização do discurso e do pensamento por ele propostos para a mudança do sujeito moral.

Palavras-Chave: Tolstói; não-violência; anarco-pacifismo; filosofia e literatura; educação libertária.

Nascido em berço aristocrático, Tolstói passou sua adolescência e começo da vida adulta como qualquer outro garoto de sua idade e posição: em farras, bebedeiras, abusos e outras “imoralidades”, incentivadas e aplaudidas por seus colegas e familiares. Mas também, como muitos nobres, passou a procurar por sua redenção. É desde a juventude que, segundo a biógrafa Rosamund Bartlett, Tolstói procurou mudar a si e isso se estendeu até o fim de sua vida. Primeiramente, enxergou o fato de ser um homem com diversas falhas no comportamento, que se entregava a tal ponto de ser escravo de seus desejos e impulsos. Mais tarde, compreendeu que suas ações não só afetavam a si, mas também as pessoas de seu círculo familiar e, principalmente, os trabalhadores e servos, sem os quais o seu estilo de vida não poderia ser mantido. Essa atitude de voltar seu olhar ao outro se deu em dois momentos muito significativos: um pelo “espelho” das suas leituras e outro pela experiência no exército. Foi lendo Rousseau, Charles Dickens e Victor Hugo, por exemplo, que Tolstói começou a perceber uma realidade diferente da sua própria. E também foi pela experiência extrema da guerra, da morte, da condição miserável de vida dos soldados, que ele então despertou para um problema mais amplo do que simplesmente suas falhas morais isoladas.

É após a consciência dessa injustiça social — injustiça ratificada por uma sociedade aristocrática à qual Tolstói pertencia — que o autor sentiu a necessidade de buscar uma resolução satisfatória para os problemas sociais. Tolstói busca pelo entendimento cristão, que ele chama de “original”, isto é, os mandamentos de Jesus expressos no Sermão da Montanha. Para o autor, esses preceitos não possuem um cunho religioso, mas ético. Eles mantêm uma essência de justiça e alteridade: o despertar do amor e o senso de não-violência em face do mal. É preciso então explicitar o que seria esse último conceito dentro da proposta de Tolstói. Ele explica que não resistir ao mal não é ser uma pessoa inerte ou passiva, permitindo que atos imorais ou injustos ocorram. É, antes de mais nada, evitar a propagação dessas ações, de maneira a não se utilizar da mesma violência sofrida, pois ninguém está autorizado a agir de tal forma que exerça uma opressão sobre os outros, como explica:

[...] Cristo pregava sua doutrina, que consiste não apenas na não resistência ao mal pela violência, mas em uma doutrina de uma nova concepção de vida.

[...] a aplicação desse novo conceito de vida deve ser realizada nos termos de que ninguém, especialmente aqueles que estão no poder, deveria recorrer à violência contra as pessoas em nenhum caso.¹

Essa crítica se estende tanto para as relações cotidianas, como também para as violências de Estado. Um caso cotidiano criticado por Tolstói, que se encontra constantemente em seus contos, novelas e romances, é sobre a suposta dívida que a pessoa que é auxiliada tem para com quem a ajudou. Para o autor, esse pensamento ou tendência, seja ela consciente ou inconsciente, de que quando eu ajudo alguém essa pessoa tem um débito para comigo é considerado uma violência. Isto é, o conceito de violência é amplo, diz respeito a qualquer um que possa vir a exercer um poder sobre a vida de outra pessoa, exigindo-lhe uma certa conduta, retribuição ou submissão. Para o autor de *Guerra e Paz*, o perigo também se encontra no argumento de que fazem isso para proteger as pessoas de um mal ainda pior, algo como uma justificativa da utilidade do mal. Tolstói continua a explicar que, não é...

[...] porque os proprietários sejam donos da terra que não cultivam e os capitalistas aproveitem o fruto do trabalho realizado por outros que isso é o bem necessário e útil para as pessoas, contra o qual existe o mal. Isso é o bem só porque os que detêm o poder

¹ TOLSTÓI, Liev. “De ‘O reino de Deus está em vós’, 1893”. In: *Os últimos dias*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 73.

querem que assim seja. E aconteceu o que temos agora: algumas pessoas exercem a violência não mais em nome da resistência ao mal, mas em nome de seu próprio proveito ou capricho, e os demais se submetem à violência não porque considerem, como se supunha antes, que a violência é feita contra eles em nome de sua libertação do mal, mas só porque não conseguem se livrar da violência.²

É contra essa cegueira de que não existe outra opção e a cristalização dessa forma institucionalizada de violência que Tolstói se posiciona. Podemos entender o posicionamento político de Tolstói como um anarco-pacifismo, visto que o meio violento não assegura o bem-estar e, segundo seu entendimento, os modos de governo, o militarismo e até mesmo as revoluções até então realizadas na Rússia não modificaram a situação de miséria daquela sociedade, nem extinguiram a opressão e a violência, e sim a perpetuaram. Tendo isso em vista, Tolstói projeta os mesmos princípios para outras esferas, como a educação e a religião. Pois, de igual forma, encara o método de ensino a raiz de onde o governo, por meio da disciplina militar, e a igreja, com seus rituais e normativas, começaram a instaurar sua opressão e seus meios de domínio.

Ele pensa no domínio sobre os homens por meio do Estado em analogia com o que é realizado nas escolas, em razão de que o modo tradicional de ensino é coercitivo, dominativo e hierarquizado, ou seja, é a negação da liberdade. Sendo assim, a criança é obrigada a seguir por um caminho previamente determinado, que não lhe cabe qualquer possibilidade de decisão autônoma. E, por essa perspectiva, a escola cumpre um papel tão dogmático quanto a igreja ou o exército, onde o ensino obrigatório, estatal e/ou religioso, com suas inúmeras formas (“criativas”) de disciplinar, reprimir e humilhar, só fazem com que o indivíduo desde tenra idade se torne hipócrita, violento e/ou estúpido. Tornando-o então, mais um indivíduo pronto a também cumprir a violência dentro da sociedade como um todo.

Contra isso Tolstói implementa em sua propriedade, no período de 1857-1860, uma escola para os filhos dos camponeses ex-servos, a fim de na prática contribuir socialmente, mas também verificar a legitimidade de seu discurso pacifista. Na escola democrática de Iasnaia Poliana, a primeira deste gênero que se tem notícia, não havia punições, provas, notas, hierarquia, obrigações ou recursos para o agir violento:

[Os alunos] não trazem nada consigo, nem livros nem cadernos. Não fazem deveres de casa. Além de não trazerem nada nas mãos, também não precisam trazer nada na cabeça.

² TOLSTÓI, L. Op. Cit., p. 75.

Não é obrigado a lembrar-se do que fez ontem na aula. Não é martirizado pela idéia de aula que vai ter. Leva para a escola apenas a sua natureza aberta e a certeza de que hoje encontrará na escola tanta alegria como ontem. Só pensa na aula quando esta começa. Não se repreende ninguém por chegar atrasado, isso não acontece [...].³

Tolstói defendia esse método, pois, do contrário, anularia a capacidade de autonomia dessas pessoas, que já tinham carência em todos os quesitos da vida. Foi desta forma que ele viu cumprir-se aquilo que só existia como possibilidade. Infelizmente essa experiência escolar só durou 3 anos, por pressão do czar, mas os trabalhos voltados à educação não pararam por aí. Tolstói dedicara-se arduamente na tradução para o russo das fábulas de Esopo e buscou nas histórias primevas do folclóre russo uma certa sabedoria antiga para a pergunta “como devo viver?”. Ao invés dos típicos manuais de leitura para crianças importados das pedagogias alemã e francesa, Tolstói quis compilar cartilhas que acreditava serem mais adequadas às crianças. “Considerava que os manuais cujo objetivo era ensinar as crianças a ler tinham de ser compreensíveis, variados e interessantes, mas em sua maior parte os livros eram insuportavelmente chatos e muito distanciados da vida”⁴. Assim veio a produzir, com a ajuda de sua esposa Sônia e dos próprios alunos, a coleção *Contos da Nova Cartilha*, que contém fábulas de Esopo, contos populares, criações dos alunos, bem como adaptações das histórias que as crianças da aldeia contavam a Tolstói, seguindo uma progressão de dificuldade textual se adequando a cada idade do leitor.

Após essas experiências escolares, seria difícil voltar atrás. No anseio de encontrar uma forma não elitista — como o romance histórico era —, ele toma por referência esses gêneros literários acessíveis à compreensão de qualquer pessoa e que continham aquilo que Tolstói acreditava não alcançar por meio do romance histórico: construir uma história breve, onde rapidamente se compreendia a problemática que se pretendia transmitir, só as informações mais necessárias, simples e sinceras, mas que continham força de expressão, profunda crítica e poder de transformação.

Alguns exemplos: no conto *Onde está o amor, Deus também está*, o sapateiro Martin na sua velhice ficou muito preocupado com sua alma e desejava ter uma vida mais perto de Deus; entretanto, a forma como ele acabaria por encontrar “Deus” não era a que

³ TOLSTÓI, Liev. *Diário de Liev Tolstói Escola De Iasnaia Poliana*: Novembro e Dezembro (1862), p. 2. Disponível em:

<https://we.riseup.net/assets/Liev+Tolstoi+Escola+de+Iasnaia+Poliana+%28incompleto%28incompleto%29.pdf>, acesso em 30/08/2021.

⁴ BARTLETT, Rosamund. *Tolstói: a biografia*. São Paulo: Globo, 2013, p. 244.

ele esperava. Achava que rezando, fazendo as obrigações ritualísticas da Igreja ortodoxa e os jejuns, é que se aproximaria. Pelo contrário, por sua disposição em ajudar as pessoas, mesmo desconhecidas, de forma incondicional e sem esperar algo em troca, obteve uma relação de amor e afeto real que as práticas religiosas ortodoxas não lhe conferiam. Assim, Tolstói lança sua crítica contra a instituição religiosa russa e demonstra que é nas ações para com os outros, nesta vida, que se adquire a tranquilidade da alma e a felicidade — não em promessas vãs de uma recompensa pós-morte.

Tais reflexões também podem ser encontradas nas fábulas do autor, mas de modo distinto. Nelas, não há doutrinação de uma moral, como se espera normalmente desse gênero — que ao fim esteja uma lição normativa a ser aprendida. Se encontra antes um fim que não necessariamente é um desfecho, pois são *demonstrados* os problemas morais, ao invés de expor uma argumentação, uma tentativa de convencimento ou uma resolução. É requerido do leitor um certo engajamento para se pôr no lugar do outro nesse gênero usado por Tolstói.

Outro aspecto dos contos e fábulas de Tolstói é a sua distinção quanto às personagens dos romances. Em *Anna Karienina* e *Guerra e Paz*, dois grandes romances históricos do jovem Tolstói, as personagens lutam para não se isolarem da sociedade, elas têm total responsabilidade por si próprias, como se o indivíduo tivesse que ser responsabilizado por toda a sua fortuna ou desgraça, ignorando-se outros fatores. A mudança se torna clara no posicionamento de Tolstói nos contos populares: a responsabilidade é da comunidade em não isolar o indivíduo. Isolamento este que pode ser causado por se ignorar seus problemas, por não lhe prestar auxílio quando oportuno, ou punindo seus atos severamente. O pequeno conto *Colete* demonstra isso:

Um mujique fazia negócios e enriqueceu tanto que virou o mais rico de todos. Centenas de ajudantes trabalhavam para ele e o comerciante sabia o nome de todos. Uma vez, sumiram cem rublos do comerciante. Os ajudantes mais velhos começaram a investigar e descobriram quem tinha roubado o dinheiro. O ajudante mais velho foi falar com o comerciante e disse:

- Achei o ladrão. Temos de mandar para Sibéria.

O comerciante perguntou:

- E quem foi que roubou?

O ajudante mais velho respondeu:

- Ivan Petrov, ele mesmo confessou.

O comerciante pensou um pouco e disse:

- Temos de perdoar o Ivan Petrov.

O ajudante ficou surpreso e disse:

- Perdoar como? Assim os ajudantes vão fazer a mesma coisa: todos vão roubar à vontade.

O comerciante respondeu:

- Temos de perdoar o Ivan Petrov: quando comecei a fazer negócios, eu e ele éramos parceiros. Quando casei, não tinha nada para vestir. Ele me deu seu colete para vestir.

Temos de perdoar o Ivan Petrov.

E assim perdoaram Ivan Petrov.⁵

O motivo não é dito para quê Ivan roubou, mas isso não importa; Tolstói quer enfatizar a diferença de atitude ocorrida e o perdão requerido: a ideia extrema de se mandar para trabalhos forçados na Sibéria um homem que cometeu um simples roubo — onde poderíamos achar soluções menos drásticas — e a compaixão do mercador diante da situação de seu ex-sócio, provavelmente caído em desgraça, e que estava ao seu alcance auxiliá-lo da mesma forma que ele o amparou quando precisava, é o que realmente importa aqui salientar.

Nota-se que a efetiva responsabilidade moral pelo próximo, seja quem for, e a extinção da reação violenta perante um certo malefício causado, são as diferenças marcantes na mudança de conteúdo literário do autor. Além disso, nos contos, a relação interclasse é mais direta e busca-se efetivamente a derrubada das barreiras que impedem o pleno desenvolvimento da vida dos trabalhadores do campo e da cidade. Isso não só ocorre na estilística como também na recepção da obra, que alcança até mesmo o público mais simples. Em seus romances, pelo contrário, mesmo sendo um meio de denúncia da realidade, os heróis hipocritamente buscam soluções que não remediam o problema. É uma perspectiva considerada até mesmo pelo autor como elitista: os personagens, o narrador, e o público para o qual é direcionada a obra são da própria nobreza.

Considerações finais

Concluindo, nessa virada estilística de Tolstói é que ocorre uma verdadeira intencionalidade de dar voz ao outro através da literatura e de uma educação não-civilizatória: é preciso reconhecer a legitimidade do modo de explicar a vida e os acontecimentos naturais, as parábolas e histórias que contém ensinamentos próprios de uma cultura, que guiaram gerações de camponeses russos, povos nômades e ciganos, sem a interferência da instrução ocidental.

⁵ TOLSTÓI, Liev. *Contos completos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, Volume II, p. 117-118.

Referências bibliográficas

BARTLETT, Rosamund. *Tolstói: a biografia*. São Paulo: Globo, 2013.

TOLSTÓI, Liev. *Contos Completos*. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2015, Volume II.

_____. “Da instrução popular”. In: *Obras pedagógicas*. Moscou: Edições Progresso, 1988. Disponível em: <<https://redes.org.br/wp-content/uploads/2016/05/TOLSTOI-Leon-1862-Da-instrucao-popular.pdf>>, acesso em 30/08/2021.

_____. “De ‘O reino de Deus está em vós’, 1893”. In: *Os últimos dias*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. *Diário de Liev Tolstói Escola De Iasnaia Poliana*: Novembro e Dezembro (1862). Disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/180556/Liev+Tolstoi+Escola+de+Iasnaia+Poliana+%28incompleto%29.pdf>>, acesso em 30/08/2021.

Uma resposta naturalista moderada ao problema da variação nas intuições filosóficas

Bruna Schneid da Silva

Resumo: Embora seja controverso o papel exercido pelas intuições na atividade filosófica, ao fim e ao cabo concordamos que os filósofos recorrem a intuições na prática filosófica, e ao recorrer as intuições estes filósofos possuem uma pressuposição de algum grau de confiabilidade. O que, contudo, dificulta o emprego da confiabilidade as intuições é seu caráter variável. Esse *paper* se ocupa com a resposta de Ernest Sosa ao problema do desacordo nas intuições filosóficas.

Palavras-chave: intuição, desacordo, experimento de pensamento, variação cultural.

Sobre o uso de intuições filosóficas

É trivial dizer que as intuições desempenham um papel importante na atividade filosófica, especialmente por se tratar de um termo técnico bastante utilizado desde a antiguidade. Se, por um lado, as intuições são frequentemente consideradas como “*insights* racionais” e são utilizadas como uma espécie de “reforço” para teorias que buscam alinhar seus resultados/pressupostos com o modo como as pessoas (no senso comum) pensam ou agem. Por outro lado, as intuições, por vezes, são utilizadas como evidências para sustentar premissas de argumentos filosóficos. Também não é raro encontrar trabalhos em que as intuições são utilizadas como “provas” suficientemente capazes de derrotar teorias. De uma maneira, ou de outra, o que causa certa perplexidade é o fato de que em que pese ser um termo amplamente utilizado na filosofia, não temos uma definição canonicamente aceita do que as intuições podem ser e do peso que possuem na investigação filosófica.

O peso evidencial dado às intuições muitas vezes é crucial na defesa de uma tese filosófica. Algumas constatações filosóficas são baseadas em certas intuições amplamente compartilhadas. Apesar do amplo apelo, um número de céticos surgiu com o objetivo de minar a confiabilidade dos filósofos nas intuições. Os autores empenhados em desafiar a confiabilidade das intuições negam o papel evidencial que estas desempenham. Há uma série de razões que levam os céticos a tomar tal posição, grosso modo, pode-se dizer que essas críticas dizem respeito a falta de confiabilidade e/ou a

falibilidade das intuições. Uma afirmação recorrente na filosofia experimental, especialmente sobre questões epistemológicas, é a de que os filósofos analíticos confiam extensivamente em intuições como evidências. A evidência experimental, contudo, sugere que as intuições não possuem o mesmo peso de prova ou, ao menos, não podem servir como evidências. O ceticismo sobre o uso de intuições na filosofia surge da constatação de que ao fim e ao cabo as maiores disputas estão baseadas nas intuições comuns dos filósofos¹. Decorrem daí outros problemas difíceis de resolver, tais como a confiabilidade e a variabilidade das intuições interculturalmente ou mesmo dentro de uma mesma cultura.

É muito comum encontrar nos textos filosóficos as expressões “trata-se de uma tese intuitiva” ou “intuitivamente plausível”, bem como “tal posição é contraintuitiva” ou com “pouco suporte intuitivo”. Inferências como essas acabam por sugerir que “intuir que p é uma razão para aceitar p”.² Mas é tão controverso determinar se uma posição ou tese intuitiva possui alguma vantagem em relação a uma posição ou tese contraintuitiva, quanto é controverso determinar se alguma posição ou tese com pouco ou muito suporte intuitivo leva alguma vantagem em relação às demais, sem nos determos naquilo que significa empregar o atributo “intuitivo”.

Um aspecto interessante é o fato de que uma parte significativa dos filósofos que atualmente se dedicam ao debate metafilosófico parece estar compromissada com a relevância da investigação empírica na construção de teorias filosóficas. Não raro, tais filósofos assumem um tipo de Naturalismo Metodológico, apesar de muitos naturalistas metodológicos não realizarem investigações empíricas. O que chama a atenção é justamente o fato de que ambos os tipos de naturalistas metodológicos (os que fazem e os que não fazem investigações empíricas) geralmente negam que as intuições tenham um papel relevante na investigação filosófica.

As principais questões que precisam ser respondidas para que possamos avaliar o papel das intuições são: (1) o que devemos entender por intuições?; (2) afinal, o que é uma evidência? e (3) por que boa parte dos Naturalistas Metodológicos rejeitam as intuições na filosofia? Em relação à primeira questão, pode-se afirmar que muitos filósofos defendem teses demasiadamente distintas quanto ao emprego do termo intuição. Existem autores que defendem o uso de intuições enquanto aparências intelectuais

¹ Ver: Williamson, 2007.

² PAILOS, 2012. Tradução minha.

(intellectual seeming), tais como Bealer (1987,1998, 2012) e Boghossian (2014), por exemplo. Também há aqueles autores que endossam o uso de intuições como crenças, pensemos aqui especialmente em Devitt (2015) e Kornblith (1998, 2007). Ainda é possível encontrar autores que alegam que intuições são como que "disposições para crenças", como o fazem Sosa (2005) Erlenbaugh e Molyneux (2009) por exemplo. Convém notar, contudo, que autores que pretendem recusar o uso de intuições na filosofia em geral utilizam-se de definições muito restritivas do termo e, talvez por isso mesmo, tais definições não parecem compreender as formas mais ordinárias nas quais as intuições são utilizadas na atividade filosófica.

Quanto à segunda questão, a saber, o que é uma evidência? O debate acerca da noção de evidência está estreitamente vinculado à discussão sobre a justificação epistêmica, uma discussão sobre o que é necessário para que alguém creia em algo de maneira razoável ou justificável. Sobretudo nas últimas duas décadas aqueles que defendem a autonomia da filosofia com relação à ciência, bem como, os naturalistas metodológicos (tanto os que realizam experimentos empíricos quanto os que não realizam), têm questionado o uso de intuições como evidências para sustentar premissas de argumentos filosóficos, poderíamos pensar aqui em Papineau (2013, 2018), Horvath e Wiegmann (2016) e Weinberg, Nichols e Stich (2008).

Do mesmo modo que não parece existir uma noção amplamente aceita do termo intuição, também existem controvérsias quanto a noção de "evidência" na filosofia. De qualquer modo, optamos por compreender a noção de evidência como "razões para crer" e averiguar se tal perspectiva um pouco mais abrangente nos oferece um ganho explicativo no que diz respeito a tomar as intuições como evidências. Para Feldman e Conee, por exemplo, ter boas evidências consiste em ter boas razões para apoiar uma crença, nesse sentido, a introspecção, a memória, a percepção e ainda "os estados experienciais que são frutos de um raciocínio a priori podem servir como evidência"³.

Enquanto na ciência uma evidência é tratada como o resultado de experimentos empíricos que podem ser analisados e verificados através da metodologia científica, na filosofia o mesmo não ocorre. Basta pensar, por exemplo, nos casos de tipo Gettier que desafiam nossas "intuições" sobre a possibilidade de se obter conhecimento mesmo quando satisfazemos as condições individualmente necessárias e "supostamente"

³ FELDMAN, CONEE, E. "Some Virtues of Evidentialism", *Veritas*, vol. 50, nº 4, pp 95-108, dez. 2005, p. 96.

conjuntamente suficientes. Nos casos de tipo Gettier somos confrontados com raciocínios hipotéticos que nos levam a crer que o sujeito em questão não sabe o que alega saber. Nesse sentido, tendo por base uma noção mais abrangente de evidência, nossa intuição atua como uma razão para crer que a definição tradicional do conhecimento não dá conta de todos os casos em que temos crença verdadeira e justificada (tendo em vista que, os casos Gettier pretendem demonstrar que embora as condições sejam individualmente necessárias, elas não são conjuntamente suficientes).

É compreensível, alguém poderia questionar: por que as intuições precisam ter um papel evidencial? Ora, na medida em que os filósofos utilizam intuições com pretensão de verdade, seria cabível exigir certo rigor no papel que as intuições devem desempenhar em suas teses. Poder-se-ia dizer, também, que se a probabilidade de um procedimento nos levar a verdade é maior do que a probabilidade de nos levar a falsidade, esse procedimento é confiável. A definição clássica do confiabilismo de Goldman, por exemplo, apresentada em "What is Justified Belief?" e publicada em 1979, defende que o status epistêmico de uma crença é determinado por sua relação com a verdade, por ser produzido por um processo confiável. Neste sentido, seria possível afirmar então que se as intuições são uma maneira confiável de revelar a verdade de premissas de argumentos filosóficos, então as intuições funcionam como evidências para a premissa intuída (PAILOS, 2012).

Embora as teorias evidencialistas não sejam propriamente confiabilistas, Goldman (2011) propõe uma teoria híbrida (evidencialismo/confiabilismo). Deste modo, é preciso compreender que as intuições são evidências na medida em que são estados mentais (não-doxásticos) que possuem indicadores confiáveis no mundo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que se S possui uma evidência p para uma hipótese q, então p torna mais provável a verdade de q.

O naturalismo, por sua vez, é uma das vertentes mais debatida atualmente, ainda que tenha surgido de forma mais emblemática na obra de Willard van Orman Quine (1961). Por "naturalismo" compreendemos a perspectiva de que a filosofia deveria ser informada e atenta aos resultados das ciências empíricas. Nesse sentido, a epistemologia é compreendida como um empreendimento dentro da ciência natural.

Existe uma ampla variedade de desafios céticos traçados ao uso de intuições, todavia os desafios pertinentes e persistentes são traçados sobretudo pelos naturalistas metodológicos. Cabe ressaltar que nem todos os naturalistas metodológicos recusam o uso de intuições na filosofia, podemos pensar, por exemplo, em Kornblith (1998, 2007)

e alguns filósofos experimentais, como defensores dessa ferramenta filosófica. Os céticos argumentam que os resultados filosóficos devem possuir certa continuidade com os resultados científicos, e que o uso de intuições parece não produzir o mesmo tipo de conhecimento esperado pelos cientistas, essa seria uma boa razão para abandonar o uso de intuições na investigação.

Na tentativa de abarcar as diferentes acepções do termo, Elke Brendel (2004) propõe a seguinte definição: intuições são atitudes proposicionais imediatas e espontâneas, acompanhadas de um forte sentimento de certeza, e estas são moldadas por nossas experiências e por nossas adaptações ao meio ambiente (2004, p.106). Quando entretemos experimentos de pensamentos como, por exemplo, o caso do violinista de Judith Thomson (1971), o experimento da Terra Gêmea de Hilary Putnam (1973), o famoso Trolley Problem de Philipa Foot (1967), dentre outros experimentos de pensamento amplamente utilizados na filosofia, não raro existem premissas ocultas que funcionam como conhecimento de fundo (background knowledge) e que não precisam ser explicitamente ativadas. Parte do conhecimento de fundo é resgatado quando temos intuições⁴.

Quando consideramos o uso de intuições morais para casos limítrofes na ética, por exemplo, casos de aborto posterior ao terceiro mês de gestação, casos de mutilação feminina em algumas partes da África, o suicídio assistido para pacientes em casos de doença terminal, e congêneres. Parece haver contradições em nossas intuições morais, pois diversos são os casos e motivos que nos encaminham a desacordos morais, e quando nos deparamos com estes, como podemos determinar quais intuições são corretas?

O problema da variação cultural

Goldman e Pust (1998) apresentam uma distinção entre os intuicionistas extra-mentalistas e mentalistas, enquanto os extra-mentalistas tem como alvo (i) universais ou formas platônicas, (ii) verdades modais e (iii) tipos naturais, o alvo dos filósofos mentalistas são os conceitos e as informações representadas mentalmente. Desta forma, revisemos um importante problema que os filósofos experimentais apresentam para o uso de intuições como evidência, a saber, a variação das intuições dentro e/ou entre culturas

⁴ BRENDDEL, E. "Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments". *Dialectica*, v. 58, n 1, p. 89-108, 2004, p. 96.

e subculturas, tal problema aponta que as intuições morais são influenciadas por fatores moralmente irrelevantes, sendo assim não são passíveis de confiabilidade. O argumento da diversidade cultural que revisaremos desafia as intuições extra-mentalistas na medida em que desafia as intuições que são indicadores da confiabilidade do fenômeno extra-mental.

Se pensarmos no conhecido experimento de pensamento do *Violinista* elaborado por Judith Thompson. Este experimento foi elaborado pela autora como uma analogia ao aborto, para alguns o aborto é considerado pior que um assassinato enquanto para outros é como um procedimento médico necessário. A questão do aborto é passível de uma quantidade relevante de desacordos morais, pensamos que as pessoas discordam em algumas questões morais pois tem intuições morais diferentes.

Tomemos inicialmente a concepção dos filósofos experimentais de que pessoas em diferentes culturas possuem crenças, sobre questões fundamentais na ética, diferentes, embora haja questões nas quais há algum consenso. Em um artigo chamado “*Gender and Philosophical Intuition*” (2011), Wesley Buckwalter e Stephen Stich defendem que quando mulheres e homens sem treinamento filosófico são apresentados a experimentos de pensamento que são comumente utilizados na filosofia as intuições extraídas desses experimentos hipotéticos são significativamente diferentes. Para comprovar essa tese de que mulheres e homens têm intuições morais diferentes, sobre casos de aborto, Buckwalter e Stich aplicaram um experimento com 122 mulheres e 176 homens, para estes foi lido o experimento do *Violinista*⁵, e foram questionados da seguinte forma: “Puxar o plugue de sustentação do violinista é?” os participantes deveriam escolher em uma escala de 1 a 7, onde 1 corresponde a “moralmente proibido”, 4 a “moralmente permissível” e 7 corresponde a “moralmente obrigatório”⁶. O que foi constatado com o experimento é que os homens possuem maior probabilidade em dizer que o plugue deve

⁵ Veja o experimento na íntegra: Você acorda pela manhã e encontra-se de volta à cama com um violinista inconsciente. Um famoso violinista inconsciente. Ele foi diagnosticado com uma doença renal fatal, e a Society of Music Lovers analisou todos os registros médicos disponíveis e descobriu que você sozinho tem o tipo de sangue certo para ajudar. Eles, portanto, sequestraram você e, ontem à noite, o sistema circulatório do violinista foi conectado ao seu, de modo que seus rins podem ser usados para extrair venenos de seu sangue. O diretor do hospital agora lhe diz: "Olha, sentimos que a Society of Music Lovers fez isso com você - nunca teríamos permitido se soubéssemos. Mas ainda assim eles fizeram isso e o violinista agora está conectado em você. Para desconectá-lo, seria necessário matá-lo. Mas não importa, é só por nove meses. Até então ele se recuperará de sua doença e pode ser desconectado de você. (THOMPSON, p. 72, 1971, Tradução minha).

⁶ BUCKWALTER, W. STICH, S. “Gender and Philosophical Intuition”. In. KNOBE, Joshua. NICHOLS, Shaun. *Experimental Philosophy*: volume 2. New York: Oxford University Press, 2014, p. 11.

ser puxado, enquanto as mulheres tendem a considerar em sua maioria “moralmente proibido”, embora não haja uma boa explicação para a existência de tais diferenças nas intuições de homens e mulheres.

Dados da filosofia experimental apontam que diversos fatores filosoficamente irrelevantes fazem com que haja variação nas intuições. A chamada *defesa do especialista* (*expertise defense*) surge como uma resposta a esse problema que desafia a confiabilidade das intuições, bem como, é uma resposta dada por aqueles filósofos que possuem uma perspectiva mentalista. De acordo com Joachim Horvath e Alex Wiegmann:

Os proponentes da *defesa do especialista* argumentaram de várias formas que os filósofos profissionais são os especialistas relevantes no que diz respeito à avaliação intuitiva de experimentos de pensamento, que, portanto, pode-se esperar que sejam amplamente resistentes à influência de fatores irrelevantes [...] Como a maioria das descobertas da filosofia experimental se refere apenas a intuições leigas, essas descobertas podem, portanto, ser ignoradas como irrelevantes para a prática filosófica, que se baseia principalmente nas intuições de filósofos profissionais bem treinados.⁷

Horvath e Wiegmann investigam as intuições dos especialistas em filosofia com três principais focos, são estes:

- (a) fazer uma comparação entre as intuições do especialista em filosofia,
- (b) medir a qualidade das intuições do especialista em relação às intuições das pessoas comuns e
- (c) avaliar se as intuições dos especialistas em filosofia estão alinhadas com o consenso da própria filosofia.

Para que seja apoiada a defesa do especialista é necessário que haja diferenças significativas nas intuições dos filósofos e das pessoas comuns, e ainda, as intuições dos especialistas devem apresentar algum tipo de aprimoramento em relação às intuições das pessoas comuns. Outro ponto é que se as intuições dos filósofos não estiverem alinhadas com o pensamento filosófico isso demonstra um problema para os proponentes da defesa do especialista.

Horvath e Wiegmann realizaram dois experimentos, vejamos um deles para ilustrar. O experimento foi realizado com 224 participantes, 82 identificados como especialistas e 124 leigos. O experimento foi realizado na internet através de um link que

⁷ HORVATH, J. WIEGMANN, A. *Intuitive expertise and intuitions about knowledge*. Publicação online, paginação irregular, 2016.

direcionava os participantes para as vinhetas. Os participantes deveriam responder em uma escala Likert de 6 pontos, onde 1 corresponde a discordo totalmente e 6 a concordo totalmente. E ainda os participantes deveriam ler as vinhetas e responder as perguntas alvo, os autores apresentam cinco casos que continham o mesmo problema de fundo mas divergindo no nível de nitidez do problema, tomemos uma vinheta para ilustrar:

Um segurança monitora várias telas de vídeo que mostram o que está acontecendo em um prédio do outro lado da rua. À meia-noite, o guarda verifica suas telas de vídeo e vê, em cinco telas diferentes que mostram cinco escritórios diferentes, que as pessoas ainda estão trabalhando em seus escritórios. Ela pensa consigo mesma: 'Ainda há alguém no prédio'. Quatro das cinco telas estão de fato funcionando corretamente. Porém, devido a um mau funcionamento incomum, uma das cinco telas mostra na verdade uma fita de vídeo da noite anterior, e hoje esse escritório em particular já está vazio.⁸

Os participantes receberam a pergunta alvo “O quanto você concorda que o segurança sabe que ainda há alguém no prédio?”

Os resultados mostraram que com relação aos principais focos testados, (a) a maioria dos casos houve diferenças significativas nas intuições dos especialistas e das pessoas comuns, entretanto, não houve diferenças significativas entre as intuições dos epistemólogos de diferentes níveis de formação, o que sugere que aquele grupo de especialistas que molda os debates filosóficos não possuem intuições significativamente diferentes daqueles que estão iniciando na pesquisa epistemológica. (b) As pessoas comuns foram testadas para empregar confiabilidade em diferentes agentes e não foram encontradas diferenças significativas entre as intuições das pessoas comuns. (c) As respostas dos especialistas em três dos cinco experimentos foram contra a tradição filosófica, enquanto a tradição filosófica aponta como instâncias de não conhecimento os epistemólogos testados apontaram como casos nítidos de conhecimento.

Os experimentos apresentados trazem importantes questões para pensar a confiabilidade das intuições filosóficas, sobretudo acerca da influência de fatores irrelevantes nas intuições dos especialistas em filosofia. Uma série de outros experimentos foram realizados por filósofos experimentais que apontam que as intuições não são confiáveis para os objetivos que os filósofos buscam e por esse motivo que os filósofos experimentais defendem que os filósofos em geral devem deixar de lado o apelo às intuições.

⁸ *Ibidem.*

Embora os desafios céticos apresentem um lado do uso de intuições que sugere que a prática filosófica deve abandonar as intuições, essa discussão não se encerra tão brevemente.

Uma possível resposta ao problema da variação

No que se refere à crítica dos filósofos experimentais, Janet Levin em um verbete intitulado “*Experimental Philosophy*” (2009) argumenta que os resultados obtidos através de métodos experimentais, a saber a realização de experimentos acerca de questões filosoficamente relevantes, poderiam ser alcançados sem perdas pelo método da filosofia de poltrona. Lembremos aqui que a filosofia experimental surge como uma crítica aos métodos utilizados pelos filósofos analíticos.

A defesa de Levin, para o método da análise conceitual fundamenta-se na perspectiva de Ernest Sosa (2005), que endossa que apesar de que a filosofia experimental possa nos mostrar como a mente humana funciona, ela não representa uma ameaça à metodologia tradicional da filosofia analítica. A intuição desempenha um importante papel nessa perspectiva, como defenderemos mais a frente, e é endossado por Levin. As intuições são boas evidências para teorias filosóficas, na medida em que elas permanecem estáveis após passar pelo escrutínio da reflexão, nesse sentido os resultados obtidos pelos filósofos experimentais, ou seja, resultados de nossas intuições sobre casos particulares poderia ser obtido através da metodologia de poltrona. Todavia, cabe ressaltar que a perspectiva da filosofia de poltrona adotada pela autora corresponde a metodologia pós-quineana sobre aquilo que conta como uma verdade conceitual, pressupondo uma menor distância entre a filosofia e a ciência. Tal afirmação sugere que nossas intuições podem mudar com o avanço da ciência, ou seja, formas de ver o mundo que antes pareciam contraintuitivas podem passar a ser intuitivamente atraentes.

As questões levantadas pelos filósofos experimentais que colocam em questão o status evidencial das intuições são, grosso modo, sobre como definir o que torna um sistema de raciocínio melhor que o outro, quando consideramos que há uma série de fatores que faz com que as intuições variem de cultura para cultura ou até mesmo dentro de uma mesma cultura. Para um epistemólogo analítico a melhor forma de raciocínio é definida elaborando critérios de correção e comparando nossos sistemas com os concorrentes. Todavia um filósofo experimental poderia argumentar que um equilíbrio

reflexivo não dá ao sistema de um indivíduo o grau necessário de “corretude”. Podemos compreender que a crítica levantada pelos filósofos experimentais diz respeito aos critérios de correção dos filósofos analíticos que se baseiam na epistemologia endossada pela comunidade que o indivíduo está inserido. O que pode acarretar vício epistêmico ou ainda em conservadorismo xenófobo.

Uma questão que Ernest Sosa se ocupa é sobre como conceber a filosofia analítica evitando as críticas dos filósofos experimentais. Um primeiro ponto é que se pode afirmar que a mera xenofobia etnocêntrica pode ser separada do equilíbrio reflexivo na medida em que, “se eu acredito que $2 + 2 = 4$, porque isso é óbvio após consideração, a razão pela qual acredito, sua óbvia consideração, é bem distinta do fato de que todos os outros também concordam” (SOSA, Paginação irregular, 2005. Tradução minha). Grande parte do fazer analítico emprega um certo tipo de importância para o papel desempenhado pelas intuições, não apenas em casos hipotéticos, mas também na medida em que as intuições orientam e explicam a verdade de algumas teorias.

Uma importante crítica levantada pelos filósofos experimentais é quanto a variação das intuições em diferentes grupos socioeconômicos e culturais, Sosa esclarece que a divergência entre as intuições de diferentes grupos não representa uma dificuldade para a filosofia analítica na medida em que é aceitável que haja divergências nas intuições de diferentes culturas se essas culturas têm diferentes interesses. Nesse sentido, as variações nas intuições estão em concordância com os diferentes interesses dos grupos sociais. Podemos considerar que as divergências se dão tanto pelo contexto de quem cria os casos ser diferente das pessoas que respondem os casos, quanto também podemos pensar que a inclusão de uma terceira resposta em experimentos de caso tipo Gettier com a opção “(c) não obtemos informações suficientes para emitir um juízo sobre o conhecimento do agente em questão”, poderia fornecer intuições menos divergentes, bem como, quando os filósofos experimentais argumentam que as diferentes intuições se dão devido ao que eles chamam de vetores epistêmicos, por exemplo, quando asiáticos empregam maior confiabilidade a fatores comunitários enquanto ocidentais são mais individualistas.

De acordo com Sosa:

Curiosamente, não são apenas pessoas de diferentes culturas ou diferentes grupos socioeconômicos que aparentemente divergem em intuições racionais sobre questões epistêmicas. Notoriamente, os epistemólogos analíticos contemporâneos discordam entre si, quase todos os professores de faculdades ou universidades, quase todos os ocidentais de língua inglesa. Por um lado, são internalistas, evidencialistas, fundacionalistas clássicos, por outro lado, externalistas de várias faixas (confiabilistas de processos, rastreadores, funcionalistas adequados, alguns epistemólogos da virtude). É cada vez mais claro e cada vez mais reconhecido que as supostas discordâncias intuitivas nessa divisão são em grande parte falsas, que diferentes valores epistêmicos estão em jogo e que grande parte da discordância cederá a um reconhecimento linguístico desse fato, talvez por meio de uma distinção entre conhecimento “animal” e justificação “não-reflexiva”, por um lado, e conhecimento e justificação “reflexiva”, por outro.⁹

Sosa argumenta que a divergência poderia ser aplicada a diferentes empregos verbais e não a vetores epistêmicos, deste modo, o lado mais valioso para os asiáticos se refere a laços comunitários. Se há uma diferença de significado e asiáticos e ocidentais não estão se referindo às mesmas proposições não há desacordo referente ao emprego de valor epistêmico.

Referência bibliográfica

BEALER, G. The Philosophical Limits of Scientific Essentialism. *Philosophical Perspectives*, v. 1, p. 289 – 365, 1987.

_____. Intuition and the autonomy of Philosophy. In DEPAUL, M. RAMSEY, W. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1998.

_____. A priori. In. GRECO, John. SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2012.

BRENDEL, E. Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments. *Dialectica*, v. 58, n 1, p. 89 – 108, 2004.

BUCKWALTER, W. STICH, S. Gender and Philosophical Intuition. In. KNOBE, Joshua. NICHOLS, Shaun. *Experimental Philosophy: volume 2*. New York: Oxford University Press, 2014.

CAPPELEN, H. *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

FELDMAN, CONEE, E. “Some Virtues of Evidentialism”, *Veritas*, vol. 50, nº 4, pp 95-108, dez. 2005, p. 96.

⁹ SOSA, E. “A Defense of the use of intuitions in Philosophy”. In. BISHOP, M, MURPHY, D. *Stich and His Critics*, Blackwell Publishers, 2005. (Paginação irregular, tradução minha).

GOLDMAN, A. Epistemologia Naturalista e Confiabilismo. *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, s. 3, v.8, n.2, p.109-145, 1998.

_____. A priori warrant and naturalistic epistemology. *Philosophical Perspectives*, v. 13, Epistemology, 1999.

_____. Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their epistemic status. *Grazer Philosophische Studien, Netherlands*, v. 74, n. 1, p. 1–26, 2007.

_____. Philosophical Naturalism and Intuitional Methodology. *American Philosophical Association*, v. 84, n. 2, p. 115- 150, 2010.

_____. Toward a synthesis of reliabilism and evidentialism? Or: evidentialism's troubles, reliabilism's rescue package. In DOUGHERTY, T. *Evidentialism and its Discontents*. New York, Oxford University Press, 2011.

GOLDMAN, A. PUST, J. Philosophical Theory and Intuitional Evidence. In DEPAUL, M. RAMSEY, W. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1998.

HORVATH, J. WIEGMANN, A. Intuitive expertise and intuitions about knowledge. *Publicação online, paginação irregular*, 2016.

KORNBLITH, H. The role of intuition in Philosophical Inquiry: an account with no unnatural ingredients. In DEPAUL, M. RAMSEY, W. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1998.

_____. Naturalism and intuitions. *Grazer Philosophische Studien*, v. 74, p. 27–49, 2007.

LEVIN, J. The evidential status of philosophical intuitions. *Philosophical Studies*, v. 121, p. 193 – 224, 2004.

_____. Can Modal Intuitions be Evidence for Essentialist Claims? *Routledge: Taylor and Francis Group*, v. 50, n. 3, p. 253–269, 2007.

_____. Experimental Philosophy. *Analysis Reviews*, v. 69, n. 4, p. 761–769, 2009.

_____. Armchair methodology and epistemological naturalism. *Synthese*, v. 190, p. 4117– 4136, 2013.

PAPINEAU, D. A pobreza da análise. *Dissertatio*, v. 47, p. 287 – 313, 2018.

_____. The nature of a priori intuitions: analytic or synthetic? *Publicação online, paginação irregular*, 2013.

SOSA, E. A Defense of the use of intuitions in Philosophy. In. BISHOP, M, MURPHY, D. *Stich and His Critics*, Blackwell Publishers, 2005.

WEINBERG, J. NICHOLS, S. STICH, S. Normativity and Epistemic Intuitions. In. KNOBE, Joshua. NICHOLS, Shaun. Experimental Philosophy. New York: Oxford University Press, 2008.

Educação Mítica e Divina: a educação como violência em Walter Benjamin

Patrícia Rosí Prohmann

Resumo:

Este artigo estabelece a compreensão dos conceitos de violência mítica e divina no pensamento de Walter Benjamin, defendendo sua validade para o campo da Educação. A violência mítica aparece como justificação dos meios e dos fins, a serviço do Estado, do direito; a divina, como manifestação pura, sem interesse por alcançar fins ou justificar meios. Quando Benjamin situa a educação no campo da violência divina, está conceituando um tipo de educação idealizada por ele. Mas será que toda educação está justa e necessariamente imersa na pureza de não ter que se justificar, de não almejar fins como prevê seu conceito de violência divina? O artigo propõe essa revisão do conceito de educação sob a ótica da violência como fenômeno, tendo como base a pesquisa de doutorado em realização. A educação pode ser então relacionada com a mesma classificação proposta por Benjamin para a violência: podemos pensar em educação mítica e educação divina. Para ampliarmos a compreensão do que seja educação entendemos que ela nasce com a proposta emancipatória do homem, mas marcada pelo signo da sociedade em que se baseia, ela pode ser usada para o controle e a obediência dos sujeitos expostos a essa proposta.

Palavras-chave: Violência. Formação. Hermenêutica. Educação. Biopolítica

O que a gente tem que aprender é, a cada instante, afinar-se como uma linhazinha, para saber passar no furo de agulha, que cada momento exige.

João Guimarães Rosa

Introdução

Como possibilitar uma educação que compreenda a violência como força ativa para a resistência a práticas nefastas de alienação e obediência acrítica entre todos os atores sociais? Para que essa compreensão se dê, precisamos desvendar os processos de manifestação da violência na educação. Para tal intento contamos com a contribuição de Walter Benjamin, principalmente com seu texto *Para uma crítica da violência*.

Pretendemos, nesse artigo, alinhar a hermenêutica filosófica como orientação reflexiva metodológica e postura ética, mas não como método. Salientamos que a

hermenêutica não é ametódica ou anti-método, mas busca contribuir para além das formas tradicionais de pesquisar.

Do ponto de vista epistemológico, a virada ontológica na hermenêutica filosófica marcou uma ruptura radical com a ideia clássica do intérprete que “produz” a compreensão ou que determina o significado das coisas, como se tudo observasse de fora. (...) Como estrutura básica de nossa experiência no mundo, não pode ser uma atividade isolada, pois a compreensão é participativa, dialógica. O significado de uma ação ou texto, portanto, é sempre negociado, consensuado, não pode ser simplesmente “descoberto” pelo pesquisador.¹

A partir desta visão da hermenêutica filosófica, pautamos nossa pesquisa na compreensão dialógica, que se realiza no conjunto, na troca de experiências, nas falas e nos textos e cujos resultados estão em aberto, por respeitar o processo hermenêutico e os diferentes atores que nele se apresentam. O processo de pesquisa é realizado, então, percebendo o tempo presente, como tempo-do-agora, conforme a teoria benjaminiana, numa percepção atenta da história dos vencidos, em contraposição à história dos vencedores. Procuramos nas fissuras e nos escombros da história a compreensão dos processos que se dão no presente, como ressignificação do passado, no que ele atinge e reverbera o momento atual.

Nesta premência da ação no tempo-do-agora, Benjamin ressalta a ação política como chance revolucionária. Por que justamente a ação política? A noção de política vem primeiramente dos gregos em sua origem, e ela era considerada como ciência prática, juntamente com a ética. Política e ética então são conhecimentos que todo homem deveria conquistar e exercer para sua ação no mundo (*bios*). Modernamente delegamos este poder para representantes e nos alienamos no tempo parasitário e mítico do destino (*zoé*). *Bios* e *zoé* formam então a díade grega que representa a vida do homem na *pólis* e a vida na *oikos*, sendo a vida que valia a pena ser vivida dada pela *bios*, por sua participação política e a outra como mera viabilidade dela, por sua manutenção da vida, na economia. Modernamente percebemos uma inversão deste quadro, sendo a vida política desprezada e a vida econômica elevada a um *status* de prioridade.

Benjamin se preocupou também, além das questões relacionadas com a história e a política, como um autor marginal que era, com a filosofia e as artes. Foi influenciado

¹ BATISTA, Micheline. “Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas”. In: *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*. v.2, n.1 jan./jun. 2012, p. 106.

pelas teorias anarquistas, marxistas, surrealistas e místico-judaicas e sofreu a perseguição racial durante a Segunda Guerra. Por isso possui uma rara percepção de seu tempo e das influências da indústria cultural, da literatura, da história no modo de compreensão do ser humano no mundo.

No livro de Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921), encontramos o ensaio *Para uma crítica da violência*. Neste seu ensaio, escrito em 1921, Walter Benjamin faz uma crítica ao Estado, que tem o monopólio da violência, o que impede as pessoas de se defenderem, submetendo-as a esse poder. Para esclarecer esta relação entre poder e violência, vemos que Benjamin, não por acaso, escolhe a palavra *Gewalt* em alemão, que pode ser traduzida tanto por violência como poder. No início deste texto, Benjamin explicita que a tarefa de uma crítica da violência passa pela sua interferência nas relações éticas. Esta é uma das chaves do texto, pois para a análise que nos propomos, no sentido de trazer este questionamento para a educação, as relações éticas encontram-se como papel central nas relações educativas. Benjamin propõe então dois tipos de violência: a violência mítica, a serviço da instauração e manutenção da mesma; e a violência divina que não instaura o poder, mas o depõe, sem se colocar como um novo poder.

Ao entendermos a violência-como-poder, podemos questionar e protagonizar nossas próprias lutas, como na esfera da greve revolucionária. Nessa possibilidade de pensar violência e poder como uma força, que pode ser compreendida dentro do contexto de luta e resistência, de sair da opressão de uma condição não por concessão do opressor, mas por ação do oprimido. Enquanto se espera que a paz aconteça de forma externa ao seu fazer, o ser humano entrega a sua força e seu poder (como violência) àquele que não tem pruridos éticos de usá-la em seu nome, como o Estado.

Não se trata de um chamado às armas, mas, diante de um Estado assassino e de uma justiça cúmplice, a não violência significa morte. (...) Esta posição filosófica em prol da autodefesa nos leva a problematizar as teorias políticas clássicas e seus pressupostos. Não é possível defender a tese do monopólio da violência pelo Estado quando reconhecemos que as ações violentas de milícias são toleradas —para não dizer fomentadas— ao permanecerem impunes.²

Assim como Benjamin ressalta que todo documento de cultura é um documento de barbárie e que a transmissão da cultura também envolve barbárie, aqui vemos que a

² DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. 1.^a ed. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p. 155.

contratualidade em qualquer relação revela a instauração e manutenção da violência mítica. Nos dois casos, tanto na instauração quanto na manutenção, a educação se vê envolvida, por ser responsável pela transmissão da cultura e por fazer isso na forma contratual, pois a educação institucional se dá de forma regulada pelo Estado. Assim como o materialista histórico de Benjamin, o educador precisa buscar educar a 'contrapelo', tentando sair do ciclo mítico da reprodução homogênea.

Em contraposição, para Benjamin, a existência da violência divina faz frente à marcha da violência mítica, pois:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta.³

A tarefa primordial da educação, qual seja, impedir que outra barbárie aconteça, como queriam os filósofos da teoria crítica da Escola de Frankfurt, está fadada ao insucesso, quando nega a sociabilidade onde está inserida esta instituição que educa, estas pessoas que educam, este sistema político onde vivem educadores e educandos, que é voltado para o controle e a exploração. Fixar o olhar de forma metafísica no horizonte almejado sem olhar para a realidade do presente ao nosso redor, nos impede de tomar as ações necessárias de forma ética no tempo do agora.

Seguindo o fio condutor de Benjamin propomos uma revisão crítica à educação através da disposição de desvelar o conteúdo de duplicidade presente na mesma, intensificando a percepção de uma educação que se dispõe a olhar para si mesma com a coragem de perceber a intensa violência e hipocrisia que se instalaram em seu âmago desde, no mínimo, a proposta de escolarização ser implantada.

A educação aqui é vista como sociabilidade que se engendra dentro de um sistema maior, qual seja o do capitalismo. O conceito de sociabilidade foi retirado da teoria filosófica de Marx, que percebe no sistema capitalista, o local, por excelência onde acontecem as relações sociais de nossa época. Podemos dizer que a educação, como

³ BENJAMIN, Walter. "Para uma crítica da violência". In: *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 150.

instituição, reproduz a ideologia que permeia o capitalismo e só existe como proposta porque assim o faz.

Por ser uma sociabilidade instalada dentro do sistema capitalista, a educação é mítica e por ser resistência ao sistema capitalista é também divina. Nossa percepção dessa duplicidade da educação e sua tipificação como sistema duplo, é a tese central que ocupa essa pesquisa.

A educação pode ser então relacionada com a mesma classificação proposta por Benjamin para a violência: podemos pensar em educação mítica e educação divina. Reconhecer essa gênese da violência nos remete de volta ao equilíbrio depois de esgotada suas forças (no caso da violência divina) ou nos remete a um ciclo que se retroalimenta de mais violência (no caso da violência mítica). Os sistemas de governo usam deste ciclo mítico para administrar as populações de acordo com seus objetivos de manutenção do poder. Não é à toa que Benjamin, situa a violência em paridade com o poder, violência é um poder e foi retirado do povo, para submetê-lo.

Benjamin, que classifica a violência em mítica (da ordem do direito) e divina (da ordem da justiça), chama a atenção de que essa violência na educação, chamada de divina por ele, só pode ser encontrada fora do direito, ou seja, fora do constituído, fora do que está estabelecido pelo sistema de leis e regras do Estado.

Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que **em sua forma plena** (grifo meu) está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas.⁴

Para a educação ser exemplo de violência divina ela precisa estar descolada das normas e leis estabelecidas pelo direito. O direito está atrelado a uma violência instauradora e mantenedora, que seria o oposto da violência divina. Como pode então a educação ser essa força, se ela está permeada de regras e burocracias oriundas do Estado? E como poderíamos definir o que seja sua forma plena, como aventava Benjamin? A medida em que vamos aprofundando na análise deste contexto da educação, vamos percebendo a complexidade a que estas perguntas nos instigam, com um indicativo de lampejo⁵ que nos

⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁵ Esta é uma palavra recorrente na escrita de Benjamin, ela a utiliza referindo que precisamos estar atentos aos sinais e fissuras que acontecem no tempo do agora, uma postura ética do historiador materialista, e diria, também do educador.

leva a entender o quanto a educação está comprometida e ao mesmo tempo em disputa por estas duas violências.

Essa força da violência divina recai então sobre o momento do agora, na preciosidade do instante, onde cada segundo pode ser a porta estreita por onde entra o messias, daí a referência ao tempo messiânico, que faz Benjamin. A possibilidade de uma contra hegemonia presente na educação estaria então nesta emergência do instante como força de mudança a cada escolha, a cada momento único que exige atenção plena.

Na fissura desse processo histórico de acúmulo de escombros, barbárie e progresso, pode insurgir-se a violência divina, como acontecimento fortuito. Se acontecer, por mais que seja violenta, trata-se de outra forma de violência, como foi teorizada por Benjamin. Uma força que desacomoda, que retira da passividade e do recolhimento as forças que ali se mantinham engessadas. Uma rebeldia que a princípio assusta, mas que contém o germe da justiça, da justeza dos fins, como diria Benjamin.

O monopólio da violência por parte do Estado, trata-se da outra violência, a mítica. É um acordo mítico, que retira dos sujeitos a possibilidade de indignação justa. A própria luta por direitos é um acordo mítico, quando os sujeitos confundem direito (violência mítica) com justiça (violência divina), pois a mera obtenção do direito não garante a ação justa. Kafka já alertava também, tanto no texto *Diante da lei* quanto no livro *O processo*, que a violência do direito faz as pessoas esperarem e acreditarem na justiça sem saberem que justiça e direito são coisas opostas na nossa sociedade capitalista. Benjamin também remete à terminologia da justiça, ligando-a à violência divina, no sentido de que ela é instantânea, acontece no exato momento de o ato criminoso ser executado, ou não é justiça. Ou seja, se estiver fora do tempo messiânico⁶ deixa de ser justiça, para ser direito, atrelado ao tempo de *Chronos*.

Lembramos porém, que o ciclo mítico da violência não necessariamente se rompe por inércia, em determinado período, como se fora inevitável. Essa visão foi combatida por Benjamin, ao criticar o progresso como força linear e inevitável, como que nos aguardando no futuro algo sempre melhor do que o que vivenciamos no presente. Se pensarmos que algo sempre melhor aguarda no futuro, colocamos no progresso a ilusão de um tempo melhor sempre à frente, de qualquer forma inatingível, retirando nossa força

⁶ Aqui adentramos em outro conceito amplamente debatido da teoria de Benjamin e nem sempre compreendido. Entendemos por tempo messiânico, dentro daquela visão orientada por Butler (2017), que se traduziria pelo tempo-do-agora, onde a vinda do Messias pode acontecer a qualquer momento, se trata então de estar preparado e atento.

da luta no momento presente. Esse conceito de história foi criticado amplamente por ele, contrapondo então à ideia de progresso, o tempo messiânico.

Trazendo esta compreensão para o campo da educação, a importância da memória através do registro passado entre as gerações, nada mais é do que a força preventiva da educação, para que este processo, da incompreensão do ciclo mítico, não necessite se repetir. Mas a memória de que fala Benjamin é aquela que se constitui nos escombros do passado, pois precisamos estar atentos e buscar para além da história contada pelos vencedores nos chamados documentos oficiais. E esse pode ser o papel do educador, na sua função de partilhar o conhecimento, de forma crítica, interpelando a história contada, fazendo perguntas e dialogando.

A questão da sociabilidade capitalista atrelada aos meios da violência mítica

Michel Löwy aponta que o Capitalismo não é compatível com qualquer ética, não existe ética no capitalismo, ele interfere em relações éticas, portanto, conforme a definição inicial de violência de Benjamin, capitalismo é violência. Por outro lado, o capitalismo é moral, pois defende uma moral que norteia suas ações, qual seja, a do lucro, conforme Comte-Sponville⁷.

É um fatalismo, que do desespero se transforma em raiva, no capitalismo e essa raiva pode se transformar em indignação, onde os zapatistas tem a expressão a “digna raiva”. Por isso salienta Lowy e Kehl que “o capitalismo transforma o desespero na condição religiosa universal”⁸. O autor abaixo, Luigi Fabbri, resume estas duas formas da violência e a justiça da resistência, baseada na observação do mundo bipartido, que insiste em declarar inválidas as tentativas de se alcançar uma outra forma de sociabilidade. Trata-se de um texto que exprime as ideias anarquistas, que tanto influenciaram Benjamin:

Uma coisa é a violência, outra é a autoridade governativa, seja esta ou não ditatorial. Se é verdade, de facto, que todas as autoridades governativas se baseiam no uso da violência, seria inexato e errôneo dizer que toda a «violência» é um ato de autoridade, e que sendo necessária a primeira também necessária se torna a segunda. A violência é um meio, que assume o caráter do fim para que é aplicada, do modo como é usada, das pessoas que dela se servem. Ela é um ato de autoridade quando é aplicada para impor aos outros a vontade de quem comanda; quando é emanção governativa ou patronal, e serve para manter escravos povos e classes; para impedir a liberdade individual dos súditos, *para fazer*

⁷ André Comte-Sponville. O capitalismo é moral?

⁸ Maria Rita Kehl e Michel Löwy – Walter Benjamin intérprete do capitalismo como religião. <https://www.youtube.com/watch?v=4st9V8wnayY>, TV Boitempo. 04/11/2013.

obedecer pela força. É ao invés libertária, vale dizer, ato de liberdade e libertação, quando é aplicada contra quem comanda e por quem não quer mais obedecer; quando é dirigida a impedir, diminuir ou destruir uma qualquer escravidão, individual ou coletiva, econômica ou política; e é aplicada pelos oprimidos diretamente, indivíduos, povos ou classes, contra o governo e a classe dominante. Tal violência é a revolução em ato; mas deixa de ser libertária, e assim revolucionária, logo que, vencido o velho poder, quer ela própria tornar-se poder, e se cristaliza numa forma qualquer de governo.⁹

Na fissura desse processo histórico de acúmulo de escombros, barbárie e progresso, pode insurgir-se a violência divina, como acontecimento fortuito. Se acontecer, por mais que seja violento, trata-se de outra forma de violência, como foi teorizada por Benjamin. Uma força que desacomoda, que retira da passividade e do recolhimento as forças que ali se mantinham engessadas. Uma rebeldia que a princípio assusta, mas que contém o germe da justiça, da justeza dos fins, como diria Benjamin. Essa dignidade da raiva, essa resposta do homem perante a injustiça, está prevista desde os textos canônicos, mas foi suplantada e submetida pela modernidade, através dos ajustes do direito, em consonância com o Estado, para garantir a segurança do cidadão.

Neste sentido, se a violência for divina, se for livre de intencionalidades, e puro meio, trata-se de um caminho promissor. Porém sabemos que não se trata de um caminho linear e não necessariamente, um extremo de violência mítica levará a uma violência divina. A saída deste ciclo repetitivo gerado pela violência mítica não está padronizado e pode acontecer a qualquer momento, como uma força que irrompe, sem almejar nenhum fim.

Memória e redenção em Benjamin

Horkheimer (1995) acusou a formação alemã, *bildung*, de ter falhado desastrosamente, naquilo que era o orgulho dos alemães, sua cultura e educação, quando essa sociedade permitiu a ascensão do nazismo. E coloca para a educação a tarefa primeira de evitar que essa tragédia (a barbárie do nazismo/holocausto) aconteça de novo¹⁰. No

⁹ FABBRI, Luigi. “O conceito anarquista de revolução”. *Dittatura e Rivoluzione*, 1921. Trad. de João Black. s/p. In: https://ultimabarricada.wordpress.com/2020/05/18/o-conceito-anarquista-da-revolucao-luigi-fabbri/?fbclid=IwAR0RvAenS3xcnrOPVT08OP1lzGJCUCwvbl_NyzOVw_sz5KzmLnSDsdKm-I. Pesquisado em 19/05/20.

¹⁰ A Europa toda entrou em crise depois da Segunda Guerra e os espólios foram divididos entre os vencedores, principalmente os Estados Unidos que lucraram enormemente com esta guerra. E apesar de todo sofrimento, não é a toa que continuaram promovendo guerras pelo planeta, em nome da paz. Vietnã,

conceito de memória e tempo, podemos entender como essa história pode passar adiante de formas inusitadas, sendo colhida no fundo do oceano ou sendo soterrada nos escombros pelo progresso. Problematizar estas questões seria uma das formas de responder à questão de Adorno e Horkheimer, no sentido de não repetir ciclicamente os erros históricos. Arendt se aproxima das formulações de Benjamin no entendimento deste passado:

Como Benjamin, Arendt entende que o passado enquanto tradição oculta, pode iluminar o presente, valendo-se como exemplo da palavra política, uma invenção ateniense do século V a.C., e que chega até os nossos dias como uma tradição que incita ao debate e à liberdade no pensar e no agir. Assim, propõe a metáfora de que determinadas experiências históricas podem ser representadas como pérolas que estão no fundo do mar aguardando o pescador para trazê-las à superfície. O historiador poderia ser então comparado ao pescador de pérolas, indo à profundidade da experiência humana, e não para trás, como no tempo cronológico. Essa noção, tanto em Arendt quanto em Benjamin, é tributária do conceito de tempo messiânico judaico-cristão, ou o *kairòs*¹¹, o que nos faz entender o elogio da autora à Revolução, momento de ruptura radical que funda o novo, ao abrigo da plena liberdade.¹²

Esta noção de tempo, tributária dos antigos gregos, pode lançar também um lampejo sobre o moderno conceito de história, que para Arendt, assim como Benjamin, estaria na recusa a aceitar o tempo como linear, ou seja, o avanço da história como progressiva e linear, como queriam os positivistas e historiadores de sua época. Esse vasculhar o passado, rever a história “a contrapelo”, como insiste Benjamin, tem a ver com precipitar a sua compreensão através dos escombros, daquilo que não foi elaborado.

O processo todo lembra muito a terapêutica individual aplicada ao sujeito em processo terapêutico. Trata-se de rememorar o passado, trazendo os pontos obscuros à tona, não para mudar este passado, mas para elaborar o que ficou recalcado ou se perdeu na memória pelos mecanismos de defesa do ego, ou que estão soterrados pelos traumas. Esse trabalho arqueológico na história do sujeito torna-se primordial para sanar os

Afganistão e Iraque, para citar algumas, deixaram milhões de vítimas e uma história que continua a ser contada pelos vencedores.

¹¹ Para entendermos melhor a questão do tempo messiânico, procuramos o conceito de *Kairós*, que na mitologia grega, se contrapõe ou complementa o tempo *Chronos*, onde o primeiro é representado por um jovem, com asas nos tornozelos e nas costas, simboliza o tempo do agora, o momento certo, para a teologia é o tempo divino. Já *Chronos* é o tempo cronometrado, da passagem e do envelhecimento.

¹² MAGALHÃES, Marionilde B. “!Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin”. In: *Estudos Ibero-Americanos*: PUCRS, Edição Especial, n.2, p. 49-60, 2006, p. 53-54.

sintomas que irrompem no presente e para evitar que se repitam os erros do passado. Essa explicação transposta para a sociedade, nos parece muito crível no sentido da crítica benjaminiana à história narrada pelos vencedores e reforça a importância de recontar esse passado à luz dos acontecimentos recalcados ou pela visão dos oprimidos.

Podemos ainda hoje, olhar pelo desvio¹³, procurar nos fragmentos, que encontraremos outras versões para histórias de genocídios que não tiveram o mesmo encaminhamento do holocausto (que foi e continua sendo amplamente discutido). Estas histórias, sendo o horror que foram, não se encontram tão discutidas e referenciadas, como a encarnação do mal que vemos em Hitler, uma narrativa que procede. Histórias como a do Congo, em que foram dizimadas mais de 10 milhões de pessoas, por serem colônia do rei da Bélgica, Leopoldo II (1835-1909). Este monarca, nem de longe é lembrado como Hitler. Pelos livros de história, governou de 1865 até 1909. Qual o sentido desta diferença? Não são todos crimes violentos contra a humanidade?

A diferença se encontra, infelizmente, na crença ainda arraigada na existência de seres humanos de segunda ordem, que não chocam tanto aos nossos sentimentos, pensar num ato terrorista na Europa e outro na África. Em pessoas morrendo num tiroteio nos Estados Unidos ou num bombardeio na Síria. Os refugiados que morrem no mar, são tratados pela Europa como um problema, um estigma, que devem rechaçar. A crença de que não devem nada a estes povos que subjugaram, colonizaram e escravizaram, é inquestionável pela maioria. Neste caso não existe passado, não existe história que aponte as responsabilidades dos países ricos e de supremacia branca sobre as consequências nefastas de suas políticas externas. Essa negação do passado histórico das nações ricas é o exemplo mais notório da visão de Benjamin sobre a história dos opressores.

Pensar a contrapelo¹⁴, conforme a imagem criada por Benjamin, seja talvez poder falar deste passado, no que ele importa hoje para nossa humanidade como algo que está

¹³ Aqui utilizamos o termo no sentido benjaminiano, que ele coloca como método de trabalho, onde podemos encontrar na fissura, nos escombros, no desvio outras formas de perceber a história, diferente daquela contada pelos vencedores.

¹⁴ No aforismo 8, das Teses sobre o conceito de História, Benjamin diz: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX "ainda" sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável." (1985. p.226).

sendo repetido, desde antes da Segunda Guerra Mundial, desde antes dos autores da escola de Frankfurt se horrorizarem, pois eles também faziam parte desta elite europeia que pensava o mundo a partir de seus limites. Com isso, podemos nos voltar para nossa realidade e pensar o mundo a partir de outros conceitos. Abrir as fronteiras para poder trazer algo de um outro ponto de vista para este cenário que prima em tentar achar as respostas sempre com os mesmos autores, guiado sempre pela mesma maneira ocidental, branca, europeia de ditar as regras do mundo. A sociabilidade capitalista que está no pano de fundo das relações, interfere nas relações e quando interfere em relações éticas, se configura violência, como assevera Benjamin.

A barbárie da civilização e as teses benjaminianas

*Hay que actuar como si fuera posible
transformar radicalmente el mundo.
I tienes que hacerlo todo el tiempo.*
Angela Davis

Nas teses sobre o conceito de história de 1940, Benjamin alerta para o fato de que a transmissão da cultura, ou podemos dizer, a educação, não é isenta de barbárie. E que podemos pensar outra concepção de história ou de memória que dê conta de fazer essa transmissão através dos escombros. Queremos dizer com isso, pensar a transmissão da cultura de forma não tradicional, fora da história oficial contada pelos vencedores. Ora, este pensamento, pode, por si só, revolucionar a maneira como tratamos de passar a cultura adiante para os novos que chegam, como lembra Arendt¹⁵, ao falar de educação. O processo civilizatório é violento ao passar a herança cultural aos novos humanos, como assevera Freud, mas pode ser de uma violência divina, como exemplifica Benjamin para a educação?

Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*.

¹⁵ Arendt no texto “Entre o passado e o futuro”, aborda a questão da educação referindo-a à condição humana da natalidade: “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo” (p. 223).

Karl Marx, Tese 11

O tema da violência é, em Benjamin, um fio condutor desde seus escritos da juventude. Para dar continuidade à compreensão desta força sobre a qual nos debruçamos, vale lembrar que o sujeito histórico oprimido é um sujeito que conhece a violência, pois a sofre como injustiça. Deste ponto de vista, daquele que sofre a violência, existe um legado, um conhecimento, uma episteme que povoa a realidade. Partir deste pressuposto é a escolha de um posicionamento, perante a vida e contra a injustiça dos opressores. Sob este olhar é que focamos a história, a compreensão e é destes sujeitos que pretendemos captar o conhecimento que a experiência revela.

Todavia, o sujeito benjaminiano é central por sua debilidade. Ele é o lúmpen, o que sofre, o oprimido, o que está em perigo, mas que luta, protesta, se indigna. É esse o sujeito que pode conhecer o que os demais (o que oprime ou manda, ou passa ao largo) não podem conhecer. Seu *plus* cognitivo é um olhar carregado de experiência e projetado sobre a realidade que todos habitamos. Esse olhar é que pode dizer que, dentro de um Estado social de Direito, os oprimidos vivem em um permanente estado de exceção ou que aquilo que para a maioria é progresso, no fundo, é um processo de ruínas e cadáveres, como diz o anjo da história da tese IX. As imagens se sucedem para explicar esta capacidade cognitiva do sujeito que sofre. Conhecer é dispor de uma agudeza visual capaz de ver algo insólito em objetos, situações ou acontecimentos que todos vemos. É um olhar que comove as seguranças estabelecidas que servem de fundamento à vida em comum, inclusive na democracia.¹⁶

Este sujeito benjaminiano de que fala Reyes Mate, em seu livro sobre as Teses, nos indica o caminho do sujeito epistemológico do qual estamos nos referindo, quando falamos da violência que traz a experiência diferenciada de uma nova compreensão da realidade. O sujeito colonizado, servil, amedrontado e excluído promovido pela sociedade capitalista, surge como o novo lugar de onde parte o conhecimento, distante dos centros civilizados e mais próximo da realidade. A esquizofrenia da alegada melhor sociedade possível proposta pelo sistema capitalista está longe de dar as respostas a esse sujeito que sofre. Precisamos de um novo processo epistêmico que realize a percepção desta parte preterida da sociedade, que aparentemente não tem nada para contribuir, apenas para aprender com o colonizador que vive trazendo seu saber notório e superior, desde os

¹⁶ MATE, Reyes. “Meia-noite na história”. *Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011, p. 22.

tempos do processo colonizatório. Que marcas isso deixa na cultura, no sujeito de conhecimento que vê seu ethos menosprezado e subalternizado até se apagar? O resgate do pensamento destes povos colonizados e sofridos remete para os escombros da memória, onde devemos trazer nossa pesquisa, para dar voz e espaço para um conhecimento que foi esquecido.

Frantz Fanon permite, no livro *Os condenados da terra*¹⁷, perceber que esse saber nos foi roubado, vilipendiado e negligenciado. Este autor converge sua crítica para uma sociedade que está fadada a repetir os erros dos colonizadores, assim como fez os Estados Unidos, que de colônia se transforma em colonizador, repetindo a opressão de forma muitas vezes mais monstruosa que seus predecessores. Enquanto ficarmos na dependência do conhecimento do opressor, seguiremos repetindo sua forma de governo, sua sociabilidade e sua máquina de criar povos submissos e oprimidos que acreditam no progresso e no futuro melhor dentro desta sociabilidade.

Benjamin ocupa este lugar de destaque sobre o pensamento originário europeu, ao criticar a própria forma de pensar o conhecimento, a história, a arte, o sujeito. De forma genial ele recupera a autenticidade do olhar único e incomparável, sobre o momento presente, sobre a finitude e a capacidade de estar atentos ao que nos foi legado por um passado encoberto na história oficial. Trata-se de uma tarefa imprescindível e interminável de revisar “a contrapelo” a história, olhando sob o viés do oprimido, do sujeito que sofre, a experiência única de dar o salto cognitivo para além de nossos egos subjetivados dentro desta sociabilidade injusta, que cria concretamente a separação entre os homens, as guerras e as diferenças sociais entre classes. Neste sentido, Benjamin já tinha em seu horizonte o pensamento decolonial, pois seu olhar se volta para os oprimidos, para recontar a história dos vencidos e com isso, ressignificar o próprio presente. E colonizados somos todos que somos oprimidos pelo poder-como-violência da sociabilidade capitalista. Não se trata aqui, portanto, de não ler e estudar autores europeus, mas de priorizar a compreensão do mundo sob o ponto de vista dos oprimidos.

A resposta do oprimido vem como outra violência, que se apresenta como forma de violência defensiva. Trata-se para Fanon de uma recuperação da auto-estima e da

¹⁷ Frantz Omar Fanon, psiquiatra e filósofo político, natural das Antilhas Francesas, faleceu jovem ainda, com apenas 36 anos, acometido por leucemia. Ficou conhecido por sua crítica ao colonialismo, ao racismo e às políticas de exclusão dos países ricos. O livro *Os condenados da terra*, escrito no final de sua vida, ressalta a política de exclusão e contribui para os estudos pós-coloniais.

potência de um povo que já não tem mais nada a perder, a não ser sua cegueira. Os freios que impedem o colapso social, estão atrelados a nossa ignorância sobre o passado, e sobre o próprio presente. Esse colapso, que é visto desta forma pela classe dominante, se torna a redenção do oprimido. Benjamin dá um viés messiânico para a política quando seculariza essa ideia através do materialismo histórico de Marx.

Mas, o que é ver o mundo sob o ponto de vista da redenção? (Mate, p.28). Temos nesse ponto do texto das Teses, a relação com a teologia e a dificuldade autoimposta por Benjamin de trazer o conceito de messiânico e de redenção, sem perder o rigor filosófico de sua autoria. A questão de viver num mundo que está em ruínas, impõe ao pensador formas radicais de pensar a realidade, e Benjamin não deseja se furtar a essa importante tarefa filosófica por receio da ousadia do seu pensar. Explica a redenção como força da memória, do passado, da tragédia, da história dos vencidos que não podemos esquecer, sob pena de nos tornarmos sem importância também.

A redenção do sofrimento vivido no passado precisa acontecer no presente para que a justiça se dê. Do ponto de vista do sujeito que sofre, a redenção é a elaboração do trauma, sua conjuração, a possibilidade de seu esquecimento sadio, conforme a psicologia. Com a lembrança dos mortos, ordem messiânica, em contraposição à força da ordem profana, felicidade dos vivos, Benjamin anuncia o entrelaçamento entre o mundo dos vivos e dos mortos, pois:

se os mortos não importam, então, a felicidade não é coisa do homem, mas do sobrevivente. Se importa a visão de todos, então, relacionaremos a vida frustrada dos mortos com o interesse dos vivos, negando-nos a seguir um projeto que pressupõe o desprezo pelos caídos.¹⁸

No momento que vivemos hoje, percebemos que estamos num mundo em ruínas como o mundo se apresentava então a Benjamin. Os problemas são outros, mas o cenário de destruição ecoa em todos os momentos no mundo hipermediatizado e patologizado que vivemos. Precisamos novamente, deste pensamento radical, ousado e lúcido para que possamos acionar o freio de emergência do nosso presente. Estamos em outra meia-noite da história e este momento exige uma crítica excepcional e por isso, a necessidade de trazer novamente este autor do passado e junto com ele fazer a redenção deste momento

¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

entre o profano e o messiânico. Agamben¹⁹ traz a questão da profanação como resposta à sacralidade do sistema capitalista que necessita de intermediários, como economistas e políticos, que estariam nesta posição de explicar ao vulgo os mistérios da fé (*pistis*) ou do crédito, estes seriam os novos sacerdotes.

Profanar, seria então, a retirada destes intermediários e o reconhecimento que já sabemos do que se trata aquele sagrado, e trazer de volta ao mundo das coisas aquilo que já nos pertence. Sem intermediários, o sistema hierárquico se rompe, a sociedade se relaciona de forma igualitária, com regras comuns. Benjamin contrapõe ao sistema de leis, o sistema do mandamento. Onde o primeiro prevê o castigo e reforça a culpa (como na religião); o segundo expia a culpa, pois é anterior ao ato, ele é uma diretriz, que não prevê punição, a cada um há que se haver com as consequências de seus atos perante a si mesmo e o mundo.

Marx é outro autor que ressurgue com força messiânica sempre que o mundo se encontra na aridez da miséria, da dor, do sofrimento, como nos alerta Mascaró²⁰, pois o capitalismo que gera essa dor precisa ser novamente compreendido e atacado nas suas bases, antes que a tempestade do progresso nos leve a todos à extinção.

Quanto à questão do progresso, Mate (2011) realiza uma compreensão do mesmo como cumplicidade com a barbárie. Essa barbárie da qual queremos nos livrar, persegue nossos sonhos de desenvolvimento e se instala justamente nas dobras do *continuum* temporal da tempestade do progresso. A barbárie igualmente denuncia o processo pelo qual idealizamos o progresso que deixa para trás, como preço a ser pago por sua demanda, ruínas de pessoas, culturas e civilizações.

O grave dessa visão progressista da história não é tanto o fato de produzir vítimas, mas de justificá-las e, portanto, tornar a produzi-las indefinidamente. Frente à ideia

¹⁹ Agamben escreve em entrevista na Revista IHU, que, “segundo Benjamin, *o capitalismo não representa apenas, como acontece em Weber, uma secularização da fé protestante, mas é ele próprio em fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo.* Ao refletir sobre a desmaterialização da moeda, Agamben afirma que *o dinheiro é um crédito que se funda unicamente em si mesmo e que não corresponde se não a si mesmo.*” Publicado em 13/05/2013. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acessado em 21/01/2021.

²⁰ Alysson Mascaró é jurista e filósofo do direito brasileiro, nasceu na cidade de Catanduva (SP), em 1976. É doutor e livre-docente em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (Largo São Francisco/USP), professor da tradicional Faculdade de Direito da USP e da Pós-Graduação em Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie, além de fundador e professor emérito de muitas instituições de ensino superior. A citação onde o autor reitera esta questão do marxismo se encontra no vídeo da TVBoitempo, sob o título 'De onde vem o marxismo?', transmitido ao vivo no Youtube, em 06/05/2020, trecho onde cita o tema aos 25'30", em <https://www.youtube.com/watch?v=0qQ6PbXGoqA&t=2121s>.

propagandista de que o progresso processa seus próprios custos até reintegrá-los nos benefícios gerais do movimento histórico, está a denúncia benjaminiana de que esta lógica acrescenta exponencialmente os custos porque sua lógica é a de um tempo contínuo homogêneo que não admite interrupção nem olhada ao passado.²¹

Denuncia ainda, o autor, a proximidade entre progresso e fascismo, no sentido de não se preocupar com os custos necessários para se alcançar os objetivos propostos. A questão é que o progresso não poderia ser considerado progresso se deixasse de lado uma parcela significativa da população e do planeta. Não levar em consideração a destruição de humanos e meio ambiente através das façanhas tecnológicas e progressistas das realizações humanas, de fato, nos leva de encontro à barbárie novamente. Daí a violência inerente ao processo civilizatório fundado na sociabilidade capitalista. A raiz do problema se encontra na função primordial desta sociabilidade, que se pauta numa exclusiva moral, a do lucro. A partir da necessidade do lucro, todos os outros processos ficam submetidos e subjetivados por essa lógica que leva de roldão oprimidos e opressores. Nenhuma outra lógica, nenhuma outra ética será levada em consideração para a tomada de decisões que regem este sistema, este é o fato político que naturaliza a opressão e a miséria, como externalidades inerentes a este sistema.

A técnica, que foi criticada por Benjamin em seus princípios, na reprodutibilidade material do consumo da arte, se vê, hoje, exponencialmente elevada a sutilezas jamais imaginadas anteriormente. Ainda dentro da lógica do lucro, esta riqueza virtual generalizada trouxe outra barbárie, a barbárie dos algoritmos, que povoa as redes sociais, transformando o usuário em produto do mercado. Neste caso, para o bem da lógica primordial, que é o lucro, na função antiética de manipulação das informações, a ponto de perdermos o sentido do real, não sabemos mais o que é verdade, nos tornamos reféns das ideologias reproduzidas ao extremo, somente para nós.

A educação para tempos de revolução

No que concerne à crise na educação, analisada por Arendt, estamos mesmo ensinando sobre a nossa história ou reproduzindo a história contada pelos vencedores? Será que não reproduzimos hoje as condições que levam os alunos a submissão e subserviência à autoridade? Essas questões e outras podem ser trazidas à tona a partir do

²¹ *Ibidem*, p. 51.

momento em que nos dispomos a questionar a cultura dominante que nos foi imposta, recuperando dentre os escombros dessa história, aquilo que nos desacomoda de nossas certezas preestabelecidas.

As pessoas adoecem com este sistema que vivemos. Estamos alienados, presos na luta pela sobrevivência, na busca da manutenção da *zoé*, nossa vida biológica, conforme os gregos. Não conseguimos pensar fora de algo que possa “prejudicar” nossos interesses egoístas. Todos temos algo a perder, a diferença está nas pessoas que conseguem perceber além de seus interesses imediatos, para pensar coletivamente.

A escola, como instituição formal de educação, está espelhando este sistema perverso e alienante do capital, ao reproduzir competição ao invés de cooperação. Não existe lugar para todos neste sistema, e não incentivamos, na nossa formação, a pensar saídas para esse problema, que não sejam mera redução de danos. Apenas somos pressionados a produzir mais, a nos esforçarmos mais, a galgar espaços que outros não acessarão ou nos culpabilizar por eventuais insucessos, como os únicos responsáveis por não termos conseguido um lugar. A famosa brincadeira da dança das cadeiras realizada em quase todas as escolas, teatraliza este sistema de competição onde sempre vai faltar lugar para alguém e onde todos competem contra todos. Tudo isso nos leva à cadeia mítica de repetição da violência.

Para sairmos deste enigma cíclico da violência mítica, Benjamin fala de outra violência, uma que não dispõe, mas que depõe. Exige o sacrifício de sairmos de nosso egoísmo, de renunciarmos a nossas comodidades, porque não somos monstros, pior que isso, somos humanos, humanos fazendo monstruosidades, traindo todas as promessas de emancipação da racionalidade moderna.

Quando a violência mítica atinge um ponto que se torna efetiva, na relação entre violência e direito, neste limite, é que pode se romper este nexos. De tal forma que Agamben pensa juntamente com Benjamin duas possibilidades de cenário, que podem se dar de maneira conjunta: a violência revolucionária que apenas depõe o direito, sem colocar nada em seu lugar, ou seja, e principalmente, sem a realização de nenhum contrato; e a questão do mandamento²², o qual seja, aquilo que é anterior ao ato criminoso.

²² Benjamin utiliza o exemplo do mandamento “Não matarás” no seu texto “Para uma crítica da violência”: “O mandamento não existe como medida de julgamento e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta”. (2011, p.153).

Um mandamento é uma regra que não impõe julgamento, nem castigo. É um indicativo de caminho, que cada sujeito necessitará escolher entre cumprir ou não e arcar com as consequências e responsabilidades de sua escolha. Diferentemente do direito esta alternativa se atrela à justiça. Hans Jonas, em seu livro *Princípio de responsabilidade*, de 1984, aponta para o fato de que “a responsabilidade não deriva do ato já realizado (ação e suas consequências), mas do poder fazer”²³. Esse autor se aproxima da noção benjaminiana de justiça, quando enfatiza que a noção de responsabilidade seja anterior ao ato em si. Que o sujeito, a par do conhecimento de que poderia causar a destruição da Terra, por exemplo, se responsabiliza por não realizar tal intento. Essa prática de refletir sobre a ação antes de realizá-la, se atrela ao domínio do mandamento, da justiça e em contraposição, a prática punitiva e culpabilizadora se atrela ao direito e à lei.

Para Agamben, o sistema capitalista a partir do século XX, adquiriu características de religião e ele concorda com Benjamin quando diz que Deus não morreu mas tornou-se o dinheiro para os homens. O acontecimento paradigmático que ilustra essa afirmação se dá em 1971, quando o então presidente dos Estados Unidos, libera a moeda de ter o lastro em ouro, ou seja, o dinheiro vale por si, por seu valor de crédito. Como bem lembra Agamben, crédito vem de acreditar, e o nome em grego para fé é *pistis*, ou crédito²⁴.

Com a relação entre capital e fé, vemos que a nova religião, cujos sacerdotes são os banqueiros, incide sobre a sociedade com a violência mítica da dependência do crédito e da escravidão da dívida. Esta violência é mítica pois está pautada pelas regras e normas do sistema engendrado pelo Estado, em que violência e direito se perpetuam mutuamente. Vivemos sob a égide do consumo, sem amparo, sem esperança, pois esta religião não expia a culpa, mas se estabelece nela como base e ordenamento.

Poderíamos, inclusive, pensar na tese I, do texto *Teses sobre o conceito de história*, de Benjamin, sob a ótica do neoliberalismo. Parece que este sistema liberal, descobriu a fórmula anunciada por Benjamin e se utilizou dela, sem escrúpulos. Nesta releitura, vemos o autômato como um robô de alta tecnologia, inteligência artificial, cujo algoritmo foi escrito pelo capital. Como linguagem cifrada da IA, encontra-se a teologia usurpada de seus poderes, sequestrada pelo neoliberalismo, e usada como forma de manipulação coletiva. A teologia ainda é anã, feia e corcunda e precisa ficar escondida, mas seu

²³ *Ibidem*, p. 100.

²⁴ Conforme artigo de Giorgio Agamben, intitulado *Benjamin e o capitalismo*. Publicado no site da editora Boitempo, em 05/08/2013. Acessado em 25/04/2018.

conhecimento serve para fazer esta troca da uma religião por outra, usando agora a crença no deus Mercado. A teologia, para Benjamin, é uma força que não deve ser desprezada, pois faz parte da explicação de mundo que a ciência não alcança, e que está entranhada no inconsciente coletivo. Como força que foi recalçada pela modernidade, volta como sintoma da fragilidade do humano perante a crença na regulação natural dos processos de troca capitalista, pelas mãos invisíveis do mercado.

Neste individualismo procuramos a resposta em nossa própria responsabilidade, e conseqüentemente a nossa culpa pelo insucesso, o que causa um aumento da depressão e dos suicídios como sintoma social, comprovando a teoria sociológica de Durkheim²⁵. Insurgir-se contra o sistema seria sair do egoísmo e dar-se conta do engendramento social de nossas mazelas, seria visar o interesse comum e não a solução individual, seria renunciar ao conforto metafísico que a sociabilidade capitalista engendra.

Benjamin alerta sobre a história contada pelos vencedores e sobre a tarefa do pesquisador de procurar e recuperar nos escombros desta história a versão dos vencidos. A memória de um povo está calcada numa marca, que se impõe de forma violenta e sobre esta precisamos rememorar sob pena de não conseguirmos nos redimir. A redenção, conforme já descrito anteriormente, é um conceito trazido por Benjamin, também da teologia judaica, que remete para a elaboração deste passado.

Benjamin se utiliza do mito, para poder exemplificar e descrever suas descobertas no campo do direito e da violência como poder, integrando dois conceitos-chave na sua tipologia da violência, quais sejam a violência mítica e a divina, através de dois mitos, o de Níobe²⁶ (da tradição grega) e o do bando de Coré²⁷ (da tradição judaica). No primeiro

²⁵ Émile Durkheim (1858-1917) foi o primeiro a teorizar sobre o suicídio como fato social, abrindo espaço para o campo da sociologia. Escreve *Le Suicide*, em 1897, obra onde teoriza sobre as causas do suicídio, entre elas abordando o conceito de anomia, que é um dos destaques de sua tipologia. Anomia neste contexto designa uma falta de estrutura social, com regras claras e definidas, onde o sujeito se encontraria em harmonia com a sociedade. Na zona de anomia o sujeito está abandonado e só, sem limites e sem regras, o que lhe deixaria mais vulnerável ao suicídio. Geralmente ocorre em momentos de crise econômica e social como vivemos atualmente.

²⁶ Níobe era rainha de Tebas, filha de Tântalo e Dione e casada com Anfion, o rei de Tebas, com quem teve 7 filhos homens e 7 filhas mulheres. Numa festa em homenagem à deusa Leto (deusa da maternidade e do anoitecer), ela se vangloria de sua fertilidade, de seus filhos, de sua riqueza e proclama que as oferendas deveriam ser feitas a ela, que tinha muito mais atributos que a Deusa. Leto enfurecida envia seus dois filhos, Apolo e Ártemis, para castigá-la por tamanha ofensa. Seus filhos homens são mortos e ainda assim Níobe, tomada de dor e orgulho exalta o fato de ter ainda 7 filhas mulheres. Não tardou e as filhas também estavam mortas. Níobe se consome de culpa e fica tão paralisada pela dor que se transforma num rochedo, que verte abundante água, qual se fora suas lágrimas.

²⁷ Esta é uma referência a passagem do Antigo Testamento, Nm 16-17, onde se estabelece a revolta do bando de Coré questionando a liderança de Moisés, pois este se colocava como eleito por Deus e intermediário entre Ele e o povo. Os revoltados queriam estabelecer uma planificação do poder, dizendo

mito, Benjamin explica a violência mítica como instauradora do direito, no castigo imposto a Níobe, como culpa (somente ela sobrevive, para ver os filhos mortos como expiação pelo seu orgulho), pois esta desafia o destino, e tem uma eternidade de sofrimento. Vemos que a escolha deste mito para explicar a violência mítica tem a ver com a impossibilidade de sair da culpa, de ficar preso a um ciclo interminável de culpa e castigo.

No mito do bando de Coré, a violência divina aparece como expiação da culpa, como aniquilação que atinge a todos, sem possibilidade de prevenção, sem impedimento. A linguagem metaforizada do mito permite uma ampliação da profundidade da análise, quando atinge níveis mais inconscientes e na forma de outra racionalidade, propondo uma explicação de outra ordem. A partir daí percebemos que o conceito de violência mítica e divina não vêm de uma crítica à linguagem do mito, mas de uma forma de expressar o que nos mitos aparecem como culpa e a expiação, e também no sentido de ciclo interminável, no caso da violência mítica e de rompimento deste mesmo ciclo no caso da violência divina. O autor sustenta através desta alegoria, a teoria para realizar uma crítica da violência.

Benjamin teoriza que “(...) qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas”²⁸. Quando falamos em relações éticas, falamos de humanos na relação entre si, no mundo e como isto afeta a todos os envolvidos. Benjamin sabiamente atrelou a violência com a interferência em relações éticas e isto, na sua referência mais antiga remonta ao conceito de *phronesis*. Como afirma Hermann (2002):

A hermenêutica de Gadamer tem influenciado o pensamento ético por propor uma reabilitação da filosofia prática, ou seja, a relação entre saber e agir. Sua teoria permite incluir as motivações e exigências provenientes do mundo prático, como uma forma de aplicação a uma situação concreta. É uma recuperação da *phronesis* (prudência ética) aristotélica, em que a compreensão aparece como um caso particular de aplicação de algo universal a uma determinada situação. Assim, o saber moral só é possível de ser considerado, no contexto, como um modo de auto-esclarecimento da consciência moral.²⁹

que o Senhor estava entre eles e não apenas entre os sacerdotes. Benjamin parece fazer uma interpretação mais tradicional desta passagem, onde interpreta a relação direta de Moisés com Deus, significando neste contexto a violência divina que se abate sobre o povo no sentido de expiação e não de culpa. Outra interpretação seria mais política e atual no sentido da revolta do povo contra a autoridade estabelecida, e seu massacre através do medo, calando a revolta.

²⁸ BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”, p. 121.

²⁹ HERMANN, Nadja. *Hermenêutica e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 96.

Para entendermos a violência, como proposta por Benjamin, precisamos compreender as relações éticas, como se dão e o que causam estas interferências. Isto também nos aponta que o caminho para sairmos da violência mítica, no sentido de ser cíclica, seria o rompimento gerado pela proposta ética de pensar as relações, pelo diálogo e pela educação, como exemplos de violência divina.

Algumas conclusões iniciais

No início deste artigo nos perguntamos como a educação pode ser esse poder, pleno de violência divina, se ela também está atrelada à violência do direito, por suas normas e regras oriundas do Estado e com isso plena de violência mítica. A pergunta nos indica o caminho que nos ajuda a comprovar o entendimento do quanto a educação está permeada pela estrutura da sociedade, maximizada pelo Estado nas instâncias formais de ensino. Mas educação é muito mais do que as instâncias formais de ensino e quando Benjamin fala da força da educação em sua forma plena, ele refere este poder que emana do processo de educar-se, como percebemos também em Gadamer. Isso exclui o papel do professor? Entendemos que não, apenas que precisamente, modifica esse papel para algo da ordem de um outro entendimento do que seja educação, entendimento que passa pela compreensão da violência, e de seu aparecimento como educação mítica ou educação divina.

Que perspectivas novas essa visão de educação traria para a formação de professores? Entendemos que tudo começa pelo entendimento do fenômeno da violência, conforme foi explicitado nesta pesquisa, não apenas de seu aspecto instrumental, mas como categoria extra-moral e a partir daí, de uma forma de compreensão da educação como força em disputa pela manutenção do sistema ou pela revolução do mesmo, o que seria de um lado a educação mítica e de outro a educação divina.

Pensamos necessário, dentro deste contexto, uma crítica bem fundamentada à cultura da paz, onde o senso comum incita a passividade e aceitação do sujeito vulnerável a uma realidade imposta pelos opressores. Que força é essa que assusta de tal modo que precisa ser limitada pelo direito em suas formas mais violentas? Onde a normatividade da garantia da propriedade privada se mantém acima da vida das pessoas? Essa violência divina como força, como poder, não pode simplesmente ser debelada sob a justificativa que fere a segurança daquele que está bem-posicionado socialmente.

Nesse sentido a pesquisa também sofre os efeitos e tensões da fragmentação metodológica:

Numa época em que a ciência penetra sempre mais decisivamente na práxis social, esta mesma ciência só poderá exercer adequadamente sua função social quando não ocultar seus próprios limites e as condições de seu espaço de liberdade. É justamente isso que a filosofia deve esclarecer a uma geração que acredita na ciência até os extremos da idolatria.³⁰(GADAMER, 2002. p. 509).

Por isso, os resultados da pesquisa necessitam ser debatidos, discutidos e elaborados em conjunto com a comunidade, procurando no diálogo e na divulgação do trabalho, a continuidade do aprendizado. A continuidade desta pesquisa se destaca na necessidade de se fortalecer e repensar a educação como essa força viva do humano. Tal força desde sempre se posicionou perante a possibilidade de conhecer e questionar a si mesma e ao mundo ao seu redor.

Não se pode compreender a Educação sem inseri-la no contexto das políticas econômicas, das políticas públicas e das políticas sociais, que lhe dão suporte, sendo fundamental um cuidado especial para que essas terminologias não sejam incorporadas ao cotidiano de trabalho de profissionais, em diferentes campos, sem serem bem compreendidas, analisadas e debatidas. As políticas educacionais, que orientam as atuações, concepções e modelos de gestão pedagógica nas escolas brasileiras, estão também articuladas com orientações e programas mais amplos relativos ao modelo de produção capitalista vigente no mundo contemporâneo. E tem sido muito difícil a construção de um projeto político-pedagógico que esteja focado no desafio de tomar a escola como um espaço possível de uma inserção social emancipadora. Isso se dá exatamente porque a ideologia da globalização, sustentada pela ordem econômica hegemônica no contexto mundial, dissemina-se nas práticas pedagógicas tornando-as uma ferramenta importante no processo de subjetivação que funciona na lógica da acumulação do capital, o que mantém o injusto sistema de classe.³¹

Enquanto a educação estiver atrelada ao sistema capitalista, ela tem a condição de ser instauradora e mantenedora do poder mítico, para que esta não seja reprodutora da ordem estabelecida, precisa constantemente ter a memória de seu papel revolucionário. Procurar nas fissuras, como diria Benjamin, o rompimento da ordem, o surgimento da luta constante e inexorável perante a injustiça.

³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 509.

³¹ PENTEADO & GUZZO, 2010; MESZÁROS, I. *A educação para além do capital*. Trad.: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. “Benjamin e o Capitalismo”. *Revista IHU: UNISINOS*. Publicado em 13/05/2013. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acessado em 21/01/2021.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *A condição humana*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 2005. trad. Guillermo Solana.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BATISTA, Micheline. “Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas”. In: *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*. v.2, n.1 jan./jun. 2012. ISSN: 2237-0579.

BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In: *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. São Paulo : Editora 34, 2011.

BENJAMIN, W. “Teses sobre o conceito de história”. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 41-142.

COMTE-SPONVILLE, André. *O capitalismo é moral? Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. 1.ª ed. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

DURKHEIM, E. *Educação e sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1972.

_____. *Lições de sociologia: a moral, o direito e o Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O Suicida: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FABBRI, Luigi. “O conceito anarquista de revolução”. *Dittatura e Rivoluzione*, 1921. Trad. de João Black. In: https://ultimabarricada.wordpress.com/2020/05/18/o-conceito-anarquista-da-revolucao-luigi-fabbri/?fbclid=IwAR0RvAenS3xcnrOPVT08OP1lzGJCUCwvBI_NyzOVw_sz5KzmLnSDsdKm-I. Pesquisado em 19/05/20.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

FREUD, Sigmund. (1930 [1929]) *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4ª.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Verdade e Método II*. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HERMANN, Nadja. *Hermenêutica e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

KEHL, Maria Rita e LÖWY, Michel. “Walter Benjamin intérprete do capitalismo como religião”. <https://www.youtube.com/watch?v=4st9V8wnayY>, TV Boitempo. 04/11/2013.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. “O jovem Benjamin”, 2016. *Blog da Boitempo*. Publicado em 25/08/2016. In: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/08/25/michael-lowy-o-jovem-benjamin/>. Acessado em 05/06/2016.

MAGALHÃES, Marionilde B. “Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin”. In: *Estudos Ibero-Americanos* : PUCRS, Edição Especial, n.2, 2006. p. 49-60.

MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política: Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011. 440p.

MASCARO, Alysson L. “A terra é redonda e o capitalismo é o seu problema”. Publicado em 29/10/2019. Acessado em 26/12/2020. In: <https://aterraeredonda.com.br/a-terra-e-redonda-e-o-capitalismo-e-o-seu-problema/>.

MESZÁROS, I. *A educação para além do capital*. Trad.: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. 15.a ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2001.

SÁNCHEZ GAMBOA, Silvio. *Pesquisa em educação: métodos e epistemologias*. 2.a. Ed. Chapecó: Argos, 2012.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Como Ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.