



XXIII SEMANA ACADÊMICA

PPG FILOSOFIA PUCRS

VOLUME I: FILOSOFIA MEDIEVAL |
FENOMENOLOGIA | ESTÉTICA |
PSICANÁLISE



Orgs.: Júlia Sant'Anna Horn, Barbara Dornelles Brea Torelly, João
Francisco Cortes Bustamante, Mabi Oliveira de Moura, Pedro
Henrique Baptista Reis, Umbelina Maria Galvão de Moura, Wellington
Carvalho de Macedo

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia e Medieval, Estética Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação, além de eventos culturais com exposição de obras arte, demonstração de desenho de modelo vivo, apresentação de música e também apresentação de dança.



Editora Fundação Fênix



XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Vol. 1

FILOSOFIA MEDIEVAL, FENOMENOLOGIA, ESTÉTICA, PSICANÁLISE

Série Filosofia

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Webber

Júlia Sant'anna Horn
Barbara Dornelles Brea Torelly
João Francisco Cortes Bustamante
Mabi Oliveira de Moura
Pedro Henrique Baptista Reis
Umbelina Maria Galvão de Moura
Wellington Carvalho de Macedo
Organizadores

XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS,
Vol. 1
FILOSOFIA MEDIEVAL, FENOMENOLOGIA, ESTÉTICA, PSICANÁLISE



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Vitor Matisse Kauffmann

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 127

Catálogo na Fonte

S471f XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (23.: 2023 : Porto Alegre, RS).
Filosofia medieval, fenomenologia, estética, psicanálise [recurso eletrônico] / Júlia Sant`anna Horn ... [et al.] (Orgs.). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
v. 1 (Série Filosofia ; 127)

Demais organizadores: Barbara Dornelles Brea Torelly, João Francisco Cortes Bustamante, Mabi Oliveira de Moura, Pedro Henrique Baptista Reis, Umbelina Maria Galvão de Moura, Wellington Carvalho de Macedo.

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-101-6

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554601016>

1. Filosofia. 2. Filosofia medieval. 3. Fenomenologia. 4. Estética. 5. Psicanálise. I. Horn, Julia Sant`anna, (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Comissão de Representação</i>	
SEÇÃO 1	15
FILOSOFIA MEDIEVAL	
1. "NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU O CÉU E A TERRA": A DOCTRINA DA CREATIO EX NIHILO NA COSMOLOGIA DE AGOSTINHO DE HIPONA	17
<i>Darlan Lorenzetti</i>	
2. A CRENÇA COMO AÇÃO HUMANA EM AGOSTINHO	35
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i>	
3. OS PRECEITOS DA LEI NATURAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	49
<i>João Gabriel Haiek Elid Nascimento</i>	
4. A JUSTIÇA CORRETIVA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO: SOBRE AS QUESTÕES DE RESTITUIÇÃO	65
<i>Júlia Sant' Anna Horn</i>	
5. A BEATITUDE EM SANTO AGOSTINHO	79
<i>Mabi Oliveira de Moura</i>	
6. DUNS SCOTUS E KARL JASPERS: PENSANDO AS AÇÕES MISTAS COMO SITUAÇÕES-LIMITE	93
<i>Uellinton Valentim Corsi</i>	
7. UMA BREVE ANÁLISE DA SIGNIFICAÇÃO, VERDADE, FALSIDADE E SUPOSIÇÃO EM GUILHERME DE OCKHAM	109
<i>Umbelina Maria Galvão de Moura</i>	

SEÇÃO 2	125
FENOMENOLOGIA	
8. A CONSCIÊNCIA COMO UMA ILUSÃO	127
<i>Diogo Fernando Massmann</i>	
9. AS DIVERGÊNCIAS ENTRE MAX SCHELER E THEODOR LIPPS SOBRE O CONCEITO DE IMITAÇÃO COMO MEIO PARA O CONHECIMENTO DO OUTRO	143
<i>Gabriel da Costa Mendes</i>	
10. PROJETO PARA UMA FENOMENOLOGIA DA MASCULINIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS	159
<i>Pedro Gabriel Rosauo</i>	
11. O SENTIDO DE UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA PARA A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE HUSSERL	177
<i>Wellington Carvalho de Macedo</i>	
SEÇÃO 3	193
PSICANÁLISE	
12. A CENTRALIDADE DO MEDO: DE HOBBS A FREUD	195
<i>Barbara Dornelles Brea Torelly</i>	
13. ESTUDOS BAKHTINIANOS E PSICANÁLISE PARA ALÉM DAS NEGATIVAS	211
<i>Eduardo da Silva Moll</i>	
14. ANGÚSTIA EM "A DÓCIL", DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI: UMA LEITURA DESDE A PSICANÁLISE LACANIANA	225
<i>Maria Eduarda Freitas Moraes</i>	

15. FORMALIZAÇÃO LACANIANA COMO PROCEDIMENTO DE INTERSECÇÃO ENTRE O INTELIGÍVEL E O SENSÍVEL: INVESTIGAÇÕES ACERCA DA FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU NA PRÁTICA CLÍNICA DE JACQUES LACAN 237

Nicolas Gomes Zanatta

Alex da Rosa

SEÇÃO 4 253
ESTÉTICA

16. REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE ARTE E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: EXPLORANDO DESAFIOS E OPORTUNIDADES ÉTICAS E ESTÉTICAS NA PRODUÇÃO ARTÍSTICA 255

Bruno Anderson Souza da Silva

17. NIETZSCHE E A PROSA POÉTICA: UM ESTUDO SOBRE A GAIA CIÊNCIA 269

Daniel da Rosa Eslabão

18. BEING GAÚCHO, OR THE STYLE THAT HAPPENS IN THE AESTHETICS OF THE COLD 279

Guilherme Reolon de Oliveira

19. ÉGIDE AOS VAGA-LUMES: DERROCADA E SOBREVIVÊNCIA EM "O TÚMULO DOS VAGA-LUMES" 297

Pedro Henrique Baptista Reis

APRESENTAÇÃO

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. Para a palestra de abertura, contamos com a ilustre Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos (USP) falando sobre “Gilda de Mello e Souza e o aspecto feminino do ensaio”. Também tivemos a honra de contar com a Profa. Dra. Patrícia Ketzer (UPF) e sua especialíssima palestra sobre epistemologia feminista: “Estereótipos Preconceituosos de Gênero e o Déficit de Credibilidade a Testemunhos de Mulheres em Casos de Agressão Sexual”. Além disso, fomos muito felizes em ter outras exímias presenças femininas: a Profa. Dra. Polyana Tidre (UFPR) apresentando sua pesquisa sobre a atualidade da teoria do reconhecimento de Hegel, a Profa. Dra. Renata Guadagnin (UNIFAC) e a Profa. Dra. Anelise de Carli (APPH) ministrando um magnífico minicurso chamado “Decolonialidade e autodefesa: notas ético-estéticas”, e a Profa. Dra. Camila Barbosa com sua esplêndida atuação em nossa memorável mesa redonda sobre IA, compartilhada com eminentes presenças: Prof. Dr. Avelino Zorzo (PUCRS) e Prof. Dr. Gerson Albuquerque (UFPI).

Também contamos com o excelente minicurso conduzido pelo Prof. Dr. Leonardo Ruivo (UFMA) que promoveu uma sólida introdução à epistemologia da expertise, a excelente palestra “Pensamento Filosófico do Século XI” do Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPel), o interativo minicurso do Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento Dias (USP), intitulado “Pensar o Mundo Atual”, e o instigante minicurso interdisciplinar ministrado pelo Prof. Dr. Eduardo Vicentini (UFSM) com o tema “Críticas Filosóficas ao Casamento”. O propósito deste ano foi reduzir o número de minicursos e focar na qualidade, ampliando a duração das sessões e concentrando-nos na didática.

A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Estética, Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação. Além disso, tivemos eventos culturais com exposição de obras dos artistas plásticos Alex Sernambi, Bea Balen Susin e Mariana Riera, uma demonstração de desenho de modelo vivo pelo estudante de desenho Vitor Matisse, um espetáculo de Ballet: "A Morte do Cisne, de Fokine e música de Saint-Saëns", com a bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt e um Acústico com o artista Vitor Massa. Nós fizemos questão de disponibilizar, no Volume V, os registros desses eventos.

As apresentações das mesas de comunicações que desejaram publicar em nossos anais originaram quatro volumes de artigos, que estão organizados conforme a seguinte estrutura:

– **Volume 1:** Filosofia Medieval, Estética, Fenomenologia, Psicanálise. Organizadores: Júlia Sant'anna Horn, Barbara Dornelles Brea Torelly, João Francisco Cortes Bustamante, Mabi Oliveira de Moura, Pedro Henrique Baptista Reis, Umbelina Maria Galvão de Moura, Wellington Carvalho de Macedo.

– **Volume 2:** Filosofia Política, Marxismo. Organizadores: Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro, Francis Denis Pacheco da Silva, Iverson Custódio Kachenski, Jane de Araujo Melo, Pedro Antônio Gregorio de Araujo.

– **Volume 3:** Epistemologia, Filosofia da Religião, Metafísica e Ontologia. Organizadores: Taís Regina Chiodelli, Vinícius Felipe Posselt, Claiton Costa, Eduardo Alves, Kelvin Amorim de Melo, Leonardo Teixeira Pereira, Messias Miguel Uaissone.

– **Volume 4:** Ética, Filosofia Contemporânea e Educação. Organizadores: Vitor Matisse, Cássia Zimmermann Fiedler, Enzo da Silva Efthymiatos, Érica Isabel Dellatorre Andrade, Giselle dos Santos Steinstrasser, Guilherme Augusto Pessin Corrêa, Ivan Krás Borges Schardosim, Liane Maria Busnello Thomé, Rute Raquel Prates Ferreira.

Nós, enquanto representação discente, desejamos expressar profunda gratidão a todas as pessoas que contribuíram significativamente para o êxito da XXIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. O conceito sete da

CAPES atribuído ao nosso programa atesta claramente a excelência do nosso corpo docente e discente, justificando a presença de renomados pesquisadores e pesquisadoras no cenário intelectual, assim como a qualidade das apresentações que tivemos o privilégio de testemunhar.

Gostaríamos de agradecer a todos os membros da comissão científica, que ajudaram ativamente na avaliação de resumos e de artigos publicados neste livro. De modo especial, gostaríamos de agradecer aos membros Barbara Brea, Cássia Fiedler, Eduardo Alves, Giselle Steinstrasser, Ivan Schardosim, João Francisco Bustamante e Pedro Henrique Reis, que articularam conosco a organização dos volumes aqui publicados. Agradecemos também ao André Maximino Chiodelli, artista responsável pela arte utilizada no evento.

Queremos expressar um agradecimento especial à comissão de coordenação do nosso Programa de Pós-graduação, composta por Nythamar H. Fernandes de Oliveira (Coordenador), Augusto Jobim do Amaral, Thadeu Weber, Teresa Cristina Schneider Marques e Umbelina Maria Galvão de Moura (representante discente), pelo apoio integral e estímulo fornecidos. Nossos agradecimentos também se estendem à Analista Administrativa Lisiane Ramos do Prado e ao Assistente Administrativo Felipe Verlindo, pela prontidão e paciência ao nos orientarem durante a jornada de organização do evento. E não podemos deixar de reconhecer e agradecer a todo o corpo docente do nosso programa de pós-graduação pelo apoio constante e valioso.

A você, estimado leitor, expressamos o desejo de que o conhecimento contido nos volumes desse livro lhe seja, em grande medida, significativo e enriquecedor.

Com atenção,

Comissão de Representação Discente do PPG em Filosofia da PUCRS.

Umbelina Maria Galvão de Moura (Representante Discente).

Vitor Matisse Kauffmann (Vice-representante Discente).

Júlia Sant'Anna Horn (Primeira Secretária).

Vinícius Felipe Posselt (Segundo Secretário).

Taís Regina Chiodelli (Suplente).

SEÇÃO 1
FILOSOFIA MEDIEVAL

1. "NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU O CÉU E A TERRA": A DOCTRINA DA CREATIO EX NIHILO NA COSMOLOGIA DE AGOSTINHO DE HIPONA¹

"IN THE BEGINNING GOD CREATED HEAVEN AND EARTH": THE DOCTRINE OF EX NIHILO CREATION IN COSMOLOGY OF AUGUSTINE OF HIPPO



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-01>

Darlan Lorenzetti²

RESUMO

O estudo tem como intuito explicitar os elementos centrais da cosmologia de Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), fazendo-o, sobretudo, a partir da análise do conceito de "criação" nos seus principais escritos concernentes ao tema, isto é, no conjunto de *Comentários ao Gênesis* e nas *Confissões*. Em vista disso, recupera primeiramente aspectos gerais relativos a duas teorias cosmológicas que cronologicamente o precedem e com as quais o filósofo estabelece (ainda que indiretamente, no caso de Platão) importante interlocução: a doutrina demiúrgica platônica contida no *Tímeu* e o emanacionismo plotiniano, apresentado no tratado sobre as *Enéadas*. No passo subsequente, procura detalhar o movimento argumentativo pelo qual Agostinho concatena a análise exegética do versículo bíblico "No Princípio Deus criou o Céu e a Terra" (Gn 1,1) com à resposta à indagação fundamental: "Como Deus cria?". Deste modo, apresenta as noções de criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*) e criação simultânea, evidenciando, finalmente, a recusa, por parte de Agostinho, à tese da eternidade da matéria, assegurada por Platão, Plotino e, também, pelo Maniqueísmo, um de seus mais destacados oponentes intelectuais.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Criação; Deus; Nada; Ser.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/PROEX). E-mail: darlanlorenzetti@gmail.com

ABSTRACT

The study aims to explain the central elements of the cosmology of Augustine of Hippo (354-430 AD), doing so, above all, from the analysis of the concept of "creation" in his main writings concerning the topic, that is, in the set of *Commentaries on Genesis* and in the *Confessions*. In view of this, first recover general aspects relating to two cosmological theories that chronologically precede him and with which the philosopher establishes (even if indirectly, in the case of Plato) an important dialogue: the Platonic doctrine of the demiurge contained in the *Timaeus* and Plotinian theory of emanation, presented in the treatise on the *Enneads*. In the subsequent step, try to detail the argumentative movement by which Augustine concatenates the exegetical analysis of the biblical verse "*In the Beginning God created Heaven and Earth*" (Gn 1,1) with the answer to the fundamental question: "How does God create?". In this way, it presents the notions of creation from nothing (*creatio ex nihilo*) and simultaneous creation, finally highlighting Augustine's refusal to the thesis of the eternity of matter, assured by Plato, Plotinus and, also, by Manichaeism, one of his most greatest intellectual opponents.

Keywords: Augustine of Hippo; Creation; God; Nothing; Being.

1 ETERNIDADE VERSUS CRIAÇÃO: AGOSTINHO EM DIÁLOGO COM O PLATONISMO E O NEOPLATONISMO

A problemática cosmológica da origem do mundo é um tópico central em diversas das tradições filosóficas que antecedem Agostinho. Todavia, o Hiponense é comumente situado como especial tributário de duas destas: o platonismo e o neoplatonismo. Ao voltarmos o olhar especificamente para duas das mais relevantes figuras do pensamento clássico podemos melhor compreender com quais bases históricas e teóricas o autor está diretamente dialogando. Estamos fazendo referência a Platão e a Plotino. Embora incontestemente devedor destas duas tradições em múltiplos aspectos, no tocante à cosmologia, a posição agostiniana, comparada às que a antecederam, apresenta aspectos que a distinguem substancialmente.

Tal diferenciação é flagrante, em grande medida, pelos acentos de uma matriz essencialmente judaico-cristã e que, por conseguinte, são pontos basilares de toda

a obra de Agostinho. Azcona bem sintetiza esta diferenciação: “[...] O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser preexistente e independente de Deus, mas no nada” (AZCONA, 1996, p. 30). Para Charles Boyer, a defesa da ideia de criação é uma espécie de núcleo duro do pensamento agostiniano: “O mundo foi criado. Santo Agostinho o repete sem cessar, com uma confiança tranquila: é que nesta afirmação repousam os princípios mais fundamentais de sua filosofia” (BOYER, 1920, p. 110).

No que concerne à relação de Agostinho para com Platão, um primeiro aspecto a ser ressaltado é o fato de que o pensador grego não concebe a noção de um Deus criador e onipotente. A divindade é identificada e caracterizada na figura de um Demiurgo. Estando estruturada de acordo com uma natureza modeladora/ordenadora (jamais criadora), a ação demiúrgica realiza um movimento de passagem do *xáos* (*chãos*) para o *kóσmos* (*kósmos*):

Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, e ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo (*Timeu* 30a).

Assim sendo, “[...] segundo Platão, o mundo sensível não foi criado, mas moldado pelo demiurgo, pois o mundo já existia na completa infirmitude e caos” (BRANDÃO, 2018, p. 48). Platão afirma a existência de ideias eternas independentes e superiores ao Demiurgo. Conforme Giovanni Reale, o “Deus” que em geral encontramos nos gregos é um Deus inteiramente submetido a um conjunto de regras externamente determinadas (REALE, 2002, p. 150).

Um segundo ponto a ser considerado e pelo qual Agostinho distancia-se de modo considerável de Platão, versa a respeito da eternidade do mundo e da matéria. Com efeito,

Platão afirma no *Timeu* que Deus trabalhou com matéria e forma pré-existentes para criar o mundo. Esta era uma visão inaceitável para Agostinho, que lidou com firmeza com a questão, e insistiu que Deus havia feito o mundo do nada. Esta se tornou a posição cristã padrão para estudiosos ocidentais (EVANS, 1994, p. 71).

De modo semelhante ao que ocorre no esquema platônico, em Plotino também não é possível identificar componentes que atribuam um sentido criacionista à sua teoria acerca da origem do mundo. Deparamo-nos, pelo contrário, com uma filosofia com forte acento no conceito de *emanação*³. O eixo central de sua cosmologia é uma herança da metafísica grega, particularmente de Platão e Aristóteles, versando assim a respeito das relações entre o inteligível e o sensível. Em outras palavras, Plotino busca responder “[...] como se dá a passagem do Uno, perfeito e imutável, do mundo espiritual à multiplicidade, imperfeita e mutável do mundo material” (COSTA, 1999, p. 12).

Ambicionando superar o dualismo metafísico inerente aos modelos platônico e aristotélico, Plotino formula uma de metafísica do Uno. Para Costa, trata-se de “[...] um monismo radical em que há uma passagem natural de um mundo ao outro por *emanações* ou *processões*” (COSTA, 1999, p. 12). Concomitantemente, ao postular a perfeição do ser como Uno, não deixa de beber do platonismo sob certo aspecto. Sua compreensão “[...] é de que toda a multiplicidade emana do Uno, do Ser que é Uno” (COSTA, 1999, p. 12). Assim é dito no *Tratado das Enéadas*:

É pelo Uno que todos os seres são seres: tanto os seres que são seres no sentido do termo, quanto tudo o que se diz fazer parte dos seres, de qualquer maneira que seja. Pois não há exército se ele não for uno, não há coro nem rebanho se não forem unos. Mas também não há casa ou navio, se não possuírem unidade. Se é verdade que a casa é una e que o navio é uno, se essa unidade lhes for tirada deixa de haver casa e navio. É evidente que as grandezas contínuas deixariam de

³ João Pinto Basto Lupi e Sylvania Gollnick elencam quatro características fundamentais pelas quais o emanacionismo de Plotino distingue-se de teorias criacionistas adotadas por autores como Agostinho: “Dentre elas Destacamos: a) a simplicidade do Uno, em virtude da qual é indiscutível a impossibilidade de uma ação desse princípio animador; b) a continuidade e a eternidade da relação entre a causa animadora e seu efeito; c) a importância que o filósofo dá à relação entre essa causa e seu efeito necessário, o que fica evidenciado nas explicações sobre a *processão*; e d) o Uno é potência de tudo” (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 13).

existir se a unidade não estivesse presente nelas. Em todo caso, se são divididas e perdem a sua unidade, mudam de ser (PLOTINO, 2000, p. 121).

Este movimento de passagem da unidade para a multiplicidade é, pois, um processo derivativo que se dá por meio de desdobramentos do Uno. Plotino estabelece, assim, uma hierarquia de graus de perfeições. A tais graus designa como *hypostasis* (ὑπόστασις). Por meio da emanação, o Uno origina um segundo e terceiro nível, a Inteligência e a Alma.⁴

A constituição do múltiplo por meio da emanação do Uno remete-nos para uma caracterização deste como “potência produtora” (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 24). A introdução da noção de potencialidade permite inferir que o Uno, em sua essência de perfectibilidade, já contém em si a multiplicidade. Ora, o Uno, conforme explanado por Cristina D’Ancona Costa, é “[...] responsável pela existência da matéria e pela existência da multiplicidade. O Uno é responsável não só pela unidade de todas as coisas que, na medida em que são, participam da unidade, mas também pela sua própria multiplicidade” (D’ANCONA COSTA, 1996, p. 368).

Esta participação demonstra um pressuposto basilar da cosmologia plotiniana. A multiplicidade é constituída da mesma matéria e substância do Uno⁵. Logo adiante veremos como este é precisamente um dos pontos pelos quais Agostinho, através de sua doutrina da *creatio ex nihilo*, distancia-se de Plotino. Para este, o Uno por meio da emanação, configura-se como causa eficiente de tudo:

A causalidade eficiente – do lado do efeito – é a passagem de (i) inexistência para existência e (ii) potencialidade para atualidade. À causalidade eficiente do

⁴ John Bussanich salienta a proeminência e a centralidade do conceito de Uno no que concerne à estruturação de monismo plotiniano: “Dos três princípios ou hipóstases, Uno, Inteligência e Alma, o Uno ou Bem é o mais difícil de conceber e o mais central para entender a filosofia plotiniana. É tudo e nada, em todo lugar e em nenhum lugar. O Uno é a fonte (*archê*) de todos os seres e, como o Bem, o objetivo (*telos*) de todas as aspirações, humanas e não humanas [...] O Uno é o centro de uma concepção vibrante da realidade, em que muitas das facetas resistem à análise filosófica. Esforços para entender ou definir a natureza do Uno, acredita Plotino, estão condenados a ser inadequados” (BUSSANICH, 1996, p. 38).

⁵ “Na teoria emanatista de Plotino, o mundo se apresenta como procedendo de algum modo de Deus, sem que com isso diminuísse nem se alterasse Deus em modo algum, mas para Plotino Deus não atua livremente (posto que tal atividade significaria, em sua opinião, mutabilidade em Deus), senão *necessitate naturae*, já que o bem se difunde necessariamente” (COPLESTON, 1983, p. 81).

Uno pode-se aplicar o condicional contrafactual: sem a causa o efeito não teria ocorrido [...] Mais importante ainda, o simples e não-composto é concebido como a causa da existência de todas as coisas complexas e compostas (BUSSANICH, 1996, p. 46).

Tal qual denotamos no início desta explanação, a doutrina agostiniana da criação é um dos esteios de sua teodiceia. Se no pensamento de seus antecessores Plotino e Platão há uma intrínseca e indissociável correlação entre o princípio ordenador e o mundo a partir dele gerado, Agostinho, por sua vez, empreende notável esforço intelectual em distinguir ontologicamente o Criador de sua criação. Neste sentido, o tema da criação é desenvolvido a partir de um arcabouço teórico e metodológico tipicamente cristão. Nota-se aqui a flagrante confluência de elementos de ordem teológica e filosófica. De acordo com o filósofo da religião Alvin Plantinga, “algo que claramente entra na filosofia cristã, pensada ao modo agostiniano, é a teologia filosófica” (PLANTINGA, 1999, p. 02). Esta consiste em “[...] uma maneira de pensar sobre as doutrinas centrais da fé cristã a partir de uma perspectiva filosófica e empregar os recursos da filosofia” (PLANTINGA, 1999, p. 02).

2 A *CREATIO EX NIHILO* COMO EXPRESSÃO DA COSMOVISÃO CRISTÃ

Para além da originalidade cristã derivada da noção de *creatio ex nihilo*, é perceptível neste modelo cosmológico um “protagonismo” inerente à ação divina. Faz-se necessário compreender o ato da criação como fenômeno resultante de uma ação volitiva de Deus para consigo mesmo. Tal processo é entendido pelo teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann como uma “autodeterminação de Deus como Criador”⁶.

⁶ “Se Deus cria céu e terra, então ele se determinou a si mesmo como criador do céu e da terra. A criação se fundamenta em seu decreto de criação e este se refere tanto a Deus mesmo quanto à sua criação. Ele é um ato da vontade direcionado tanto para fora quanto para dentro. Nisso, o ato direcionado para dentro precede, praticamente a ação de Deus direcionada pra fora: Antes de Deus criar o mundo, ele se autodetermina como criador do mundo. Esta autodeterminação pode ser reconhecida na estrutura reflexiva da resolução existencial da vontade e da decisão pessoal: Deus se decide a criar um mundo” (MOLTMANN, 1993, p. 126-127).

O capítulo 2 do livro I do comentário *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus* é um dos trechos que iluminam e conferem solidez à leitura de Agostinho como defensor da hipótese da autodeterminação. O filósofo assegura a existência de uma relação de causação entre a origem do mundo e um movimento volitivo de Deus. Agostinho constrói o raciocínio como resposta às indagações de seus adversários maniqueus:

Portanto, se eles disserem: "Por que aprovou a Deus criar o céu e a terra?", deve-se responder-lhes que primeiramente aprendam o poder da vontade de Deus. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Com efeito, se a vontade de Deus supõe uma causa, há de ser algo que anteceda à vontade de Deus; e isso não se deve pensar. Portanto, àquele que diz: "Por que Deus fez o céu e a terra?", deve-se responder: porque quis. Pois a vontade de Deus é a causa do céu e da terra e, por isso, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Aquele que diz: "Por que quis criar o céu e a terra?", está à procura de algo maior que a vontade de Deus; entretanto, nada maior se pode encontrar que ela" (*Gn. adu. Man. I, 2, 4*).

Perceba-se que não há uma distinção de caráter ontológico entre Deus e a vontade de Deus, pois trata-se de um princípio unitário, isto é, a força volitiva é inerente ao ser divino⁷. Outrossim, o fato de existir uma vontade criadora tampouco representou qualquer mutabilidade ao ser de Deus. Louis Berkhof lembra que Agostinho "[...] argumentava que a criação esteve eternamente na vontade de Deus e, portanto, não produziu mudança nele. Antes da criação o tempo não existia, dado que o mundo foi trazido à existência juntamente com o tempo" (BERKHOF, 1996, p. 127).

Os maniqueus, todavia, defendiam a existência de dois mundos coeternos originados a partir dos princípios do Bem e do Mal. Assim, sustentavam que os

⁷ No livro XI das *Confissões* Agostinho enfrenta os questionamentos (no seu entender pueris) dos maniqueus no que se refere a existência da vontade de Deus. Vejamos: "[...] "Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade, se n'Ele aparece uma vontade que antes não existia?" A vontade de Deus não é uma criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus que antes lá não estivesse, não podíamos, com verdade, chamar a essa substância eterna" (*conf. XI, 10*).

mundos eram, na verdade, produto das emanações coeternas destes dois princípios e não de um ato criado. Agostinho no *Contra Felicem Manichaeum* (obra do ano 398 d.C.) debate com o maniqueu Félix a respeito destas questões, evidenciando as discordâncias doutrinárias entre Cristianismo e Maniqueísmo:

Félix responde: "Você pergunta, portanto, a respeito daquela terra em que Deus habita, se ela foi criada por ele ou gerada, ou se ela é coeterna para ele. Eu também digo que, da mesma forma que Deus é eterno, não há coisa criada com ele, e que tudo é eterno"; Agostinho responde: "Então ele não gerou, nem criou?" Félix responde: "Não, de modo que ela lhe é coeterna." Agostinho responde: "Se ao invés disso ele a tivesse gerado, ela não seria coeterna." Félix responde: "O que nasce tem um fim: o que não nasce, não tem fim" (c. *Fel.* I, 18).

Segundo a interpretação de Costa, ao rechaçarem o postulado de que o mundo foi criado por um único Deus e adotarem uma explicação baseada nos conceitos de emanação e engendração, "[...] os maniqueus acabam enveredando por um panteísmo grosseiro, ao afirmarem que o mundo é da mesma substância de Deus, ou melhor, dos deuses" (COSTA, 2002, p. 229). Com efeito, Agostinho, no capítulo 25 do *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti* (texto de 396 d.C.), é enfático: "Quem não admite criação do nada necessariamente cai em opiniões sacrílegas" (c. *ep. Man.* XXV, 27). Além de ressaltar o pressuposto da criação *ex nihilo*, contraria e julga como estulta a tese maniqueia de que existiriam naturezas más:

Portanto, se você está persuadido de que o Deus Todo-Poderoso pode criar algo de bom do nada, venha à Igreja Católica; e aprenda que todas as naturezas que Deus criou e fundou, ordenadas por graus de importância, das elevadas às mais baixas, são boas, mas algumas são melhores que outras [...]. Ou se você não quer admitir que Deus criou esta terra de luz do nada, não haverá saída através da qual você não se confunda com tais opiniões torpes e sacrílegas (c. *ep. Man.* XXV, 27).

Cabe aqui desdobrar a semântica inerente à expressão *ex nihilo*. E nisso Moltmann nos auxilia mais uma vez. Para ele, a possibilidade de Deus de fato criar algo a partir do "nada" mantém uma relação de necessidade para com sua

autodeterminação. Ou seja, “antes de Deus sair de si de forma criadora, ele atua para dentro sobre si mesmo, na medida em que ele se resolve, ele se decide, ele se determina” (MOLTMANN, 1993, p. 135). Trata-se de um movimento de “autocontração de Deus”. Essa introjeção de Deus para dentro de si possibilita a presença de um *nihil* por meio do qual a *creatio ex nihilo* se dá.

Uma das principais razões para a resistência do maniqueísmo à aceitação de que as coisas existentes possam ter sido criadas do nada reside na questão da mutabilidade e da corrupção. Sendo premissa incontestável de que o mundo está em perene transformação, não era capaz de explicar a mudança das criaturas sem apelar para a dedução de que a natureza ontológica de seu criador, era também ela mutável. Étienne Gilson, recorda que a origem das criaturas é em absoluto diversa: “[...] criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não-ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar” (GILSON, 2006, p. 272).

Esta compreensão de que a condição humana é atravessada pela experiência de um profundo estado de carência ontológica, é desenvolvida por Agostinho, por exemplo, no início das *Confissões*: “Deus está no homem; o homem em Deus”. Tal enunciado, entretanto, não deve ser encarado como uma sugestão a um panteísmo, mas sim como reconhecimento da dependência ontológica e razão de ser da criatura em virtude do criador⁸. Lembremos que a estrutura lógica da reflexão agostiniana a respeito da origem do mundo postula duas hipóteses básicas: 1) Deus o fez a partir do nada; 2) Deus o engendrou desde sua própria substância. Conforme salienta Gilson, a admissão da segunda conjectura é problemática e contraditória sob um aspecto em especial. Caso parte da substância divina pudesse vir a se tornar finita, mutável e corruptível, o próprio Deus em si mesmo deixaria de ser eterno, perfeito e imutável, e isto seria contraditório. Assim sendo, apenas a primeira hipótese é

⁸ “Será, talvez, pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contém? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim, já que existiria se em mim não habitásseis? [...] Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim. Ou antes, existiria eu se não estivesse em Vós “de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem?” (conf. I, 2).

razoável. Estando solucionada esta primeira questão, Gilson põe outra igualmente instigante:

De início, o que significa criar do nada? Deus não é como um artesão que considerando uma forma qualquer em seu pensamento, a impõe à matéria que ele tem à sua disposição (argila, pedra, madeira etc.). Ao contrário, as diversas matérias que o artesão humano encontra à sua disposição, Deus foi quem as fez. O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser: *quid enim est, nisi quia tu es?* Assim, sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo* (GILSON, 2006, p. 358).

Temos até aqui concentrado esforços em descortinar o núcleo da compreensão agostiniana em torno do problema da criação a partir de uma pergunta: a partir "de que" Deus criou o mundo? Em razão disso, enfatizamos sobremaneira a noção de "nada", procurando estabelecer um recorte suficientemente objetivo que possibilite diferenciar a posição de Agostinho das formulações legadas pelo neoplatonismo e pelo maniqueísmo. Nossa investigação, a partir de agora, passa a nortear-se substancialmente pela compreensão das condições nas quais Deus criou o mundo. Se até então nos preocupamos em responder "de onde" Deus criou o mundo, torna-se mister agora entender "como" ele o fez. No item anterior enfatizamos o sentido relacional do ato criador, denotado sobretudo no conceito de "Palavra/Verbo". Indicamos também, ainda que preliminarmente, a relevância da noção de "princípio". Agora, porém, intentaremos analisar duas ideias centrais da cosmologia agostiniana: a palavra criadora e a criação simultânea.

O livro XI das *Confissões* se constitui como um dos mais célebres e importantes tratados de toda a história da filosofia acerca da questão do tempo. Na obra agostiniana, é possível defini-lo como o "lugar" no qual o autor dedica maior atenção ao tema. Curiosamente, dentre os 31 capítulos que compõe o texto, Agostinho dedica os 10 primeiros a uma análise de cunho essencialmente semântico. Tomando como ponto de partida o primeiro versículo do Antigo

Testamento (Gn 1,1), Agostinho clama a Deus: "Concedei-me que eu ouça e compreenda como 'no princípio criastes o céu e a terra'" (*conf.* XI, 3). Note-se a explícita preocupação com o correto entendimento da expressão "no princípio", que, "[...] compreendido à luz do prólogo do evangelho de João (Jo 1, 1-18), remete ao Cristo-Verbo, visto como a medida pela qual todas as coisas foram feitas e pela qual também ganham sentido" (WAHL, 2018, p. 55). Ao contrário do que muitos imaginavam, tal expressão não possui, na narrativa do Gênesis, um sentido temporal e cronológico. Ela aponta, na realidade, para a indagação a respeito dos "meios" pelos quais Deus agiu e criou:

Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra, no céu e na terra, nem no ar ou nas águas porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque antes de o criardes não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso, donde viria essa matéria que Vós não criáveis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a Vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra! (*conf.* XI, 5)

Como demonstrado por Agostinho, existe uma dimensão essencialmente criadora incrustada na natureza do Verbo divino. Segundo Saranyana, Deus no pensamento agostiniano, "[...] conhece todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer e nunca fará. Esse conhecimento de Deus são as ideias divinas, que recebem o nome de razões eternas" (SARANYANA, 2003, p. 71). É impossível olhar para as "ideias divinas" de Agostinho enquanto arquétipos perfeitos, eternos e imutáveis e não identificar um conteúdo metafísico cuja ancestralidade é uma matriz tipicamente platônica⁹. Victorino Capanaga afirma

⁹ "Apesar da clara aproximação de Santo Agostinho com os platônicos no referido assunto, não é justo afirmar que Agostinho fez uma simples acomodação do sistema platônico dos seres inteligíveis e entes sensíveis ao sistema cristão da criação, pois temos distinções que tornam a concepção agostiniana em alguns aspectos original. Segundo Platão, as ideias são paradigmas eternos usados pelo Demiurgo para modelar o caos do mundo sensível, que existem à parte do Demiurgo, de maneira autônoma, e hierarquicamente superiores ao próprio Demiurgo. Já segundo o pensador de Hipona, as ideias, embora existam como protótipos eternos de todas as criaturas, não existem de maneira autônoma, mas na mente ou no *Lógos* de Deus, como pensamentos de Deus. Sendo assim, as ideias

que “As ideias divinas, são certas formas originais ou modelos constantes e imutáveis de todas as coisas, as quais não sendo formadas são eternas e invariáveis estando contidas na inteligência de Deus [...] Todas as coisas particulares têm na mente divina sua ideia particular” (CAPANAGA, 1994, p. 56).

Para Gilson, a interpretação alegórica/simbólica que Agostinho realiza do termo *principium*, representa uma passagem de uma “metafísica do tempo” para uma “metafísica das causas”. Desse modo, o eixo central da questão é deslocado e redefinido, uma vez que a “[...] sua interpretação não designa uma ordem temporal em sentido restrito, mas um Princípio metafísico mediante o qual todas as criaturas recebem seu ser e podem ser compreendidas” (WAHL, 2018, p. 55).

É importante atentar para o fato de que dada a equivalência semântica entre o *principium* e o *verbum* (palavra) de Deus, tal princípio não é um ser ou uma criatura distinta de Deus. Há, pois, uma unidade ontológica¹⁰ muito similar àquela existente entre Deus e a chamada “vontade de Deus”. No *Comentário Literal ao Gênesis* a pergunta pelo *principium* é posta de imediato já no segundo parágrafo do livro I. Ao mesmo tempo em que enfatiza a dimensão filial presente no Verbo de Deus¹¹, inclui a questão a respeito do significado do “céu e a terra”. Todavia, antes de nos atermos a estes conceitos, cabe examinar os aspectos centrais da noção de “criação simultânea”.

estão para a criação como os pensamentos ou projeto intelectual está para a ação. Outro fator que distancia os dois pensadores está no fato de que em Platão as ideias são as essências de cada coisa existente, a ponto de que cada coisa sensível para ser o que ela é não só imita mas participa de sua essência eterna e imutável no mundo das formas inteligíveis [...] Já em Agostinho, esta participação dos entes sensíveis nos seres inteligíveis, embora percebida em suas obras, assume um caráter diferente, na medida em que as ideias não são essências autônomas, mas pensamentos de Deus, logo, podemos dizer que uma criatura para ser o que ela é ontologicamente depende de Deus, que em seu Verbo possui todas as criaturas” (COSTA; BRANDÃO, 2018, p. 48-49).

¹⁰ Os primeiros cinco versículos do Prólogo do Evangelho de João possivelmente expliquem de forma ainda mais clara e objetiva o sentido unitário da relação entre Deus e o Verbo, juntamente com sua dimensão criadora. Assim diz o evangelista: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam (Jo 1,1-5).

¹¹ Ainda no Prólogo do Evangelho de João, ocorre de forma manifesta a associação identitária do “Verbo” com a segunda pessoa da Trindade, isto é, o Filho: “O Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus; aos que creem em seu nome, ele que não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1, 9-14).

Agostinho ocupa-se deste problema em todas as principais obras até aqui citadas. Exemplos disso são as passagens presentes em: *Sobre o Gênesis, contra os maniqueus* (*Gn. adu. Man.* II, 3, 4); *Comentário Literal ao Gênesis*, mais precisamente no trecho em que o filósofo indaga se “As obras de Deus foram criadas simultaneamente ou foram criadas uma a uma?” (*Gn. litt.* IV, 33, 51); *Confissões*, no final do livro XIII (portanto, nas últimas páginas da obra), trecho este que, em nosso entender, é o que melhor sintetiza a opinião de Agostinho no que concerne à simultaneidade da criação:

Enalteçam-vos as Vossas obras, para que Vos amemos! [...] Elas têm princípio e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e decadência, beleza e imperfeição [...] Foram feitas por Vós do nada, não porém da Vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas de matéria concriada, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da informidade à forma. É certo que a matéria do céu é diferente da da terra e a beleza de um difere da beleza da outra, pois a matéria do mundo Vós a tirastes do nada e a beleza do mundo da matéria informe. Vós as criastes, contudo, ao mesmo tempo, a matéria e a forma, porque entre a criação da matéria e a da forma não mediou nenhum espaço de tempo (*conf.* XIII, 33).

A aceitação da prerrogativa de que tudo foi criado simultaneamente abre, de acordo com Gilson, uma nova interrogação: o que exatamente vem a ser este “tudo”? Segundo o comentador francês, Agostinho interpreta tal expressão como uma direta referência aos conceitos de “céu” e “terra”. Adverte, no entanto, que “[...] não se deve entender o céu e a terra organizados que temos diante dos olhos” (GILSON, 2006, p. 372). Trata-se, evidentemente, de mais uma interpretação não-literal, mas sim alegórica. Neste sentido, Simo Knuuttila chama atenção para o fato de que “Agostinho toma ‘céu’ e ‘terra’ em Gênesis 1,1 para se referir à matéria espiritual e à matéria corporal, respectivamente. A matéria espiritual é o substrato com que os anjos foram criados quando Deus disse ‘Faça-se a luz’” (KNUUTTILA, 2001, p. 104).

Se, por um lado, a matéria espiritual é uma matéria definitivamente formada, a “terra” é “[...] uma matéria absolutamente informe” (GILSON, 2006, p. 373). Esta

anterioridade da matéria em relação à sua forma não se dá em ordem de antecedência temporal (haja visto a criação simultânea), mas sim em precedência de causalidade. A invisibilidade e informidade da terra eram aspectos da cosmologia bíblica não aceitos pelos maniqueus. Indagavam eles: "Como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra era vazia e vaga?" (*Gn. adu. Man. I, 3, 5*). Agostinho responde-lhes:

Desse modo, ao quererem criticar as Escrituras, em vez de procurar conhecê-las, não compreendem as coisas mais evidentes. O que se poderia dizer com maior clareza que o afirmado: No princípio Deus criou o céu e a terra: ora, a terra estava vazia e vaga. Ou seja, no princípio, Deus criou o céu e a terra, mas a terra que Deus criou estava vazia e vaga, antes de Deus providenciar com variedade bem ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e fundamentos (*Gn. adu. Man. I, 3, 5*).

Gilson sinaliza que, apesar de tal condição inicial, "[...] essa informidade material não deve ser concebida como um puro nada"; afinal de contas, "[...] por mais indeterminada que seja, ela é algo" (GILSON, 2006, p. 374). A distinção entre os conceitos de matéria e forma é fundamental para a absorção intelectual do encadeamento lógico e sequencial existente na criação.

A criação em Agostinho é um processo que pode ser compreendido segundo uma divisão em três etapas. O primeiro momento (*creatio prima*), conforme exposto, é aquele em que Deus cria a matéria informe *ex nihilo*. Sem haver intervalo temporal¹², o segundo momento (*creatio segunda*) "[...] consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe. E é aqui que

¹² Costa e Brandão explicam que "Segundo nosso Filósofo, não houve intervalo de tempo entre as duas etapas da criação, porque o tempo só foi criado com a forma, quer dizer, como ainda não existia o tempo, não se pode falar em primeiro e segundo momento cronologicamente, mas apenas logicamente. Pois, segundo Agostinho, duas criaturas foram criadas fora do tempo, o céu (habitação de Deus e dos remidos) e a matéria informe, e como o tempo só foi criado com a formação da matéria confusa, não há sentido em falar em prioridade temporal entre os dois momentos, mas podemos falar de uma prioridade lógica" (COSTA; BRANDÃO, 2007, p. 13-14). E de fato, Agostinho no livro XII das *Confissões* confirma tal leitura: "Ora, após essas reflexões, encontrei duas criaturas que não estão sujeitas ao tempo, apesar de nenhuma delas Vos ser coeterna; uma de tal modo é formada que goza da Vossa eternidade e imutabilidade, sem nunca cessar de Vos contemplar nem sofrer intervalo de mudança alguma, ainda que seja mutável por natureza. A outra é tão informe, que não pode mudar de forma nem no movimento nem no estado de repouso. É-lhe impossível estar sujeita ao tempo. Mas não permitistes que ficasse informe porque, antes de qualquer dia, criastes no princípio o céu e a terra, as duas criaturas a que me referia" (*conf. XII, 12*).

entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir [...] os seres particulares a partir da matéria informe" (COSTA, 2008, p. 50). O terceiro momento, é enfim, aquele em que ocorre "a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados" (COSTA, 2008, p. 50), é o momento das chamadas *rationes seminales* (razões seminais).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZCONA, J. L. A importância da natureza como lugar da ação de Deus: noção de criação em Santo Agostinho. In: VV.AA. *Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 27-81.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*: [PL 42, 173-206].

AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Felicem Manichaeum*: [PL, 519-552].

AGOSTINHO DE HIPONA. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592.

BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Trad. O. de Olivetti. 4 ed. Campinas: Luz Para o Caminho, 1996.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

BOYER. C. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BRANDÃO, R. E. A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, Porto, vol. 7, p. 43-54, 2018.

BUSSANICH, J. Plotinu's metaphysics of the One. In: GERSON. L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 38-65.

CAPANAGA, V. Introducción general: El universo Agustiniano. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. e notas de Victorino Capanaga. 6 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos - BAC, 1994. v. 1.

CIRNE-LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. 3 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

COPLESTON, F. *Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto*. Trad. Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983. v. 2.

COSTA, M. R. N.; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. E. A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho. In: *Revista Ágora Filosófica*, Recife, vol. 7, n. 1, p. 7-26, 2007.

COSTA, M. R. N. Defesa Agostiniana da Criação Ex Nihilo, Contra os Maniqueus. In: *Scintilla*, Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 43-60, jan./jun. 2008.

COSTA, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre; Recife: Unicap; Edipucrs, 2002.

COSTA, M. R. N. O uno e o múltiplo na cosmologia de Plotino. In: *Symposium*, Recife, ano 3, n. especial, p. 12-24, dez. 1999.

D'ANCONA COSTA, C. Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle. In: GERSON, L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 356-385.

EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London; New York: Routledge, 1994.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

KNUUTTILA, S. Time and creation in Augustine. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 103-115.

LUPI, J. P. B.; GOLLNICK, S. A Teoria Emanacionista de Plotino. In: *Scintilla*, Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 13-30, jan./jun. 2008.

MOLTMANN, J. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer; Ivoni Richter. Petrópolis: Vozes, 1993.

PLANTINGA, A. Augustinian Christian Philosophy. In: MATTHEWS, G. B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1999, p. 1-26.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 1 ed. Coimbra: CECH, 2011.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. 1 ed. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine; Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

SARANYANA, J. *La Filosofía Medieval*. Pamplona: EUNSA, 2003.

WAHL, M. J. Considerações sobre as implicações éticas do criacionismo segundo o pensamento de Agostinho. In: *Controvérsia*, São Leopoldo, vol. 14, n. 1, p. 52-64, jan./abr. 2018.

2. A CRENÇA COMO AÇÃO HUMANA EM AGOSTINHO



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-02>

João Francisco Cortes Bustamante¹

RESUMO

A expressão “Se não crerdes, não compreendereis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”) encontra-se em algumas obras de Agostinho. Ao se incluir a fé (*fides*) e a razão (*ratio*), a expressão proferida por Agostinho se apresenta como fundamento epistemológico e ético. Antes de dar seguimento a alguns temas em suas obras, Agostinho utiliza-a como ênfase no processo de conhecimento de si e como premissa para os interlocutores em seus diálogos. Destaca-se que o uso da expressão pelo pensador da filosofia Antiga Tardia não é, entretanto, a qualquer momento e para qualquer ser humano. Pressupõe-se, com isso, uma condição prévia para o interlocutor e o leitor quando posicionado diante da expressão. A afirmação proferida vocalmente é delineada, também, no discurso interior e na condução da ação humana. Conquanto não seja recorrente a presença da afirmação na *opera omnia* agostiniana, é possível concebê-la como recurso de leitura procedimental a fim de propiciar uma hermenêutica filosófica. O artigo demonstrará, primeiramente, os componentes da condição prévia e, posteriormente, a ação humana. O objetivo do artigo consiste em explicitar a crença como ação humana e como escolha de recurso hermenêutico ao leitor de Agostinho.

Palavras-chave: Crença; Conhecimento; Ação humana; Agostinho.

1 INTRODUÇÃO

Agostinho (354-430) utiliza, em algumas de suas obras, a expressão “Se não crerdes, não compreendereis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”). Antes de dar seguimento a alguns temas em suas obras, Agostinho recorre a essa expressão e a posiciona como premissa para o interlocutor e para quem o lê. Isenta de detalhes, a expressão oculta a necessidade para o interlocutor e para o leitor de uma postura comportamental diante de temas como conhecimento, felicidade, verdade e Deus. Demanda-se a quem o escuta e, também, a quem o lê, com isso, uma forma de ação.

¹Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br.

Quando relacionada à fé (*fides*) e à razão (*ratio*), a expressão se apresenta como fundamento ético e epistemológico. Desse modo, Agostinho articula o processo de conhecimento de si no arcabouço de uma forma de ação por meio da crença, da compreensão, da fé (*fides*) e da razão (*ratio*).

A forma de ação alicerça-se também no discurso interior. A introspecção agostiniana coaduna-se com o conhecimento de si. Desta feita, o direcionamento da conduta de cada ser humano posiciona-se como prática diária em que o discurso interior necessita da crença, da compreensão, da fé (*fides*) e da razão (*ratio*). O interlocutor e o leitor são solicitados, por Agostinho, que a forma de ação, a postura comportamental consista no conhecimento de si e no discurso interior.

A forma de ação encontra-se subjacente na expressão "Se não credes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis"). O direcionamento e o uso da expressão por Agostinho não é a qualquer momento, nem para qualquer ser humano. Direciona-se ao ser humano em que a forma de ação na vida existencial detenha alicerces no conhecimento de si e no discurso interior, cujos fundamentos estão na incorporação pelo ser humano da crença, da compreensão, da fé (*fides*) e da razão (*ratio*). A esse ser humano, quando na solicitação condicionante da expressão ("Se..."), é realizado o convite para crer de forma que, também, ocorra uma junção entre crença e compreensão. Abre-se espaço para que a compreensão se vincule à linguagem e, mais do que isso, a uma hermenêutica sobre os temas propostos a quem se encontra em diálogo com o filósofo africano. Mais do que isso, o leitor das obras agostinianas, ainda que não de modo explícito, também é solicitado a considerar tanto a crença quanto a compreensão como fundamentos para o sentido existencial.

O artigo centraliza a expressão "Se não credes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis") no estatuto da relação estabelecida por Agostinho com os seres humanos na vida existencial. Desse modo, mostrar-se-á como a expressão detém uma condição prévia e, com isso, permite o uso da expressão por Agostinho com o interlocutor e com o leitor. Igualmente, quando estabelecida a condição prévia, a expressão é utilizada a fim de que a crença e a compreensão correspondam à ação humana como fundamento de uma postura comportamental por parte do interlocutor e do leitor. No estabelecimento da condição prévia e da ação humana encontra-se

como crença e compreensão vinculam-se aos temas agostinianos: conhecimento, felicidade, verdade e Deus. O artigo propõe extrair uma hermenêutica tanto para a leitura das obras agostinianas quanto para a vida existencial.

2 A CONDIÇÃO PRÉVIA

Agostinho demonstra nas obras iniciais correspondentes aos denominados *Diálogos de Cassiciaco* a predileção pela interação argumentativa em que perguntas e respostas compõem um processo de formação humana. Agostinho, cuja experiência como professor de retórica permite a noção dos limites e dos excessos da linguagem, inquieta os interlocutores constantemente a fim de extrair respostas sem margens para erros e falsidades. Além disso, "Agostinho conceberá um verdadeiro programa de formação, com destaque para as disciplinas liberais" (NOVAES, 2009, p. 33). Nesse quesito, a despeito de não haver finalizado a escrita da obra *De libris disciplinarum*, pois Agostinho somente escreveu e deixou inacabada a obra *De Grammatica* e concluiu somente a obra *De Musica*, se extrai a relevância da capacitação humana a fim de auxílio para o conhecimento de si. Em outros termos, há uma solicitação para que o ser humano aprenda as *Artes Liberais (Trivium e Quadrivium)*. Desta feita, se subentende que o conhecimento de si e o conhecimento buscado no marco da verdade demanda estar isento de erros e falsidades na interlocução entre os seres humanos.

A formação humana no arcabouço da filosofia Antiga Tardia no período do pensador Agostinho adentra em uma existência não restrita ao mundo em que se vive, mas, sim, em consonância com o cosmos. Nesse sentido, se compreende o cosmos no retorno ao *uno* como um exercício tanto interior como exterior: "Assim o espírito, a partir de sua interioridade, entende o que seja a beleza do universo, que certamente assim se denomina a partir do termo *uno*" (AGOSTINHO, 2008, p. 162)². Adiciona-se o retorno ao *uno* com a ordem das coisas e a subordinação do ser humano a essa ordem. Os traços neoplatônicos e estoicos se moldam com a inclinação de Agostinho ao catolicismo de modo que o ser humano no caminho do

² "Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab *uno* cognominata est". *De Ordine*, I, II, 3.

retorno ao *uno* está sob a ordem divina. Compreende-se, aqui, o cosmos como os momentos de experiência na vida cotidiana de Agostinho em que, posteriormente, o catolicismo propicia a experiência nos marcos de Deus. Em termos mais estritos, o cosmos agostiniano é a filosofia como modo de vida. A formação humana juntamente com o cosmos, portanto, se tornam componentes da condição prévia.

A centralidade do cosmos e da capacitação humana encontra-se permeada por Deus. A tríade estabelecida entre cosmos, Deus e ser humano demanda o conhecimento, cujo fundamento se encontra na verdade. Nesse sentido, o ser humano volta-se ao conhecimento por meio de experiências interiores e exteriores nos fundamentos divinos. Desse modo, junto com o primeiro componente - o cosmos - e o segundo componente - capacitação humana - se soma o conhecimento, que se torna o terceiro componente da condição prévia. É preciso salientar que o conhecimento se vincula diretamente com a felicidade por meio da verdade tendo em vista a inclinação da ação humana, "Pois desejamos a felicidade. Quer esta consista em encontrar a verdade, quer em buscá-la diligentemente, devemos em todo caso, se quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade" (AGOSTINHO, 2008, p. 68)³.

O ser humano é demandado na filosofia agostiniana a conceber o cosmos, a formação humana e o conhecimento como alicerces do agir humano, cuja referência de excesso e de limite é dado pelos ensinamentos divinos. Não é casual como Agostinho estabelece a direção do conhecimento (*scire*): "Desejo conhecer a Deus e a alma" (AGOSTINHO, 1998, p. 21)⁴. O agir humano posiciona-se não somente em como se comportar diante dos bens materiais e dos bens imateriais ou em relação ao corpóreo e o incorpóreo, mas também em extrair argumentos que sejam compreendidos pelo ser humano que age na vida existencial. É relevante, assim, a interação argumentativa entre os seres humanos em que o diálogo e o exercício das perguntas e das respostas oportunizem se aproximar do conhecimento de si e do discurso interior.

³ "Nam cum beati esse cupiamus sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebus nobis, si beati esse volumus, perquirenda est". *Contra Academicos*, I, IX, 25.

⁴ "Deum et animam scire cupio". *Soliloquia*, I, II, 7.

O quarto e último componente da condição prévia é a fé (*fides*). A inclinação crescente ao longo dos anos da vida de Agostinho ao catolicismo influencia diretamente na noção de fé (*fides*). A filosofia requeria, para Agostinho, um acréscimo de modo que se tem a fé (*fides*) como um meio em sintonia com a razão (*ratio*) a fim de servir ao ser humano que visa a encontrar a verdade. A baliza entre fé (*fides*) e razão (*ratio*) ocorre por meio da crença, ou seja, crer é o fundamento de ambas. Nesse sentido, em escrito direcionado a Romaniano, se tem uma amostra do cotejo entre fé (*fides*) e razão (*ratio*) para a compreensão, pois Agostinho afirma: "(...) se ardentemente busco a verdade, que já começo a encontrar, se confio chegar a essa suma medida, devo-o a ti que me encorajaste, me impeliste e o tornaste realidade. Mas foi mais pela fé que pela razão que compreendi aquele de quem foste instrumento" (AGOSTINHO, 2008, p. 72)⁵.

A crença como intermédio da fé (*fides*) e da razão (*ratio*) está vinculada ao ser humano racional. Impõe-se, entretanto, o questionamento da diferença entre crença, fé e razão tendo em vista que a tríade oscila em limiares próximos de explicação. De modo sucinto, é preciso considerar o ser humano racional, cuja *anima rationalis* "é destinada a governar o corpo" (AGOSTINHO, 2008, p. 284)⁶. Desse modo, a condução do ser humano racional pela *anima rationalis* detém na vinculação entre *mens* e *ratio* (AGOSTINHO, 2008, p. 229)⁷ um dos caminhos para que ocorra vontade, livre-arbítrio e ação na vida vivida. Uma vez dada a razão (*ratio*) e a crença no ser humano racional, a fé (*fides*) é adicionada pelo conteúdo a ser incorporado a fim de juízo e de posicionamento. No caso de Agostinho, a fé (*fides*) é vinculada ao conteúdo exposto pelo catolicismo, ou seja, os temas católicos são centrais para a fé (*fides*). Mais do que isso, "Fé para Agostinho é tanto interior e pessoal quanto exterior e pública" (KENNEY, 2014, p. 276; tradução nossa)⁸.

O conjunto crença, fé (*fides*) e razão (*ratio*) compõe-se mutuamente para a compreensão justamente pelos limites dados pela própria razão (*ratio*). Por

⁵ "(...) quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido: tu animasti, tu impulisti, tu fecisti. Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione compreendi". *Contra Academicos*, II, II, 4.

⁶ "(...) regendo corpori accommodata". *De Quantitate Animae*, XIII, 22.

⁷ "Ratio est mentis motio (...)". *De Ordine*, II, XI, 30.

⁸ "Faith for Augustine is as much interior and personal as it is exterior and public".

consequente, a fé (*fides*) torna-se instrumento ao ser humano racional a fim de que incorpore argumentos e amplie o conhecimento. Desta feita, o ser humano racional requer reconhecer os próprios limites e assumir a fé (*fides*) como meio de auxílio. Há, portanto, em Agostinho a predisposição para um modo de vida em que ocorra uma soma entre fé (*fides*) e razão (*ratio*) e entre filosofia e religião.

A formação humana, o cosmos, o conhecimento e a fé (*fides*) são quatro componentes da condição prévia para se aproximar da expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis"). Recorda-se que Agostinho não cita a expressão frequentemente em suas obras e, quando a menciona, condiciona diretamente o tema que está proposto. Além disso, é importante considerar que a expressão tem origem nas Escrituras por meio do profeta Isaías (7, 9): "Entretanto, a capital de Efraim será Samaria, e o cabeça de Samaria, o filho de Remalias; se o não crerdes, certamente, não permaneceréis"⁹.

A origem nas Escrituras e a forma como Agostinho trabalha a expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis") permitem destacar a relação da autoridade e do testemunho, os quais são elementos relevantes ao conjunto fé (*fides*), crença e razão (*ratio*). Além disso, o filósofo africano, desde a primeira obra, apoia essa relação na absorção do aprender:

Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso de autoridade e da razão. Tenho a certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa. Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão – pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência -, confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina. (AGOSTINHO, 2008, p. 146)¹⁰.

⁹ A tradução do latim ao português diverge conforme a origem do texto bíblico traduzido e utilizado. Iguamente, em português e para os fins de uma análise filosófica em Agostinho, os termos "entender" e "compreender" detém diferenças. Segue-se, em este artigo, a expressão em português canônica no conjunto de estudos agostinianos: "Se não crerdes, não compreenderéis".

¹⁰ "Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido". *Contra Academicos*, III, XX, 43.

Na proposta de haver uma condição prévia estabelecida pelos componentes formação humana, cosmos, conhecimento e fé (*fides*), se estabelece o ser humano racional exposto, seja na interlocução, seja na leitura, à expressão “Se não credes, não compreenderéis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”). Uma vez estabelecida essa condição prévia para que o ser humano assimile a expressão supracitada, cabe verificar como se vincula a condição prévia com a ação humana.

3 A AÇÃO HUMANA

O ser humano racional quando recepciona na leitura ou na escuta a expressão “Se não credes, não compreenderéis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”) está condicionado em ter formação, em centralizar o cosmos na vida cotidiana por meio das experiências, em buscar o conhecimento no alicerce da verdade e em ter fé (*fides*). Esse ser humano racional necessita colocar o tema discutido na condição prévia para que a crença sobre o tema seja o caminho para a compreensão. Esse movimento não é teórico, mas prático em que a ação humana consiste em como crença e compreensão se direcionam à vida do ser humano racional.

As questões, os temas e as provocações agostinianas fundamentam-se no modo de vida conduzido ou a ser conduzido pelo interlocutor e, no caso do leitor, é possível estabelecer, como mínimo, uma persuasão para esse modo de vida. Nesse sentido, faz-se premente considerar o seguinte:

(...) a vida filosófica não pode passar sem o discurso filosófico, com a condição de que esse discurso seja inspirado e animado por ela. Ele é parte integrante dessa vida. (...) Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros (...). (HADOT, 1999, p. 252-253).

Em Agostinho, o modo de vida se tece na relação entre vida filosófica, discurso filosófico, razão (*ratio*), fé (*fides*) e catolicismo. É a esse modo de vida que o interlocutor e o leitor estão convidados a vivenciar e nenhum outro mais. Em termos da vida de Agostinho, é não seguir o modo de vida maniqueísta, mas o modo de vida

do ser católico. Dessa forma, o conteúdo das Escrituras estão disponíveis para esse modo de vida de forma que o ser humano racional é instigado a extrair das palavras e das expressões a mensagem devida em semelhança ao praticado pelo bispo de Hipona:

Ora, todo comentário literal sugere, por isso, um processo de aprimoramento daquele que medita sobre as Escrituras. Se por um lado a verdade está revelada por esses escritos, por outro lado, o homem deverá dispor-se totalmente no exercício de compreendê-los. A verdade estável destaca, como em relevo, o processo humano de busca da verdade que se impõe pelo exercício da meditação sobre as Escrituras. (AYOUB, 2011, p. 54).

Quando instigado pelas Escrituras, há uma provocação ao ser humano racional para que não somente incorpore a leitura, mas também vocalize as palavras. Se os atos de leitura e de vocalização são atos do ser humano por si mesmo em termos diretos, uma espécie de *solilóquio*, quando uma expressão advinda das Escrituras é transmitida de um ser humano racional para outro ocorre uma mediação. Nesse sentido, Agostinho utiliza a expressão "Se não credes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis") em diálogo com o interlocutor de modo que a vocaliza, porém, ao leitor dessas situações dialogais se apresenta somente de forma escrita. É preciso, por conseguinte, que o leitor de obras agostinianas não se limitem à leitura, mas também vocalizem o que leem.

No exercício de ler e de vocalizar, o ser humano racional exercita a si mesmo no modo de vida e na absorção do significado do que lê. Mais do que isso, o significado é relevante para a *anima rationalis*, que é superior ao corpo. Observa-se, "Portanto, como a palavra consta de som e de significação, mas o som diz respeito aos ouvidos, a significação, à mente, não julgas que no nome, como em qualquer ser animado, o som seja o corpo e o significado seja como que a alma?" (AGOSTINHO, 2008, p. 334)¹¹.

¹¹ "Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quase animam soni?". *De Quantitate animae*, XXXII, 66.

Nota-se a interação constante existente entre leitura e vocalização a fim de que a mensagem das Escrituras seja absorvida pelo ser humano racional. É preciso ressaltar que não há uma *mensagem definitiva*, mas, sim, uma necessidade recorrente de relacionar modo de vida, Escrituras, leitura e vocalização para que esse ser humano racional afirme e reafirme o modo de vida. Além disso, as condições prévias da formação, da centralidade do cosmos na vida cotidiana, da busca pelo conhecimento e da presença da fé (*fides*) já estão estabelecidas ao modo de vida a ser conduzido pelo ser humano racional. Desta feita, a expressão “Se não crdes, não compreenderéis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”) não basta ser lida precisa ser vocalizada. Uma vez lida e vocalizada, precisa ser exercitada constantemente; lida, vocalizada e exercitada, requer ser transposta para o comportamento humano.

O desafio amplia-se quando, na ação humana, se diferencia crer e conhecer. Conquanto crer e compreensão, em um primeiro momento, por meio da expressão “Se não crdes, não compreenderéis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”) tendem a uma relação direta por meio do condicional, crer e conhecer já não se encontram vinculados. Há uma separação consistente entre os termos crer e conhecer (*scire*): “Mas tudo o que sabemos (*scimus*), dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos (*scire*)” (AGOSTINHO, 1998, p. 23)¹².

Ao considerar que o ser humano racional detentor da condição prévia lê, vocaliza e exercita a expressão “Se não crdes, não compreenderéis” (“Nisi credideritis, non intelligetis”) a fim de efetivar uma ação, um comportamento no cotidiano da vida existencial, é preciso verificar a qual tema se solicita que creia, compreenda, mas, que, não necessariamente conheça. É significativo como o tema da crença e da compreensão acompanha Agostinho desde a primeira obra, *Contra Academicos*, em diante, porém, a expressão advinda do profeta Isaías (7, 9) aparece, pela primeira vez, na obra, *De Magistro* e, depois, na obra *De Libero Arbitrio*, para prosseguir posteriormente.

Na obra *De Magistro*, na deliberação sobre palavra (*verbum*) e signo (*signum*), Agostinho parte de uma passagem do profeta Daniel (3, 94) e a comenta a fim de

¹² “Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur; at non omne quod credimus etiam scire”. *Soliloquia*, I, III, 8.

vincular o conteúdo narrado com a crença e a compreensão. Nessa passagem, se destaca a reafirmação da relação da autoridade e do testemunho e a retomada, de modo similar, do trecho da obra *Soliloquia* supracitado. Além disso, expõe a necessidade de uma crença tendo em vista a limitação do conhecer (*scire*):

Confesso que eu, mais que saber, creio que tudo o que se lê naquela narrativa aconteceu naquele tempo tal qual está escrito, nem ignoraram esta diferença os mesmos em quem acreditamos. Pois diz um profeta: "Se não creres, não entenderéis"; certamente não teria dito isto se tivesse julgado que não havia nenhuma diferença. Portanto, tudo o que entendo, também creio, mas nem tudo o que creio, também entendo. Pois tudo o que entendo, sei; mas não sei tudo o que creio. E não por isso ignoro quanto seja útil crer também em muitas coisas que não conheço; atribuo também esta utilidade à história dos três jovens; pelo que, uma vez que não posso saber grande parte das coisas, contudo sei quanto é útil crer nelas. (Agostinho, 2008, p. 406)¹³.

Se na obra *De Magistro* o tema está diretamente relacionado à narração de uma passagem das Escrituras, na obra *De Libero Arbitrio*, se divide, ainda que relacionados, em dois temas, a questão do mal e a existência de Deus. Agostinho vale-se da expressão "Se não creres, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis"), na obra *De Libero Arbitrio*, para posicionar o ser humano não somente na crença e na compreensão, mas também em como estas se vinculam com a ação humana. Reforça-se a necessidade da leitura, da vocalização e do exercício constante para afirmar e reafirmar crença e compreensão. Nota-se, agora, como o filósofo africano adentra diretamente em conteúdo do cotidiano do ser humano sob a ordem divina e, não é casual, acontecer em diálogo com Evódio. Para isso, se verifica, em resposta para Evódio sobre a questão do mal, principalmente, na junção causa e prática do mal, o seguinte:

¹³ "Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fator: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim profeta: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Is., 7, 9): quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hac quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio". *De Magistro*, XI, 37.

(...) Seja-nos, pois, Deus propício e faça-nos chegar a entender aquilo em que acreditamos. Estamos, assim, bem certos de estar seguindo o caminho traçado pelo profeta que diz: "Se não acreditardes não entenderéis". Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos? (...) Tem coragem e conserva a fé naquilo que crês. Nada é mais recomendável do que crer, até no caso de estar oculta a razão de por que isso ser assim e não de outro modo. (Agostinho, 1995, p. 28-29)¹⁴.

Observa-se como a centralidade do crer é exposta como *crer em Deus* e *crer que Deus não é autor dos pecados*. É relevante considerar como Agostinho concilia crença e compreensão com a ação humana, ou seja, a responsabilidade humana no comportamento diante da vivência terrena. Mais adiante, em outro trecho da obra *De Libero Arbitrio*, em diálogo com Evódio e, após a chancela do testemunho das Escrituras como fonte de autoridade, o bispo de Hipona realiza o exercício de inserir o tema da existência de Deus no arcabouço da crença e da compreensão no debate sobre o livre-arbítrio, a vontade e a ação humana. É significativo destacar a necessidade de *crer em Deus* a fim de possibilitar a compreensão humana nos assuntos morais:

Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: "Se não o crerdes não entenderéis". (...) Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender. (...) Com efeito, é preciso que creiamos – nós mesmos, e as melhores pessoas, enquanto vivem neste mundo. E

¹⁴ "Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per profetam gradum, qui ait: *Nisi credideritis, non intelligetis*, tenere nos, bene nobis conscii sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum. (...) Virili animo esto, et crede quod credis: nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit". *De Libero Arbitrio*, I, II, 4-5.

certamente, depois desta vida, todos os homens bons e piedosos possuirão e contemplarão essas coisas, com mais evidência e perfeição. (...). (AGOSTINHO, 1995, p. 78-79)¹⁵.

De forma inicial, é possível extrair tanto da obra *De Magistro* quanto da obra *De Libero Arbitrio* a linha argumentativa agostiniana de, em primeiro lugar, *crer em* para, depois, *crer que*, aspectos trabalhados em obras posteriores de Agostinho. Em relação aos temas, não há dúvida de que tanto o interlocutor quanto o leitor são direcionados para ler, vocalizar, exercitar e transpor para o comportamento humano uma junção entre crença e compreensão no fundamento do *crer em* para depois *crer que*. Por conseguinte, não se constitui uma hermenêutica filosófica restrita ao campo teórico, mas, sim, uma hermenêutica da vivência do cotidiano tanto ao interlocutor quanto ao leitor das obras agostinianas.

4 CONCLUSÃO

A expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis"), em algumas obras iniciais de Agostinho, estabelece um vínculo direto com os seres humanos na vida existencial. Esse vínculo não inicia com o assunto abordado pelo filósofo africano, mas, sim, com o termo condicional. Desse modo, crença e compreensão podem ser direcionados para os temas agostinianos como conhecimento, felicidade, verdade e Deus.

Uma hermenêutica filosófica foi extraída para ler as obras agostinianas e ser recurso para a vida existencial. Essa hermenêutica detém como fundamento considerar que os interlocutores dos diálogos agostinianos e o leitor de Agostinho interagem constantemente por meio da escrita e da vocalização. Desse modo, ocorre uma condição prévia para se aproximar da expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis"). Essa condição prévia consiste

¹⁵ "(...) Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra profeta dixisset: *Nisi credideritis, non intelligetis*. (...) nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur neque quisquam inveniundo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus. (...) nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est. (...)". *De Libero Arbitrio*, II, II, 6.

em quatro componentes: formação humana, centralidade do cosmos, conhecimento e fé (*fides*).

A condição prévia é a autorização para interlocutor e leitor se aproximarem da expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis") e, com isso, ser possível transpor o tema abordado para o comportamento cotidiano. Para isso, o artigo demonstrou como Agostinho utiliza essa expressão advinda das Escrituras por meio de recursos de autoridade, de testemunho e de temas existenciais como a questão do mal e a existência de Deus. Ao interlocutor e leitor, cabe ler, vocalizar e exercitar constantemente para que crença e compreensão sejam os fundamentos para a ação do ser humano racional na vida existencial.

O artigo demonstrou, também, como em algumas obras iniciais de Agostinho já ocorre o início de um debate posterior no marco do *crer em* e do *crer que*. Desse modo, se ressaltou como há, primeiro, um *crer em* e, depois, um *crer que*, a fim de servir ao assunto abordado e, principalmente, ao comportamento humano. Desse modo, o ser humano racional transita entre leitura, vocalização e exercício para que o tema da vida existencial possa extrair das palavras, dos signos e do som a mensagem não definitiva para a ação cotidiana. A proposta de uma hermenêutica filosófica realiza-se, assim, por meio de uma crença como ação humana e como recurso hermenêutico para se aproximar das obras agostinianas no marco da citação da expressão "Se não crerdes, não compreenderéis" ("Nisi credideritis, non intelligetis").

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA sagrada: *o antigo e o novo testamento*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

AGOSTINHO, S. A grandeza da alma. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 253-351.

AGOSTINHO, S. A ordem. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 149-252.

AGOSTINHO, S. Contra os acadêmicos. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 41-147.

AGOSTINHO, S. *O livre-arbítrio*. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, S. O mestre. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 359-415.

AGOSTINHO, S. *Solilóquios*. Tradução e notas Aduary Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AYOUB, C. N. A. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

KENNEY, J. P. Faith and reason. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. (Ed). *The Cambridge Companion to Augustine*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, cap. 14, p. 275-291.

NOVAES, M. A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

SAN AGUSTÍN. Contra Los Académicos. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 74-233.

SAN AGUSTÍN. De La Cantidad del Alma. In: CUEVAS, Padre E. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 523-665.

SAN AGUSTÍN. Del Libre Albedrío. SEIJAS, Padre E. In: *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 235-521.

SAN AGUSTÍN. Del Maestro. In: MARTINEZ, Padre M. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 667-759.

SAN AGUSTÍN. Del Orden. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, v. 1. p. 587-707.

SAN AGUSTÍN. Los Soliloquios. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, v. 1. p. 435-533.

3. OS PRECEITOS DA LEI NATURAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-03>

João Gabriel Haiek Elid Nascimento¹

RESUMO

Os preceitos da lei natural aparecem esparsos na obra de Tomás de Aquino, relegando às mais diversas interpretações proposições que possuem um nítido potencial de aplicabilidade prática. Apesar disso, é evidente que Tomás não tinha a intenção de manter desconexos esses preceitos, dada a expressiva alusão à origem não somente natural e racional, como também eterna da lei natural. Por conseguinte, o objetivo, com o presente artigo, é analisar a derivação dos preceitos da lei natural, a saber: como eles são conhecidos, suas classificações, e seus respectivos graus de variabilidade em sua eficácia prática. Assim, o tratamento, comportará duas etapas: 1) os argumentos apresentados por Tomás em suas obras para a derivação e a consequente classificação dos preceitos da lei natural; e o 2) debate entre os comentadores. A questão aqui debatida entre tomistas versa sobre o conteúdo da lei natural: se ela consiste de (a) preceitos gerais imutáveis; de (b) preceitos gerais e particulares, ambos imutáveis; ou de (c) preceitos gerais imutáveis, e particulares mutáveis. Dessa forma, ainda que centrados na *Suma de teologia* (I^aII^{ae}, qq. 90-97, 100), reportou-se também contribuições do *Escrito sobre os livros das Sentenças*, e da *Expositio sobre a Ética a Nicômaco*.

Palavras-chave: Lei Natural; Preceitos; Derivação; Tomás de Aquino (1225-1274).

1 INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino é, sem dúvida, um dos maiores expoentes da doutrina da lei natural, ou direito natural² clássico, e a mais madura expressão desse seu pensamento, presente na segunda parte da *Suma de Teologia*, referente ao tratamento da lei (I^aII^{ae}, qq. 90-97, 100), pode ser considerada como uma das primeiras e uma mais consistentes sistematizações da longa tradição de pensamento até então desenvolvido: não por coincidência, suas considerações a respeito da lei são reconhecidas como a parte melhor desenvolvida de sua teoria

¹ Mestrando em Filosofia. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). E-mail: gabriel.elid@unesp.br.

² "S. Thomas emploie indifféremment les mots de *loi naturelle* et de *droit naturel*" (LOTTIN, 1920, p. 65): "Lex naturalis vel jus naturale dicitur" (In *Sent.* IV d. 33, q. 1, a. 1).

política³, e uma das partes mais conhecidas de toda a sua obra⁴. Contudo, apesar de louvável, trata-se de um procedimento extremamente complexo conciliar em uma teologia cristã-católica o vocabulário técnico das principais autoridades sobre o tema: nada menos que Aristóteles, os juristas romanos Gaio e Ulpiano, além de Cícero, Agostinho, Isidoro de Sevilha (560-636)⁵, e Graciano⁶ – para citar apenas alguns.

Por conseguinte, a articulação na qual este discurso se estabeleceu exige certa cautela do leitor moderno, sobretudo no que diz respeito à derivação dos preceitos da lei natural a partir dos primeiros princípios da razão prática: (1) seja pelo perene problema em se conhecer o que é indemonstrável (relativo aos princípios) e o que é moral por natureza; (2) seja porque as diversas classificações dos preceitos apresentadas em várias partes de sua obra aparentemente não concordam entre si; (3) ou ainda porque as diversas classes de preceitos admitem uma respectiva variabilidade em sua eficácia prática. Portanto, uma vez que a boa caracterização das classes de preceito morais e de seus modos de derivação é fundamental para revelar o verdadeiro significado prático da doutrina da lei natural em Tomás de Aquino, desenvolveremos a introdução e justificativa deste artigo respectivamente nas seguintes etapas: (1) exposição do conhecimento dos primeiros princípios da lei natural; (2) comparação das diferentes classificações dos preceitos apresentadas na obra de Tomás; e (3) exposição dos graus de variabilidade dos preceitos da lei natural⁷. Para concluir, mostraremos as interpretações dos principais comentadores sobre o conteúdo das classes de preceitos da lei natural e seus respectivos graus de variabilidade.

³ Cf. NETTO, F. B. S. Introdução, In: Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino, Petrópolis, Vozes, 1995; p. 8. FINNIS, J. Direito natural em Tomás de Aquino: sua inserção no contexto do juspositivismo analítico, trad. Leandro Cordioli, Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Ed., 2007, p. 71.

⁴ "Next to the Five Ways of proving the existence of God (ST Ia. 2), the Treatise on Law (ST Iallae. 90-97) is probably the best-known part of the Summa theologiae." (SIGMUND, 1993, p. 222).

⁵ Autor de uma importante enciclopédia para a formação da cultura medieval, *Etymologiae*, que reúne os principais elementos da cultura clássica em sua época de desintegração.

⁶ Considerado o pai do Direito Canônico, foi autor do livro *Concordia discordantium canonicum*, datado de meados do século XII, e que compõe a primeira parte do *Corpus Iuris Canonici*.

⁷ Nesta mesma tripartição também se fundamentarão os objetivos específicos do presente projeto de pesquisa, na seção *Objetivos*.

2 CONHECIMENTO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA LEI NATURAL

Entre os elementos mais fundamentais para o iniciarmos a primeira etapa de nossa investigação⁸, está o conceito de lei eterna, pois, para Tomás de Aquino, ela é a responsável pelo governo de todas as coisas⁹. Por conseguinte, todas as coisas participarão de algum modo da lei eterna enquanto e são, por natureza, reguladas e medidas por ela. Assim, através da impressão dessa lei, as coisas manifestarão certas inclinações naturais para atos e fins próprios (*Summa Theologia I^aII^{ae}*, q. 91, a. 2, resp.).

Ora, como a inclinação natural de uma coisa nada mais é do que uma tendência a realizar a forma específica de sua natureza¹⁰, no ser humano, tem-se, portanto, além de inúmeras outras, sobretudo a inclinação para agir racionalmente¹¹; e, dessa forma, ele participará da lei eterna de um modo mais excelente (*excellentiori*), não somente enquanto é medido¹², mas também enquanto regula e ordena seus atos pela razão¹³. É essa participação na criatura racional da lei eterna que se chama lei natural.

Segundo a definição dada na q. 90, a.1, lei é uma imposição da razão que se ordena à realização de uma obra, logo os seus primeiros princípios não serão apenas proposições puramente teóricas, mas, principalmente, preceitos morais/práticos¹⁴. A fundamentação mais consistente desses primeiros princípios se encontra no

⁸ (1) exposição do conhecimento dos primeiros princípios da lei natural.

⁹ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 91, a. 1, resp.

¹⁰ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 3: "cada qual se inclina para a operação que lhe é conveniente segundo a sua forma". *S. theol. I^a*, q. 80, a. 1: "deve-se considerar que a toda forma segue-se uma inclinação."

¹¹ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 3, resp.: "por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão." *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 4, resp.: "[...] pertence à lei da natureza aquilo para que o homem naturalmente se inclina e nisto está incluído o que é próprio ao homem, inclinar-se para agir segundo a razão."

¹² *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 91, a. 2, ad. 3.

¹³ *S. theol. I^aII^{ae}*, 90, a. 1, resp.: "Ora, a regra e a medida dos atos humanos é a razão, primeiro princípio dos atos humanos". *S. theol. I^aII^{ae}*, 91, a. 3, resp.: "a lei é certo ditame da razão prática." *S. theol. I^aII^{ae}*, 90, a. 1, ad. 2: "E porque a razão prática usa também de silogismo quanto às obras a realizar, [...], consoante o que ensina o Filósofo na *Ética* (VII, 3, 1147 a. 24), deve, portanto, encontrar-se algo na razão prática que esteja para as operações como na razão especulativa está a proposição para as conclusões. Tais proposições universais da razão prática ordenadas para as ações contêm a razão de lei."

¹⁴ "A lei natural é algo constituído pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão" (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 1).

segundo artigo da questão 94 da *Suma de teologia*, dedicada inteiramente à lei natural. Vejamos.

Deve-se dizer que [...] os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática do mesmo modo que os princípios primeiros da demonstração estão para a razão especulativa: uns e outros são princípios conhecidos por si mesmos¹⁵ (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 2, resp.).

Ora, considera-se algo conhecido por si mesmo (*per se notum*), de duas formas: em si (*quoad se*) e para nós (*quoad nos*). Em si, algo é conhecido quando o predicado da proposição já está contido na noção do sujeito, como quando se diz que o “homem é racional”. Contudo, pode acontecer que as proposições conhecidas por si mesmas não sejam comuns a todos, e por isso, diz-se que são conhecidas apenas pelos sábios. Porém, mesmo naquelas coisas que caem na apreensão de todos existe uma certa ordem, e aquilo que primeiro cai na apreensão do intelecto é a noção de ente, pois é a noção que está incluída em todas as concepções, e na qual todas se resolvem¹⁶. Assim, se funda sobre a noção de ente e, conseqüentemente, sobre a noção de não ente, o primeiro princípio indemonstrável “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo”¹⁷.

Ora, o ente considerado como aquilo que primeiro é concebido pelo intelecto é um transcendental, logo, é convertível ao bem¹⁸. Assim, o bem se *acrescenta* à noção de ente não como um gênero, mas como a expressão de um modo próprio não expresso pelo nome ente: este modo próprio – bem -, diz Tomás, expressa aquilo que primeiro cai na apreensão da razão prática¹⁹. Ora, como “no âmbito prático, o fim é o princípio” (*De virt.*, q. 1, a. 7), o bem será aquilo a que todas as coisas tendem²⁰.

¹⁵ Diz Tomás, em outro momento de sua obra, que esses primeiros princípios pertencem a um *habitus* (ἕξις) especial, e que Aristóteles (*Eth.* VI, c. 6, 1141a) chama de intelecto dos princípios (νοῦς: intuição). Especificamente para a os princípios da ação, Tomás designa esse *habitus* de sindérese (*S. theol. I^a*, q. 79, a. 12, resp.): “word [...] constantly met with in the scholastic discussions of the natural law.” (CROWE. 1956, p. 151).

¹⁶ *De ver.* q. 1, a. 1.

¹⁷ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 2, resp.

¹⁸ *De ver.* q. 1, a. 1.

¹⁹ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 2, resp.

²⁰ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 2, resp.

Portanto, da mesma forma como se mostrou acima fundar o primeiro princípio indemonstrável sobre a noção de ente (e seu oposto - não ente), semelhantemente, se fundará sobre a noção de bem (e seu oposto - mal) o primeiro princípio da razão prática: "o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado" (*S. theol.* I^{ae}, q. 94, a. 2, resp.). E logo na sequência de seu texto, Tomás complementa: "sobre isso estão fundamentados (*fundantur*) todos os demais preceitos da lei da natureza²¹" (*S. theol.* I^{ae}, q. 94, a. 2, resp.). Considerando esta analogia com a razão prática, Tomás diz que sobre o princípio de não contradição se fundam todos os outros princípios²², logo, os preceitos que são fundados sobre o primeiro princípio da razão prática serão os outros princípios da lei natural.

Mas como podemos descobrir esses outros princípios? Dirá Tomás que, em função do bem ter razão de fim, segue-se que a razão apreenderá como bem tudo aquilo para que o homem tem inclinação natural²³. Logo, a ordem dos primeiros princípios da lei natural seguirá a mesma ordem das inclinações naturais do homem naturais²⁴. Tomás, distingue três ordens: (1) a inclinação segundo a substância, (2) segundo o gênero, (3) e segundo a espécie. A primeira diz respeito a tudo aquilo que o homem possui em comum com todas as coisas: a conservação de seu ser segundo a sua natureza. A segunda diz respeito a tudo aquilo que o homem possui em comum com os animais: "a união entre macho e fêmea, a educação dos filhos e similares" (*S. theol.* I^{ae}, q. 94, a. 2, resp.). E a terceira, diz respeito àquilo que é próprio do ser humano: conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade²⁵.

Assim, tudo o que está relacionado a estas inclinações pertencerá à lei natural. Portanto, seguindo a ordem exposta por Tomás na q. 94, a. 2, a partir do fato de que a vida é vista como um bem humano, a razão postula o preceito moral de que "deve-se conservar a vida". Da união entre macho e fêmea, o matrimônio. Da sociedade, o respeito ao próximo, etc.

²¹ Contudo, no *Escrito sobre os livros das Sentenças*, Tomás de Aquino apresenta o preceito de que 'o bem deve ser praticado e procurado, e o mal evitado' como apenas mais um (*In Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 3). Além disso, nessa mesma obra, afirma que é "o amor ao próximo [...] a primeira raiz da observância dos preceitos (*In Sent.* III, d. 37, q. 1, a. 2, qc. 2, ad.2).

²² *In Metaph.* IV, lec. 17.

²³ *S. theol.* I^{ae}, q. 92, a. 2: "e todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens."

²⁴ *S. theol.* I^{ae}, q. 94, a. 2.

²⁵ *S. theol.* I^{ae}, q. 94, a. 2.

3 AS DIFERENTES CLASSIFICAÇÕES DOS PRECEITOS

Muito bem, exposto o conhecimento dos primeiros princípios da razão prática, passaremos agora à segunda etapa deste artigo, onde iremos expor as diversas classificações dos preceitos morais na obra de Tomás de Aquino. Baseando-se ainda na comparação com a teórica, a razão prática também “procede de alguns princípios a algumas conclusões” (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 91, a. 3*), ou “do comum ao próprio” (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 4, resp.*). Portanto, segundo este procedimento, ainda na mesma questão 94, teremos a classificação dos preceitos lei natural exposta a seguir.

(1) Preceitos que são princípios comuns (*quaedam praecepta comuníssima*), conhecidos por todos os homens (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 4*), e imutáveis (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 5-6*), chamados de primários (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 5-6*).

(2) Preceitos que são como conclusões próximas aos primeiros princípios (*quasi quaedam propriae conclusiones propinquae primis principiis*), não aplicadas a todas as circunstancias, (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 4-5*), e nem sempre conhecidas (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 4-6*), chamados de secundários (*S. theol. I^oII^{ae}, q. 94, a. 5-6*).

Contudo, há de se mencionar que o comentário presente no *Escrito sobre os livros das Sentenças*, segundo a maioria de seus comentadores, não concorda, em vários aspectos, com a exposição da *Suma de teologia*²⁶. Naquela, Tomás de Aquino irá apresentar uma classificação muito semelhante, mas a fundamentará, não em função do conhecimento dos homens, mas da conveniência com fim da natureza humana (*In Sent. IV, d. 33, q. 1, a. 1-2*).

(1) Preceitos que são certos princípios naturalmente conhecidos como indemonstráveis (*quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia*), que estão de acordo com os fins primários, pois dizem respeito àquilo que os humanos possuem em comum com o gênero animal, como a procriação e a educação dos filhos, e, por isso, não podem ser dispensados sem contrariar a natureza²⁷.

²⁶ Cf. MARITAIN, p. 101 (n. 6); OVERBECK, 469-70; ARMSTRONG, p. 130-133; CROWE, p. 179. Enquanto outros, como Sertillanges (1961, pp. 104-105), defendem a coerência.

²⁷ *In Sent. IV, d. 33, q. 1, a. 1-2.*

(2) Alguns preceitos próximos a estes [princípios] deduzidos pelo esforço dos homens (*propinqua his per industriam hominum excogitata*), que estão de acordo com os fins secundários, pois dizem respeito àquilo que possuem em comum com a espécie humana, como a confiança mútua entre o casal, por isso, podem ser dispensados sem contrariar a natureza²⁸.

Além disso, retomando o texto da *Suma*, na questão 95, sobre a lei humana, Tomás de Aquino dirá que as leis humanas são também certas disposições particulares derivadas da lei natural. Vejamos como se dá a divisão de seus preceitos a partir desses modos de derivação:

(1) Preceitos que são como conclusões de princípios gerais da lei da natureza “não muito distantes dos princípios” (*S. theol. I^aII^{ae}, q. 95, a. 4, ad 1*), e que pertencem ao *jus gentium*²⁹, como por exemplo, a justiça nos contratos de compra e venda³⁰, a existência da servidão³¹, da propriedade privada³² e da autoridade política³³, etc.

(2) Preceitos que são como determinações singulares de uma forma geral, e, portanto, pertencem ao direito civil: por exemplo, é a título de determinação que, a partir do preceito “deve-se punir quem comete um crime”, se deriva a determinação de que “um particular caso de homicídio deve ter penalidade de 30 anos de reclusão para o assassino”.

Já na *Expositio sobre a Ética a Nicômaco*, a classificação reunirá tanto os preceitos da lei natural (direito natural) quanto os da lei humana (justo legal)³⁴.

(1) Os princípios naturalmente conhecidos como indemonstráveis e aqueles próximos a esses (*principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his*), os quais pertencem à lei natural (direito natural)³⁵.

²⁸ In *Sent.* IV, d. 33, q. 1, a. 1-2.

²⁹ São aquelas coisas reconhecidas por todas as nações e que não precisam da promulgação por uma autoridade ou instituição especial, mas somente à razão humana (*S. theol. I^aII^{ae}, q. 95, a. 4*).

³⁰ *S. theol. I^aII^{ae}, q. 95, a. 4; In Eth.* V, c. 12, n. 4.

³¹ *S. theol. II^aII^{ae}, q. 57, a.3, ad 2.*

³² *S. theol. I^aII^{ae}, q. 94, a. 5, ad 1.*

³³ *S. theol. II^aII^{ae}, q. 12, a. 2.*

³⁴ *S. theol. I^aII^{ae}, q. 96, a. 1, ad. 1:* “justiça legal, que é o direito positivo”. Direito positivo, que compõe, juntamente com o direito civil, a lei humana (*S. theol. I^aII^{ae}, q. 95, a. 4*).

³⁵ In *Eth.* V, lect. 12, n. 3.

(2) Preceitos deduzido pelo esforço dos homens (*per industriam*³⁶ *hominum excogitata*), os quais pertence à lei humana³⁷.

Mas, curiosamente, Tomás de Aquino somente nos fornecerá uma sistematização mais completa dos preceitos da lei natural na questão 100 da *Suma de teologia*, sobre "Os preceitos morais da lei antiga" (CHARETTE, 1981, p. 115).

(1) Primeiros princípios naturalmente conhecidos (*principia prima naturaliter cognita*), que são os preceitos da lei da natureza que não carecem de publicação, pois são comuns, evidentes por si mesmos, e cujo efeito é certíssimo (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 100, a. 11).

(2) Preceitos obtidos imediatamente, através de pouca consideração (*statim, cum modica consideratione*) (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 100, a. 1), e que são absolutamente (*absolute*) da lei natural³⁸, como os preceitos do Decálogo - "honrar pai e mãe", "não matar", "não prestar falso testemunho", etc. (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 100, a. 11).

(3) Preceitos obtidos através de muita consideração (*multa consideratio*): "estes são de tal forma da lei da natureza que precisam da disciplina³⁹ pela qual os menores são instruídos pelos mais sábios" (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 100, a. 1).

4 OS GRAUS DE VARIABILIDADE DOS PRECEITOS

Passemos, então, para a terceira etapa desta introdução e justificativa, onde investigaremos, tendo como fulcro a mesma questão 94 da *Suma de teologia*, os graus de variabilidade dos preceitos da lei natural: segundo a (1) verdade, (2) o conhecimento, (3) a retidão, e (4) a adição. Para iniciar essa exposição, é necessário retomar a participação da razão humana na lei eterna. Dirá Tomás que "por causa da incerteza do juízo humano, precisamente no que concerne às coisas contingentes e particulares" (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 91, a. 4, resp.), a razão humana só consegue participar da lei eterna no que diz respeito a alguns princípios comuns (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 91, a.

³⁶ O mesmo termo utilizado para designar os preceitos secundários no *Escrito sobre o livro das Sentenças*.

³⁷ In *Eth.* V, lect. 12, n. 3.

³⁸ S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 100, a. 1.

³⁹ Na questão sobre as leis humanas, Tomás de Aquino utiliza o mesmo termo: "adveniat per aliquam disciplinam." (S. *theol.* I^oII^{ae}, q. 95, a. 1, *grifo nosso*).

3, ad. 1), e não segundo as direções particulares. Por conseguinte, como a lei natural é imutável nisto que ela participa da lei eterna, os princípios comuns serão imutáveis, mas todas as disposições particulares derivadas dos princípios comuns terão algo de mais ou menos mutável:

Assim, deve dizer-se que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos [...]. Mas quanto ao que é próprio e como que as conclusões dos princípios comuns, é a mesma para todos as mais das vezes, [...], mas em poucos casos pode ela falhar. (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 4, resp.).

Ora, diferentemente da razão especulativa, que opera sobre aquilo que é necessário, a razão prática, trabalha com o contingente: as ações humanas. “Essa deficiência”, ou subtração⁴⁰, dirá Tomás, “se manifesta tanto mais, quanto mais se desce ao particular” (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 4, resp.): e isso se dá em função da sua (1) *verdade*. Na razão especulativa, por exemplo, conclui-se verdadeiro em todos os casos que, a partir dos princípios da geometria, em qualquer triângulo particular, a soma de seus ângulos internos será sempre 180 graus. Já na razão prática, do princípio de que se “deve agir segundo a razão”, tem-se a conclusão particular de que todos “os depósitos devem ser restituídos”; o que é verdadeiro na maioria dos casos. Contudo, “pode ocorrer em algum que seja danoso e, por conseguinte, contra a razão, que se restituam os depósitos, por exemplo, se alguém os reivindica para combater a pátria” (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 4, resp.): para esses casos particulares, nos quais a eficácia da lei é subtraída⁴¹, Tomás de Aquino permite a sua dispensa⁴².

Ademais, uma vez que a eficácia da lei se realiza na medida em que é levada ao conhecimento dos homens pela sua promulgação (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 90, a. 4, resp.), e visto que a promulgação da lei pode se dar de diferentes formas⁴³, e também impedida de diferentes formas⁴⁴; conseqüentemente, a eficácia da lei será

⁴⁰ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 5.

⁴¹ *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 95, a. 5.

⁴² *S. theol. I^aII^{ae}*, q. 97, a. 4, ad. 3. “C'est à ce type de 'dispense' qu'il faut rattacher le cas de la polygamie des patriarches” (OVERBECK, 1957, p. 485). Sobre a dispensa dos preceitos segundos, Cf. *In Sent. IV*, d. 33, q. 1, a. 2; q. 2, a. 2

⁴³ Por Deus, pelos sábios, pela razão natural, pela autoridade instituída, etc.

⁴⁴ Quando “a razão é depravada pela paixão, ou pelo mau costume, ou pela má disposição da natureza” (*S. theol. I^aII^{ae}*, q. 94, a. 4, resp.).

proporcional aos diversos níveis de (2) *conhecimento* e de (3) *retidão*: Tomás de Aquino dá como exemplo os antigos Germanos, em que “o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza, como o relata Júlio César” (S. *theol.* I^aII^{ae}, q. 94, a. 4, resp.). Assim, diz Tomás, são nestes casos em que a lei natural falha em sua aplicação que a lei humana advém como correção (S. *theol.* I^aII^{ae}, q. 91, a. 3, ad. 1; 94, a. 5, ad. 1).

Além disso, diz Tomás de Aquino, a lei pode ser dita natural de duas maneiras. De um primeiro modo, por seguir alguma inclinação natural - como já mencionado anteriormente. Mas de outro modo, porque a natureza deixou indeterminado⁴⁵, como todos os artifícios e convenções inventados pela razão humana para a sua utilidade. Assim, de acordo com esse segundo caso, diz-se que a posse de todas as coisas é de direito natural pela mesma razão em que se diz de direito natural o estado de nudez do homem. Dessa forma, tanto a invenção da vestimenta quanto a distinção das posses não provocaram mudanças na lei natural a não ser por (4) *adição* (S. *theol.* I^aII^{ae}, q. 94, a. 6, ad. 3). Ora, diz Tomás em um outro momento de sua obra, fazendo referência ao mesmo exemplo da posse dos bens comuns, que estas mudanças acrescentadas (*superadditur*) ao direito natural por um trabalho da razão (*per adinventionem rationis humanae*) pertencem não à lei natural, mas ao direito das gentes (S. *theol.* II^aII^{ae}, q. 66, a. 2, ad. 1); ou seja: à lei humana derivada da lei natural a modo de conclusão⁴⁶.

5 INTERPRETAÇÕES DE ALGUNS DOS PRINCIPAIS ESTUDIOSOS

Assim, dada essa breve exposição, é logicamente possível propor as seguintes compreensões a respeito do conteúdo e da eficácia da lei natural: ela consiste de (a) preceitos gerais imutáveis; ou de (b) preceitos gerais e particulares, ambos imutáveis; ou de (c) preceitos gerais imutáveis, e particulares mutáveis. Contudo, nota-se que os principais estudos publicados no último século orientam uma interpretação que se divide entre as duas últimas opções: (b) e (c); ou seja: parecem

⁴⁵ Tomás diz: “porque a natureza não induziu o contrário”.

⁴⁶ “Pois pertence ao direito das gentes o que deriva da lei da natureza como conclusões de princípios” (S. *theol.* I^aII^{ae}, q. 95, a. 4).

considerar que as derivações da lei natural, são, na verdade, seus prolongamentos. Vejamos.

Aqueles que advogam que a lei natural consiste de (b) preceitos gerais e particulares, ambos imutáveis, dizem que os preceitos secundários particulares, apesar de apresentarem alguma variabilidade na sua eficácia – por conta do conhecimento, da retidão e da indeterminação –, são, em si mesmos imutáveis – segundo sua verdade.

Van Overbeck diz, em seu texto *La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas*, a respeito dos preceitos secundários: “que eles não sejam conhecidos por todos da mesma forma, isso obviamente não representa nenhum problema quanto ao seu valor universal⁴⁷” (1957, p. 478). Contudo, no que diz respeito à dispensa dos preceitos secundários da lei natural, o comentador afirma que “percorrendo as diversas obras do santo Doutor não se tem a impressão de uma perfeita unidade de doutrina⁴⁸” (ibid., p. 486).

Pauline C. Westerman afirma, em seu livro *The desintegration of natural law theory – Aquinas to Finnis*, que, apesar dos segundos princípios produzidos por dedução serem falíveis, eles ainda assim são obrigatórios (1997, p. 73), pois eles “meramente especificam os preceitos gerais⁴⁹” (1997, p. 68).

Para Jacques Maritain, em seu livro *O homem e o estado*, “a lei natural é coextensiva a todo o campo das normas morais naturais, [...] não apenas as normas primárias e fundamentais da ética natural, mas ainda os seus preceitos mais superficiais” (1956, p. 106). “Eis o motivo por que os preceitos da lei não escrita⁵⁰ são, por si próprios ou pela natureza das coisas (não me refiro ao conhecimento de que os homens tenham deles), universais e invariáveis” (1956, p. 115-6).

Aqueles que advogam que a lei natural consiste de (c) preceitos gerais imutáveis, e particulares mutáveis, dizem que os preceitos secundários são mutáveis

⁴⁷ qu'ils ne soient pas connus par tout le monde de la même façon, cela ne pose évidemment aucun problème touchant leur valeur universelle.

⁴⁸ en parcourant les différents oeuvres du saint Docteur on n'a pas l'impression d'une parfaite unité de doctrine.

⁴⁹ the more particular stylistic requirements which are deduced from natural law (the secondary precepts) merely specify the general stylistic requirements.

⁵⁰ Maritain emprega indiferentemente o termo “lei natural” ou “lei não escrita”.

tanto em relação ao conhecimento, à retidão e à indeterminação, quanto em relação à sua verdade.

R. P. Sertillanges, em seu livro *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, afirma que

Os primeiros princípios não poderão variar por si mesmos, porque o essencial não muda suas aplicações [...]. Quanto aos segundos princípios [...], de aplicações a uma matéria variável, eles próprios serão variáveis, e a medida de sua variabilidade será a de sua distância do tema geral que deve realizar a função⁵¹. (SERTILLANGES, 1946, p. 112).

Além disso, o comentador, em uma clara adoção da exposição presente no *Escrito sobre o livro das Sentenças*, irá estabelecer uma hierarquia entre os preceitos:

Os primeiros preceitos referem-se aos fins gerais e ao essencial do fim principal em cada tipo de prática. Os preceitos secundários dizem respeito aos fins secundários ou acessórios dos fins principais⁵². (SERTILLANGES, 1946, p. 105).

D. Lottin, em seu escrito *Loi morale naturelle et Loi positive d'après S. Thomas d'Aquin*, observa que mesmo os preceitos segundos mais próximos aos comuns estão sujeitos à variação: como no caso do roubo entre os germânicos (1920, p. 330).

S. Thomas dissocia os dois membros da disjuntiva: *quem diz natural, não necessariamente diz imutável*, porque o que é natural a uma coisa variável, é naturalmente variável. Se, portanto, os princípios primeiros da lei natural são imutáveis, como expressão da própria essência do homem ou deduzidos imediatamente dessa essência, os princípios secundários sofrerão a defectibilidade das conclusões que, mais próximas da ação individual que devem

⁵¹ Les principes premiers ne pourront pas varier en eux-mêmes, car l'essentiel ne change pas ses applications [...]. Quant aux principes seconds [...], d'applications à une matière variable, ils seront variables eux-mêmes, et la mesure de leur variabilité sera celle de leur éloignement par rapport au thème général que doit réaliser la fonction

⁵² Les préceptes premiers sont relatifs aux fins générales, et à l'essentiel de la fin principale en chaque genre de pratique. Les préceptes seconds concernent les fins secondaires ou l'accessoire des fins principales.

reger, têm de se adaptar à extrema variabilidade deste último⁵³. (LOTTIN, 1920, p. 332, tradução nossa).

Já em seu texto *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*, Lottin atribui imutabilidade somente aos preceitos segundos que são como conclusões próximas dos primeiros princípios:

São Tomás, de fato, não vê distinção entre os primeiros princípios e as conclusões que deles se deduzem imediatamente. [...] Mas as conclusões mais distantes ofereceriam a mesma universalidade? [...] Se as afirmações imediatamente deduzidas dos primeiros princípios da razão prática são imutáveis como eles [os primeiros princípios], o relaxamento se faz sentir rapidamente⁵⁴ (1922, p. 353-4, tradução nossa).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pôde notar, apesar de profundamente estudados, o problema em torno dos preceitos está longe de uma solução. Além das interpretações apresentadas, muitas outras propõem novas abordagens na tentativa de encontrar uma saída para o impasse. Contudo, apesar das dificuldades, tem-se cada vez mais produções de estudiosos procurando contribuir ao debate. Dessa forma, longe de esgotar o tema, o artigo pretendeu somente esboçar aquilo que considera o tradicional estado da questão. Mas para que isso fosse razoavelmente realizado, exigiu-se um recorte um tanto quanto restrito dos principais trechos da obra de Tomás de Aquino que costumam gerar debate, bem como algumas das principais interpretações sobre o tema.

⁵³ S. Thomas dissocie les deux membres de la disjonctive: *qui dit naturel, ne dit pas nécessairement immuable*, car ce qui est naturel à une chose variable, est naturellement variable. Si donc les premiers principes de la loi naturelle sont immuables, en tant qu'expression de l'essence même de l'homme ou déduits immédiatement de cette essence, les principes secondaires subiront la déficibilité des conclusions qui, plus voisins de l'action individuelle qu'elles doivent régir, devront s'adapter à l'extrême variabilité de celle-ci

⁵⁴ Saint Thomas, de fait, ne voit aucune distinction entre les premiers principes et ces conclusions qui en sont déduites immédiatement. [...] Mais les conclusions plus lointaines offriront-elles la même universalité? [...] Si les énoncés immédiatement déduits des premiers principes de la raison pratiquesont immuables comme ceux-ci, l'assouplissement se fait vite sentir

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHARETTE, L. *Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin*. Philosophiques, V. 8, n. 1, 1981, 113-130.

CROWE, M. B. *The term synderesis and the Scholastics*. Irish Theological Quartely, 23 (1956), pp. 151-164.

LOTTIN, O. *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*. In: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1922.

LOTTIN, O. *Loi morale naturelle et Loi positive d'après S. Thomas d'Aquin*. Action catholique, Bruxelles, 1920.

MARITAIN, J. *O homem e o estado*. 2ª ed. Trad. Alceu Amoroso Lima. Livraria Agir Editora: Rio de Janeiro, 1956.

S. THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. In S. Thomae de Aquino, Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum.com. Acesso em: 15/09/2023.

S. THOMAE DE AQUINO. *Scriptum Super Sententiis*. In S. Thomae de Aquino, Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum.com. Acesso em: 15/09/2023.

S. THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. In S. Thomae de Aquino, Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum.com. Acesso em: 15/09/2023.

S. THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. In S. Thomae de Aquino, Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum.com. Acesso em: 15/09/2023.

SERTILLANGES, R. P. *La philosophie morale de Saint Thomas D'Aquin*. Éditions Montaigne: Paris, 1946.

SIGMUND, P. E. *Law and Politics*. In: N. Kretzmann & E. Stump (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 217-231.

TOMÁS DE AQUINO. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. e Introd. de Francisco Benjamin de Souza Netto. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. Carlos-Josaphat P. de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2009-2015. 9v.

VAN OVERBECK, P. M. *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas*. *Revue Thomiste*, t. 57, n. 1, (1957), pp. 53-78, 450-495.

WESTERMAN, P. C. *The desintegration of natural law theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.

4. A JUSTIÇA CORRETIVA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO: SOBRE AS QUESTÕES DE RESTITUIÇÃO

THE CORRECTIVE JUSTICE IN SAINT THOMAS AQUINAS: ABOUT THE QUESTIONS
OF RESTITUTION



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-04>

Júlia Sant' Anna Horn¹

RESUMO

O presente artigo tem como intuito apresentar a teoria corretiva de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), ao qual é desenvolvido o conceito de restituição (*restitutio*) como um artifício da justiça comutativa. Dessa forma, o principal objetivo do trabalho é expor de forma concisa como o *Doctor Angelicus* utiliza dessa ferramenta como uma forma de restaurar equilíbrio social e reparação para com os direitos aos quais foram perdidos; para o pleno êxito desse trabalho, esse irá ser constituído em três principais tópicos, a saber: (i) será abordado de forma sucinta o que o autor entende enquanto justiça e direito, (ii) o que é restituição e como essa é instituída pela justiça comutativa, e (iii) quais são os mecanismos práticos da restituição.

Palavras-chaves: Justiça Corretiva; Justiça Comutativa; Restituição; Santo Tomás de Aquino.

ABSTRACT

This paper intends to present the corrective theory of Saint Thomas Aquinas (1225-1274), which developed the concept of restitution (*restitutio*) as an artifice of commutative justice. Thus, the main objective of the work is to concisely exhibit how *Doctor Angelicus* uses this tool as a way to restore social balance and replacement parts for the rights that were lost; for the success of this work, it will consist of three main topics: (i) what the author understands as justice and law will be succinctly addressed, (ii) what restitution is and how it is instituted by commutative justice, and (iii) what are the practical restitution mechanisms.

Keywords: Corrective Justice; Commutative Justice; Restitution; Saint Thomas Aquinas.

¹ Doutoranda em Filosofia. PUCRS. E-mail: juliasantannahorn@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende analisar a teoria de justiça abordada pelo filósofo medieval Santo Tomás de Aquino, ao qual desenvolve uma teoria de justiça reparatória, que se encontra inserida dentro de uma justiça comutativa (direito civil). A reflexão do autor segue em entender em um primeiro momento os conceitos de direito e justiça, se esses são semelhantes, atuam em conjunto, ou se diferem enquanto atuação; Aquino vê como necessário discutir sobre esses conceitos uma vez que é partir desses que conseguimos compreender como se constitui nossas noções de justiça e injustiça, ademais, se tais percepções são particulares ou universais.

Em um segundo momento, após entender como a justiça e o direito atual para a nossa concepção moral e de dignidade, irá ser analisado como o autor define o conceito de restituição (*restitutio*) e quais são os mecanismos que essa utiliza para sua prática. Por fim, será debatido possíveis casos de restituição exibidos pelo *Doctor Angelicus* em sua *Summa Theologiæ* questão 62, a fim de entender como essa possibilita em sua prática reestabelecer equilíbrio social, reparação de direitos e de dignidade consigo e para com Deus; além disso, será analisado as principais implicações da restituição no social e se essa necessita de meios positivos para se suceder plenamente.

2 O DIREITO E A JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino desenvolve seu estudo sobre o Tratado da Justiça em sua II Parte da II Parte da *Suma Teológica*, ao qual debate sobre o que a compõe e quais são as suas principais implicações epistêmicas a partir de questões e artigos. Antes de chegar no debate principal desse artigo, a restituição, é necessário compreender o que é a justiça e o direito para o autor, como esses se distinguem e quais são seus mecanismos práticos.

Aquino apresenta sua discussão sobre esses dois principais conceitos, a saber, direito e justiça, em suas questões 57 e 58 respectivamente, em um primeiro momento pretende compreendê-los como o que são em si, para posteriormente

transcorrer sobre como esses atuam socialmente. *Doctor Angelicus* assume uma postura jusnaturalista sob a ótica do direito, uma vez que utiliza como influência o direito romano e os tratados de Aristóteles, além das noções conceituais de Cícero, ao compreender o direito como um hábito da alma e de Ulpiano que compreendia a fundamentação da justiça como uma vontade constante e perpétua, ao mesmo tempo em que funda o seu olhar próprio cristão, entendendo que nossas ações últimas têm sempre Deus como fundamento.

Compreendendo essas influências para o autor, o direito começa a ser discutido a partir da indagação se este é um objeto pertencente da justiça ou não, ao qual Aquino responde a partir do pressuposto do que é e/ou pode ser considerado um objeto da justiça. Em um primeiro momento então, temos que para ser objeto da justiça, este é necessário possuir a noção de igualdade, já que estamos nos referindo a noções interpessoais, ademais, tal objeto é necessário ser virtuoso, ou seja, sempre estar sendo aprimorado, e por fim, esse é necessário então ser justo; o direito é considerado tal objeto, uma vez que este atribui em si todas essas noções e as asseguras. Ademais, Santo Tomás explica que na verdade a palavra direito (*ius*) usualmente é aplicada de forma errônea, já que essa conceitualmente não explicita aquele que exerce sua função, mas sim o direito em si², todavia, uma vez que já a utilizamos dessa forma é necessário entender que o direito não é uma lei, essa (lei) é somente uma regra ao qual o direito utiliza e a exerce³, ademais, sua principal função é promover/retribuir igualdade à Deus, uma vez que esse nos dá justiça (noção) a partir das leis divinas, o que reforça sua posição jusnaturalista, como demonstrada no excerto:

Dicendum quod quia iustitia aequalitatem important, Deo autem non possumus aequalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed faz; quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad

² AQUINO, *ST II-II*, q. 57, art. 1.

³ AQUINO, *ST II-II*, q. 57, art. 1.

hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens. (AQUINO, *Suma Teológica II-II*, q. 57, art. 1).⁴

Seguindo nessa perspectiva, Aquinate inicia sua reflexão sobre o tema da igualdade e equidade social, compreendendo que esse começa a ser indagado uma vez em que se constitui sociedade, já que tal artifício é utilizado para garantir as necessidades de uma vida em conjunto, sem perder os direitos individuais. Como expresso por Culleton (2017, p. 252), “[...] a tradição tomista entende que os homens estão unidos na sociedade para suprir suas necessidades e para beneficiar a vida em sociedade e nenhum deles tem o direito de abusar dos outros [...]. A vida em sociedade exige equivalência”. Buscando compreender essas duas inclinações da justiça, hábito e vontade, Tomás conceitua justiça como um ato voluntário equitativo, nas palavras do autor:

Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, *ius suum unicuique tribuens quia*, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol*, *iustus dicitur quia ius custodit*. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus. [...] Et ideo in definitione iustitiae primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de *constantia* et *perpetuitate*, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere: quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis constantini et perpetua voluntate ius suum unicuique tribut*. (AQUINO, *ST II-II*, q. 58, art. 1).⁵

⁴ “Deve-se dizer que a justiça implica igualdade. Ora, como não podemos retribuir a Deus o equivalente ao que ele dele recebemos, não podemos, conseqüentemente, dar-lhe o que é justo, no sentido perfeito da palavra. Por isso, a lei divina não se diz propriamente o direito, mas o dever sagrado, pois basta que demos a Deus aquilo que podemos. Contudo, a justiça impele o homem a retribuir a Deus, tudo quanto pode, submetendo-lhe inteiramente a sua alma.” (AQUINO, *Suma Teológica II-II*, q. 57, art. 1).

⁵ Portanto, indica-se o ato de justiça em relação com sua matéria própria e o seu objeto, quando se diz ‘dar a cada um o seu direito’; porque como diz Isidoro ‘chama-se justo aquele que guarda o direito’. Mas seja qual for a matéria em que se exerça, um ato para ser virtuoso, há de ser necessariamente, voluntário, estável e firme. [...] Por isso, na definição de justiça, menciona-se primeiro a vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição de justiça é completa, a não ser que se

Compreendendo que a justiça e os atos justos são interpretados por Santo Tomás de Aquino como uma virtude, sua teoria pode ser considerada lógico-moral, uma vez que é necessário o exercício constante para atingir a capacidade de *habitus* e vontade de *ius*. É pelo exercício dessa virtude que alcançamos o equilíbrio da justiça em nossa sociedade, ou melhor explicitando, a justiça, sendo uma virtude e possuindo como objetivo a igualdade de direitos entre todos, e por conseguinte, essa, alcançando o equilíbrio de justiça para com Deus (já que é Ele que nos dá a capacidade de justiça e é utilizando-a que conseguimos retribuir a Deus aquilo que Ele nos deu) alcança o seu fim último.

Antes de adentrar no exercício da justiça enquanto virtude, é necessário lembrar que a virtude da justiça é considerada para o autor como uma virtude cardeal, isto é, está inserida dentro das quatro principais virtudes (todas cardeais) aos quais dessas se é desdobrada as demais virtudes éticas e morais. Aquino compreende a existência de quatro virtudes cardeais, a saber: prudência, justiça, fortaleza e temperança. O exercício da virtude justiça é dada pela reflexão do *habitus* entre a ponderação do bem e do mal, por meio da vontade que dá o poder do ser humano em escolher a inclinação a seguir (bem e mal), uma vez que com tal exercício se é possível distinguir tais inclinações. Tal decisão, todavia, tem como fundamento experiências práticas do ser humano, por isso o exercício da virtude da justiça é um exercício do *habitus*.

Todo o conjunto de experiências sinderéticas, isto é, de experiências hauridas pela prática da ação virtuosa, é capaz de formar um corpo de hábitos bons e justos, guiados pela regra de ouro *bonum faciendum et male vitandum*, que assim pode ser traduzido: fazer o bem e evitar o mal. A propósito, este é o princípio que orienta, como pano de fundo, a teoria tomasiana da justiça. (NAHUR; RAMPAZZO, 2020, p. 201).

É pela utilização do *habitus* (experiências próprias/pessoais do indivíduo) para a reflexão da justiça, que Aquino entende que essa necessita da utilização do

toma o ato pelo *habitus* que é especificado pelo ato, já que o *habitus* se ordena pelo ato. Para dar essa definição sua devida forma, bastaria dizer 'A justiça é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito'. (AQUINO, *ST II-II*, q. 58, art. 1)

direito como objeto, a fim de fundamentar os horizontes a serem interpretados como bons ou ruins, para que não ocorram injustiças e assim assegurando o indivíduo. Ademais, é pela própria noção de justiça que é reconhecida a dignidade do sujeito, uma vez que adverte a pessoa enquanto um ser participante da sociedade, possuidor de direitos, assim como os demais, mas que, para acessar tais direitos, antes é necessário respeitá-los e cumprir deveres, o que ao mesmo tempo reforça a ideia de igualdade: "O sentido da justiça instaura e reforça a igualdade humana, fazendo com que a pessoa acolha a pessoa, em sua dignidade, acima de toda utilidade, reconhecendo que o ser humano é um sujeito de direitos e deveres. A justiça há de fazer triunfar o critério da dignidade humana." (NAHUR; RAMPAZZO, 2020, p. 203).

Compreende-se que o direito é um objeto da justiça, ao qual, atua a fim de gerar igualdade e, para conseguirmos essa proveniência, é necessário exercitar a virtude da justiça, por meio do *habitus*, que é capaz pela vontade de distinguir o bem e o mal a partir de experiências pessoais, pois concebe a nossa consciência de dignidade por meio de direitos e deveres, visando o equilíbrio social. Por trás dessa teoria, Aquinate têm por fundamento retribuir a Deus o que Ele nos de, senso de justiça a partir das leis divinas. Conseguimos, desse modo, avançar no estudo a fim de apreender o que Santo Tomás entende por restituição, uma vez que é essa que corresponde tanto ao fundamento de sua teoria de justiça para com Deus, quanto para situações aos quais sofrem com a injustiça, sendo necessária uma reparação de direitos.

3 RESTITUIÇÃO: O QUE É?

A teoria da restituição de Santo Tomás de Aquino (*restitutio*) é desenvolvida em sua Questão 62 da II Parte da II Parte de sua *Suma Teológica*, ao qual contém 8 artigos, que debate desde seu entendimento (conceituação e origem), até como sua aplicação. Neste tópico será desenvolvida uma análise de como *Doctor Angelicus* compreende restituição.

Aquino entende que existem duas principais justiças ao se tratar de relações interpessoais, a justiça comutativa e a justiça distributiva; a justiça distributiva têm como objeto a distribuição a partir de noções de proporção, e, por esse motivo, essa

pode conter desigualdade em suas considerações, diferentemente da justiça comutativa, que têm por objeto as trocas e comércio, possuindo como princípio um caráter de igualdade, já que se fundamenta em um direito civil. É a partir dessa perspectiva que Santo Tomas começa a discorrer sobre o problema da restituição, uma vez que argumenta que esta tem como origem a justiça comutativa, a fim de reparar casos de injustiça; justifica ser um ato da justiça comutativa, uma vez que ao tratar de reparações/compensações necessita de um caráter de igualdade, ao qual encontra fundamentado na justiça comutativa, já que sua base ocupa-se de trocas.

A restituição em Aquino tem como caráter fundamental restabelecer harmonia dos direitos aos quais foram perdidos, retornando a uma esfera de igualdade, nas palavras do autor "Dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem stature in possessionem vel dominum rei suae." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 1)⁶, ou seja, a restituição refere-se à reparação da regulamentação de relações sociais, já que trata de injustiças cometidas, e, por isso, se é possível afirmar que pertence ao âmbito da justiça comutativa. Ademais, a restituição pode se dar tanto de forma voluntária, quanto por involuntária, a saber, uma restituição involuntária se refere contra o querer de outrem, enquanto da voluntária por livre espontânea vontade de outrem, a partir de compensações, por retorno de um empréstimo ou dando uma garantia a outro; é claro, que por se tratar de ações justas, sempre o melhor é quando essa se desenvolve de forma voluntária, já que demonstra que o sujeito ao qual necessita restituir têm consciência/hábito de justiça e pratica a virtude, ademais, é necessário salientar que a restituição trata não somente de bens pessoais (como objetos, posses, etc), como também de pessoas (direitos, honra, liberdade).

A fim de construir uma justiça pós injustiças, *Doctor Angelicus* em sua teoria de restituição utiliza como forte influência a aritmética aristotélica a fim de encontrar um equilíbrio na justiça comutativa e reparar danos causados, restaurando uma igualdade social, "[...] O justo é [um estado] intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda, a saber, os que são involuntários. Consiste em ter uma

⁶ Restituir não é nada mais do que restabelecer alguém na posse ou no domínio do que é seu. (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 1).

quantidade igual antes e depois da transação" (ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco*, V, 4, 1132b 18-22). Indo além, a restituição não reflete somente em atos a serem feitos a fim de corrigir injustiças, mas essa também reflete no porquê ocorreram tais atos injustos, uma vez que todos temos a capacidade de justiça é inerente aos seres humanos, sendo assim, a restituição traz em seu papel também a capacidade de restabelecer consciência de justiça para aquele ao qual cometeu tal delito⁷.

Essa perspectiva de consciência também é explorada pelo autor ao discorrer sobre a restituição enquanto um ato de salvação em seu segundo artigo, ao qual debate sobre a restituição como um valor para com Deus. Em seu segundo artigo, Aquinate começa perguntando se *é necessário para a salvação restituir o que foi tirado?*, uma vez que em sentido teológico a restituição é necessária já que essa é um ato de justiça, como já apresentado no argumento agostiniano "Non simittitur peccatum, nisi restituatur ablatum" (AQUINO, *ST II – II*, q. 62, art. 2)⁸ ao qual é uma síntese da tradição patrística; ou seja, restituir a Deus é um ato de reparação com a sua própria dignidade, uma vez que pressupõe o sentimento de culpa pelos seus atos de injustiça ao ser confessado.

Além da restituição com Deus e com aquele ao qual foi ferido, Aquino observa que existem casos em que somente a restituição do que foi tirado injustamente não é o suficiente para o injusto, mas é necessária uma punição (teoria ao qual reforça a necessidade de prisões e julgamentos, além de compactuar com o sacramento da penitência). Em suma, o autor compreende que a restituição é necessária e necessita se desenvolver em três momentos: (i) pela compensação possível, (ii) pela confissão dos pecados a fim de ser perdoado por Deus, e (iii) pela recuperação de dignidade e consciência de justiça.

4 A RESTITUIÇÃO ENQUANTO MÉTODO

Compreendendo que a restituição possui fundamentos e métodos a seguir, Santo Tomás de Aquino a coloca em prática nos artigos 3 à 8 da questão 62, em que analisa como restituir, se é necessário restituir na hora, se se restitui somente o que

⁷ KAIZER, 2020, p. 36.

⁸ "Não se perdoa o pecado, se não se restitui o roubado." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

se foi tirado injustamente, entre outras questões. Nesse tópico irá ser analisada todas essas 6 questões e conferir se a restituição possui especificidades dependendo do caso da situação de injustiça.

Como já explicitado, o ato de restituir não refere-se somente a pessoa ao qual sofreu o dano, mas também aquele que cometeu a injustiça, porém, Aquino também compreende que a compensação por restituição não equivale somente a coisas materiais, como também a imateriais (no caso, a honra, liberdade, membros do corpo, etc). Por isso, é necessário averiguar quais são os casos possíveis para se restituir e quando esses devem ser feitos, e, nos casos não passíveis de restituição, como nos imateriais, o que deve ser feito para alcançar a reparação do direito ferido. Ainda no artigo 2 da questão 62, Tomás argumenta a possibilidade de restituição nas situações imateriais, ao questionar sobre a reparação de honras, o autor argumenta que essa mesmo não sendo passível de uma reparação física, deve ser avaliada a partir do *prejuízo causado a dignidade da pessoa* e essa avaliação deve ser feita por uma entidade pública (juiz) "Dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae."⁹ (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

Nos casos de que os que cometem uma ação injusta não possam retribuir materialmente o mesmo que foi tirado de outrem, esses devem reparar na medida do possível e essa reparação será analisada por um juiz a fim de reparar o mais próximo possível do que foi tirado; essas reparações podem ocorrer tanto por dinheiro, quanto por punições (como prisão, que seria a perda do direito de liberdade a aquele malfeitor). Essa primeira análise de Santo Tomás, por mais que tenha sido utilizada pelo viés de uma reparação de salvação, adentra na visão jurista do autor, uma vez que coloca uma reparação pensada a partir da privação de direitos do malfeitor; tal prática pode ser repensada em diversas outras situações, como quando uma pessoa perde um membro do corpo por má ação de outro, ou até mesmo, a má prática médica, como exemplo.

⁹ "Deve-se dizer que sem dúvida, não se pode fazer com que uma ação injuriosa não tenha existido. Pode-se, no entanto, fazer com que seus efeitos, tais como prejuízo causado a dignidade da pessoa diante da opinião pública, sejam reparados por marcas exteriores de consideração." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

Em seguida, em seu 3º artigo, o autor continua a dialogar na perspectiva do que deve ser restituído e o que a restituição aborda, reflexões já vistas nos artigos anteriores, todavia, é nesse artigo em que o autor formaliza o aspecto da culpa e a penitência "Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 3)¹⁰. Já em seu 4º artigo, Aquino discorre se *deve restituir o que não foi tirado*. Em um primeiro momento parece que tal reflexão foge de sua temática, porém, o que o autor está a se referir é sobre situações potenciais, quando, por exemplo, se tira materiais que serviriam a construção de uma casa. A casa em si não existia ainda, logo não se faz necessário restituir a casa, mas deve se restituir aquilo que foi tirado para a construção da casa, a fim de gerar uma igualdade a situação anterior; por esse motivo o filósofo argumenta que a restituição pode acontecer de dois modos: (i) por uma coisa atual (já existente) ou (ii) por algo em potência (que viria a ser, exemplo: a casa)¹¹.

Na sequência os artigos de 5-8 do autor conversam entre si por abordarem a necessidade e obrigação da restituição. No artigo 5 Aquinate pergunta-se sobre a necessidade de restituir sempre e coloca em pauta que há necessidade sempre de restituição, porém essa deve ocorrer de maneira segura e se não possível de restituir por motivo de falecimento do lesado, deve se restituir aos herdeiros, além de necessitar das devidas condições para a quele que necessita restituir. A primeira colocação do autor necessita-se cautela, uma vez que implica em uma possibilidade de não restituição e/ou uma restituição prorrogada, pois poder-se-ia encontrar casos em que o lesado seja um louco e/ou alguém que possa colocar vidas em risco, por esse motivo não se vê a necessidade de dar-lhe de volta tal instrumento (caso fosse tirado uma faca ou objeto do tipo). Já no segundo caso, o autor deixa mais do que evidente o que têm em mente ao tratar de falecimento do lesado e, assim, constituir o papel de herança da restituição; enquanto no terceiro coloca em pauta as condições do que necessita restituir sejam de menos favorecido do que a ser

¹⁰ "Mas para a culpa, o remédio será a pena, que compete ao juiz aplicar. Por isso, antes de ser condenado, não se está obrigando a restituir mais do que se tirou. Mas uma vez condenado, deve-se cumprir a pena." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 2).

¹¹ AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 4.

restituído, o que adentra na capacidade de equilíbrio social da justiça comutativa. Ademais, é válido ressaltar a necessidade que Aquinate assume em tais situações aqui demonstradas de restituição como um meio de reparação social, a fim de encontrar um equilíbrio, como quando o autor assume a possibilidade de restituição para alguém que não se conhece, deve-se em um primeiro momento procurar o sujeito e quando esse não é encontrado, pode restituí através de doações para o seu bem (ideia da salvação para com Deus).

Dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutative iustitiae, quae consistit in rerum adaequatio fieri non est. Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est. (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 5).¹²

Enquanto no 6º artigo Santo Tomás reflete sobre *aquele que recebeu está sempre obrigado a restituir?* *Doctor Angelicus* reforça a ideia da importância da restituição e argumenta que essa deve ser feita sempre e assim que possível (menos tardar) para reparar a(s) injustiça(s); ainda essa compreende as situações onde aquele que deu a outrem algo e esse espera de volta o que foi dado, porém, possui mais do que o outro a quem deu, esse outro (ao qual foi lhe dado algo) não necessita devolver, já que o papel da justiça comutativa é igualar e reparar socialmente, "Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum dormam commutative iustitiae" (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 6)¹³. Ainda nesse artigo é colocado em questão outras situações práticas como quando é cometido um roubo, porém o injusto não quer revelar-se, mas pretende restituir. A alternativa que o filósofo encontra é de que ele (o injusto) pode utilizar como intermédio para a reparação

¹² "A restituição estabelece a igualdade própria da justiça comutativa, à qual consiste na adequação entre as coisas, como já se explicou. Ora, essa adequação entre as coisas não se poderia realizar se aquele que tem menos do que lhe é devido não se ajuntasse o que ele falta. Para efetuar esse acréscimo, é necessário que se faça a restituição àquele de quem se recebeu." (AQUINO, *ST II-II*, q.62, art.5).

¹³ "Em razão do bem recebido, tem-se a obrigação de restituí-lo, enquanto se estiver em Posse dele. Com efeito, quem possui mais do que é seu, deve lhe ser tirado e dado a quem está privado dele. Assim o exige o princípio da justiça comutativa." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 6).

outro, ou, quando mais de uma pessoa necessita restituir, mas a reparação já foi realizada por uma das partes, cabendo aos demais repararem com suas respectivas partes, ou até mesmo, quando aquilo ao qual foi restituído foi conseguido de forma injusta, cabendo a esse primeiro restituir com o primeiro proprietário.

Por fim, em suas duas últimas questões abordadas na questão 62, Santo Tomas discute sobre a obrigação de restituir daqueles que não adquiriram nada ilicitamente e sobre a obrigação da restituição imediata. Na primeira indagação, o autor compreende que há meios de estar contra a justiça, mesmo não cometendo um ato injusto, como no caso de participar indireta (sabendo de um caso injusto e não impedindo ou avisando autoridades para que esta não ocorra) e/ou de forma direta (mandando um ato injusto ou auxiliando esse a não ser descoberto) de ações injustas. Essas necessitam a participação na restituição uma vez que os sujeitos possuem consciência da injustiça cometida, por esse motivo, tais sujeitos levam culpa já que assim como os que cometeram o ato, não utilizaram de seu *habitus* para o bem da justiça: "Dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem renetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem" (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 7)¹⁴. Em seu último artigo Aquinate termina indagando-se sobre se *há obrigação de restituir logo ou se é lícito deferi-la*, e entendo que a restituição é uma maneira de equilíbrio e que essa pressupõe uma igualdade entre ambas as partes; não é ilícito restituir posteriormente se e somente se quando não é possível de se restituir no momento, ou seja, ainda é necessário reparar a condição de injustiça e o filósofo propõe que o injusto peça auxílio para que outrem o ajude na restituição; tal pensamento do autor, possui como influência o Eclesiástico "*Quase a facie columbri fuge peccatum*" (Eclesiástico, 21:2 *apud* AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 8)¹⁵ demonstrando a necessidade e brevidade que a restituição impõe.

¹⁴ "Como já se explicou, alguém está obrigado à restituição, não só em razão da coisa alheia que recebeu, mas também em razão da ação injuriosa de se receber. Portanto, todo aquele que é causa de uma recepção injusta está obrigado à restituição." (AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 7).

¹⁵ "Foge do pecado como de uma serpente". (Eclesiástico, 21:2 *apud* AQUINO, *ST II-II*, q. 62, art. 8).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após analisar o que Santo Tomás de Aquino entende por direito e justiça e compreender como esses dois conceitos atuam conjuntamente, a partir da virtude canônica da justiça atribuída a nós por Deus, e por essa razão necessitamos exercitá-la para que consigamos diferenciar o bem e o mal, o justo e o injusto, por adquirir o *habitus*, se é possível entender como a teoria do filósofo, ao mesmo tempo em que toma um rumo teológico, assume uma identidade jurídica, uma vez que põe em prática sua teoria de justiça a partir da restituição. Aquinate consegue de forma única notar a grandeza que se tem por de trás da justiça corretiva, utilizando-se de diversas referências, como Aristóteles, direito romano, eclesiástico, Cícero, Ulpiano, Agostinho entre demais pensadores e filosofias, para construir e ponderar como a justiça corretiva, mais especificamente a justiça comutativa é necessária para o nosso meio social e com ela consegue resolver conflitos de perdas de direitos.

A noção tomista jusnaturalista e teológica assume uma forte influência no que encontramos nas teorias políticas, uma vez que é utilizada como fundamento em Kant em sua obra *Crítica da Razão* e ao mesmo tempo em demais teorias reparatórias. A teoria de Aquino nos mostra a necessidade da reparação como um meio de readquirir um equilíbrio social, podendo ser usada ainda nos dias de hoje em políticas públicas, que visam somente o futuro e não pensam em como reparar o que já passou, caindo em uma medida de necessidade atual e não reparatória, que é o que deveria vir a ser.

Por meio do estudo da teoria de restituição de Santo Tomas de Aquino é possível notar a sua relevância ainda atual e complexidade histórica que o autor nos entrega. Abordar o tema da restituição e reparação faz com que reflitamos a sua amplitude enquanto um estudo de dignidade, consolidação de direitos, de relações sociais, entre demais implicações demonstradas no artigo. Dessa forma, conclui-se que a teoria de justiça do filósofo aqui apresentada dialoga com o presente ao nos fazer refletir sobre o exercício do *habitus* em nossas ações, além de demonstrar como o nosso agir justamente manifesta a nossa dignidade enquanto agente sociais políticos e consolida nossos direitos fundamentais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, S. T. Questão 57: O Direito. In: *Suma Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.

AQUINO, S. T. Questão 58: A Justiça. In: *Suma Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.

AQUINO, S. T. Questão 62: A Restituição. In: *Suma Teológica II-II*. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 4 ed., 2021.

ARISTÓTELES. Livro V. In: *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Edição Abril Cultural, 1979.

CULLETON, A. Restituição como dever de justiça em Tomás de Mercado. In: *Revista Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 18, n. 3, set/dez, 2017.

KAIZER, V. L. O Problema da Restituição em Tomás de Aquino. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Argentina, vol. 46, n. 1, p. 31-46, out. 2020.

NAHUR, M. T. M.; RAMPAZZO, L. A Justiça Comutativa e a doutrina da restituição na Suma Teológica de Santo Tomás. In: *Direito, Estado e Sociedade*, n. 57, jun/set. 2020.

5. A BEATITUDE EM SANTO AGOSTINHO

THE HAPPINESS IN SAINT AUGUSTINE



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-05>

*Mabi Oliveira de Moura*¹

RESUMO

O presente estudo vem trazer contemplações de Santo Agostinho (354-430) sobre felicidade, com base no diálogo filosófico *De Beata Vita*. Para o filósofo não há dúvida, os ditos caminhos a serem percorridos em busca de um sentido de existência, a beatitude. O artigo pretende expor como Agostinho compreende Felicidade na obra *De Beata Vita* na condição de relevância para a Filosofia. Como chegar nessa felicidade. O filósofo diz que não existe vida feliz, num sentido amplo e marcado por estado significação, consciência filosófica e existencial onde inexistente o sublime e perfeito conhecimento de Deus. Para isso, se faz necessária a pergunta: - Como percorrer esse caminho, para conhecer Deus e alçar um desvelo em evolução espiritual e alcançar a vida feliz? O texto através da obra de Agostinho vai trazer as reflexões feitas por ele, e suas respostas para chegar nesse ápice conceitual de uma vida plena e feliz, onde através dos ensinamentos de Deus, em aproximação auferisse a sabedoria. Agostinho de Hipona indica um caminho pródigo na busca por felicidade apontando o bom e virtuoso caminho. Esse é um caminho conectado a filosofia e moral agostiniana. Diante do exposto, é inegável a relevância do estudo e dessa temática a ser aclarada sobre felicidade, pois está presente em nosso cotidiano, na forma como vivemos, sentimos e pautamos nossa vida.

Palavras-chave: Felicidade; Santo Agostinho; Beatitude; Filosofia.

ABSTRACT

This study presents contemplations of Saint Augustine (354-430) on happiness based on the philosophical dialogue *De Beata Vita*. For the philosopher, there is no doubt that the blessed paths to be traversed in the search for a sense of existence, beatitude, are clear. The article aims to expose how Augustine comprehends Happiness in the work *De Beata Vita* in terms of its relevance to Philosophy. How to reach this happiness. The philosopher states that there is no happy life in the broad sense, marked by profound significance, philosophical and existential awareness,

¹ Mestranda em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. CAPES. mabi.moura@edu.pucrs.br.

where the sublime and perfect knowledge of God is lacking. To achieve this, the question arises: How can one navigate this path to know God and attain a spiritual evolution that leads to a happy life? Through Augustine's work, this text explores the reflections made by him and his responses to reach this conceptual pinnacle of a full and happy life, where wisdom is acquired through the teachings of God. Augustine of Hippo points towards a prosperous journey in the pursuit of happiness, highlighting the good and virtuous path. This path is connected to Augustine's philosophy and morals. Given the aforementioned, the relevance of the study and this theme to be elucidated regarding happiness is undeniable since it is present in our daily lives, shaping how we live, feel, and structure our lives.

Keywords: Happiness; Saint Augustine; Beatitude; Philosophy.

1 INTRODUÇÃO

A palavra "felicidade" é frequentemente empregada de maneira lauta, porém apresenta uma multiplicidade de significados que, ao serem comparados, revelam não apenas contradições, mas também uma falta de consenso em relação à sua origem e natureza, podendo ser considerada um estado subjetivo. Nesse sentido, observa-se a ausência de uma definição precisa e abrangente que estabeleça o que realmente constitui a felicidade, como ela se manifesta e quais fatores influenciam nas pessoas. Diante dessa complexidade conceitual, torna-se inegável a relevância do estudo profundo sobre essa temática no contexto contemporâneo, pois a sensação de felicidade permeia de maneira intrínseca o nosso cotidiano, moldando nossa forma de viver, sentir e orientar nossas vidas.²

Dentre os substanciais trabalhos desenvolvidos sobre o assunto, destaca-se a forma como Santo Agostinho abordou a temática beatitude. Com base no diálogo filosófico *De Beata Vita* escrito quando o filósofo completa 32 anos de idade, 13 de novembro de 386, ocasião em que se retira para Cassiciaco, lugar especial para a vivência da espiritualidade agostiniana. Reunido com sua mãe, Mônica, Adeodato seu filho, e seus amigos e discípulo (AGOSTINHO, 1998, p. 112).

Falar de beatitude, considerando ser um vocábulo profusamente utilizado, permeando seus mais diversos significados de fato, complexos. Agostinho se depara em diversos estados de angústia, desbrío, incerteza, ao passo que fica bastante claro

² MOURA, M. Sêneca e a Felicidade: Um recorte estoico sobre a existência feliz. In: FÊNIX, E. (Ed.). Volume I – *Filosofia Antiga/Medieval e Moderna*. Porto Alegre: [s.n.]. p. 17.

o que o filósofo intenta dizer em sua obra. De tal forma, esse processo de significação ou ainda, de ressignificação ao pensarmos em uma linha temporal, de forma reflexiva em torno desse tema tradicional e relevante para a época na qual Agostinho viveu.

Esse estudo transcende o processo temporal e pode sim nos proporcionar um estado de contradição, mas ao mesmo a possibilidade de descortinar a falta de consenso sobre essa condição, ou ainda tentando aclarar a contemplação se ser/estar feliz, para vivermos hodiernamente essa circunstância.

Agostinho de Hipona indica um caminhar pródigo na busca pela beatitude apontando o bom e virtuoso caminho conectado a filosofia e moral agostiniana. Esse olhar para si, esse autodescobrir-se como um ser que encontra a felicidade, que se encontra em um objetivo, um sentido de existência mostra as características do processo de evolução na caminhada filosófica do Bispo de Hipona. Agostinho descortina a beatitude por meio de um processo de experiência, não uma experiência peculiar, mas uma experiência de várias essências. Agostinho acopla uma ambiguidade: uma relação causal e uma questão experiencial, e não almeja conceituar, o que ele mesmo se dispõe a conhecer: a beatitude.

A tentativa de descortinar, um pequeno passo da linha temporal na obra agostiniana, será o intento desta escrita. Neste artigo, ao abordar um aspecto particular da obra de Agostinho, que é a sua visão sobre a beatitude, iremos explorar duas etapas distintas. Primeiramente, examinaremos as influências filosóficas que moldaram a base de seu pensamento nessa temática e o levaram a prosseguir em sua trajetória intelectual-filosófica, estabelecendo uma conexão e recorte com a temática da beatitude. Em seguida, investigaremos como Agostinho encontra em Deus a resposta para essa busca pela beatitude, baseado no diálogo *De Beata Vita*.

Nesse contexto, a presença de Deus é fundamental para Agostinho, revelando que não é possível filosofar sem essa dimensão divina. Essa concepção enfatiza uma visão unificada e coerente da felicidade, delineando sua essência, manifestações e o impacto que provoca na existência humana. Portanto, essa abordagem oferece uma compreensão concisa e dominante sobre o significado da felicidade, estabelecendo sua relação intrínseca com a busca pelo divino e lançando luz sobre os questionamentos que surgem em nossa existência.

2 A INFLUÊNCIA DA ANTIGUIDADE NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Agostinho postula que a sabedoria verdadeira não pode existir sem a honestidade. A virtude é inseparável da justiça, e a tranquilidade só pode ser alcançada por meio do Sumo Bem. Essas reflexões são profundamente enraizadas na dimensão eterna e culminam em uma compreensão essencial da vida e da beatitude. Dessa forma, Agostinho enfatiza a importância da integridade moral, da busca pela justiça e da conexão com o divino como pilares fundamentais para alcançar uma existência plena e uma verdadeira felicidade. Mas de qual forma o hiponense chega a essas conclusões? De fato, o embasamento, o alicerce filosófico de Santo Agostinho foi suficientemente robusto para pulsionar a obra agostiniana.

Agostinho incita vários questionamentos, esse interesse pela beatitude, no que consiste, como se alcança, é de extrema importância num delinear temporal das obras agostinianas. Evidencia-se que o Bispo de Hipona “passa de maneira lógica a problemas antropológicos e metafísicos fundamentais” (BRACHTENDORF, 2020, p. 14).

Essa tônica de felicidade, Agostinho trás em conformidade com o pensamento antigo, estoico e neoplatônico. No intuito de elucidar essas vivências, para todas essas escolas é relevante esse tema de felicidade e de Sumo Bem. A antiguidade faz o diagnóstico de um homem doente, com ausências significativas, pois aqui é falado sobre dores da alma, mas ao mesmo em que diagnostica, a filosofia antiga – estoica, oferece o remédio. Pois diferentemente do que nos é mostrado na contemporaneidade, como um processo de autoajuda, nos elucida e acrescenta muito mais, é uma filosofia que recomenda um caminho, a mudança de atitudes, que traz raízes aconseladoras e por consequências curativas. Se vê uma filosofia que tem por objetivo a cura de almas. Doentes por falta de sentido de existir, aqui ainda Agostinho não vislumbra a fé (BRACHTENDORF, 2020, p. 15).

O contentar-se pela filosofia é o começo das perspectivas de esclarecimento para a problematização levantada. O filósofo rompe para o seu percurso filosófico após a leitura de um diálogo de Cícero (106-43 a.C), que hoje já não encontramos, *Hortensius*. Despertando um amor em Agostinho que irá perpetuar por toda sua existência, a obra de Cícero fazia uma análise crítica, eclética, buscava sintetizar e

harmonizar as várias correntes de pensamento: epicuristas, estoicos, céticos e peripatéticos (GILSON, 2010, p. 19).

A obra despertou Agostinho para a busca da verdadeira felicidade, da verdade e da sabedoria. Cícero defendia um conceito de filosofia como sabedoria e arte de viver que traz a felicidade verdadeira. Agostinho começou a crer que a filosofia lhe possibilitaria a felicidade que tanto procurava. (AGOSTINHO, 1998, p. 110)

A obra em questão direcionou o hiponense para uma vida que não vive o excesso de expectativas e paixões que desestabilizam e escurecem a alma, mas para uma vida em que possui um ideal de aspiração a sabedoria, e se norteia pelo bem verdadeiro (BRACHTENDORF, 2020, p. 16).

Expoentes filósofos do pensamento antigo, dedicaram-se de forma incessante em um viés no qual a filosofia era o caminho que os conduziram a felicidade. Existia uma condição filosófica pré-estabelecida: existia uma filosofia de possibilidades e uma filosofia prática, a qual faziam parte a ética e a política. Pois eram relacionadas a forma como os homens agiam e o fim ao qual pretendiam atingir. Toda e qualquer ação humana, bem como os "fins-bens" são subordinados a um "fim" último. Entende-se aqui que este é o *Summum Bonum* (AGOSTINHO, 1998, p. 112).

Escolas filosóficas do pensamento antigo, comungam de que os homens seguem um caminho errôneo que os faz distanciar-se da beatitude, pois de certa forma são caminhos que falseiam a existência, trazendo como exemplo, honra, riqueza, poder, paixões. A mudança no caminhar, para aquilo que se considerava o correto, não é um verdadeiramente fácil. Viver uma vida condensada de virtude denota uma postura de vida adequada, "a questão a respeito dos bens verdadeiros e falsos, dos vícios e sua origem, das possibilidades de uma terapia, assim como a respeito do caminho para a virtude" (BRACHTENDORF, 2020, p. 16).

Nesse modo de pensar os homens sensatos acordavam entre si e chamavam de beatitude, resolvendo essa problemática, o que seria essa beatitude? Prazer para uns e riqueza para outros. No contexto de reflexão, quem buscava um entendimento mútuo e chegavam a um consenso sobre o conceito de beatitude. Essa noção

transcendia a mera satisfação pessoal, abrangendo um estado de plenitude e felicidade duradoura (GILSON, 2010, p. 20).

A beatitude não se limitava apenas ao prazer individual ou à acumulação de riquezas, mas envolvia uma compreensão mais profunda da busca pela realização pessoal e espiritual. Era a realização de uma harmonia interior, um equilíbrio entre as aspirações materiais e os anseios do ser humano por um propósito maior. A beatitude representava, assim, um ideal de felicidade autêntica e duradoura, que transcendia os prazeres efêmeros e as ambições mundanas (GILSON, 2010, p. 21).

Sócrates, Platão, Aristóteles foram combativos no que tange respeito a essas concepções materialistas e mundanas sobre a felicidade. Os filósofos arguíam que a felicidade era ter “em mãos” o Sumo Bem, pois simboliza sobre o aperfeiçoamento enquanto homem, desenvolver sentidos, atividades, experiências que os dignificam e os diferenciam dos outros homens, e de todas as outras coisas. Exemplificando: sucesso é algo externo, que independe de nossa vontade. A riqueza traz insensatez ao homem, a felicidade caminha com a razão e não segundo nossas posses (AGOSTINHO, 1998, p. 113).

No diálogo *De Beata Vita*, ainda mostra o filósofo conectado ao antigo sistema educacional, pois possuía em seu pensamento que o cristianismo era apenas uma maneira de filosofar. Agostinho empreendeu uma profunda busca pela verdade e uma tentativa de superar o ceticismo que o havia afligido. Durante esse período, ele também se envolveu com o neoplatonismo, uma corrente filosófica que buscava explicar a realidade em termos de emanção do Uno transcendental, e o neoplatonismo se distingue por um regresso a metafísica realista de Platão. Essa imersão no neoplatonismo indicava uma transformação significativa em seu pensamento, aproximando-o de uma visão mais espiritual e metafísica do mundo. Em *Cassiciaco*, se ocupou com a superação do ceticismo e a aceitação do neoplatonismo, o que indica que em Milão Agostinho não teria se convertido a fé cristã, mas sim ao neoplatonismo (BRACHTENDORF, 2020, p. 16).

Os neoplatônicos, escola fundada por Plotino (204-270), também influenciaram o filósofo, e apresentaram todas essas questões, trazidas até aqui, seu viés elucidativo é um tanto quanto mais amplo em questões antropológicas e metafísicas. Ao passo que reflexões protológicas e escatológicas deveriam ter como

objetivo mostrar o estado da alma em sua principalidade, e de que forma se perdeu em misérias, e como existir após essa jornada terrena. Agostinho se depara em uma maneira de vislumbrar que fazer uma comparação com a maneira de ser da alma ao de Deus e ainda, dos objetos materiais, que segue na busca pela felicidade e se perde nela, denota uma posição metafísica intermediária, onde a essência do espírito "se encontra acima dos corpos, mas em sua finitude e sua mutabilidade está em posição inferior a Deus" (BRACHTENDORF, 2020, p. 16).

Para o filósofo, a alma não tem capacidade de se desligar da infelicidade, ela precisa de uma libertação de paixões, de sentidos terrenos e nefastos que a fazem esquecer da espiritualidade, Agostinho permeia uma terapia que a reconecte ao sentido de existir, saindo de um posicionamento transitório e ruim, indo por um caminho aonde se volta para Deus (BRACHTENDORF, 2020, p. 18).

3 O ENCONTRO COM A BEATITUDE ATRAVÉS DE DEUS

Prosseguindo no intento de explicar o problema da beatitude, fica de fato, o grande questionamento, o que o homem deve ansiar para ser feliz, e como pode conquistar esse momento em sua vida? Com certeza, não deve ser por suas vontades e por consequência dispor sua vida, nas mãos do acaso, e da fortuna. Não é correto perder tempo com o que existe a possibilidade de perder, viver o medo de forma contínua te afasta da tranquilidade, é mostra total incompatibilidade com a felicidade. Deus se afasta de todo o inconstante, considerando que para alguns ter Deus não é senão outra coisa senão seguir seus caminhos, ou ainda, ter Deus é atingir uma vida boa, e ainda outros pensam que Deus está onde não habita o espírito impuro (GILSON, 2010, p. 19).

Se buscar a Deus é viver feliz. Agora quero propor-vos uma pequena questão: Será que Deus quer que o busque? Eles concordaram. Então pergunto: Será possível afirmar que aquele que busca a Deus vive mal? De modo algum afirmaram. Respondei-me também essa terceira questão: O espírito imundo poderia buscar a Deus? Negaram todos, apenas Navió parecia um tanto duvidoso, mas logo formou coro com as demais. Portanto, quem busca a Deus,

disse eu, faz aquilo que Deus quer, vive bem e está livre do espírito imundo. (AGOSTINHO, 2014, p. 26).

Ao passo que se busca a sabedoria, implica em felicidade, e se isso auferir a Deus, o fim é a beatitude. Agostinho deseja a verdade, visualizando a beatitude, e não compreende possibilidade de beatitude sem verdade. Se apropriar da verdade é condição para o alcance da felicidade. Deus quer que o busquemos, ninguém que busca Deus vive mal. Ao contrário vive bem e feliz, a beatitude está para quando atingimos uma conexão com eterno que sublima todo um questionamento de situações irrelevantes da vida terrena (GILSON, 2010, p. 20).

É verdade não que podemos ter muito aspectos da existência, sejam eles físicos, emocionais, e ainda assim, segundo Agostinho em *De Beata Vita* não perderemos a beatitude, pois a beatitude é um bem do espírito, alimento da alma, e de fato, nos diz o filósofo que poderíamos perder todos os bens materiais, inclusive que se nossa felicidade estiver alicerçada em Deus, em nada compromete a vida do homem sábio, desejar apenas o que é possível é premissa importante para essa realização (GILSON, 2010, p. 21).

Prosseguindo no esmiuçar do pensamento, ao atingir um estado de plenitude, sem a qual não existe sabedoria, fazendo uma correlação, é vista a consequência, ou seja, a libertação de todo excesso que abstrai a dignidade da trajetória do homem na terra. Essa condição de equilíbrio que a plenitude com a sabedoria nos proporciona o transbordamento do excesso: luxúria, vícios, ambição, orgulho. O hiponense instiga que aquele que encontra a sabedoria, nada tem a temer, pois encontrou a justa medida, ou seja, a sabedoria e a felicidade (GILSON, 2010, p. 23).

Em um esforço para explicar a sabedoria, Agostinho em *De Beata Vita* simplifica arrazoando o que está na escritura: "É a sabedoria de Deus" (AGOSTINHO, 2014, p. 28).

O Apóstolo Paulo escreveu que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus. Ora o filho de Deus é Deus. Então tínhamos razão em dizer que aquele que possui Deus, possui, por isso mesmo, a sabedoria e, conseqüentemente a

beatitude. Mas o que é a Sabedoria a não ser a Verdade, posto que ele também disse “Eu sou a verdade?” (GILSON, 2010, p. 22).

Ao explicar a verdade o filósofo faz o justo meio entre a medida suprema, que vem de Deus, e dessa forma também se faz reconhecer pela verdade, ao encontrar-se com Deus, a resposta nos chega: o filho de Deus é a verdade, e a medida suprema não pode ser nada além do Pai. Agostinho explana que só possui a felicidade aquele que chega a Deus por meio da verdade (GILSON, 2010, p. 22). “Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é gozar dele” (AGOSTINHO, 2014, p. 32).

Quando pensamos em felicidade, pensamos em tudo que advém do mundo, do que é mundano, que nos chega por meio do que podemos pagar, do que podemos sentir, do que podemos gozar. Mas para o hiponense, e ainda tão jovem Agostinho, mergulhando em seu oceano profundo e longínquo de pensar nos traz precioso conhecimento, o homem sábio busca sua sabedoria na verdade, e a verdade chega até o homem quando ele se aproxima de Deus e mais, quando ele se conecta com Deus pelo seu pensamento, e vivência de fato a sua verdade em suas atitudes, assim encontra a beatitude. O pensamento de Agostinho fica claro: a vida feliz não é do mundo que vivemos, isso pode nos causar inquietações, mas seus ensinamentos sossega a alma, podemos sim viver com muitos elementos que tornam o nosso existir aprazível (GILSON, 2010, p. 26).

Existe no homem um desejo de corromper relações sagradas, de buscar felicidade de formas diferentes das comunicadas por Agostinho. Esse distanciamento de Deus, só comunga com o afastamento da beatitude. O que é do espírito e não tangível é mais próximo de Deus, é parte da beatitude. Exemplificando, amar as materialidades, e o que perece é um caminho condenatório para a infelicidade. Quando se ama a Deus, eterniza-se, pois amar a Deus é tornar-se ele (GILSON, 2010, p. 26).

Agostinho em *De Beata Vita* os convida para uma alegria beatificadora, alicerçada em uma felicidade arraigada em algo que jamais vais nos abandonar: Deus. Essa alegria é una com a verdade, é una com o espírito que se conecta ao conhecimento, que faz o contraponto ao ceticismo. As incredulidades que

encontramos pelo caminho, não podem nos afastar de Deus, pois não seriam crenças verdadeiras. O amor à Deus é a força que pulsiona a beatitude (GILSON, 2010, p. 27).

O filósofo contempla a beatitude inseparável do conhecimento, reconhecendo que é, de fato, a própria essência do conhecimento. Enquanto a beatitude encontra sua plenitude em Deus, o mesmo não pode ser afirmado sobre o conhecimento. Se o conhecimento fosse apenas um conjunto de informações e teorias isoladas, sem um propósito ou direção final, ele seria limitado e incompleto. O conhecimento que traz iluminação, que não apenas aclara teorias do mundo prático, denota a verdade da vida feliz (GILSON, 2010, p. 28).

Aquele sol secreto que infunde seus raios luminares interiores. É dele que que procede tudo que dizemos aqui de verdadeiro, mesmo quando com os olhos ainda doentios e recém-abertos, ousamos voltá-los a ele e tememos vê-lo em sua totalidade. E isso não nos parece ser outra coisa do que de Deus, ser perfeito, destituído de qualquer degeneração. Pois ali Deus está todo e é totalmente perfeito, destituído de qualquer degeneração. (AGOSTINHO, 2014, p. 42).

Portanto, embora a beatitude encontre sua consumação em Deus quando coaduna com o conhecimento genuíno nos conduz em direção a uma experiência de plenitude e realização, vai permitir contemplações diferentes, ampliando o nosso sentido de pensar, e fazer relações, alcançando um profundo senso de conexão com o divino. Assim, a busca pelo conhecimento transcende os limites do intelecto e se torna um veículo para a própria beatitude (GILSON, 2010, p. 28).

Sendo assim, o objeto dessa sabedoria, que vai nos levar a beatitude, se encontra para além das forças naturais do homem, mesmo amparados por Deus, pois seguimos Deus aqui na terra, ao vivermos como sábios, mas necessário lembrar, seguir a Deus é viver pautado no bem, corroborando tudo que já foi mencionado até aqui. Para sermos felizes é necessário possuímos Deus (GILSON, 2010, p. 29). Diz Agostinho, em *De Beata Vita*,

Sem dúvida alguma diz minha mãe, está é a vida feliz, e é uma vida perfeita. Tenhamos confiança que a ela podemos ser rapidamente conduzidos por uma fé

sólida, uma esperança alegre e por uma caridade alegre. (AGOSTINHO, 2014, p. 43).

É necessária, concluindo, uma vontade pessoal e livre do homem para a busca da vida feliz, o ato meritório está na vontade declarada, na atitude de permanecer livre para voltar-se ao bem supremo e tendo posse dele em sua vida feliz. Deus é onde encontramos a felicidade, e nossas escolhas, ou seja, aversão ao soberano bem e conversão aos bens secundários, serão as duas formas que vão decidir a felicidade ou infelicidade eternas. (GILSON, 2010, p. 28).

4 CONCLUSÃO

Em suma, a análise das concepções de felicidade de Santo Agostinho, expostas em sua obra *De Beata Vita*, revela-se de grande relevância para a Filosofia. O filósofo baseia sua argumentação que o problema beatitude genuína, não pode ser encontrada na sua integralidade na esfera terrena e limitada, mas sim por meio de uma conexão pautada em diversas condições, puramente com Deus. A beatitude, segundo Santo Agostinho, é uma busca constante por um conhecimento sublime e perfeito de Deus, que resulta em plenitude e satisfação do espírito.

O hiponense propõe um caminho para atingir essa felicidade. Ele enfatiza a importância de seguir uma conduta virtuosa, afastando-se dos prazeres terrenos e desejos impuros. Essa busca pela beatitude é alinhada pela sabedoria (o homem sábio) sob a orientação moral embasados por firmes alicerces. Quando nos deparamos com esse diálogo, *De Beata Vita*, do filósofo africano, fica claro o suficiente e de tal modo compreensível que a beatitude não é apenas uma emoção efêmera.

O africano é desafiador e indica a transcender as limitações mundanas e a nos conectar com uma realidade mais profunda, na qual a alma encontra seu verdadeiro descanso e satisfação. Uma vida feliz está fundamentada em uma ação moral clara, simples e ao mesmo tempo segura, Agostinho na obra referida, explana moral, racionalidade e fé traz uma visão sobre a felicidade em determinada época de sua obra. A filosofia Agostiniana, fortemente marcada pela virtuosidade, e com centro na

busca pela beatitude, busca esta permeada em suas mais diversas obras, ocupando-se profundamente em demarcar o campo da verdadeira beatitude, assim como em propor princípios morais para alcançá-la, vem oferecer, ao pensamento contemporâneo, uma oportunidade de olhar para tal questão sob outra perspectiva.

A relevância desse estudo reside no fato onde Agostinho esclarece a busca pela felicidade como uma preocupação intrínseca à condição humana. Compreender as reflexões de Agostinho nos possibilita uma análise crítica de nosso próprio sentido de existir e a descoberta de um sentido mais profundo para viver. Agostinho nos convida, em seu estudo sobre a beatitude, especificamente nesse diálogo, a reflexão sobre questões existenciais e morais. É instigante contemplar a importância da virtude e de Deus em nossa busca pessoal pela plenitude e beatitude, isso nos oferece um valoroso aporte filosófico.

Experimentamos uma época na qual elementos que remetam a sentido de fé, Deus, busca pela felicidade, que se traduzem em concepções religiosas como as que Santo Agostinho nos abarca, traz desconforto, pouca aceitação até mesmo no próprio meio filosófico. Digo que essa busca de algo que não temos e que nos conecta de certa forma a filosofia e a fé pode nos trazer o amparo e a acolhida que necessitamos enquanto seres humanos em sentido evolutivo.

Concomitantemente, vivemos momentos tensos de crise, cujas consequências nos incitam a grandes lutas no interior de cada um, essas lutas são processos de interiorização, que, conseqüentemente, em muitas vezes nos façam crescer como pessoas. Com base na filosofia de Santo Agostinho, crises, emoções negativas, indicam afastamento de Deus e por conseguinte caminho contrário a beatitude. Ao passo que Santo Agostinho abordava a questão das crises, porém oferecia orientações sobre como enfrentá-las. O Hiponense acreditava que as emoções negativas, como o medo, a raiva e a tristeza, eram causadas pelo afastamento de Deus e por nosso apego excessivo às coisas da matéria.

O filósofo percebia essas emoções em alto nível de perturbação para nossa alma e argumentava que o correto eram direcionar nossos corações para Deus como forma de encontrar paz e contentamento. Enfatizava a importância da fé em Deus e do conhecimento de si, como meio de superar as crises e encontrar a genuína beatitude.

Nada mais assertivo, tendo como norte a filosofia, estabelecermos conexão com Deus, pois sem ele pouco ou nada somos, segundo o filósofo, somos seres sem sentido algum de viver no mundo, com a clara percepção que tudo nos direciona para uma vida margeando o incorreto.

Para nós, apreciadores, estudiosos de sua filosofia, inclusive na contemporaneidade, fica o legado de sua clemência por um viver digno, caracterizada pela honestidade e pelo sentido. A moral, que habita profundamente na essência de cada indivíduo, alimenta o coração e molda as atitudes dos filósofos, cuja existência é permeada por valores fundamentais como ética, virtude, paz, harmonia, bem-estar, justiça e serenidade. Esses pilares são os alicerces do caminho humano em direção a uma existência abençoada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. *Solilóquios A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. *Sobre a vida feliz*. São Paulo: Vozes, 2014.

BRACHTENDORF, J.; MOTA, T. M. C. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2020.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.

6. DUNS SCOTUS E KARL JASPERS: PENSANDO AS AÇÕES MISTAS COMO SITUAÇÕES-LIMITE



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-06>

Uellinton Valentim Corsi¹

RESUMO

O presente estudo tem por finalidade efetuar um paralelo entre o conceito de situações-limite no pensamento de Karl Jaspers com as ações mistas de Duns Scotus. Jaspers afirma que o sofrimento deve ser entendido como uma situação-limite da existência humana; Scotus determina que o sofrimento, no cenário das ações mistas, em que são inseridas notas opostas em simultâneo de querer e desquerer, consenso e dissenso, volição e nolição, aparece ao ser humano como *necessidade de consequência*. Nesse ditame, ambos autores trabalham com o sofrimento humano entendido como uma situação-limite de nossa existência. Para tanto, abordaremos, introdutoriamente, como ocorre o processo de tomada de consciência do sujeito das situações-limite e, a partir disso, definiremos o conceito de situações-limite em Jaspers para, então, fazer o paralelo com as ações mistas presentes no pensamento scotista. A tese que sustentamos, em suma, é que as ações mistas são, em última análise, o *locus* apropriado para a tomada de consciência do ser humano do seu constante estado existencial de situações-limite. PALAVRAS-CHAVE: Situações-limite; Ações mistas; Sofrimento.

1 INTRODUÇÃO

João Duns Scotus, ou *Doctor Subtilis*, (ca. 1266 – 1308) é um grande pensador sobre o conceito de vontade livre. Para o filósofo escocês, a vontade é a potência humana capaz de se autodeterminar para opostos, é contingente e possui duas afeições: *affectio commodi* (afeição ao vantajoso) e *affectio iustitiae*

¹ Graduado em Filosofia pela PUCRS. Pós-graduado em Ciência Humanas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CAPES). Membro do Grupo de Trabalho (GT) "Filosofia na Idade Média", cujas atividades estão vinculadas à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo de Filosofia Medieval (SBEFM). Membro Titular da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9252808194783358>>. E-mail: uellintoncorsi@gmail.com.

(afeição a justiça). Porém, o autor vai além e aborda o tema da vontade sob o prisma das ações mistas. Essa categoria de ação, ao que tudo indica, é dotada das seguintes características, a saber, há uma mistura de querer incondicional (*velle simpliciter*) e desquerer condicional (*nolle secundum quid*) em uma espécie de simultaneidade de opostos puramente atual²; são ações que envolvem, em alguma medida, sofrimento³; a pessoa envolvida está em risco de vida ou sob forte coação psicológica⁴; a condição, enquanto circunstância suposta anterior a ação mista atual, é desquerida⁵; são ações originadas por atos voluntários da vontade⁶; o querer absoluto *atual* é consequente a um desquerer absoluto *anterior*, bem como *consequente* a uma condição desquerida suposta⁷; habitualmente, a vontade tende a buscar o oposto daquilo que faz, havendo uma cisão entre a *affectio iustitiae* e a *affectio commodi*⁸.

Como o intuito deste ensaio não é aprofundar as minúcias sobre as ações mistas no pensamento de Duns Scotus, levaremos em consideração essas características como aspectos segundo os quais a pessoa envolvida nessas ações sofre, de algum modo, com o ato realizado pela vontade. Em linhas gerais, o sofrimento se dá, em casos em que concorrem essas oposições concomitantemente, como uma consequência necessária. Não necessária a partir da escolha da vontade de querer algo, mas como uma consequência da nolição (*nolitio*) que permanece com o fato se sucedendo àquele que desquer (*nolentibus*).

A partir disso, então, temos as ações mistas que lançam a pessoa na experiência das situações-limite. Essas situações marcam a existência humana com o seu limite inerente, isto é, mostram que a realidade humana é finita e, com isso, possui aspectos determinantes, quais sejam, a realidade social, econômica e política em que nascemos, a morte e também o sofrimento. Essas particularidades da nossa existência fogem do poder da nossa

² SCOTUS, 2006, p. 504-505.526-527 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 58-59.118-119).

³ SCOTUS, 2006, p. 504.513-514 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 58.82).

⁴ SCOTUS, 2006, p. 504.527 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 58.119).

⁵ SCOTUS, 2006, p. 528.533 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 123.139).

⁶ SCOTUS, 2006, p. 507-508 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 63).

⁷ SCOTUS, 2006, p. 528 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 123).

⁸ SCOTUS, 2006, p. 501-503.520-522 (*Ordinatio III*, d. 15, q. un., n. 51-57.101-105).

autodeterminação em escolhê-los ou não, pois são inevitáveis. Contudo, não queremos com isso afirmar que não há espaço para a autodeterminação da vontade, mas sim, como demonstraremos ao longo deste estudo, queremos relacionar o sofrimento, originado com a experiência das ações mistas em Duns Scotus, como um *locus* oportuno para que o ser humano tome consciência das situações-limite, como aponta Karl Jaspers (1883 - 1969).

Assim, pois, apresentaremos de forma introdutória o processo de tomada de consciência das situações-limite e, após, trataremos mais pormenorizadamente sobre a definição de situações-limite no pensamento de Karl Jaspers. A partir desse ponto, então, buscaremos relacionar as ações mistas presentes no pensamento scotista como circunstância oportuna para que o ser humano tome consciência das situações-limite, que compõem a sua existência, especialmente, o sofrimento. De imediato, a nota analogante é o sofrimento que, para Jaspers, é uma situação-limite e, para Scotus, é derivado do dissenso condicional concomitante ao consenso incondicional acerca de algo que sucede a um *noletibus*.

2 A ESTRUTURA DA REALIDADE A PARTIR DE JASPERS

Karl Jaspers analisa a estrutura da realidade a partir do prisma das situações. Ao se questionar pela origem da Filosofia, ele afirma três aspectos fundamentais para o seu surgimento, são eles: (1) o *espanto*, definido por ele como o ponto a partir do qual surgem questionamentos e o conhecimento; (2) a *dúvida*, como processo que lança o conhecido ao exame crítico e à certeza; (3) a *comoção do ser humano*, determinada por Jaspers como a tomada de consciência do humano quanto ao fato de estar dado a existir no mundo e, em decorrência a esse transcurso, adquire a percepção de que está perdido sobre a *questão de si mesmo*.⁹ Para o nosso propósito, o terceiro é o mais importante, porque é justamente neste ponto que o autor elabora a sua reflexão central em torno da existência humana, a saber, o dar-se conta da condição humana

⁹ JASPERS, 1973, p. 15-16.

existente em uma realidade na qual toda ela é circunstanciada de situações, sejam elas transitórias ou permanentes.

A partir dos três aspectos fundamentais da Filosofia, Jaspers assegura que quando nos entregamos ao conhecimento obtido acerca dos objetos do mundo, praticamos a dúvida como a via que nos conduz à certeza. Em seguimento, adquirimos a percepção de que vivemos entre as coisas, com as coisas e para as coisas, sem darmos atenção a nós mesmos, ao nosso fim, para o que nos torna felizes ou para alguma ideia possível de salvação. Mesmo que tenhamos a percepção e o entendimento da realidade do mundo, sendo ela composta por coisas singulares, vivendo com elas e para elas, continuamos alheios de nós mesmos. Satisfazemos a nossa necessidade de conhecimento com o entendimento adquirido da nossa relação pessoal com o mundo.¹⁰ Com isso, o “eu mesmo” permanece na margem da consciência, permanece em segundo plano.

Há, no entanto, a passagem deste estado de segundo plano do “eu mesmo” para o de tomada de consciência do que somos. Em outros termos, quando voltamos a nossa atenção para nós mesmos e, portanto, para nossa condição humana, despertamos, por assim dizer, para outro aspecto fundamental da realidade: *as situações*. Continuamente estamos em alguma forma de situação, elas são inevitáveis. Não está, em absoluto, sob o nosso domínio o *não estar determinado por certas circunstâncias*, porque elas se sucedem, transcorrem no tempo e no espaço, passam para o passado ou se tornam permanentes. Se existimos, estamos em alguma situação específica. Podemos ler a realidade a partir desta perspectiva teórica e chegar à conclusão de que tudo o que estamos experienciando neste exato instante de tempo compõe o quadro geral da realidade ao modo de situações particulares ou universais. Nesse sentido, a realidade estruturalmente é composta por alguma categoria de situação.¹¹

¹⁰ JASPERS, 1973, p. 16: “[...] Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como la vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos.”

¹¹ JASPERS, 1973, p. 17, *grifo do autor*: “[...] Estamos siempre em situaciones. Las situaciones cambian, las situaciones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelvan más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni

É possível afirmar, a título de exemplo, o fato de quando nos encontramos com amigos que nos são caros. Nesse caso temos um número x de pessoas que são envolvidas por certo vínculo de amizade, compartilham gostos em comum e estão em um determinado tempo e espaço. Podemos descrever esse caso específico com maior profundidade, analisando o encontro e estipulando t_1 como a hora que o encontro iniciou, t_2 como a hora que findou e z como o local em que ocorreu o encontro. Podemos, ainda, abstrair mais informações deste encontro, determinando os assuntos que foram discutidos, as reações obtidas dos interlocutores, os gestos feitos e, com maior profundidade analítica – se possível for – definir o estado de ânimo das pessoas envolvidas neste fato e assim por diante.

Em suma, temos um caso em que a situação do encontro descrita é transitória no tempo, ou seja, este encontro teve começo, meio e fim. Mas o fenômeno observado tem outro aspecto importante: o vínculo, a relação de amizade das pessoas envolvidas. Mesmo que o fato tenha findado, supomos, o vínculo da amizade, no melhor dos mundos, permaneceu e isso seria outra categoria de situação. Essa situação possui certa nota de permanência, constância. É possível afirmar que esse grau de permanência, a depender do caso, é conservado e, com ele, a alegria do encontro, a tristeza da despedida, ou outras adversidades que pode acometer cada pessoa envolvida em nosso experimento mental.

No entanto, o foco desse exemplo é tornar manifesto que na estrutura da realidade, segundo Jaspers, há, implicitamente, uma leitura possível a partir do ditame das situações. O ato de existir é concebido dentro deste quadro geral de situações estruturantes da realidade. No caso ilustrado, tivemos um fato, por assim dizer, transitório, mas se for feita uma análise mais profunda, veremos que há, de modo implícito, uma classe de situação que podemos denominar como permanente, porque as pessoas envoltas pelo vínculo de amizade estão em um determinado contexto social, político, familiar, destinadas a morrer, padecer, lutar, sofrer etc. Mesmo que essas situações não estejam no primeiro plano da

de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones limites*."

consciência, elas permanecem como base estruturante da existência do sujeito. Nesse sentido, Jaspers sustenta que, “[...] não posso deixar de morrer, nem de padecer, nem de lutar, estou submetido ao acaso, inevitavelmente me afundo na culpa. [...]”¹².

Essas são, então, as denominadas situações-limite. Não podemos escolher não vivenciá-las, porque, como afirmado, elas são parte estruturante da realidade e da existência humana. Tomamos consciência deste estado permanente de situação-limite quando alcançamos o terceiro estágio dos aspectos fundamentais da Filosofia, ou seja, após o *espanto* e a *dúvida*, voltamos à nossa condição humana.¹³ Para Jaspers, esta é a origem mais profunda da Filosofia. É do *espanto* e da *dúvida* que se segue o confronto com o “eu mesmo” e, por conseguinte, tomamos consciência da condição inerente da nossa existência. Do ato de filosofar, portanto, deve seguir o desvelamento dessas situações elementares do existir humano. Desvelamento porque, com certa naturalidade, estamos habituados a desconsiderar esse dado, fechando nossos olhos, ignorando esse aspecto fundamental da nossa própria existência.¹⁴ No intuito de melhor compreender o que isso significa, veremos como Jaspers caracteriza essas situações.

3 O CONCEITO DE SITUAÇÕES-LIMITE

Como previamente explicitado, Karl Jaspers define as situações-limite como uma condição da existência humana. Parafraseando o autor, “Dados da minha condição, tais como: encontro-me sempre numa situação determinada, não posso viver sem lutar e sofrer, assumo inevitavelmente a culpabilidade, hei de morrer necessariamente – chamo-as situações limites.”¹⁵. As situações-limite integram o quadro determinante da vida humana.

¹²JASPERS, 1973, p. 16, tradução nossa. Do espanhol: “[...] no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente em la culpa. [...]”.

¹³JASPERS, 1973, p. 17: “[...] La conciencia de estas situaciones limites es Después del assombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía.”.

¹⁴JASPERS, 1973, p. 17: “[...] En la vida corriente huímos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. [...]”.

¹⁵JASPERS, 1982, p. 64 (*Philosophie*, II, p. 203).

O termo situação é definido como algo concreto, espacial, temporal e histórico, em que o sujeito está em relação direta. Em simultâneo, é também algo psicológico em que o sujeito manifesta a sua consciência da existência empírica.¹⁶ Situação é algo real, singular, estabelecido a partir do sujeito que está em um determinado contexto, em um certo tempo e espaço. Ela é constituinte da história particular e universal, integrando a existência como um fenômeno vinculado ao sujeito empírico que a assume como uma condição primária do seu eu individual. Essa condição primária do existir individual não é consequência das escolhas da vontade, mas sim algo previamente estabelecido.¹⁷

À essa condição de existência, Jaspers denomina de situações-limite.¹⁸ Assegura o autor:

[...] ninguém pode escolher pessoalmente em que época, em que meio, de que progenitores há de nascer. O nascimento, com suas determinações singulares plenas de consequências, é uma situação-limite. A morte é outra situação-limite a que ninguém escapa. O mesmo se diga do sofrimento: por muito feliz que se pareça a vida do ser mais privilegiado, este não escapa à condição temporal, o que significa que tudo quanto ele ama, tudo o que desfruta, sem exceção, leva em si a marca do efêmero e está condenado a perecer.¹⁹

O nascimento, a morte e o sofrimento apresentam-se ao ser humano como fatos inevitáveis, como uma potência continuamente presente e passível de ser atualizada. Devemos nos atentar para a real interpretação do adjetivo "limite" que emprega ao sujeito, "situações", um caráter definitivo, ou seja, essas situações estruturam a existência humana e a determina. Elas não são entendidas como limites para que sejam transpostas, mas sim para serem assumidas enquanto fatores determinantes do existir humano.²⁰

¹⁶ HERSCHE, 1982, p. 21.

¹⁷ HERSCHE, 1982, p. 21; MENDES, 2019, p. 301.

¹⁸ SÊGURA, 2012, p. 3-10.

¹⁹ JASPERS, 1982, p. 21.

²⁰ JASPERS, 1982, p. 22.

Em certa medida, porém, as situações-limite possuem um caráter transcendente²¹, *i.e.*, elas são um limite apenas para aquele que tentam transpô-las, para os que tendem para o que está do "outro lado".²² É um obstáculo encontrado pelo sujeito que tende à sua transposição no mundo. A existência humana, em sua completude, se relaciona com esse fato em si contraditório, porque é um limite existencial que queremos ultrapassar. Com isso, a marca, por assim dizer, inerente para os sujeitos dotados dessa consciência existencial, é a angústia causadora do sofrimento. Isso porque, uma vez passado esse dado das situações-limite ao primeiro plano da nossa consciência, temos o entendimento da evidente inevitabilidade da morte, da luta, do sofrimento, do envelhecimento etc. Nas palavras de Jaspers, essas situações "retiram o chão de debaixo dos nossos pés", elas apartam de nós o nosso conforto existencial.²³

Experimentamos essa tomada de consciência quando estamos diante de situações em que colocam em xeque a nossa existência, ou aqueles casos em que estamos impossibilitados de evitar o sofrimento aparente. Assim, aquilo que antes era simples generalidade, torna-se experiência afetiva causadora de angústia. O velado deixa o plano de fundo da nossa consciência habitando, então, a nossa consciência primária. Posto isso, dispomos do fenômeno das situações-limite, que nos lança ao confronto com os nossos limites existenciais determinantes do nosso existir.²⁴ Aquilo que antes fazia parte do plano de fundo de nossa consciência, nas circunstâncias específicas de situações-limite, são trazidos ao palco principal do ser, *i.e.*, são colocadas no plano primário da consciência humana.²⁵

²¹ Sabemos que transcendente, para Jaspers, possui outra denominação, porém, decidimos adotar o termo em um sentido que designa o ato de ir além, de transposição do que se apresenta como limite.

²² JASPERS, 1982, p. 22.

²³ JASPERS, 1959, p. 125. Ver também, SÈGURA, 2012, p. 5.

²⁴ REIS, 2017, p. 13-28.

²⁵ MENDES, 2019, p. 38. Salientamos que o tema das situações-limite como fundamento histórico que limita o humano, mas que também possibilita a sua liberdade, está na página 38 da referida obra. O autor trata sobre o conceito de situação especialmente na nota 242, página 226. Moreira e Guzzo trazem a perspectiva de Martín-Boró sobre as situações-limite como um momento oportuno de ruptura a partir do sofrimento aparente que impulsionam decisões conscientes. Nesse sentido, em um sentido amplo, é possível aproximar da definição de Jaspers, mesmo que Boró esteja tratando de uma relação "sujeitoXsociedade" (Ver, MOREIRA, 2015, p. 569 – 577).

Com essa definição de Jaspers, podemos fazer a aproximação devida ao que Duns Scotus compreende por ações mistas. As ações mistas scotistas estão dentro o *corpus*, por assim dizer, das situações-limite. Isso porque as ações mistas envolvem, em simultâneo, notas dos opostos consenso e do dissenso, volição e nolição, querer e desquerer, e, por possuírem essas notas, por si, detém a razão do sofrimento como uma necessidade de consequência. Assim, menciona Scotus: "Tal nolição condicionada parece bastar para entristecer-se do que [é] assim sucedente desquerido [...]"²⁶. O sofrimento, entendido pelo Doutor Sutil como uma necessidade de consequência das ações em sentido misto, é circunstancial à experiência humana em determinadas situações particulares. Nesse sentido, Jaspers, como visto, define o sofrimento como parte componente da existência humana enquanto situação-limite.

Destarte, é dado o paralelo entre os autores: situações-limite que determinam a existência humana (Jaspers); e o sofrimento humano como parte das situações-limite derivado das ações mistas (Duns Scotus). Porém, devemos nos atentar para o fato de que utilizaremos o termo "situações-limite" de Jaspers em seu sentido próprio para, então, fazer a leitura das ações mistas scotistas que envolvem, como necessidade de consequência, o sofrimento humano.

4 DUNS SCOTUS E AS AÇÕES EM SENTIDO MISTO

Na definição de Duns Scotus, as ações da vontade podem ser simples e compostas, isto é, "se quero, então, quero", "quero, porque não posso não querer", ou, no caso das ações mistas, "quero em absoluto, mas, no quanto depender de mim, desquero". Uma ação simples é aquela em que o sujeito consente ou dissente absoluta e simplesmente. Uma ação em sentido composto, é aquela em que o sujeito consente *simpliciter*, porém, *secundum quid* dissente, possuindo as notas de voluntário e involuntário em circunstâncias específicas.²⁷ Para o

²⁶ SCOTUS, 2006, p. 504, tradução de Roberto Hofmeister Pich (*Ordinatio III*, d. 15, n. 58). Do original: "[...] Talis nolitio condicionata videtur sufficere ad trilandum de sic nolito eveniente [...]."

²⁷ PICH, 2020, p. 120–124. Pich aborda essa relação das ações mistas com notas de voluntariedade e involuntariedade em sentido simples e composto na sua análise do texto scotista da *Ordinatio IV*. Indicamos também o estudo de Wolt sobre as duas concepções de ações voluntárias na *EN* de

nosso propósito, tomaremos as ações em sentido composto, entendidas como essa mistura de volição e nolição.

As ações mistas, ao que tudo indica, estão presentes em contextos em que o agente da ação está em situação de forte coação psicológica. Para que uma ação, nessa perspectiva, seja considerada voluntária, o agente deve ser “[...] a origem verdadeira do movimento do corpo.”²⁸. Assim, quando o agente de uma ação, estando sob forte coação psicológica, decide por “querer a”, sendo “a” relativo a algo que é, em alguma medida, desquerido pela sua vontade, ele, *absolutae loquendo*, consente, isto é, o seu ato é a expressão do seu consentimento incondicional combinado, então, com um *dissensus secundum quid*.²⁹

A tese de Scotus é defendida por meio da total dependência das ações humanas de atos internos da vontade, ou seja, os atos da vontade são o princípio das ações.³⁰ O Doutor Sutil exemplifica a ação livre da vontade, em circunstâncias determinadas, como incondicional da seguinte maneira:

[...] um mercador, periclitando no mar, desquereria – se pudesse – lançar [fora] as suas mercadorias; mas, este desquerer é condicionado, a saber, no quanto depende dele próprio, ele desquereria, contudo, absolutamente quer lançar [fora], porque não coagido extrinsecamente lança [fora]: afinal, ainda que por causa de algo não querido [por ele], como, por exemplo, o perigo, ele lance [fora], ele não é coagido [forçado], contudo, a lançar [fora] contra a sua vontade.³¹

Aristóteles. Neste estudo ele afirma – brevemente – que as ações mistas são, em certo sentido, “[...] feitas de forma indesejável devido a circunstâncias indesejadas [...]”. E, ainda, que esse tipo de ação é voluntária. (WOLT, 2020, p. 292–305, tradução nossa).

²⁸ PICH, 2020, p. 127.

²⁹ WOLT, 2020, p. 293; PICH, 2020, p. 128. Soma-se a isso a definição aristotélica de que uma ação, para ser voluntária, deve seguir também o critério motivo, *i. e.*, que a origem motora da ação esteja no sujeito; e o critério de conhecimento, ou seja, uma ação deve ser feita com o conhecimento de algumas consequências básicas. (ARISTÓTELES, 1985, p. 51 (EN, 1111a 3 – 6)).

³⁰ SCOTUS, 2006, p. 527-528 (*Ordinatio III*, d. 15, n. 119); PICH, 2020, p. 128.

³¹ SCOTUS, 2006, p. 504, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich (*Ordinatio III*, d. 15, n. 58). Do original: “[...] mercator, periclitans in mari, nollet – si posset – eicere merces; sed hoc nolle est condicionatum, scilicet, quantum in ipso est, nollet, tamen simpliciter vult eicere, quia non coactus ab extrinseco eicit: licet enim propter aliquid non volitum, puta periculum, eiciat, tamen non cogitur invitus eicere.”.

Este é um caso que demonstra as ações em sentido misto. O exemplo originalmente é encontrado em Aristóteles na obra *Ethica Nicomachea* quando, por ocasião, o Estagirita trata sobre a teoria das ações voluntárias, involuntárias e, com pouco desenvolvimento, das ações mistas.³² Nesse sentido, o mercador está em um quadro que impõe um condicional ao seu querer, qual seja, lançar as suas mercadorias ao mar e salvar a sua vida e da tripulação, ou não lançar ao mar as suas mercadorias e a embarcação naufragar. Como bem aponta Scotus, no que depende dele próprio, ele desquereria, se fosse possível, lançar ao mar as mercadorias, porém, a tempestade não depende do seu querer, mas é algo natural que o acomete durante a navegação – a tempestade é a condição desquerida suposta, anterior a ação atual.³³

O Doutor Sutil afirma que o mercador desquer lançar ao mar as suas coisas, mas absolutamente delibera a favor de lançá-las, tendo em vista um fim maior do que preservar seus bens. Podemos afirmar que Jaspers consideraria que o sujeito de nosso exemplo está em uma situação-limite justamente porque está na iminência do sofrimento ou da morte. Não há escolha possível que retire a atualidade do sofrimento ao mercador e isso, por si, é o suficiente para lhe deixar sem o *chão debaixo de seus pés*, é o suficiente para lhe “jogar” no confronto com a sua existência que tende para a morte enquanto certeza última. Assim, o mercador estaria no estado primordial da consciência de si, estaria no terceiro momento da origem da Filosofia, aquele mais profundo e genuíno que lança o sujeito no confronto com o “eu mesmo” e os aspectos do seu existir.

Diante disso, sobraria espaço para a autodeterminação do sujeito em situações como as demonstradas acima? Mesmo com esse caso específico de ação mista em que o sujeito é posto em uma situação-limite, Scotus afirma que o sujeito, em última instância, determina o ato da sua vontade:

Essa volição seria expressa, em sentido absoluto, por “volo”, a nolição condicionada [seria expressa] por “eu desquereria se pudesse algo outro”.

³² ARISTÓTELES, 2015, p. 61 (*EN*, 1109b 30-35).

³³ Sobre a condição desquerida suposta, indicamos SCOTUS, 2006, p. 528.533 (*Ordinatio III*, d. 15, n. 123.139).

Tal nolição condicionada parece bastar para entristecer-se do que [é] assim sucedente desquerido (assim como aquele, entristecendo-se, lança [fora] as mercadorias), tampouco ali o querer oposto faz tanta alegria como o desquerer condicionado [faz] tristeza.³⁴

Há, portanto, a demonstração de como o sofrimento é circunstancial a algumas situações em que a vontade se encontra e, portanto, a partir da definição de Jaspers, é parte componente das situações-limite que determinam a existência humana. O caso ilustrado do mercador, que envolve uma mistura de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid*, pode ser entendido como *locus* favorável para o sujeito se confrontar com a sua condição existencial e dar-se conta de que o ato de existir está determinado pelas situações-limite – no sentido de Jaspers. Em suma, os casos que envolvem ações mistas, em que encontramos uma vontade internamente dividida a querer e desquerer algo ao mesmo tempo, podem ser interpretados como circunstâncias oportunas para o confronto do “eu mesmo” com as situações-limite que integram o ser.

No que depender do mercador, ele desquereria lançar ao mar as suas mercadorias e, mesmo ele querendo em absoluto lançá-las, esse desquerer condicionado é o suficiente para lhe causar sofrimento. O mercador se confronta com a sua finitude e, em decorrência, experimenta a limitação de sua condição humana. Nessa circunstância específica, o confronto do “eu mesmo” com o limite existencial é inevitável. Assim, mesmo desquerendo estar nessa situação, o mercador está; mesmo querendo evitar, ele não pode; o que resta é a deliberação por algo que lhe é apresentado com certa dose de inevitabilidade, cabendo à vontade decidir por uma coisa ou outra.

Afirma Scotus que,

[...] [é] visto, pois, que aquele é senhor dos seus atos pela vontade em cujo poder está fazer uso da virtude motiva ou não fazer uso [dela] [...], e isto

³⁴ SCOTUS, 2006, p. 504, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich (*Ordinatio III*, d. 15, n. 58). Do original: “Haec volitio absolute exprimeretur per ‘volo’, nolitio condicionata per ‘nollen si possem aliud’. Talis nolitio condicionata videtur sufficere ad tristandum de sic nolito eveniente (sicut ille tristando eicit merces), nec ibi velle oppositum facit tantum gaudium sicut nolle condicionatum tristitiam.”.

dessa maneira está no poder dela no perigo assim como em outras vezes, - portanto, absolutamente querendo, então, ele lança [ao mar], porque por ninguém, então, foi coagido para fazer uso da força motiva.³⁵

Como fica evidente, a vontade tem o poder de fazer ou não uso da virtude motora do agente em qualquer circunstância. Ela é absoluta e livre e, mesmo em situações em que alguém está sob forte coação psicológica, incondicionalmente, é ela quem, em última instância, delibera por uma coisa e não por outra. Quando Duns Scotus afirma que, no caso específico, ninguém foi coagido para fazer uso da força motiva, ele quer dizer que não houve coação física, ou seja, quando não há força motiva exterior ao agente da ação é ele mesmo quem, *simpliciter*, delibera, quer e age. Todavia, não negamos a circunstancialidade das situações que envolvem ações em sentido misto e que impõem ao sujeito e à sua vontade o condicional de deliberar por algo que, havendo e permanecendo, em alguma medida, dissenso, causar-lhe-á sofrimento.

A partir disso, portanto, aproximamos as ações mistas em Scotus da definição de situações-limite em Jaspers, entendendo o quadro das ações mistas como um cenário oportuno para o confronto com o "eu mesmo" e do "eu mesmo" com os seus limites existenciais. Com esse confronto, temos a tomada de consciência da existência humana, que se dá em uma realidade estruturada por situações, sejam elas transitórias ou permanentes que, em última análise, são definidas como situações-limites.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como exemplificado no caso trabalhado por Duns Scotus para demonstrar uma ação mista, há a íntima relação entre essa categoria de ação com as situações-limite a partir da definição de Jaspers. Jaspers afirma que o sofrimento é parte componente da existência humana; Scotus determina o

³⁵ SCOTUS, 2006, p. 527, tradução de Roberto Hofmeister Pich (*Ordinatio III*, d. 15, n. 119). Do original: "[...] cum enim ille sit dominus actuum suorum per voluntatem in cuius potestate est uti virtute motiva vel non uti ad proiciendum, et hoc ita est in potestate eius in periculo sicut alias, - igitur simpliciter volens tunc proicit, quia a nullo tunc coactus est ut vi motiva."

sofrimento como uma necessidade de consequência em situação de ações mistas segundo a nolição condicionado. A ações mistas implicam um quadro singular em que não há, para o sujeito em questão, escolhas além do que lhe é apresentado na atual circunstância. Para a vontade, cabe querer ou desquerer e, a partir de sua escolha, mover o agente da ação para unir-se ao objeto de sua eleição ou afastar-se dele.

Em todo caso, se a vontade, querendo suportar o que outrora era desquerido, ou desquerendo suportar, haverá alguma dose de sofrimento, porque a consequência da sua deliberação, em ações mistas, acarretará em alguma perda desquerida. O caso do mercador aponta para esse entendimento, de modo que a condição, "a tempestade", é desquerida, porque impõe uma necessidade ao mercador, lançar as mercadorias ao mar para salvar a sua vida e a da tripulação, ou não lançar e correr o risco de perder a vida própria e dos demais por um amor desordenado. Independente do que for escolhido e realizado, haverá uma mistura de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid*, e seguirá o sofrimento na alma de quem assim age.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Tradução e notas de Souza, Luciano Ferreira de. São Paulo: Martin Claret, 2015.

JASPERS, K. *Karl Jaspers*. Tradução de Luis Guerreiro P. Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

JASPERS, K. *La Filosofía: desde el punto de vista de la existencia*. Tradução para o espanhol de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

JASPERS, K. *Filosofía*. 2 volumes. Madrid: Universidad de Puerto Rico, 1959.

MENDES, Breno. *Existência e linguagem [manuscrito]: o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur*. Tese de Doutorado, UFMG, 2019, p. 301. Disponível em: <<http://historia.fafich.ufmg.br/defesas/296D.PDF>>. Acesso em: 25 de agosto de 2023.

MOREIRA, A. P. G.; GUZZO, R. S. L. Do trauma psicossocial às situações-limite: a compreensão de Ignacio Martín-Boró. In.: *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 32, n. 3, p. 569 – 577, jul./set., 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-166X2015000300021>>. Acesso em: 25 de setembro de 2023.

PICH, R. H. Scotus sobre ações mistas e o voluntário: novas análises sobre a liberdade da vontade. In.: *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, v. 52, 2020, pp. 101 – 135. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20638>>. Acessado em 13 de agosto de 2023.

REIS, P. H. B. Situações-limite e o espetáculo – o hiperespetáculo pelo viés da construção das identidades. In.: *Revista Nupem*, Campo Mourão, v. 9, n. 17, p. 13 – 28, mai/ago de 2017. Disponível em: <<https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/5528/3556>>. Acesso em: 25 de setembro de 2023.

SCOTUS, I. D. *Opera Omnia IX – Ordinatio III*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2006.

SÈGURA, L. G. B. Agir diante do fracasso: uma ética perante as situações-limite de Karl Jaspers. In.: *Revista Filosofia Capital*, Brasília, vol. 7, n. 14, jan., 2012, p. 3-10. Disponível em: <https://www.lareferencia.info/vufind/Record/BR_285897da71732847b32be51c7b273e9f>. Acesso em: 24 de setembro de 2023.

WOLT, D. *Two conceptions of voluntary action in the Nicomachean Ethics*. In.: *European journal of Philosophy*, 2020, v. 28, pp. 292–305. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/ejop.12486>>. Acessado em 5 de agosto de 2023.

7. UMA BREVE ANÁLISE DA SIGNIFICAÇÃO, VERDADE, FALSIDADE E SUPOSIÇÃO EM GUILHERME DE OCKHAM



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-07>

Umbelina Maria Galvão de Moura¹

RESUMO

No século XIV a regra da suposição começou a se tornar uma teoria, pois ela se fundamentava por dois (2) caminhos, a suposição “propriamente dita” que remete em uma análise muito parecida com as teorias sobre referências atuais, e secundamente os “modos de suposição” na qual não foi elaborada completamente naquela época. Contudo, Guilherme de Ockham², conseguiu preencher aquela ausência e clarificar as obscuridades a respeito da temática. O que remete a esse conceito é uma regra simples, a “substituição” (substituir). Tomando como base esse contexto, o objetivo desse texto é em mostrar como se dá a significação, verdade e falsidade das proposições em Ockham, explicar seus métodos de inferência lógica e por quais bases o autor fundamentou a sua a *Suma de Lógica Parte II*, com isso chegaremos no campus da lógica e sobre o estudo da natureza do conhecimento, vale ressaltar que esse texto é uma complementação de outro artigo já em andamento, a saber, cujo o título é; *Uma breve análise sobre a estrutura significativa dos termos em Guilherme de Ockham*.

Palavras Chaves: Verdade; Falsidade; Significação; Semântica; Termos.

1. INTRODUÇÃO

Ockham possui cinco patrimônios sobre um tratado de lógica elementar na qual foi elaborado em Munique. Dessas suas diversas obras é importante destacar a *Summa Logicae*, pois é uma das obras escolhidas para tal análise semântica, o tratado é dividido em três partes, sobre os: termos, proposições e silogismo, foi escrita em 1324 a 1327 e trouxe inúmeras inovações lógicas. A *Summa Logicae* (1324 a 1327) é um estudo aprofundado da lógica clássica aristotélica e de Pedro

¹ Mestranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-CNPq;
E-mail: umbelina.moura@edu.pucrs.br

² Há muitas situações prováveis, e a mais válida é que seu nascimento seja no pequeno vilarejo de Ockham a vinte milhas de Londres. O seu sobrenome aparece em um documento de indivíduos que foram classificados e ordenados a serem seminaristas na igreja de Winchester na sua diocese.

Hispano³ e uma de suas obras mais influentes e mais estudadas, ela não se limita em reconhecer a ciência lógica como prioridade, como também se dedicou em analisar diversas extensões, tanto sobre a verdade como princípios gerais. Ao explorar as obras de Ockham, é imperativo atentarmos para uma característica crucial presente em seus textos, a saber, o conceito de suposição pessoal. Dentro desse contexto, é essencial compreender as duas significações fundamentais que essa forma de suposição assume, denominadas por Ockham como significação primária e secundária. Nesse contexto, é crucial entender que um termo possui suposição quando, por meio da proposição em que ocorre, é afirmado que ela representa algo. A noção de suposição desempenha um papel central na explicação de Ockham sobre as condições de verdade.

2. SOBRE AS TRÊS REGRAS DA SUPOSIÇÃO: PESSOAL, SIMPLES E MATERIAL

É de suma importância ressaltar que na idade média o termo "suposição" era totalmente diferente com o uso atual, geralmente designado como "hipótese". A palavra "suposição" no sentido escolástico vem da palavra latina *supponit*⁴, traduzida para o português "significa", que se aproxima muito da noção técnica conhecida como "referência" para nós. Dos diversos modos de analisar as suposições, as três regras mais utilizadas para nosso autor, são: suposição pessoal, suposição simples, suposição material, essa forma de classificação em Ockham é mais específica e formal⁵, além de que as características sintáticas⁶ e semânticas estão intrínsecas na medida em que um termo está no contexto proposicional. Ockham mostra esse

³ Filósofo, teólogo, professor e matemático português do século XIII.

⁴ Existem três fases de desenvolvimento sobre as distinções e análise lógica gramatical da teoria da suposição, na primeira metade do século XII as expressões; SUPPONERE, SUPPOSITIO E SUPPOSITIUM eram equivalentes a vocábulos gramaticais. Após esse desenvolvimento existe uma análise sobre *appellatio* onde é visto sobre os termos sob uma ótica de lógica dos predicados. Por volta de 1200 é analisada outras noções que abarcam *modus ampliatio e restrictio* sob uma ótica advinda da dialética.

⁵ Durante o século XII e XIV é analisada diversas distinções e mais divisões de suposições, elas a saber são: I. *Suposição natural-suposição accidental*. II. *Suposição discreta- suposição comum*. III. *suposição simples- suposição pessoal*. IV. *suposição material-suposição formal*. V. *suposição determinada-suposição confusa*. VI. *suposição imprópria- suposição própria*.

⁶ As características sintáticas, também conhecidas como características gramaticais ou estruturais, referem-se às propriedades da estrutura de uma frase ou sentença em uma língua.

caráter formal na segunda parte da *Suma de Lógica* quando são analisadas as proposições e seus tipos.

No primeiro tratado seu propósito maior era organizar e classificar os termos, além de distinguir e demandar suas funções analisando com as proposições nos raciocínios, isso por que eles junto com as proposições devem possuir significações para que o sujeito ou predicado tenha algo para supor. Sigo com o mesmo sentido escolástico com a palavra "proposição", a saber, denotando sentenças e entidades linguísticas passíveis de serem verdadeiras ou falsas. O termo também pode ser tudo aquilo que consiste na proposição que se faz sujeito ou predicado, e até mesmo uma proposição inteira, excluindo apenas as preposições, conjunções e verbos.

Há três tipos de termos: o mental, oral e escrito, Ockham analisa a função de cada um deles, e identifica que o mental é aquele que significa naturalmente e exprime diretamente a coisa significada. Termos orais são expressos por palavras e termos escritos são expostos por sinais gráficos, ambos são convencionais, isso quer dizer que, eles podem mudar seus significados diferentes do termo mental que não pode ser modificado arbitrariamente. É uma estrutura naturalmente exposta e analisada na linguagem, como Ockham defende e o papel da suposição seria então aplicada nas proposições que consistem em sujeito e predicado, atribuindo assim significados a estes termos. "O termo, que faz as vezes sujeito, numa proposição, é ao mesmo tempo a matéria do discurso e também a verdade ou falsidade da frase" (OCKHAM, 1999, p. 69). O entendimento dessa sua primeira abordagem é essencial para que possamos compreender a questão da significação e verdade, contudo, devemos nos atentar também a uma outra característica importante nos textos de Ockham, uma delas seria o propósito indireto em que a suposição pessoal possui, isso porque ela se faz de duas significações, conhecidas como significação primária e secundária, em outras palavras é aquilo que Ockham denominou em suposição discreta e suposição pessoal comum. A suposição pessoal no geral, inclina-se na significação dos termos e conceitos naturais devido a uma estrutura que é induza por *coniunctio*⁷ aos signos arbitrários, o que é supostamente plausível devido a

⁷ Se refere a copula que pode ser traduzida para o latim como *coniunctio* ou *coniunctura*, ambas significando ligação, conexão ou união.

questão da semelhança⁸. A suposição pessoal é a única que diretamente tem uma relação de contexto proposicional e ao mesmo tempo da vontade de quem a utiliza. Ela se torna uma garantia e base de validade para as outras. Suposição pessoal discreta seria quando o termo designa um só indivíduo.

Prop: Sócrates é um homem.

Prop: O homem corre

Suposição pessoal comum: quando o termo que supõe é comum, esses casos são observados pela a condição de inferência lógica e mais analisados por Ockham na doutrina dos *Descensus*⁹, que condiz sobre os termos particulares e comuns. Nessa categoria a proposição é estudada por suas disjunções, conjunções, predicado disjunto e singularidade, cujo o objetivo é analisar a compressão dos indivíduos, realidades particulares e correspondência, como no caso de um único singular, conjunções e disjunções singulares e a sua correspondência aos termos comuns. A suposição pessoal acontece quando o termo conserva na proposição a sua função significativa, pois neste caso o termo significa indivíduos reais, por exemplo:

Prop: Matheos está estudando na biblioteca

Além das subcategorias de; suposição pessoal discreta e pessoal comum, a suposição pessoal também possui uma outra característica peculiar, de acordo com Ockham, a proposição abaixo:

Outra característica: A espécie é um universal

⁸ Essa concepção de "signos arbitrários" é contrastada com a visão oposta, chamada de "signos icônicos". Os signos icônicos têm uma relação mais direta e imitativa com o que representam. Por exemplo, um desenho ou pictograma de um sol representando o sol é um exemplo de sinal icônico, pois se assemelha ao objeto que representa.

⁹ As várias suposições são explicadas por Ockham através do recurso a doutrina dos *descensus ad inferiora*... (FRANCISCANO,1999, pag.74).

Trata-se de suposição pessoal. Neste caso, o conceito "espécie" conserva sua funcionalidade significativa. O detalhe na qual Ockham analisa seria a indagação de onde e qual natureza esses conceitos advêm, são naturais ou convencionais? Sabemos que espécie é um conceito natural, por isso que na proposição: "a espécie é um universal" o conceito está apenas exercendo sua função na qual já é correlacionada ao termo "homem", por isso também que na expressão: "O homem é uma espécie" está sendo apenas designado a ele mesmo, por conta do sinal intrínseco que os conceitos designam. Então a suposição pessoal bi implica essa função, pois ela se comporta na significação dos termos e conceitos naturais por sua inclinação aos signos arbitrários, isso é supostamente plausível devido a questão da semelhança. Há uma interpretação dessas proposições em que o termo em questão é afirmado como suprimindo qualquer coisa que, se houver algo, ele significa primeiramente. O seguinte princípio parece estar de acordo com o que Ockham diz: *"Existe uma interpretação da proposição P na qual o termo T possui suposição pessoal se e somente se T é um extremo em P e ou (a) existe algo que T signifique primeiramente ou (b) existe algo que T signifique secundariamente ou (c) T é um pronome demonstrativo"*.¹⁰

Sobre a suposição simples, cujo nome já diz é algo simples, essa regra acontece quando o conceito em uma proposição significa naturalmente ele mesmo, ou seja, a regra deve suprir apenas uma expressão mental, no caso seria: *Um termo T supõe para uma coisa X como uma locução primitiva aproximadamente sinônima de um termo T denotando uma coisa X*¹¹. Às vezes cai sob outro conceito na qual está subordinado, ou supõe para si mesmo. Sem dúvidas nessas explicações encontramos parcialmente uma crítica aos universais, onde Ockham não abre espaço para que alguns termos arbitrários tenham realidades. O universal em Ockham se limita na estrutura de categorias como de; quantidade e desinências tanto de gênero, como de número, então a predicação me permite indiretamente uma outra noção, que no caso é sempre um substantivo. Deve ser necessário sempre observar se há ou não conceitos convencionais e naturais, pois caso o conceito não possa substituir nada, a regra muda e temos o que Ockham classificou de suposição

¹⁰ (OCKHAM, pág. 6, 2011) .

¹¹ (OCKHAM, pág. 6, 2011).

material. Essa regra acontece quando o termo designa nenhum conceito, seja natural ou convencional e nenhuma referência real, designa apenas ele mesmo no sentido nominal ou figurativo.

Sentido nominal: "Homem é um nome", "Homem" é uma palavra escrita com cinco letras.

Sentido Figurativo: "Fadas", "centauros", "unicórnios", "quimeras", são proposições que se utilizam de termos fictícios.

Vejamos alguns de meus exemplos descritivos:

- I. O sol está sorrindo hoje." Neste caso, a palavra "sol" é usada figurativamente para descrever o clima ensolarado ou a sensação de um dia agradável, mas não designa um conceito natural ou convencional de um sol que sorri.
- II. Ele é um leão nos negócios, "leão nos negócios" é uma expressão figurativa usada para descrever alguém como sendo corajoso, ousado ou altamente competente em seu campo, mas não implica que a pessoa seja literalmente um leão.

A regra da suposição material¹² nos mostra duas análises importantes da linguagem. A primeira análise é que esse sentido nominal nos leva a uma questão que nos dias de hoje é estudado como metalinguagem, ou seja, ao invés do termo designar um conceito, ele designa uma palavra. Por isso, devem ser analisados atentamente os termos escritos e termos orais, pois suas significações podem alterar a regra de suposição. Dessa forma notamos claramente como os conceitos possuem a característica de supor naturalmente por algo. A segunda análise remete aquilo que pode ser apenas entendido de modo figurativo, como se fossem "fantasmas" linguísticos. Esses nomes só possuem sentido quando são acompanhados por outros termos, como acontece com termos sincategoremáticos que a saber, são aqueles que complementam os categoremáticos, em outras palavras, em sua *Suma de Lógica*, nosso *venerabilis*¹³ Elaborou a noção de quimeras

¹² Lembre-se de que a suposição material se refere à forma como as palavras são usadas em um contexto particular. Ela reconhece que a linguagem muitas vezes envolve metáforas e figuras de linguagem para transmitir significado.

¹³ "Venerável".

sob a definição da suposição material. Elas eram entidades fictícias ou conceitos que poderiam ser usadas como exemplos de termos que não tinham referência no mundo real, mas ainda podiam ser usadas em proposições de forma significativa, principalmente para fins de argumentação ou ilustração. Sendo assim, a suposição material possui três (3) condições: I. Não deve conter uma função significativa. II. Não deve representar ou significar indiretamente e secundariamente um termo mental ou concreto. III. Deve representar apenas o som ou sinal-signo gráfico, pois o signo linguístico é considerado artificial.

3. VERDADE, FALSIDADE E SIGNIFICAÇÃO

A significação advém se o predicado corresponde tal sujeito, em outras palavras, coincide na suposição do sujeito. Essa significação se dá junto com a análise referencial do sujeito (termos), sendo assim para todo discurso ou proposição válida deve existir o processo de significação primeiramente. Toda proposição seja oral ou escrita sofrem de contingência, por isso é necessário analisar o que estaria no predicado de tal sujeito aquilo que se faz ter significação. É nisto que se faz o processo abstrato, aquilo que meu intelecto proporciona em analisar nas possibilidades do discurso ou prospecções com suas qualidades temporais ou modais, é puramente advindo abstração, sendo assim a inferência de um a proposição A ou B sempre vai ser válida independente se algo existir ou não. Deve haver esse propósito para que possamos encontrar uma identidade real da coisa em si mesma, que faz com que os tipos e as regras suposições sejam possíveis. Como Ockham mesmo esclarece, os termos devem supor pela mesma realidade apesar de suas multiplicidades, sendo a suposição entrelaçada na definição de signo, de modo que se encontra inserido no contexto proposicional, acaba se tornando um elemento primordial e uma propriedade do termo.

A significação da proposição se forma na garantia da função predicativa¹⁴, a proposição sempre será verdadeira e uma proposição sempre será falsa quando não existe a significação com nenhuma das regras de suposição. A condição de verdade

¹⁴ Está relacionada à forma como as palavras e as estruturas linguísticas em uma sentença são usadas para expressar ações, estados ou qualidades de objetos ou sujeitos.

é possível quando se predica os termos a partir de suas qualidades temporais, modais e quantitativas, pois, não é necessária uma relação entre sujeito e predicado (isso é de suma importância compreendermos) mas sim, aquilo que o sujeito e predicado supõe. Termos, palavras e proposições não devem possuir qualidades inerentes aos indivíduos ou objetos. A verdade se resume na capacidade e possibilidades de supor, ou seja, de substituir. Se voltarmos as análises da estrutura e classificações dos termos, principalmente como os termos de verdade e falsidade estão inseridos, encontrarmos eles como categoremáticas conotativas, ou seja, não estão classificados como termos absolutos, isso porque verdade e falsidade se assemelham na mesma função da predicação, supondo para várias significações, e uma delas é a própria significação: verdadeiro e falso, esses sim, são termos que implicam a entidades do mundo real e são inerentes aos objetos, ou seja, como um processo de correspondência entre linguagem e realidade¹⁵. Sendo assim, Ockham argumenta que se termos como "verdade" e "falsidade" implicam qualidades intrínsecas aos objetos e indivíduos, seria um erro, pois não teria como defender categorias de essências compartilhadas entre objetos, e além disso, estaríamos implicitamente admitindo a existência de universais. Por exemplo; se "Verdade", fosse uma qualidade intrínseca de uma proposição, então todas as proposições verdadeiras compartilham essa mesma qualidade universal¹⁶. As análises conceituais em Ockham se reduzem também nas; conjunções verbais¹⁷ e preposições¹⁸. Ao considerarmos que verdade e falsidade são inerentes às proposições, todas as proposições que possam ser proferidas cuja a qualidade é intrínseca irá ser verdadeira, caso contrário, é falsa. Exemplo:

¹⁵ Ockham não defende que esses termos possam ser absolutos, pois isso resultaria afirmar que a verdade é algo real em seu sentido absoluto e a falsidade também. Os termos conotativos como verdade e falsidade, como classifica, significam indiretamente termos como verdadeiro e falso. Assim como a noção de brancura que pode ser conhecida a depender da existência de objetos no mundo real.

¹⁶ Termos como "verdadeiro" e "falso" eram usados para descrever as qualidades de proposições individuais. Por exemplo, se algo era "verdadeiro", isso implicava uma característica da realidade para a proposição. Por outro lado, Ockham argumentava que os termos "Verdade" e "Falsidade" não deveriam ser usados para atribuir qualidades intrínsecas aos objetos ou proposições. Ele vem reduzindo a metafísica e a epistemologia a elementos mais simples, evitando a atribuição de qualidades intrínsecas a objetos e conceitos por mais do que se espera.

¹⁷ Em muitas línguas, os verbos são conjugados de acordo com o tempo, modo, pessoa e número.

¹⁸ As preposições são usadas para indicar relações espaciais, temporais ou lógicas entre elementos em uma frase. As escolhas de preposições são regidas por convenções linguísticas.

Deus cria alguma coisa do nada

I. Tomemos essa proposição como falsa, analiticamente a passagem do evangelho está errada, isso porque da mesma forma que imponho uma qualidade intrínseca numa proposição, ela se tornará limitada de receber características e outras modalidades.

Seguindo essa mesma análise;

Deus cria alguma coisa do nada

II. se julgo ser verdadeira, então a logicamente a proposição: "Esta falsidade é criada por Deus do nada" seria válida, porém ela é contraditória epistemologicamente.

ser branco é inerente a um corpo

III. Julgando como verdadeira, então todas as proposições que tenham a qualidade "ser branco" são verdadeiras.

Verdadeiro e falso são predicados de proposições com base na existência de alguma coisa que não é nem idêntica a proposição, nem parte da proposição, da qual esses termos são predicados, segue-se que; a proposição como tal, pode ser analisada através da abstração das proposições enquanto verdadeira ou falsa e através da sua diferenciação como diversas formas de afirmação e de negação, isto é, diversos modos possíveis, onde dois (2) termos podem estar unidos por uma cópula através de várias qualificações temporais, modais ou restrições quantitativas. Sendo assim, não é necessária uma identidade real entre o sujeito e o predicado, mas antes que esses dois termos suponham a mesma realidade. Como já foi explicado, isso se deve a função dos próprios termos, funcionando como um sinal natural¹⁹. O

¹⁹ Nos seus estudos gnosiológicos, é adentrado melhor nessas análises, pois, existem indagações sobre como podemos ter aquisições desse tipo de conhecimento que por sua vez, são contraditórios ou limitados. (Esse sinal na qual identifico, seria de minha própria leitura da estrutura significativa e

que sabemos é que são usadas as palavras para indicar a realidade, e os termos aquelas coisas as quais significam pelas quais significam na proposição.

No que consiste as condições de Verdade, o autor afirma que essa doutrina possui duas fundamentações, uma em relação à instância metafísica da singularidade e a outra da teoria da suposição, a saber, na qual é meu foco. É notório que nosso autor se distancia da noção clássica de Verdade como correspondência (*res*), pois seu objetivo é trazer simplicidade, fazendo que a significação de verdadeiro e falso devam ser fundamentalmente analisadas com as modalidades e predicamento.²⁰ As noções de verdadeiro, falso e significação seria quando a regra lógica e de preferência a suposição pessoal, implica algo no mundo externo, ou até mesmo como qualidade de propriedade no caso da suposição simples, a Verdade de qualquer proposição inferida é suficiente para garantir aquela proposição que possui suposição determinada, sendo assim a significação se resume na capacidade de supor.

A sua doutrina da Verdade gira em torno da análise dos elementos da semiologia sob a definição de signo lógico-linguístico²¹. Notamos a estrutura e natureza dos valores de verdadeiro e falso numa inclinação conceitualista, invés de nominalista, ou seja, na minha leitura, há uma significação, noção ou marca-sinal *semeiōtikos*²² já completa e construída por si só, que a saber, é independente das regras. Quando falamos de semântica, para sabermos identificar como Ockham válida o significado do referente, vemos que a sua estrutura significativa se resume quando uma proposição verdadeira é garantida pela referência e significação de seu componente com a realidade, ou quando é possível significar um conceito (no segundo modo de significação) como qualidade de propriedade, ou seja, a predicação sempre se fundamenta com as regras de suposição demonstrando assim os valores de cada uma delas.

Ockham, pois em nenhum momento ele defende em específico uma relação de sinais natural entre a função significativa)

²⁰ Torna-se visível também que a significação de um termo é devido a regra de suposição e a proposição pode ser verdadeira ou falsa dependendo da significação. Suposição não é o mesmo que significação.

²¹ Na tradição pela a qual conhecemos de semiótica, por sua vez abrange análises sobre sinais tanto nos âmbitos culturais, sociológicos, psicológicos, nas ciências, medicina e entre outros.

²² *Semantics, Sémantique, Semantik, Semantica*. A doutrina que considera as relações dos signos. Indico ver dicionário de filosofia as diferenças.

Uma proposição é falsa quando não existe essa significação com nenhuma das regras de suposição. A proposição inferida é suficiente para garantir a Verdade de sua suposição determinada²³. O que faz que essas suposições sejam possíveis? Contudo, devo exemplificar alguns tópicos importantes da *Suma de Lógica, Parte II*²⁴. Sobre o que faz válido diante dessas análises ockhamiana, ainda existem as categorias lógicas onde entendemos sobre: substância, qualidade, quantidade, relação, lugar e tempo, analisando como essas categorias afetam a suposição (referência) dos termos em proposições. Os silogismos que são argumentos lógicos compostos por três proposições que envolvem termos do sujeito e predicado. As proposições categóricas tendo como base na qualidade (afirmativa ou negativa) e na quantidade (universal ou particular). As conversões ou oposição de proposições que analisam como proposições afirmativas se opõem a proposições negativas e vice-versa, e como proposições universais se opõem a proposições particulares. Os predicáveis de; gênero, espécie, diferença, propriedade e acidente, são usados para classificar as características de um termo. Os quantificadores: como "todo", "nenhum" e "algum", e como eles afetam o significado das proposições. Que forma por assim o estudo do predicamento: como; gênero, espécie, diferença, propriedade e acidente, tende de ser semânticas, pois se relaciona com a classificação de características de um termo. Essa classificação pode afetar como entendemos o significado dos termos.

4. A INFERÊNCIA E CONVERSÃO NÃO ALTERA O CONTEXTO PROPOSICIONAL E SEUS VALORES DE VERDADE

Como foi dito antes, "a verdade de qualquer proposição inferida é suficiente para garantir aquela proposição que possui suposição determinada, sendo assim a significação se resume na capacidade de supor", um dos capítulos que mostra

²³ Todas as ciências defendidas por ele são compostas de proposição e isso garante contato direto com a realidade, isso porque os termos possuem significações de acordo com as regras. Toda lógica da predicação de acordo com a filosofia da linguagem de Guilherme de Ockham funda-se sobre essas regras da estrutura da suposição como demonstrado.

²⁴ A *Suma de Lógica* é uma obra densa e complexa, e esses são apenas alguns tópicos que podem ser encontrados na Parte II.

claramente a significação e neutralidade ou naturalidade dos termos perante a uma correspondência do tipo *res*, são nos capítulos 21 ao 29 da *Suma de Lógica*, onde é demonstrado que; *se temos a inferência que envolvem proposições relacionadas de tal forma que o sujeito de uma é o predicado da outra e o predicado de uma é o sujeito da outra*²⁵, não limita valores de verdade ou falsidade. Inicialmente como nosso autor mesmo defende, os termos devem supor pela a mesma realidade apesar de suas multiplicidades²⁶. Sendo assim, uma proposição verdadeira pode tornar-se falsa e vice-versa, sem modificar sua própria estrutura, pois o que muda é o referente ou a sua modalidade. Se, por exemplo, pronuncio a proposição: "Sócrates corre". Tal proposição é verdadeira até quando o sujeito realiza aquela ação, depois torna-se falsa, sem, porém, ter recebido ou perdido alguma propriedade real, mas ocorreu apenas uma mudança que há na realidade do objeto, e não na proposição, *propter mutationem ex parte rei*²⁷, ou seja, as conversões das proposições.

A ordem dos termos é importante para determinar a atribuição do sujeito e do predicado na sentença, isso porque quando ele traz a abordagem sobre a: *lógica das cláusulas*, que a saber é uma abordagem necessariamente primeira, para entendermos como proposições simples, como: "Sócrates Corre" se conectam para formar as compostas, sendo assim, o filósofo analisa como a verdade ou a falsidade de proposições compostas dependia da verdade ou da falsidade das proposições simples que as compunham fazendo-os indagar como essa abordagem é estruturada. Essas proposições do tipo categóricas têm uma estrutura sujeito-predicado e podem ser classificadas em quatro (4) tipos com base na qualidade (afirmativa ou negativa) e na quantidade (universal ou particular. No entanto, "Sócrates corre" pode ser vista como uma proposição categórica afirmativa particular, pois afirma que Sócrates (sujeito) está realizando a ação de correr (predicado), mas não faz uma afirmação universal sobre todos os seres ou nega algo universalmente.

²⁵ (OCKHAM, p. 3, 2011)

²⁶ Torna-se visível também que a significação de um termo é devido a regra de suposição e a proposição pode ser verdadeira ou falsa dependendo da significação. Suposição não é o mesmo que significação.

²⁷ Por causa da mudança por parte do sujeito.

Diferente de Aristóteles e até mesmo Immanuel Kant na modernidade, quando se fala desse tipo de proposições citada (Sócrates corre) e a forma como analisamos em Ockham, vale ressaltar que nosso Doutor Invencível se distingue desses dois grandes intelectuais que já abordaram análises específicas e coadjuvante a esse modelo de proposição e como são válidas (verdadeira ou falsa). Finalizando sobre o que consiste no verdadeiro falso, no tocante do exemplo posto em questão, (Sócrates corre). A lógica das cláusulas, conforme discutida por Ockham e outros filósofos medievais, teria algumas semelhanças com a lógica de Aristóteles, mas também apresenta muitas diferenças.

As semelhanças seriam na ênfase da estrutura lógica, pois os autores examinaram como as proposições são formadas e como as cláusulas individuais se relacionam afetando o significado. Também podemos dizer alguma coisa sobre o uso de conectivos lógicos, ambos reconheceram o uso de conectivos lógicos, como "e," "ou," "se... então..." etc, para conectar cláusulas e formar proposições complexas, Aristóteles também introduziu conectivos lógicos em suas análises. No que nos levaria as diferenças seriam na formalização, Aristóteles em suas análises era mais descritivo e conceitual. Sem dúvidas o contexto filosófico que estava inserido a lógica aristotélica, pois era um contexto filosófico grego, influenciando a filosofia ocidental por séculos, já a lógica das cláusulas de filósofos medievais como Ockham, fazia parte da tradição filosófica e teológica da Idade Média, com influências da filosofia escolástica e com isso podemos chegar nas questões teológicas, muitos filósofos medievais, incluindo Ockham, usaram a lógica como parte de suas discussões teológicas e filosóficas, o que poderia influenciar a maneira como eles aplicavam a lógica em seus escritos²⁸.

Em Kant, podemos encontrar um suporte teórico mais desenvolvido mediante as proposições, nas quais ele chamaria de "sentenças", cujo o seu valor é dado pela "sinteticidade"²⁹. Essa volta de Kant se faz necessário, pois é uma abordagem

²⁸ Em resumo, embora a lógica das cláusulas tenha semelhanças com a lógica aristotélica no que diz respeito à análise da estrutura lógica das proposições, ela era influenciada por contextos históricos e filosóficos diferentes e tinha um caráter mais descritivo e menos formal do que a lógica formal desenvolvida por Aristóteles.

²⁹ Ver no dicionário de filosofia o seu significado.

próxima da qual Ockham se interessou, quando usou como exemplo a proposição simples para identificar seu valor de verdade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto teve como intuito adentrar em tópicos não apenas introdutórios e contextuais sobre o que remete às proposições e sua significação, mas também a preocupação de fazer relações com outros filósofos, não só inseridos no contexto da escolástica, mas trazendo de volta as análises lógicas dos clássicos e permeando os modernos. Foi visto, um pouco, a análise rígida latina e não apenas isso, um estudo de estilo semióticos e sintáticos, que a saber, nem existiam como hoje. Ockham ainda continua sendo um filósofo difícil, por isso a importância de questionar bem, analisar e simplificar, buscando sempre o máximo de clareza nas suas análises da proposição e a verdade, que a saber, apenas citei uma única abordagem sobre como se valida algumas proposições verdadeiras e falsas, de caráter categóricos e simples.

Existem vários modelos de proposições, como por exemplo, suas análises de proposições modais que tratam da contingência, da possibilidade e de uma necessidade, essa sua abordagem modal formam a parte de seu esforço mais amplo para entender a estrutura da significação e sobre o que é verdadeiro. É notavelmente percebido que o autor não considera as exposições como realmente verdadeiras e nem está preocupado como alguém a determina, e sim, ele está se indagando quais condições semânticas são necessárias para as proposições, independente da atitude de alguém estar na posição em determinar esses valores. Por isso, que a partir da forma em que cada uma dessas proposições estão inseridas e como o termo se adequa a suposição, podemos identificar como ela pode ser verdadeira ou falsa, e assim finalizo meu raciocínio, ressaltando mais uma vez, do porquê verdade e falsidade não serem termos absolutos, e sim conotativos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda, 2012. 1210 p.

OCKHAM, G. de. *Summa Logicae: Opera Philosophica et Theologica*. The Franciscan Institute of St. Bonaventure University: Copyright, 1974. 900 p. (157659).

OCKHAM, G. de. *Pensamento Franciscano. Guilherme de Ockham: Lógica dos Termos*. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. 365 p. (1894).

OCKHAM, G. de *Theory of Propositions: part II of the Summa Logicae Trad.* Alfred Freddoso e Henry Shuurman. South Bend, Ind.: St. Augustines Press, 2011.

SEÇÃO 2
FENOMENOLOGIA

8. A CONSCIÊNCIA COMO UMA ILUSÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-08>

Diogo Fernando Massmann¹

RESUMO

Em estudos da consciência, ao abordar as questões explicativas e descritivas da consciência, os modelos de pesquisa têm se deparado com o “Problema Difícil da Consciência” e a “Lacuna Epistêmica”. As teorias da consciência que abordam este problema aceitam que a consciência fenomênica é real e pretendem explicar como ela existe. No entanto, há outra abordagem, que sustenta que a consciência fenomênica é uma ilusão e visa explicar por que ela só parece existir. Quanto à metodologia, esta é uma pesquisa teórico conceitual, comum à pesquisa de base, que procura dispor de definições teórico-conceituais. Os objetivos consistem em mostrar como o ilusionismo substitui o problema difícil pelo problema ilusório da consciência, em expor o argumento que a realidade introspectiva é um tipo de estimativa acerca do que está acontecendo e que isso tem valor adaptativo ao sugerir três linhas de investigação e, por fim, em apontar os limites de tais modelos. Os resultados obtidos reconhecem que a metodologia ilusionista ainda não explicou como o cérebro cria a ilusão e nem como a crença na realidade da consciência fenomenal tem tanta força, contudo, também constatam que o ilusionismo não pode ser descartado só por parecer contra-intuitivo e, por fim, afirmam que o ilusionismo deve ser avaliado por sua fundamentação experimental e capacidade preditiva. A conclusão assevera que a tese ilusionista da consciência precisa de maior corroboração empírica, modelagem interdisciplinar e confronto com as teorias rivais neurocientíficas e filosóficas para uma precisão do sucesso explicativo. Palavras-chave: Ilusão do Usuário; Esquema de Atenção; Processamento Preditivo; Ilusionismo; Consciência Fenomenal.

INTRODUÇÃO

A consciência fenomenal está em conflito com o fisicalismo. Ao que parece, há o carácter qualitativo e a estrutura fenomenal que as abordagens fisicalistas não conseguem localizar no mundo físico, implicando na irreduzibilidade da subjetividade, da organização da perspectiva do *self*, do sujeito dos estados conscientes e outras características descritivas e explicativas da consciência (VAN

¹ Doutorando no PPGF da PUCRS, CAPES/PROEX, diogo.massmann@edu.pucrs.br, Orcid: 0000-0001-5944-7139.

GULICK, 2014). Por causa dessas características dos estados fenomenais, surgem a "lacuna explicativa" (LEVINE, 1983) e o "problema difícil da consciência" (CHALMERS, 1996). Diante desses problemas, as abordagens filosóficas e neurocientíficas seguem indagando como algo físico, resultado da organização da matéria em contexto evolutivo, poderia ser fenomenalmente consciente ou dar origem à consciência fenomenal? A maioria das pesquisas em correlatos neurais (GRAY, 1995; ARU, 2019) preferem falar em conteúdo da consciência, pois admitem não ter ideia de como responder à pergunta difícil (CHALMERS, 1996) devido aos desafios explicativos (LEVINE, 1983).

Algumas teorias da consciência normalmente abordam o problema difícil aceitando que a consciência fenomênica é real e pretendem explicar como ela existe e originou-se (DAMASIO, 1998; TONONI, 2004; DEHAENE ET.AL., 2006, EDELMAN ET, AL., 2011; PRINZ, 2012; LEDOUX & BROWN, 2017). Contudo, outras abordagens afirmam que a consciência fenomênica é uma ilusão e visam explicar por que ela parece existir (FRANKISH, 2016; DENNETT, 2016a; KAMMERER, 2018; GRAZIANO ET. AL., 2020; SETH, 2021). Em geral, a proposta ilusionista enfrenta o problema de explicar por que as experiências parecem ter propriedades fenomenais (FRANKISH, 2016). Nesse sentido, o problema difícil da consciência é, na verdade, o problema da ilusão (DENNETT, 1997) ou real (SETH, 2021). Considerando que o ilusionismo substitui o problema difícil pelo problema da ilusão – o problema de explicar como surge a ilusão da fenomenalidade e por que ela é tão poderosa, o método utilizado é formar hipóteses sobre os mecanismos cognitivos subjacentes e as suas bases na neurofisiologia e neuroanatomia, a partir das evidências de todas as ciências cognitivas (FRANKISH, 2016; SETH, 2021).

Há um conjunto de modelos ilusionistas a respeito da consciência. O Modelo de Esboços Múltiplos (MDM) afirma que o que torna um conteúdo consciente não é uma propriedade e localização espacial ou funcional cerebral, mas adquire o status, o grau em que um determinado conteúdo influencia o desenvolvimento futuro de outros conteúdos em todo o cérebro e o modo que ele se manifesta em relatos e comportamentos de uma pessoa em resposta aos vários modos que podem indicar o seu estado consciente. (VAN GULICK, 2014). Supletivamente, o ponto de vista de primeira pessoa sobre as próprias mentes não é tão diferente do ponto de vista de

terceira pessoa sobre as mentes dos outros, pois, apesar de não ver, ouvir ou sentir o maquinário neural subjacente, o que se tem é uma versão interpretada e digerida, uma “ilusão de usuário” que parece ser direta e íntima, e que as pessoas não apenas tomam como a realidade, mas também como a realidade mais indubitável e intimamente conhecida de todas. No entanto, apesar de ser um tipo de compreensão imperfeita, ela possibilita o comportamento adaptativo (DENNETT, 2016a).

O Modelo do Esquema de Atenção (ASM) argumenta que a consciência fenomenal, a noção mais etérea de consciência que as pessoas acreditam intuitivamente ter, é imprecisa e um modelo imperfeito de processamento informacional consciente (GRAZIANO ET.AL., 2020). Uma questão central é o sentido de ilusão. Sendo assim, um ilusionista, do subtipo ASM (GRAZIANO, 2023), não está dizendo que a consciência é uma ilusão no sentido de ser algo que não existe, contudo, eles sugerem que a consciência, enquanto processamento informacional em redes, existe e que a estrutura fenomenal da consciência é a compreensão natural, incorporada, mas imperfeita do cérebro - uma compreensão eficiente e, portanto, pobre em detalhes - da consciência informacional.

O modelo do Processamento Preditivo (PPM) (SETH, 2021) propõe que a consciência informativa é diferenciada (ela é diferente de todas as outras experiências que alguém já teve ou poderia ter), é integrada (toda experiência consciente aparece como uma cena unificada), ela possui conteúdo (é sempre a consciência de algo) e também é intencional (ela é dirigida para algo). Adicionalmente, as experiências conscientes são mais sobre o que as pessoas esperam que aquilo que viola as suas expectativas (SETH, 2021). Em outras palavras, se a visão clássica da percepção é que o cérebro processa a informação sensorial *bottom-up*, sendo que, os sinais sensoriais entram por meio de receptores (por exemplo, a retina) e depois progridem até as áreas visuais, com cada estágio recrutando cada vez mais processamento multimodal e paralelo, em contrapartida, numa visão helmholtziana, essa estrutura é invertida, propondo que os sinais que fluem do mundo exterior para o cérebro transmitem apenas os erros de previsão – as diferenças entre o que o cérebro espera e o que recebe. Portanto, o que é frequentemente chamada de “codificação preditiva” da percepção é uma alucinação

controlada, na qual, as estimativas do cérebro são continuamente controladas por sinais sensoriais que chegam do mundo e do corpo (SETH, 2021).

Desse modo, existem muitas opções teóricas disponíveis, cujo algumas dimensões, nas quais as teorias ilusionistas podem se assemelhar e diferir, é um dos objetivos deste texto. O objeto da seção 1 é apresentar as bases conceituais do ilusionismo de forma geral. Com efeito, o foco da seção 2 é dispor de como três modelos ilusionistas procuram resolver o problema da ilusão da consciência. Por fim, a meta da seção 3 é apontar o alcance das explicações ilusionistas e se elas podem ser levadas à sério no debate e propostas como "Teorias da Consciência". Para isso, uma terceira complementar é sugerida. O resultado final é concluir que as explicações ilusionistas, apesar de necessitarem de mais confronto e corroboração, consideram a consciência ao ponto de atenderem aos requisitos de uma teoria da consciência séria.

1 CONCEITOS BÁSICOS SOBRE O "ILUSIONISMO DA CONSCIÊNCIA"

A pesquisa completa de Keith Frankish (FRANKISH, 2016) sobre as variedades de ilusionismo reforçou o debate sobre o que a filosofia da mente e a neurociência podem oferecer às ciências cognitivas. Numa perspectiva geral, o ilusionismo sobre a consciência fenomênica é a tese de que a consciência fenomênica não existe, embora pareça existir. Ao tratar as propriedades fenomenais como ilusórias, o ilusionismo ainda enfatiza o compromisso com duas teses, a tese da anomalia da consciência fenomênica e a tese da rejeição à inovação teórica radical (FRANKISH, 2016).

A tese da anomalia da consciência fenomenal é assumida pelo ilusionismo (FRANKISH, 2016; KAMMERER, 2018). Mesmo que se assume que as estruturas fenomenais permitem que se esteja consciente introspectivamente dos estados sensoriais, de fato, isso é uma versão da consciência que é parcial e distorcida, que causa a própria deturpação dos estados como tendo propriedades fenomenais (FRANKISH, 2016). Desse modo, além das representações introspectivas postuladas não serem elas mesmas fenomenalmente conscientes, elas são imperfeitas e enganosas em relação ao que apresentam. Depois de negar que as experiências

conscientes tenham propriedades fenomenais, a teoria se concentra em explicar por que elas parecem tê-las. (KAMMERER, 2018).

Quanto à segunda tese, seria um projeto malsucedido tentar explicar as propriedades fenomenais ilusórias da experiência em termos de propriedades fenomenais reais de estados introspectivos (FRANKISH, 2016). Dessa forma, mesmo que o ilusionista esteja convencido que a introspecção possibilita os julgamentos fenomenais ou que gere representações quase-perceptivas que sustentam tal julgamento, de nada adianta se não explicar o conteúdo consciente relevante em termos funcionais e como os estados conscientes fenomenais têm essa aparência real e vívida (FRANKISH, 2016). Especificamente, o ilusionismo rejeita a inovação teórica que explique a consciência fenomenal como real, mas não o apoio do arcabouço teórico das ciências cognitivas e corroboração experimental para explicar como a consciência fenomenal parece existir (KAMMERER, 2018).

Outro esclarecimento inicial e fundamental é quanto às diferenças entre o ilusionismo forte e fraco: a abordagem forte afirma que a consciência fenomênica é ilusória e que as experiências realmente não têm estrutura fenomenal e caráter qualitativo, por exemplo, os estados qualitativos (*qualia*), estados "*what it is like*", sejam físicas ou não físicas (DENNETT, 2016a; GRAZIANO, 2019); na versão mais fraca, somente algumas das supostas características da consciência fenomênica são ilusórias (BLACKMORE, 2016). Neste último caso, embora reconheçam que as estruturas fenomenais sejam reais, elas não possuem propriedades, como a intrinsicabilidade, infalibilidade, privacidade e inefabilidade da consciência, que seriam problemáticas para o modelo, pois consideram que o sentimento fenomenal presente é físico e que a introspecção o representa como privado, inefável e assim por diante (FRANKISH, 2016).

O conceito de consciência quase-fenomênica também é pressuposto importante. As propriedades quase-fenomenais são propriedades de uma experiência re-conceitualizadas que causam as sensações, tal como a propriedade de um objeto que causa a sensação representada no cérebro (FRANKISH, 2016). Kammerer (KAMMERER, 2018) também sinaliza que nenhum dos estados conscientes instancia a estrutura e os estados fenomenais, o caráter e o estado qualitativo, de modo que, não haveria algo como estar em qualquer um dos estados

mentais "*What-it-is-like states*". Por isso, a consciência fenomênica não precisaria ser explicada, pois ela não existiria, no entanto, apenas a consciência quase-fenomenal existe não sendo problemática para um ilusionismo (KAMMERER, 2018).

Complementarmente, o ilusionismo pode ter uma natureza eliminativista. Por um lado, o ilusionismo eliminativista não tem problemas em assumir que as propriedades quase-fenomenais são físico-funcionais e não-fenomenais, e que a sua aparente realidade decorre de que elas são rastreadas de forma confiável (mas, mal caracterizadas como fenomenais) pela introspecção (KAMARRER, 2019a). Por outro lado, o ilusionismo é irrealista e não eliminativista, pois assume a tarefa de identificar os processos causais das propriedades fenomenais ilusórias como tentativa de solucionar o problema da ilusão da consciência fenomênica e não somente rejeitá-lo (KAMARRER, 2019b).

Por fim, além do problema da ilusão, a tarefa de explicar como o cérebro cria a ilusão da consciência (FRANKISH, 2016), há que avançar na explicação do meta-problema da ilusão, indagar por que essa ilusão é tão forte e por que é tão difícil para os modelos ilusionistas reconhecerem a natureza desta ilusão (KAMMERER, 2018). (KAMMERER, 2018; KAMMERER, 2019a). Assim, este constitui o principal problema, não só explicar por que as pessoas têm a ilusão que são conscientes, mas também em explicar por que o meta-problema é difícil de aceitar. Isso configura, em si, um novo problema, um meta-problema da ilusão (KAMMERER, 2019a).

2 TRÊS TEORIAS ILUSIONISTAS DA CONSCIÊNCIA

Na filosofia da mente de Dennett (DENNETT, 2016b), um conceito crucial para o ilusionismo é a "ilusão do usuário". Tal conceito é uma metáfora para uma descrição proposta da consciência que argumenta que a experiência consciente não mostra a realidade objetiva, mas fornece uma versão simplificada da realidade que permite aos humanos tomar decisões e agir em seu ambiente (DENNETT, 2016a).

Para Dennett (DENNETT, 2016a), a consciência humana é diferente das outras variedades de consciência animal, pois é o produto em grande parte da evolução cultural e enriquecida pela linguagem e muitas outras ferramentas de pensamento instanciados nos cérebros de animais humanos baseadas numa arquitetura

cognitiva *bottom-up* (por exemplo, memória e planejamento, imitação e comportamento pró-social) diferente das mentes dos animais não-humanos. Além disso, ao suprir as mentes de animais humanos com os sistemas de representações, essa arquitetura cognitiva fornece uma perspectiva - uma ilusão de usuário, para qual, há um acesso limitado e tendencioso ao funcionamento dos cérebros, que é involuntariamente interpretado erroneamente como uma representação (espalhada em o mundo externo ou em uma tela ou palco privado) tanto das propriedades externas do mundo (cores, aromas, sons e outras) quanto de muitas das próprias respostas internas (expectativas satisfeitas, desejos identificados e outros) (DENNETT, 2016a). Assim, o autoexame e a reflexão incessante em que o agente envolve a si mesmo (as diferentes sondagens), durante a vida desperta, é o que permite a ele gerar uma compressão das suas competências e das muitas das razões (múltiplos estados mentais) de como o mundo é, apesar de ser um esboço (DENNETT, 2016a).

Para o Modelo dos Múltiplos Esboços (MDM), a consciência, como uma "ilusão de usuário", é uma interface de usuário que suavizaria os intrincados detalhes subjacentes da percepção externa e interna (DENNETT, 2016a). Tendo em conta que a evolução produziu um comportamento competente com compreensão pobre, ou seja, que os animais se comportam de maneira altamente eficaz, mas sem a necessidade de recorrer à consciência de alto nível, então a maioria das operações mentais pode funcionar sem recorrer aos recursos cognitivamente mais sofisticados e sem a consciência, embora os organismos possam sentir como se fossem agentes conscientes (DENNETT, 2016a).

Se o cérebro tivesse consciência de todas as suas operações subjacentes, isso teria sido ineficiente, visto que, teria exigido uma quantidade enorme de processamento informacional adicional e não teria conferido nenhuma vantagem adaptativa (DENNETT, 2016a). Em outras palavras, os organismos têm acesso à uma versão muito editada dos resultados líquidos dos seus processos cerebrais subjacentes (DENNETT, 2016a). Se um agente fosse tentar explicar as razões e as motivações exatas para todas as suas ações, então estaria quase que confabulando acerca daquilo que ele pensa ter acontecido (DENNETT, 2016a). Logo, os eventos

neurais subjacentes mais específicos estão além de qualquer ferramenta de autoconhecimento e são constituídos no nível subpessoal (DENNETT, 2016a).

Para o MDM, o problema com a introspecção é que ela concorda com a ilusão de que existe um *self* interior que “vê” e “ouve” tudo o que acontece na mente – e uma mente interior que apenas pensa – esses itens intimamente familiares, isto é, os objetos da consciência que desfilam pelo palco no “Teatro Cartesiano” (DENNETT, 1997). Do mesmo modo que fez com a introspecção, Dennett (DENNETT, 1997; DENNETT, 2016a) descarta o suposto mistério dos *qualia*, argumentando que o que é pensado como uma experiência interna direta é apenas uma ilusão sem função alguma. Adicionalmente, quanto ao ponto de vista da primeira pessoa - a subjetividade -, ela não é considerada nada especial e não é mais confiável do que qualquer outro ponto de vista, como o de um neurocientista estudando o cérebro, sobre o que realmente está acontecendo nos seus processos subjacentes (DENNETT, 1997).

Por fim, Dennett (DENNETT, 2016a) rejeita não só a noção de *qualia* como inútil, considerando-a mal definida e sem valor evolutivo funcional, mas parece incluir a própria noção de consciência ao cogitar que um agente pode realizar a maioria das suas ações usando processos de pensamento não-conscientes (DENNETT, 2016a).

O Modelo do Esquema de Atenção (ASM) (GRAZIANO, 2019) dá um lugar central à atenção em sua teoria da consciência e, mais especificamente, ao modelo cerebral de sua própria atenção. Primeiramente, é fundamental entender a importância da evolução do mecanismo atencional primordial em organismos primitivos. A atenção começou a evoluir em organismo do tipo medusa do filo *Cnidaria*, há cerca de 600-700 milhões de anos atrás, com um sistema nervoso ancestral onde os sinais neurais teriam que competir/cooperar entre si, com os sinais mais fortes em um determinado momento inibindo/reforçando os outros sinais e causando a resposta motora do organismo naquele momento (GRAZIANO & WEBB, 2017). Após a evolução gradual dos sistemas nervosos centralizados em criaturas semelhantes a vermes (aproximadamente 550 milhões de anos atrás), o próximo grande passo evolutivo no controle da atenção ocorreu nos primeiros vertebrados, que evoluíram cerca de 520 milhões de anos, a partir de animais

semelhantes a lancetas. Eles desenvolveram um sistema atencional centralizado que poderia coordenar todos os sentidos, localizado em uma área cerebral primitiva chamada *tectum* (GRAZIANO & WEBB, 2017).

Mas por que isso é relevante para a questão do ilusionismo? É que o *tectum* constrói um modelo interno que é uma simulação que acompanha o estado atual dos olhos, da cabeça e de outras partes importantes do corpo, fazendo as previsões sobre como essas as partes do corpo se moverão a seguir e sobre as consequências de seu movimento (GRAZIANO & WEB, 2017). Com efeito, há cerca de 350 a 300 milhões de anos atrás, com a evolução dos répteis, o córtex evoluiu como uma estrutura atualizada do *tectum* conferindo à atenção ("*overt attention*") a capacidade de coordenar o movimento a partir de dados sensoriais (GRAZIANO & WEB, 2017).

Por outro lado, o mecanismo "*covert attention*" permite o foco da atenção em algo sem ter que olhar diretamente para o objeto (GRAZIANO & WEB, 2017). Nos animais humanos, isso pode ser bastante complexo, pois podem focar a atenção em memórias, planos e conceitos. Ao passo que o córtex precisa controlar esse movimento virtual, como qualquer controlador eficiente, ele precisa de um modelo interno a partir da construção de um "esquema de atenção" que é um conjunto de informações constantemente atualizadas que descreve o que o mecanismo *covert attention* está fazendo a cada momento e quais são as suas consequências (GRAZIANO, 2019).

Segundo o ASM, para os animais mais complexos monitorarem e controlarem os seus processos de atenção especializados, o cérebro deles desenvolveu um modelo simplificado. Em outras palavras, esse esquema é uma representação interna que funciona como um mapa modelando os estados internos do organismo (GRAZIANO, 2019). Desse modo, o esquema é uma autodescrição imprecisa que descreve um estado interno com capacidade de conhecimento e experiência para agir eficientemente (GRAZIANO, 2019).

Esse esquema da atenção não revela os detalhes eletroquímicos e nem as bilhões de sinapses do cérebro, mas a informação no esquema do próprio cérebro retrata uma versão imperfeita e simplificada da atenção (GRAZIANO, 2019). Apesar desta representação ser aproximada, ela é altamente eficiente, pois possibilita que a ação seja adaptativa. Não obstante, isso leva o cérebro a concluir que possui

propriedades não-físicas de consciência. Em vista disso, as pessoas acreditam que a consciência não é física, porque falta um esquema mais detalhado de seus próprios processamentos (GRAZIANO, 2019).

Assim sendo, mesmo que esta representação seja uma versão simplificada dos processos internos, o ASM não assevera que, ao chamar esse processo de ilusão, a consciência não seja física (GRAZIANO, 2019). Contudo, a perspectiva é que a consciência não é o que ela parece ser ou não o que as pessoas pensam que ela seja: se, assim como o modelo interno da atenção, a consciência é uma versão simplificada e imperfeita da realidade interna, então todo o modelo interno é uma versão simplificada da realidade, porque a realidade tem muito mais complexidade e textura microscópica do que o cérebro tem qualquer capacidade de processar, seja por razões de limitação cognitiva ou conveniência evolutiva (GRAZIANO, 2023).

Segundo o Modelo do Processamento Preditivo (PPM)², a consciência pode ser definida como uma “alucinação controlada” (SETH, 2021). Há três pontos que se deve ter em conta neste modelo: a) que a percepção consciente do mundo externo é uma alucinação limitada pelo mundo real; b) que a percepção dos estados internos como as emoções, a individualidade e o livre-arbítrio são também um tipo de alucinação; c) e que, embora a consciência seja uma forma de alucinação, ela tem uma função adaptativa e favorece à sobrevivência.

Em relação ao primeiro ponto, o que o PPM argumenta é que a mente projeta o ambiente externo ao “prever” que tipo de experiência perceptiva é mais provável de ocorrer a seguir, dadas as experiências anteriores do organismo (SETH, 2021). Desse modo, o conteúdo sensorial é transportado por previsões perceptivas que são representações mentais internas *top-down* que fluem na direção das áreas sensoriais (SETH, 2021). Com efeito, o que resulta é uma representação construída de objetos que têm forma tridimensional, tamanho, cor, posição relativa, movimento e assim por diante, mas que é controlada ou limitada em relação à “realidade como ela-é” (SETH, 2021).

² O PPM não assume ser uma abordagem ilusionista quando esta nega a existência da consciência. Todavia, o PPM poderia ser considerado um tipo de Ilusionismo, mesmo conceituando a consciência de alucinação, pois o PPM também dissolve o *hard problem* e toma a parte fenomenal da consciência como trivial (neste caso, ela existe, mas não como as pessoas a julgam), e considera relevantes os seus aspectos informacionais e cognitivos.

Além do mais, é preciso destacar que os erros de previsão, que conduzem à uma ação não-adaptativa, exigem uma nova representação na forma de uma inferência ativa que não só é uma re-avaliação, mas também uma ação do organismo no meio (SETH, 2021). Em outras palavras, a percepção envolve a minimização do erro de previsão simultaneamente em muitos níveis de processamento dentro dos sistemas sensoriais do cérebro atualizando continuamente as previsões do cérebro. Nesta perspectiva, a percepção é uma alucinação controlada, na qual, as hipóteses do cérebro são continuamente controladas por sinais sensoriais que chegam do mundo e do corpo (SETH, 2021).

De acordo com o segundo ponto, o conceito de percepção da realidade externa, como alucinação controlada, pode ser estendido para compreender a percepção da realidade interna de alguém, incluindo as suas sensações e os seus sentimentos internos (SETH, 2021). De um lado, o cérebro do organismo faz a sua melhor estimativa, com base em representações internas de como as crenças ou como as expectativas anteriores estão estruturadas e com base em dados sensoriais disponíveis (incluindo sinais do corpo), para construir uma experiência aproximada sobre como o organismo pode sentir e possuir o próprio corpo (SETH, 2021). Por outro lado, os modelos preditivos são bons também em alterar os dados oriundos de percepção interna, de acordo com as previsões existentes. O que é chamado de inferência ativa inclui o *self* enquanto o senso de individualidade que é uma sensação de algum estado interno como uma construção imaginativa e não uma percepção direta de alguma realidade interna objetiva (HOHWY & SETH, 2020). Assim, a individualidade depende da relação entre a previsão perceptivas do organismo para o mundo e o erro de previsão de fora para dentro, embora isso ocorra dentro dos limites do corpo (SETH, 2021).

Além disso, de acordo com o terceiro ponto, a alucinação também é "controladora", na medida de que, a alucinação é a base para as decisões, inibindo as ações e causando o comportamento (SETH, 2021). Assim, essa experiência construída é um modelo suficientemente apto para permitir ao organismo navegar no ambiente e se comportar, como qualquer organismo biológico faz para sobreviver e se reproduzir (SETH, 2021).

3 DESAFIOS ÀS TEORIAS ILUSIONISTAS

O ilusionismo sobre a consciência fenomenal afirma que a consciência fenomenal não existe, mas apenas parece existir. Essa hipótese é amplamente considerada contra-intuitiva para Chalmers (CHALMERS, 2020) que oferece um "argumento mooreano", que parte da premissa que os estados emocionais têm propriedades fenomenais necessariamente, para rejeitar o ilusionismo como absurdo, pois senão faria sentido dizer que as pessoas não sentem dor quando deveras sentem. Inversamente, o Dennett (DENNETT, 2016b) argumenta que tais modelos não poderiam ser descartados por serem "contra-intuitivos", mas somente se falharem em obter evidências que corroborem a tese da fenomenalidade ilusória. (DENNETT, 2016b). Complementarmente, kammerer (KAMMERER, 2022) ataca a premissa do argumento de Chalmers (CHALMERS, 2020) mostrando a necessidade de debater mais sobre antes de aceitá-la como verdadeira.

O ilusionismo fraco (BLACKMORE, 2016) declara que se assumir o ilusionismo forte como verdadeiro, ou seja, que a consciência é uma falsa suposição, então a consciência fenomenal não teria valor intrínseco, como também, qualquer função adaptativa. Esta crítica diz que é difícil provar que se a consciência qualitativa e fenomênica for ilusória ou que o processamento avaliativo talvez possa não corrigir os erros em todos os casos, que isso possa ser útil para o organismo de alguma forma (BLACKMORE, 2016). Todavia, se entender que a ilusão é um traço evolutivo, presente não só na psicologia de animais humanos, mas também animais não-humanos, então poder-se-á achar fundamentação evolucionista plausível para os argumentos ilusionistas mesmo afirmando que a consciência fenomenal é uma espécie de ilusão (GRAZIANO & WEBB, 2017; GRAZIANO, 2019). Supletivamente, aquela parte informacional e cognitiva da consciência, relacionada à atenção, demonstra que a consciência possa ter funções relacionadas ao foco de atenção, à construção de modelos mentais internos e das mentes dos outros organismos, sem que isso represente uma realidade precisa, mas sim aproximada (GRAZIANO, 2022).

Shaun Gallagher e colegas (GALLAGHER ET.AL., 2022) argumentam que muitas ilusões perceptivas (exteroceptivas e proprioceptivas) apresentam problemas para o PPM explicar (SETH, 2021). Apesar dos processos comunicativos

serem colocados entre os níveis hierárquicos do sistema cognitivo para facilitar a minimização dos erros de previsão, as ilusões perceptivas aparentemente permitem que os erros de previsão ocorram (GALLAGHER ET., AL. 2022). Além disso, argumentam que modelos 4E + teriam melhores ferramentas conceituais para explicar a percepção. Entretanto, o PPM afirma que este tipo de processamento não elimina erros de previsão, mas a função é minimizar o erro de previsão médio de longo prazo através de inferências estatísticas baseadas disponibilizadas por processamento cortical distribuído que sintonizam as expectativas e os dados do corpo (HOHWY & SETH, 2020). Isso significa redução da incerteza e que os esquemas de minimização de erros reverberam a partir de codificação informacional *top-down*. Esta abordagem é estendida ao *self* para oferecer um forte potencial de valor preditivo e explicativo por meio de mapeamentos sistemáticos e aproximados entre os substratos neurais e a estrutura fenomenológica (HOHWY & SETH, 2020).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ilusionismo substitui o problema difícil pelo problema da ilusão ou do real, o problema de explicar como surge a ilusão da fenomenalidade. Não obstante, há uma dificuldade adicional, explicar por que essa ilusão é tão poderosa. Neste último caso, o ilusionismo se defronta com o meta-problema da ilusão que diz respeito à explicação de sua força peculiar, ou seja, por que a ilusão da fenomenalidade é tão peculiarmente forte. Ao que parece, esse é o ponto fulcral, por que é tão difícil para as pessoas, não apenas acreditar que a fenomenalidade é uma ilusão, mas até considerar a explicação da possibilidade de que seja seriamente.

Quanto ao método ilusionista, a tarefa tem sido de formular hipóteses sobre a arquitetura cognitiva subjacente e as bases em neurofisiologia e neuroanatomia, tomando as evidências das ciências cognitivas. Além disso, há muitas opções teóricas disponíveis, além das três abordagens indicadas aqui, e algumas dimensões nas quais as teorias ilusionistas podem diferir ou se aproximar se optar pela versão forte ou fraca em relação às distintas teorias eliminativistas, irrealistas e o realismo moderado.

Mesmo que o ilusionismo possa parecer contra-intuitivo, a questão é avaliar a sua força explicativa quanto aos relatos, julgamentos e intuições das pessoas sobre a sua própria consciência com referência à fundamentação experimental e à capacidade preditiva dos modelos. Ao mesmo tempo, o modelo poderia apresentar robustez se aproximado com outros modelos neuronais, cognitivistas, de alta-ordem e de interpretativo-narrativos para investigar a possibilidade de conexões interdisciplinares. Além disso, esses modelos devem dar conta das aparentes anomalias e das contraprovas que surgem no caminho da pesquisa ilusionista quanto à percepção e o *self*. Por sua vez, acima de tudo, os defensores do ilusionismo devem ser capazes também de explicar a ilusão e o aparente absurdo de suas próprias teses, o problema da meta-ilusão, dentro de sua própria estrutura.

REFERÊNCIAS

ARU, J.; SUZUKI, M.; RUTIKU, R.; LARKUM, M.; BACHMANN, T. Coupling the State and Contents of Consciousness. *Frontiers System Neuroscience*, Lausanne, v.13, n.43, p. 1-9, Agosto de 2019.

BLACKMORE, S. Delusions of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, n/c, v. 23, n. 11-12, p. 52-64, n/c 2016.

CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. 1st Ed., New York: Oxford University Press, 1996, p. 3-31.

CHALMERS, D. Debunking Arguments for Illusionism about Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, v. 27, n. 5-6, p. 258-81, n/c 2020.

DAMASIO, A.R. Investigating the biology of consciousness. *Philosophical Transaction The Royal Society London B*, Londres, v. 353, n. 1377, p. 1879-82, Novembro de 1998.

DEHAENE, S.; CHANGEUX, J.P.; NACCACHE, L.; SACKUR J.; SERGENT, C. Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy. Cambridge, *Trends in Cognitive Sciences*, v.10, n. 5, p. 204-11, Maio de 2006.

DENNETT, D.C. The Cartesian theater and "Filling in" the stream of consciousness. In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. 1st Edição. Cambridge: MIT Press, 1997, p. 83-8.

DENNETT, D. C. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. 1st Edição. New York: W.W. Norton & Company, 2016a, p. 310-40.

DENNETT, D. C. Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. n/c, v. 23, n. 11-12, p. 65-72, n/c 2016b.

EDELMAN, G.M.; GALLY, J.A.; BAARS, B.J. Biology of consciousness. *Frontiers in Psychology*. Lausanne, v. 2, n. 4, p. 1-7, Janeiro de 2011.

FRANKISH, K. Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, n/c, v. 23, n. 11-12, p. 11-39, n/c 2016.

GALLAGHER, S.; HUTTO, D.; HIPÓLITO, I. Predictive Processing and Some Disillusions about Illusions. *Review of Philosophy and Psychology*, n/c, v. 13, p. 999-1017, December de 2022.

GRAY, J. A. The contents of consciousness: A neuropsychological conjecture. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, v. 18, n. 4, p. 659–722, Dezembro de 1995.

GRAZIANO, M.S.A.; WEBB, T.W. From Sponge to Human: The Evolution of Consciousness. *Evolution of Nervous Systems*, Princeton, v. 3, p. 547–554, Janeiro de 2017.

GRAZIANO, M.S.A. *Rethinking consciousness: a scientific theory of subjective experience*. 1st Ed., New York: W.W. Norton & Company, 2019, p. 97-123.

GRAZIANO, M.S.A.; GUTERSTAM, A.; BIO, B.J.; WILTERSON, A.I. Toward a standard model of consciousness: Reconciling the attention schema, global workspace, higher-order thought, and illusionist theories. *Cognitive Neuropsychology*, Londres, v. 37, n.3-4, p.155-72, Maio-Junho de 2020.

GRAZIANO, M.S.A. A conceptual framework for consciousness. *PNAS*, v.119, n.18, p.1-9, Abril de 2022, Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.2116933119>, Acessado em 18 de Julho de 2023.

HOHWY, J.; A. SETH. Predictive processing as a systematic basis for identifying the neural correlates of consciousness. *Philosophy and the Mind Sciences*, Bochum, v. 1, n. II, p.1-14, Dezembro de 2020.

KAMMERER F. Can you believe it? Illusionism and the illusion meta-problem. *Philosophical Psychology*, Londres, v. 31, n. 1, p. 44-67, 2018.

KAMMERER, F. The illusion of conscious experience. *Synthese*, Basel v. 198, n 1, p. 845-66, 2019a.

KAMMERER, F. How Rich is the Illusion of Consciousness? *Erkenntnis*, Berlin, v. 87, n. 2, p. 499-515, 2019b.

KAMMERER, F. How can you be so sure? Illusionism and the obviousness of phenomenal consciousness. *Philosophical Studies*, v. 179, n.9, p. 2845-2867, Abril de 2022.

LEDOUX, J.E.; BROWN, R. A higher-order theory of emotional consciousness. *PNAS*, v.114, n.10, p. E2016-25, Fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1619316114>. Acesso em: 23 de Julho de 2023.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, Medford, v. 64, n. 4, p. 354-61, Outubro de 1983.

PRINZ, J.J. *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. 1st Edição. New York: Oxford University Press, p. 49-148, 2012.

SETH, A. *Being You: A New Science of Consciousness*. 1st Ed., Londres: Faber, 2021, p. 149-228.

TONONI, G. An information integration theory of consciousness. *BMC Neuroscience*, n/c, v 5, n.42, p. 1-22, Novembro de 2004.

VAN GULICK, R. Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, Consulta dia 12 de Julho de 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.

9. AS DIVERGÊNCIAS ENTRE MAX SCHELER E THEODOR LIPPS SOBRE O CONCEITO DE IMITAÇÃO COMO MEIO PARA O CONHECIMENTO DO OUTRO

THE DIVERGENCIES BETWEEN MAX SCHELER AND THEODOR LIPPS ON THE CONCEPT OF IMITATION AS A MEANS OF GETTING TO KNOW THE OTHER



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-09>

Gabriel da Costa Mendes¹

RESUMO

O presente artigo visa aprofundar o tema da empatia compreendida de um modo amplo como capacidade de apreensão das vivências alheias. Isso foi feito por meio da discussão filosófica do início do século XX entre os autores Theodor Lipps e Max Scheler acerca da teoria da imitação proposta pelo primeiro. Esta pesquisa apresenta o modo como Lipps estruturou sua teoria sobre a empatia por meio dos mecanismos de imitação, projeção e recordação. Em seguida apresenta os argumentos que Scheler apresenta para desconstruir a teoria da imitação proposta pelo primeiro autor; e a sua abordagem fenomenológica sobre o tema da simpatia como caminho para compreensão das vivências alheias. O artigo demonstra que este tema é atual, tendo em vista que os especialistas hodiernos da neurociência embasam suas hipóteses acerca da experiência empática retomando o princípio simulacionista de Lipps.

Palavras-chaves: Empatia; Imitação; Projeção.

1 INTRODUÇÃO

O tema da empatia foi amplamente estudado e aprofundado no final do século XIX e início do século XX. Este interesse, parece estar vinculado a uma necessidade de mudança epistemológica da época com a finalidade de dar conta dos grandes desafios sociais: se no início da modernidade o advento de um antropocentrismo dominou o discurso filosófico, juntamente com o desenvolvimento da ciência e da técnica, estas traduzidas em poder humano de dominar a natureza como nos

¹ Mestrando do PPG de Filosofia da PUCRS. E-mail: mendes.gabriel@edu.pucrs.br

apresenta Francis Bacon (cf. 1999), agora, neste momento sociocultural, parece que o pensamento ocidental abre-se, ou necessita abrir-se, para a perspectiva de uma reflexão sobre o outro: seu reconhecimento, seu lugar; e a possibilidade de construir algo em comum.

Sabe-se que neste momento histórico, o ocidente já havia passado por inúmeras transformações sociais e políticas em decorrência do progresso científico e tecnológico. Todavia, em meio a todos esses benefícios adquiridos por meio da ciência e da técnica, paradoxalmente o ocidente vê-se submerso a atitudes de intolerância que foram propulsoras para gerar uma das maiores catástrofes da história da humanidade: as duas grandes guerras mundiais - símbolos e consequências da não aceitação do outro, materializada nas ideologias políticas daquela época, como o fascismo e o nazismo. Husserl, no seu livro intitulado "A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental", em 1936, detecta que muitos problemas sociais emergentes desta época estavam ligados diretamente ao modo como se produzia conhecimento, quando afirma, no início deste livro, que "...meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos" (HUSSERL, 2012, p. 3).

Neste cenário, que já vinha sendo instaurado desde o século anterior, coube a filósofos, como Theodor Lipps, Max Scheler, Edmund Husserl e Edith Stein, dedicar-se ao tema da relação com o outro; ou seja, a capacidade humana de reconhecimento do outro; de estabelecer relações e compreender as vivências alheias. O termo empatia, usado a partir deste momento, provém da palavra da língua alemã *einführung* que foi cunhada por Robert Vischer em 1873 (cf. LAVIGNE, 2018). Este autor utilizou *einführung* no âmbito da estética. Coube ao psicólogo Titchener (cf. 1909), que foi aluno de Wundt e estudou nos laboratórios de psicologia de Leipzig, traduzir *einführung* para o inglês *empathy* no ano de 1909, sendo, aos poucos, usado no sentido amplo de compreensão das vivências alheias, inclusive por Lipps.

Neste breve artigo, será apresentada a discussão entre Theodor Lipps e Max Scheler a respeito da empatia compreendida como apreensão das vivências alheias por meio da imitação. Esta foi a tese de Lipps, que recebeu inúmeras críticas de seus interlocutores, em especial Scheler. Para este fim, o presente artigo possui como referência metodológica a pesquisa bibliográfica. Assim sendo, primeiramente será apresentado o modo como Lipps estruturou a sua filosofia, sobretudo no que

concerne ao tema da empatia e, posteriormente, as críticas que Scheler fez sobre a teoria da imitação e, por último, sua sistematização da fenomenologia das emoções apresentada em seu livro, intitulado: *Essência e formas de simpatia*.

2 THEODOR LIPPS E A TEORIA DA IMITAÇÃO

Theodor Lipps foi um filósofo alemão da virada do século XX que não é muito conhecido, se comparado a seus grandes interlocutores, como Scheler e Husserl. No entanto, esta afirmação não diminui a importância de seu pensamento se for levado em consideração que muitos autores partiram dele para sistematizar suas teorias acerca da empatia. O próprio Husserl, nos seus escritos de fenomenologia da intersubjetividade o cita constantemente (cf. HUSSERL, 2001); além de ter lido e feito muitos grifos e comentários na sua obra *Leitfaden der Psychologie* (cf. DEPRAZ, 2017).

De fato, ele ficou mais conhecido, na história da filosofia, pelas críticas que Husserl fez ao que, este, chama de seu psicologismo. Entretanto, um dos grandes interesses de Lipps era fundamentar as ciências do espírito por meio da psicologia. Com o objetivo de fundamentar uma psicologia, que ele considerava pura, ou seja, - afastada do fisiologismo, aos moldes do laboratório de Wundt em Leipzig, todavia também distanciada de concepções metafísicas-, procurou delimitar sua base epistemológica em meio a esses dois extremos, impulsionado pela influência de Johann Herbart contra o idealismo alemão (cf. AGARD, 2017).

Num primeiro momento, Lipps dedicou-se a fundamentação do que ele chamou de psicologia associativa. Foi duramente criticado pelos seguidores de Brentano por interpretarem que sua tese levava a uma compreensão mecanicista das representações psíquicas, sendo submetidas às leis associacionistas da analogia e simultaneidade. Entretanto, nesta fase do seu pensamento, acabou influenciando o jovem Freud. Este, relata a influência de Lipps sobre si, em suas correspondências a Fliess, sobretudo no que se refere a compreensão do conceito de representação e de inconsciente (cf. LOPARIC, 2001).

Lipps logo abandona sua tese sobre a psicologia associativa e parte para a sistematização das ciências do espírito por meio do que nomeia como psicologia

aperceptiva. Por apercepção ele compreende o ato da consciência que integra e ordena o objeto à vida psíquica. Por meio da apercepção o objeto vem à tona: aquilo que é imediatamente dado através das formas objetais é integrado à consciência de modo que emerge um conteúdo apreendido. Para melhor compreender, pode ser usado o exemplo da contemplação estética de uma obra de arte, levando em consideração que este autor parte da estética para apresentar o que é empatia. Ao contemplar uma pintura, apreende-se o conteúdo desta, por meio da conjugação e relação de suas formas (cor, textura, linha, etc). Segundo Lipps, esse ato é aperceptivo, e é o mesmo tipo de ato que norteia o que ele compreende por empatia. Se na primeira fase Lipps compreende que as representações psíquicas se dão por meio da analogia, logo abandona completamente essa ideia e passa a sustentar que o ser humano possui um instinto de empatia, isto é, uma tendência que não passa pelo crivo reflexivo para constituir os objetos e, conseqüentemente, as vivências alheias (cf. FIDALGO, 2011).

Cabe pergunta: como Lipps compreende que se dão os atos empáticos por meio desta apercepção? Na tentativa de responder a esta pergunta, é importante, por princípio, levar em consideração que o autor entende que não temos acesso às vivências alheias. Se não temos acessos às vivências alheias, conseguimos apreendê-las por meio das expressões corporais das pessoas observadas na medida em que elas correspondem às vivências próprias que são recordadas pelo observador por meio das tendências a imitação e projeção. Neste sentido, para conseguir estruturar seu pensamento em relação a empatia, Lipps envolveu temáticas como a recordação e o instinto de simulação e projeção. Um outro elemento que é necessário apresentar por princípio é que para Lipps as expressões corporais possuem um vínculo direto com os afetos vivenciados (cf. LIPPS, 1924).

Quando o observador entra em contato com o objeto contemplado, ou a pessoa a sua frente, ele simula/imita dentro de si o que observa e isso faz com que ele recorde de experiências passadas semelhantes, às quais vivenciou com um determinado estado anímico, projetando esse estado naquilo que é observado. Se tomarmos como exemplo uma pessoa que está com o rosto ruborizado, o observador simula esta expressão facial dentro de si, recorda de experiências passadas às quais esteve com o rosto ruborizado, vivencia por meio da recordação estas experiências,

e compreende que esta pessoa à sua frente está envergonhada. Este mecanismo da empatia que se remete à compreensão da vivência da pessoa alheia é o mesmo que se faz compreender uma obra de arte contemplada.

Quando contemplo em outro indivíduo um gesto de tristeza, o instinto imitativo entra em ação em mim. A percepção e interpretação do gesto alheio desperta em mim, sem saber como, esta tendência. Também neste caso, devemos repetir que a tendência a esta atividade corporal ou a esta "exterioridade" é sempre acrescentada ao instinto de imitação, não como algo novo ao ato de interpretar o gesto alheio, mas se dá imediatamente no referido ato de interpretação, como parte constituinte do mesmo (LIPPS, 1924, p. 2, tradução nossa)².

Como pode-se notar, para Lipps há uma correspondência profunda entre as expressões corporais e as vivências humanas. E, é justamente por essa correspondência que, segundo ele, torna-se possível compreender o que o outro está sentindo por meio de experiências próprias passadas que são imitadas e projetadas pelo observador.

O outro indivíduo psicológico é, conseqüentemente, feito por mim a partir de mim. O seu ser interior é tirado do meu. O outro indivíduo ou ego é o produto de uma projeção, um reflexo, uma irradiação de mim mesmo - ou do que eu experimento em mim, através da senso percepção de um fenômeno físico exterior - neste mesmo fenômeno sensorial, um tipo peculiar de reduplicação de mim mesmo³ (LIPPS, 1905 apud ZAHAVI, 2014, p. 105, tradução nossa).

² No original: "Cuando contemplo en otro individuo un gesto de tristeza entra en acción en mí el instinto imitativo. La percepción e interpretación del gesto ajeno despierta en mí, sin saber yo cómo, dicha tendencia. También en este caso debemos repetir que la tendencia a esta actividad corporal o a esta «exterioridad» se agrega en el instinto de imitación siempre, no como algo nuevo al acto de la interpretación del gesto ajeno, sino que es dada inmediatamente en dicho acto de interpretación como una parte constitutiva del mismo."

³ No original: "The other psychological individual is consequently made by myself out of myself. His inner being is taken from mine. The other individual or ego is the product of a projection, a reflection, a radiation of myself—or of what I experience in myself, through the sense perception of an outside physical phenomenon—into this very sensory phenomenon, a peculiar kind of reduplication of myself."

Diante do seu pensamento a respeito da empatia, emerge a pergunta se verdadeiramente há a compreensão do outro, levando em consideração que, na verdade, o observador acessa suas experiências próprias por meio de mecanismos de imitação, projeção e recordação. A essa crítica, Scheler procura responder desconstruindo a teoria da imitação de Lipps, como veremos a seguir.

3 MAX SCHELER E A SUA FENOMENOLOGIA DA SIMPATIA

Max Scheler rechaça a teoria da empatia proposta por Theodor Lipps e apresenta uma fenomenologia das emoções que, segundo ele, são a base para compreender as relações humanas e a possibilidade de apreensão das vivências alheias. No entender de Scheler, o modo como Lipps apresenta a teoria da empatia faz com que ele se aproxime, excessivamente, do sujeito aos moldes kantiano, no qual o indivíduo é o sujeito do saber sobre o outro. Em contrapartida, Scheler compreende que a apreensão do outro não é mediada por esse sujeito racional, e sim, de uma forma mais profunda e imediata. Ele procura utilizar-se do conceito de pessoa como abertura a relação com o mundo e com os outros. Essa abertura é marcada pela afetação mútua, e por isso é necessário fazer uma fenomenologia das emoções. Assim afirma o filósofo:

[...] o fato de o "próximo" ter - como nós - uma esfera absoluta de intimidade do seu "eu" que nunca nos poderá ser dada, é algo assumido na mesma conexão essencial. Mas o fato de existirem "experiências" é-nos dado nos fenômenos de expressão, mais uma vez não por meio de raciocínio, mas "imediatamente", no sentido de uma "percepção" original (SCHELER, 1950, p. 26, tradução nossa)⁴.

Segundo alguns autores, como Agard (cf. 2017), é por causa desta crítica à teoria da empatia de Lipps que Scheler prefere não usar o conceito de *emfühlung* e

⁴ No original: "[...] el hecho de que el "prójimo" tiene —como nosotros mismos— una absoluta esfera de intimidad de su yo que no puede sernos dada nunca, es cosa supuesta en la misma conexión esencial. Pero el hecho de que existen "vivencias" nos es dado en los fenómenos de expresión una vez más no por medio de un razonamiento, sino "inmediatamente", en el sentido de una "percepción" originaria."

prefere sistematizar o seu pensamento por meio da teoria sobre a simpatia, em especial, no seu livro intitulado *Essência e formas de simpatia*. Será apresentado agora, as críticas que Scheler faz à teoria da imitação de Lipps.

3.1 MAX SCHELER E A CRÍTICA À TEORIA DA IMITAÇÃO DE LIPPS

No seu livro, supracitado, Scheler apresenta quatro argumentos que desconstroem a teoria da imitação proposta por Lipps. Seu primeiro argumento tenta demonstrar que a teoria da imitação na verdade é uma petição de princípio. Conforme ele, a imitação não é suficiente para compreender a empatia porque o gesto de imitar o outro, na verdade carrega consigo a compreensão anterior de que o outro é um outro. Portanto, imita-se aquilo que já foi apreendido anteriormente por um outro sujeito e, conseqüentemente, a imitação não pode ser colocada como causa da compreensão do outro porque ela mesma já é consequência de uma empatia anterior. Scheler afirma:

A imitação, mesmo como mera "tendência", implicaria antes já ter a experiência de outrem, e isso é suficiente para não poder explicar aqui o que deve. Quando, por exemplo, imitamos (involuntariamente) um gesto de medo ou de alegria, a imitação nunca é desencadeada apenas pela imagem ótica do gesto; antes, o impulso para imitar surge apenas se já tivermos apreendido o gesto como uma expressão de medo ou de alegria. Se - como acredita T. Lipps - esta apreensão só fosse possível através de uma tendência para a imitação e da reprodução, provocada por essa tendência, de uma alegria ou de um medo previamente experimentados (+ projeção afetiva do que é assim reproduzido no outro), estaríamos a andar num claro círculo (SCHELER, 1950, p. 27, tradução nossa).⁵

⁵ No original: "*La imitación, incluso como mera "tendencia" más bien supondría ya un tener la vivencia ajena, y esto basta para que no pueda explicar aquí lo que debiera. Cuando, por ejemplo, imitamos (involuntariamente) un gesto de miedo o de alegría, la imitación no es nunca suscitada meramente por la imagen óptica del gesto; sino que el impulso de imitación surge únicamente si ya hemos aprehendido el gesto como expresión del miedo o de la alegría. Si —como T. Lipps opina— esta aprehensión misma únicamente fuese posible por una tendencia a la imitación y la reproducción, provocada por esta tendencia, de una alegría o un miedo vividos con anterioridad (+ proyección afectiva, de lo así reproducido, en el prójimo) nos moveríamos dentro de un evidente círculo.*"

No seu segundo argumento, Scheler constata que somos incapazes de imitar expressões corporais de outros seres, contudo, nós conseguimos compreender a vivência desses. Usando o exemplo do autor, ao olharmos um cachorro que abana efusivamente sua cauda quando o seu dono chega, somos incapazes de imitá-lo, porém compreendemos que algo novo ocorreu e que este animal está demonstrando uma excitação pela chegada do seu dono comparada a um estado de alegria vivenciada pelo ser humano. Logo, somos incapazes de imitá-lo, todavia, compreendemos sua vivência.

Contra a teoria da imitação de Lipps há, também, o fato de que podemos compreender as experiências de, por exemplo, animais cujos movimentos expressivos nem sequer somos capazes de "tender" a imitar, por exemplo, a expressão de alegria pelo ladrar ou pelos movimentos da cauda de um cão ou pelos movimentos da cauda de um cão ou do trinado de um pássaro. As ligações entre experiência e expressão têm bases de ligação elementares que são independentes dos nossos movimentos expressivos especificamente humanos (SCHELER, 1950, p. 27-28, tradução nossa).⁶

No terceiro argumento Scheler demonstra que os atos de empatia são muito mais complexos do que as tendências a imitação e projeção propostas por Lipps. Tomando o exemplo já citado da vergonha que é manifesta pelo rosto ruborizado, Scheler irá demonstrar que a empatia não reduz-se a esse vínculo causal entre expressões e vivências e que ela possibilita apreender a realidade de um modo muito mais complexo: o sujeito de empatia não somente apreende a vergonha expressa no rosto ruborizado, mas compreende também que esse sentimento ocorreu em razão de uma pergunta inadequada que esta fez ao professor, por exemplo. Assim sendo, a empatia capacita o sujeito a compreender a vivência do outro e o porquê dela; ou

⁶ No original: "Contra la teoría de la imitación de Lipps habla además el hecho de que podemos comprender vivencias, por ejemplo, de animales cuyos movimientos expresivos no somos capaces ni siquiera de "tender" a imitar, por ejemplo, la expresión de la alegría por los ladridos o de los movimientos del rabo del perro o por los trinos del pájaro. Las conexiones entre vivencia y expresión tienen bases de conexión elementales que son independientes de nuestros movimientos de expresión específicamente humanos."

melhor, a empatia nos faz apreender o outro apreendendo-se a si próprio e julgando-se a si próprio.

Por último, Scheler irá demonstrar que somos capazes de apreender vivências que ainda não experimentamos; com isso, a fonte para a compreensão das vivências alheias não pode ser reduzida a recordação gerada por imitação e projeção. Ele utiliza o exemplo da angústia mortal: embora uma pessoa nunca tenha passado por esta experiência, é capaz de compreender que a pessoa a sua frente está se sentindo com uma angústia mortal em determinada situação.

Para terminar, Scheler apresenta um outro argumento que é muito importante: o ato de compreensão da vivência alheia, não somente não é consequência da imitação, como é inversamente proporcional ao ato de imitar. Para o autor, a imitação não leva a compreensão do outro, mas, ao que ele chama de contágio emocional, típica das relações de massa e da formação da opinião pública. O filósofo apresenta o exemplo de uma pessoa que está triste e, entrando num ambiente alegre, como o de uma festa, é contagiado pela alegria por imitar e se comportar com os seus pares, dançando, bebendo, etc. Sobre isso, Scheler afirma:

Ou seja, esta teoria luta contra o fato fenomenal de que, ao compreender, não vivemos realmente de forma alguma o que é compreendido. Parece também claro que o que esta teoria poderia tornar concebível para nós é exatamente o oposto da "compreensão" genuína. Este "oposto" é o contágio pelas emoções dos outros, como se encontra, por exemplo, na forma mais elementar, nas ações dos rebanhos e das "massas". Aqui há, de fato, sobretudo os mesmos movimentos expressivos, que só secundariamente dão origem a emoções, tendências e intenções semelhantes para ações semelhantes nos seres humanos correspondentes ou nos animais imitadores, por exemplo, o contágio do medo num rebanho ao ver a atitude temerosa do líder, e da mesma forma em casos humanos. Mas é precisamente a completa falta de "compreensão" mútua que é característica desta situação (SCHELER, 1950, p. 28-29, tradução nossa).⁷

⁷ No original: "Es decir, esta teoría pugna contra el hecho fenoménico de que en la comprensión no vivimos realmente en modo alguno lo comprendido. Parece también claro que lo que esta teoría pudiera hacernos concebible es exactamente lo contrario del genuino "comprender". Este "contrario" es el contagio por las emociones ajenas, como se encuentra, por ejemplo, bajo la forma más elemental, en los actos de los rebaños y "masas". Aquí hay de hecho ante todo un hacer también los mismos

Enfim, Edith Stein sintetiza bem o pensamento de Scheler a respeito da teoria da imitação de Theodor Lipps:

Scheler aborda a crítica à teoria da imitação (Sympathiegefühle [Sentimentos Simpáticos], pp. 6 e segs.); contra ela opõe: 1.º a imitação pressupõe uma apreensão da experiência como expressão, portanto, precisamente o que ela quer explicar; 2.º também compreendemos fenômenos de expressão que não podemos imitar, vg., movimentos de expressão animal. 3.º Compreendemos a inadequação de uma expressão, o que seria impossível se a apreensão se fizesse apenas por imitação da expressão; 4.º compreendemos também experiências que não conhecemos pela nossa própria experiência anterior (por exemplo, o medo mortal), o que seria impossível se a compreensão consistisse numa reprodução das nossas próprias experiências anteriores despertadas pela imitação. Todas estas objecções serão difíceis de refutar (STEIN, 2005b, p. 101, tradução nossa).⁸

Para além da crítica que Scheler faz a teoria da imitação de Lipps, o autor apresenta a sua fenomenologia das emoções que são a base para a compreensão simpática das vivências, alheias como será apresentado agora.

3.2 A FENOMENOLOGIA DAS EMOÇÕES DE MAX SCHELER

Como já tratado acima, Scheler prefere usar o termo alemão *sympathie*, traduzido por simpatia, para expressar essa capacidade de compreender a vivência alheia e de ser afetado por ela. Para isso ele irá distinguir vários modos de

movimientos expresivos que sólo secundariamente origina emociones, tendencias e intenciones de actos semejantes en los correspondientes seres humanos o animales imitadores, así, por ejemplo, el contagio del miedo en un rebaño al divisar la actitud medrosa del animal adalid y análogamente en los casos humanos. Pero justamente es característica de este hecho la completa falta de una "comprensión" mutua."

⁸ No original: "Scheler se ocupa de la crítica a la teoría de la imitación (Sympathiegefühle [Sentimientos de simpatía], pp. 6 ss.); objeta contra ella: 1.º la imitación supone un aprehender la experiencia como expresión, por tanto lo que precisamente quiere ella explicar; 2.º también entendemos fenómenos de expresión que no podemos imitar, vg., movimientos de expresión animal; 3.º aprehendemos la inadecuación de una expresión, lo que sería imposible si el aprehender sólo se realizara mediante imitación de la expresión; 4.º también entendemos vivencias que no conocemos por propia experiencia anterior (vg., miedo mortal), lo que sería imposible si la comprensión consistiese en una reproducción de las vivencias anteriores propias despertada por la imitación. Objeciones todas que serán difíciles de refutar."

aproximação a respeito do que o outro está sentindo. Sua fenomenologia da simpatia distingue quatro desses modos, que são: *Miteinanderfühlen*, *Mitgefühl*, *Gefühlsansteckung*, *Einsföhlung* (cf. SCHELER, 1973).

Por *Miteinanderfühlen* Scheler demonstra a experiência de sentir com o outro. Mas esse sentimento ainda não é o de simpatia num estado pleno porque é como se as duas pessoas estivessem olhando para o mesmo objeto que é a causa do sentimento que emerge, mas ainda não olham uma para a outra. Tomando como exemplo o funeral de um jovem, o pai e a mãe estão sentindo o mesmo, um com o outro, mas estão completamente focados no seu sentimento próprio pela perda do filho e não estão contemplando a dor alheia.

Já no caso da experiência que é nomeada por *Mitgefühl*, Scheler a compreende pela verdadeira experiência simpática, pois nesta o olhar do observador volta-se para quem está sofrendo e compadece-se deste, sentindo algo semelhante. Seguindo o mesmo exemplo do funeral, proposto pelo autor, é como se tivesse um terceiro, amigo da família, contemplando a dor do pai e da mãe pela perda do filho e compadecendo-se destes sentindo simpaticamente algo muito semelhante a eles. A experiência de *Mitgefühl* dá-se tanto pela compaixão do sofrimento alheio, como pela congratulação de quem se alegra com algo (cf. SCHELER, 1950).

O terceiro modo de sentir com o outro, que Scheler faz questão de distinguir do que ele compreende por simpatia, é *Gefühlsansteckung*. Por esse conceito Scheler compreende as experiências de fusão e união afetiva típica das massas. Neste caso, é como se perdesse o limite entre os sujeitos e como se um fosse tomado pelo outro(s). Há uma espécie de identificação fusional (cf. SCHELER, 1950).

A respeito disso, como já foi dito acima, Scheler possui uma visão crítica demonstrando que esse ato imitativo do outro despersonaliza os envolvidos e não permite com que um faça verdadeiramente a experiência de compreensão do outro. Sobre o contágio, Scheler afirma:

Uma série de filósofos encontram no processo fenomenológico da simpatia, como uma estrutura principal, uma espécie de reflexão que, traduzida em palavras, tem este significado: "O que seria se a mesma coisa acontecesse comigo? Seja qual for o lugar que esta reflexão possa ocupar na vida, o facto é

que ela nada tem a ver com a simpatia genuína. E não tem nada a ver com ela simplesmente porque muitas vezes é necessário responder: "se a mesma coisa me acontecesse, dado o meu carácter, dadas as minhas disposições naturais, não seria tão mau para mim"; mas para "ele" é mau, dada a "sua" natureza, dada a "sua" individualidade". A simpatia genuína é denunciada precisamente na medida em que faz da natureza e da existência do outro e da sua individualidade o objeto de compaixão e de congratulação (SCHELER, 1950, p. 62, tradução nossa)⁹.

Por último, Scheler apresenta o conceito de *Einsfühlung* que seria uma espécie peculiar de unificação afetiva positiva, típica de povos primitivos e perdida no modo de se relacionar da sociedade moderna. É aquela unificação que gera pertencimento nos povos primitivos; além deste exemplo, propõe outras formas de identificação como a relação mãe e filho bebê, a hipnose, etc.

Como se nota, Scheler procura diferenciar essas diversas formas de relações demonstrando que a compreensão das vivências alheias não pode ser reduzida aos fenômenos de recordação, simulação e projeção, como apresenta Lipps.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da empatia é muito amplo e de difícil sistematização. O próprio aluno de Lipps, Moritz (cf. 2015), atesta isso ao tentar fazer uma síntese dos pensamentos sobre este tema naquela época. O detalhe é que o fenômeno da compreensão do outro ainda continua sendo estudado até os dias de hoje. As pesquisas migraram, bastante, do campo filosófico, que procurou afirmar a intersubjetividade por meio da empatia, -como no caso de Husserl-, para a área da neurociência. Autores, como

⁹ No original: "Una serie de filósofos encuentran en el proceso fenomenológico de la simpatía, como un miembro principal, una especie de reflexión que, traducida en palabras, tiene este sentido: "¿qué sería si me pasase lo mismo?". Cualquiera que sea la plaza que esta reflexión pueda ocupar en la vida, lo cierto es que con la genuina simpatía no tiene nada que ver. Y no lo tiene simplemente porque con mucha frecuencia hay que responder: "si me pasase lo mismo, dado mi carácter, dadas mis disposiciones naturales, no me iría tan mal"; mas para "él" es malo, dada "su" naturaleza, dada "su" individualidad". Ahora bien, la genuina simpatía se denuncia justamente en que hace entrar la naturaleza y la existencia del prójimo y su individualidad en el objeto de la compasión y de la congratulación."

Gallese (cf. 2009), sustentam a hipótese de que a empatia, compreendida como essa habilidade humana de compreender os estados mentais alheios, está vinculada às descobertas dos neurônios-espelhos. Segundo ele, há essa especificidade neuronal que seria um campo de simulação baseado na observação das vivências alheias para compreensão do outro. Como vê-se, a teoria de Lipps sobre a imitação recebe novos constructos e categorias científicas e acaba sendo reeditada pela ciência contemporânea.

Dan Zahavi (cf. 2011), um fenomenólogo contemporâneo, propõe que os discursos sobre a empatia podem ser categorizados em dois grandes grupos: o grupo da teoria-simulação, que é o caso de Gallese, e anteriormente de Lipps; e o grupo dos que entendem que a compreensão do outro se dá por meio de uma teoria da mente, isto é, um ato reflexivo sobre o outro que é mediado por uma inferência em relação ao seu estado mental. É importante mencionar que esta compreensão da empatia por meio da inferência e analogia, do mesmo modo que a teoria simulacionista, não é nova: na história da filosofia, autores como David Hume (cf. 2009) e Adam Smith (cf. 2015) propõe uma moral baseada na simpatia e afirmam que a compreensão do outro se dá por meio da inferência analógica.

A questão filosófica que emerge ao visualizar essas diferentes formas de compreensão do que é a empatia, é se verdadeiramente elas dão conta de estarem abertas a compreender verdadeiramente o outro. Lipps abandona a inferência por analogia mas por meio de sua teoria aperceptiva acaba caindo num erro semelhante que é a compreensão de que não consegue-se acessar as vivências alheias e deve-se ter como base, para apreender o outro, o si mesmo. Independente de ser um acesso reflexivo ou uma tendência instintiva, parece que os dois grandes grupos caem no mesmo erro: a incapacidade de deixar com que o outro se desvele como é. É claro que no interior da fenomenologia esses limites foram sendo superados pelo pensamento de Scheler, Husserl, Edith Stein e outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGARD, O. De l'Einfühlung à la sympathie: Lipps et Scheler. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 96, p. 461-476, 2017.

BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultura, Col. Os Pensadores, 1999.

DEPRAZ, N. Lipps et Husserl: l'Einfühlung. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 96, p. 441-460, 2017.

FIDALGO, A. *O Realismo da Fenomenologia de Munique*. Covilhã: LusoSofia, 2011.

GALLESE, V. Mirror neurons and the neural exploitation hypothesis: From embodied simulation to social cognition. *Mirror neuron systems: The role of mirroring processes in social cognition*, p. 163-190, 2009.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. 2° ed, São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUSSERL, E. *Sur L'Intersubjectivité*. Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 2001.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LAVIGNE, J. Psychologie et critique du psychologisme: à l'origine de la phénoménologie, la controverse Lipps-Husserl. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 97, p. 49-72, 2018.

LIPPS, T. *Los fundamentos de la estética*. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1924.

LOPARIC, Z. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 315-331, dez. 2001.

MORITZ, G. On the essence and meaning of empathy, Part I. *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences*, v. 8, n 1, p. 19-31, 2015.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. 6° ed. Bern: Francke, 1973.

SCHELER, M. *Esencia y formas de simpatia*. 2° ed., Buenos Aires: Losada, 1950.

SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais*. 2.° ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. (Coleção clássicos WMF)

STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. In: STEIN, E. *Obras completas II: escritos filosóficos – etapa fenomenológica*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005b. p. 71-204.

TITCHENER, E. *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*. New York: Macmillan, 1909.

ZAHAVI, D. Empathy and mirroring: Husserl and Gallese. R. Breuer and U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet, Phaenomenologica*, v. 201, Londres, Springer, p. 217-254, 2011.

ZAHAVI, D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

10. PROJETO PARA UMA FENOMENOLOGIA DA MASCULINIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-10>

Pedro Gabriel Rosauero¹

RESUMO

A elaboração de uma fenomenologia da masculinidade versa primordialmente sobre as diversas maneiras de “ser homem”. A problemática da significação da masculinidade é trabalhada segundo uma perspectiva fenomenológica, com o propósito de descrever as essências constitutivas da dimensão existencial dos homens. Partimos da ideia de que a compreensão do sentido dos corpos masculinos, percebidos em sua dimensão de experiência subjetiva, é fundamental para superar a normatização do gênero masculino estabelecida pelo sistema patriarcal. O diálogo que estabelecemos com as teorias e movimentos feministas colocou em evidência a truculência, as incongruências e as desigualdades produzidas pela masculinidade hegemônica. Tendo em vista que a tematização da feminilidade contribuiu para a emancipação das mulheres, acreditamos que o processo de autorreflexão por parte dos homens pode transformar a sua autoimagem idealizada no patriarcado. Defendemos que a elaboração de uma fenomenologia da masculinidade faz parte da construção de uma justiça de gênero em âmbito social. A escuta das demandas feministas e a reinvenção das masculinidades podem conduzir a humanidade no sentido de reelaborar os seus valores éticos, compensando desequilíbrios históricos. Dessa maneira, os comportamentos masculinos pautados pelo princípio de dominação podem ser substituídos por uma cultura de afetos que valorize a integração, onde os homens possam conviver em paz com os seus aspectos femininos e as diferenças sejam respeitadas nas relações de gênero.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Masculinidade; Patriarcado; Feminismo; Gênero.

1 INTRODUÇÃO

O problema filosófico que orienta esse projeto de pesquisa pode ser formulado nos seguintes termos: o que é ser um homem? As questões de gênero e da sexualidade estão no cerne de grande parte do material filosófico produzido na contemporaneidade, afirmando a sua relevância tanto no âmbito simbólico quanto na conduta material das relações factuais humanas. E, se os problemas de gênero

¹ Mestre em Filosofia. PUCRS. E-mail: pedro.rosauero@gmail.com.

protagonizam um número crescente de abordagens filosóficas na atualidade, é porque a tematização do feminino, juntamente com o engajamento das mulheres em seu processo de emancipação através do feminismo, está provocando uma série de transformações culturais e comportamentais no âmago da sociedade. Dentro do contexto de denúncia da dominação histórica dos homens, em que a conjuntura de violências e desigualdades estruturais sustentadas pelo sistema patriarcal não podem mais ser toleradas, a possibilidade de resposta à pergunta pelo sentido da masculinidade deve iniciar por uma mudança de atitude dos sujeitos que se identificam pelo gênero masculino. Tendo em vista que o excesso de autoafirmação, exercido através de força bruta, é um dos traços essenciais do regime de soberania masculina, nós homens precisamos adotar uma atitude de integração social, em que o desejo de controlar e competir ceda espaço a uma conduta de cooperação.

Ter empatia pelas múltiplas formas de alteridade é a chave do processo. Desenvolver uma escuta atenta da perspectiva do outro é uma demanda urgente dos tempos modernos. A problemática da masculinidade deve se fundamentar na escuta das mulheres e de todas as outras formas de subjetividades que foram histórica e estruturalmente subjugadas. A dimensão ética de nossa pergunta é primordial, e não há outra saída para compensar desequilíbrios sociais que não seja a justiça. Um conceito sobre o gênero masculino que se queira realmente virtuoso deve ser pensado a luz das teorias feministas. Por acreditarmos que o sentido pleno da masculinidade transcende os limites da normatividade patriarcal é que afirmamos a necessidade de atualização e resignificação do gênero masculino. E sobretudo, a partir do reconhecimento da diversidade de aspectos que envolvem as questões de sexo, gênero e sexualidade, entendemos que não é viável delimitar um conceito único de homem que possa definir exatamente todas as individualidades a que ele se refere. Nesse sentido, a dissolução do modelo hegemônico de comportamento masculino aponta para a reinvenção dos múltiplos significados que compreendem a masculinidade, valorizando e respeitando a diversidade dos modos de ser e agir dos homens.

2 DISSOLUÇÃO DAS MASCULINIDADES DE DOMINAÇÃO

Os desafios que emergem em conjunção ao avanço do feminismo são diversos, suscitando questões que vão do plano simbólico à conjuntura relacional humana, e apontam para a urgência de renovação dos fundamentos de nossa cultura. De fato, a conquista social dos espaços de atuação pelas mulheres coloca em evidência a estrutura patriarcal ao longo da história das civilizações, de modo que se torna explícito o controle de uma hegemonia masculina perante as mulheres. No livro "A Dominação Masculina", Pierre Bourdieu analisa a violência sofrida pelas mulheres em uma estrutura social que legitima o comportamento masculino dominante.

A dominação masculina encontra assim reunidas todas as condições de seu pleno exercício. A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, portanto objetivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais. (BOURDIEU, 2023, p. 61).

O patriarcado exerce seu poder através da subordinação de tudo o que lhe é diferente dentro da diversidade de características que compõe a espécie humana. Esse processo resulta em uma hierarquia onde determinada classe de homens legitima sua soberania e subjuga os demais seres em razão de diferenças quanto a orientação sexual, identidade de gênero, etnias, classe sociais, condições econômicas e, inclusive, os estilos de masculinidade que não estão alinhados com os princípios do poder são oprimidos nesse processo. É com o objetivo de subversão da ordem dominante que toda essa diversidade antropológica tem sido pesquisada nas mais diversas áreas do saber. Através do empoderamento dos sujeitos situados

às margens, inicia-se um movimento de descentralização da estrutura de supremacia dos homens.

Dentro das discussões abertas pelo feminismo, há um ponto específico, que permanece pouco trabalhado em ambientes acadêmicos, sofrendo uma carência de pesquisas rigorosas inclusive no meio filosófico, onde ainda existe pouco material bibliográfico a respeito do assunto, mas que possui dentro de si uma enorme relevância para a elaboração de novas perspectivas nas abordagens teóricas das ciências humanas contemporâneas. Este ponto é justamente a noção de masculinidade, que se configura como o oposto complementar do feminino, dentro de uma perspectiva dialética. A temática da masculinidade é a veia central que conduz nosso projeto de pesquisa. Entendemos que a revolução do papel das mulheres e do sentido do feminino traga junto de si a demanda pela ressignificação da masculinidade, de modo a desmascarar mitos e superar paradigmas engessados sobre a constituição do sujeito homem. Partilhamos da premissa defendida por JJ Bola no livro "Seja Homem: A masculinidade desmascarada" onde o escritor afirma que a masculinidade não pode ser reduzida ao patriarcado.

A masculinidade não é o patriarcado. E, considerando que o patriarcado é uma estrutura opressora que impõe a dominância de um gênero sobre o outro, precisamos imaginar e manifestar uma masculinidade que não dependa do patriarcado para existir, uma masculinidade que enxergue a necessidade da igualdade de gênero não apenas como ferramenta de sobrevivência, e sim como um impulso para prosperidade. (BOLA, 2020, p. 36).

As noções de gênero são fluídas, e mesmo o masculino vem passando por constantes transformações. Acreditamos que quando caírem as máscaras que o sistema patriarcal pôs nos homens, poderemos ver seus verdadeiros rostos.

A crítica ao modelo patriarcal é um ponto de partida fundamental para se pensar a mulher livre dos preconceitos arraigados pela tradição. Com efeito, essa crítica também se configura como uma estratégia indispensável para se formular um entendimento daquilo que pode significar ser um homem em toda a sua amplitude, para além da normatização hegemônica da masculinidade, a qual acaba por limitar

a nossa visão sobre a realidade. Esta reflexão acerca das relações de gêneros nos conduz a uma pergunta fundamental, que apesar de ser embaraçosa e polêmica, já não pode mais ser ignorada: afinal, o que é a masculinidade? Ao proferir esta questão em meio ao contexto contemporâneo de debates, acreditamos que seja imprescindível levar em consideração todas as reflexões levantadas durante a história do feminismo. Particularmente, estamos interessados no compromisso contra o sexismo a partir de uma visão inclusiva sobre as questões de gênero como foi defendido pela escritora Bell Hooks em sua obra "Teoria feminista: da margem ao centro", publicada em 1984.

Uma abordagem abrangente sobre a questão da masculinidade precisa desmistificar a premissa de que existe apenas uma forma correta de ser homem. Não é mais possível falar em uma concepção unificada e unidirecional que abarque a totalidade do gênero masculino. Em realidade, toda a pesquisa científica que se pretende séria e justa sobre o assunto já não aborda mais a noção de masculinidade no singular. Há uma diversidade de questões culturais, temporais, espaciais, econômicas, sociais, psicológicas e políticas sobre o assunto que ao serem cuidadosamente consideradas nos mostram a maneira correta de investigar o problema. Por reconhecer a dimensão multifacetada do fenômeno a ser descrito, devemos falar em masculinidades no plural. Partilhamos da mesma convicção que levou Ivan Jablonka a escrever o livro "Homens justos: do patriarcado às novas masculinidades", publicado em 2019. De acordo com o historiador francês, ao transcender a visão utilitarista sobre o gênero masculino, percebemos que existem incontáveis maneiras de ser homem.

Decomposto em masculinidades, o masculino se torna uma experiência como as outras. No dia em que os homens forem capazes de defender a igualdade, eles sairão do arcaísmo e se tornarão modernos. Chegou a vez de os homens combaterem o patriarcado, que também os envenena. Trata-se de recusar uma certa configuração de mundo – a violência, a parcialidade, o absolutismo, os privilégios, os monopólios, a convivência. (JABLONKA, 2021, p. 377).

Jablonka realiza uma síntese da origem e da evolução do patriarcado com o propósito de refutar a idolatria pela virilidade, possibilitando, desse modo, a abertura de espaço para a reinvenção das masculinidades em prol do princípio de reciprocidade.

A escolha de iniciar a discussão sobre o gênero masculino discorrendo sobre o feminismo é porque existe uma dimensão ética nesse debate que precisa ser levada em consideração. Dado o indiscutível histórico de dominação masculina é urgente que nós homens nos situemos em um lugar de escuta. Chegou o momento civilizatório em que as mulheres devem ser escutadas com muita atenção. Em última instância, é hora dos homens se permitirem escutar a si mesmos de maneira profunda, para além de todos os papéis e estereótipos que lhes são atribuídos há milênios dentro do contexto patriarcal. Em seu mais famoso livro "O Ponto de Mutação", Fritjof Capra defende que o excesso de autoafirmação do gênero masculino vem contribuindo para um longo período de desequilíbrio cultural, visto que os homens se afirmam de modo impositivo sobre a natureza, sobre o outro, sobre a mulher, enfim, sobre tudo que lhe é diferente (CAPRA, 1986, p.37). Deve ser salientado que esse processo de afirmação do homem foi exercido e ainda é exercido sem a menor forma de respeito a alteridade, sem o menor resquício de empatia, isto é, a maneira específica segundo a qual foi desenvolvida a valorização de uma hegemonia masculina carrega em seu fundamento a desvalorização daquilo que lhe é externo, daquilo que não se enquadra em seus princípios.

O conceito de masculinidade hegemônica foi desenvolvido pela cientista social Raewyn Connell e se tornou paradigmático aos estudos sobre o patriarcado. Ao absorver as premissas centrais da noção de hegemonia cultural, a qual foi elaborada por Antonio Gramsci para explicar o processo de dominação ideológica entre classes sociais distintas, a socióloga australiana formulou o conceito de masculinidade hegemônica para descrever os aspectos ideológicos da dominação de gênero (CONNEL, 2005, p.77). Esse conceito foi gestado desde a década de 1980 e se consagrou na obra "Masculinities", publicada pela autora em 1995. Nesse livro, a autoridade masculina é definida de maneira relacional, por meio de comparações com as formas subordinadas de masculinidade, com a ideia de um feminino maldito e com os demais estilos de subjetividades marginalizadas (CONNEL, 2005, p.68). A

soberania dos homens se legitima pela dominação e destruição de tudo que lhe é diferente.

3 LUGAR DE ESCUTA

Tendo em vista o histórico de desigualdades produzidas pelo comportamento exclusivamente ativo do gênero masculino dentro da sociedade, é necessário que os homens desenvolvam uma conduta de acolhimento das diferenças e respeito pela alteridade; só assim poderemos traçar o caminho rumo a um estado de maior equilíbrio estrutural das relações humanas. Essa mudança de atitude é essencial, pois carrega em si o potencial de transformar o modelo tradicional de masculinidade. Apesar de parecer algo mundano, o simples fato de um homem se colocar numa posição de escuta sincera do outro já é uma atitude revolucionária que aponta para a reinvenção do masculino. Neste ponto da pesquisa, trabalhamos um conceito capaz de definir essa mudança de atitude. Seguindo uma metodologia dialética, traçamos a noção de “lugar de escuta”, em relação a ideia de “lugar de fala” que se tornou popular no Brasil através da obra da filósofa Djamila Ribeiro, em 2017.

O conceito de lugar de fala se refere ao esforço de compreensão da realidade social do locutor de uma sentença. As múltiplas perspectivas e interpretações que se podem ter acerca de um discurso se devem as diferenças de contexto daqueles que proferem uma ideia ou teoria. Ao elucidar a relevância da situação social do enunciador, não se pretende defender nenhuma espécie de relativismo, muito menos argumentar que perspectivas divergentes sejam frutos de uma mera opinião. Trata-se do reconhecimento de que o valor e a significação de um discurso não possuem uma fundamentação intrínseca nas próprias sentenças. Para que haja uma compreensão ampla do sentido de um discurso é preciso que a origem cultural e a situação econômica e política de quem está defendendo um determinado ponto de vista sejam levadas em consideração. A noção de lugar de fala é utilizada estrategicamente para que as subjetividades subalternas reivindiquem respeito e acesso à espaços de produção cultural. Esse conceito também aponta para a legitimação dessas subjetividades, através da autoridade de suas perspectivas sobre si mesmas. Por exemplo, mesmo não excluindo os discursos produzidos em

outros lugares de fala, é legítimo perguntar: quem pode falar sobre a negritude melhor do que os próprios negros? Ou mesmo, quem pode falar sobre feminismo melhor do que as mulheres?

Seguindo esse raciocínio de um modo linear ao aplicar a ideia de lugar de fala sobre o tema de nossa pesquisa alguém poderia chegar à seguinte conclusão: "quem melhor do que os homens para falar sobre masculinidade?" Entretanto, as coisas não são tão simples assim, e as complexas dinâmicas históricas e culturais devem ser levadas em consideração. No caso específico de discursos sobre o gênero masculino é indispensável que se considere os privilégios sociais que foram exclusivos aos homens historicamente.

O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado e, termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar, e como esse lugar impacta diretamente a constituição dos lugares de grupos subalternizados. (RIBEIRO, 2023, p. 85).

Para que o conceito de lugar de fala seja aplicado com justiça é preciso que ele seja elaborado a partir de um profundo entendimento das relações e mecanismos de poder que estruturam as civilizações. A partir do reconhecimento das desigualdades sociais que determinaram as relações de gênero, podemos concluir que a aplicação do conceito de lugar de fala na questão da masculinidade incorreria em inúmeros paradoxos. Em termos linguísticos, poderíamos associar essa atitude a um pleonasma, pois, na prática, ela iria apenas reafirmar o poder dos homens em um contexto de hegemonia masculina. Certamente, esse não é o propósito de nossa pesquisa.

Nossa investigação tem por objetivo alcançar um estágio de maior equilíbrio social. Sendo assim, no que diz respeito a tematização dos homens, a lógica da equação precisa ser invertida. Visto que a postura masculina preponderante na história foi a de falar sem escutar, salientamos a necessidade de dar ouvidos as vozes silenciadas neste processo. É com base nesse raciocínio que julgamos ser mais adequado falar em "lugar de escuta" quando nos referimos a problemática do gênero masculino, principalmente, quando se trata de redefini-lo. Até aqui, parte do

conceito de lugar de escuta já foi explicada, quando argumentamos sobre a necessidade de ouvir as vozes subordinadas. A outra parte do conceito consiste em pensar o contexto dos sujeitos que devem assumir essa atitude de escuta. No caso dos homens, esse contexto é propriamente o patriarcado. Se é verdade que os homens precisam parar por um instante e escutar as reivindicações das mulheres, é porque eles de alguma forma se beneficiaram com o sistema patriarcal ou foram coniventes com ele.

O fato de que em nossa elaboração teórica a escuta do outro seja anterior a própria definição da masculinidade é uma influência do pensamento de Emmanuel Levinas. Segundo o filósofo francês a pergunta pelo ser, a qual constitui o problema central da ontologia, e que marca a trajetória das teorias metafísicas ocidentais, não é de modo algum a questão filosófica mais fundamental. A alteridade é anterior a definição de identidade. Para Levinas, é no encontro com outro que reside a gênese do sentido da existência. Por essa razão, a ética é que se configura como filosofia primeira. A partir do face-a-face nas relações humanas, diante do rosto do outro é que vem a ideia de infinito. Através do contato com a radicalidade que configura a relação de alteridade, o sujeito reconhece a si mesmo e de descobre responsável pelo outro (LEVINAS, 1988, p.173) Este entendimento das relações éticas enquanto o fundamento de toda a filosofia é de grande valor para pensar as questões de gênero. Assim como na sociedade, em nossa pesquisa o "outro" é a "mulher". Essa ideia já está presente na obra "O Segundo Sexo" de Simone de Beauvoir.

Para Beauvoir, o "sujeito", na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um "Outro" feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente "particular", corporificado e condenado à imanência. (BUTLER, 2023, p. 34).

Porém, se trabalharmos a relação com o outro em sua dimensão ética, conforme a filosofia de Levinas, valorizando a alteridade e respeitando a irreduzibilidade do outro, rumaremos em direção a justiça na relação de gêneros.

Essa é maneira pela qual a ética da alteridade pode contribuir com os propósitos de nossa pesquisa.

4 CAMINHOS PARA UMA FENOMENOLOGIA DA MASCULINIDADE

Depois de preparar o território para responder à pergunta pelo sentido do gênero masculino, através do reconhecimento das implicações éticas dessa problemática, estamos prontos para dar o próximo passo. Neste ponto, nos encontramos diante da etapa central de nossa pesquisa que é a elaboração da fenomenologia da masculinidade. Uma das principais fontes de inspiração deste projeto de pesquisa foi a publicação do livro "Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva" pelo doutor Fabio Caprio Leite de Castro, em 2021. A partir do contato com essa obra surgiu a ideia de abordar a problemática da significação do masculino através de uma perspectiva fenomenológica (CASTRO, 2021, p. 56). Escolhemos esta metodologia filosófica para compreender o sentido da masculinidade, pois acreditamos que a descrição fenomenológica é o melhor meio de retornar à essência dos fenômenos e, portanto, também acreditamos ser ela eficaz para captar a essência da masculinidade. A dimensão existencial é determinante para o nosso trabalho. O nosso interesse é justamente descrever os aspectos constitutivos da vivência masculina.

O termo fenomenologia refere-se à tradição filosófica inaugurada por Edmund Husserl (CASTRO, 2021, p.57) Ela estabeleceu-se como o ramo da filosofia que se dedica à descrição da essência dos fenômenos, a partir de uma metodologia particular que a permite redimensionar as essências na existência. Dentro do horizonte filosófico husserliano, o nosso principal interesse reside no conceito de redução eidética. Ele é fruto de uma postura filosófica de admiração perante o mundo. Enquanto metodologia filosófica, a redução fenomenológica é a suspensão dos juízos lógicos e constructos racionais a fim de retornar ao contato primordial com a essência dos fenômenos, onde o sentido da existência se encontra em estado nascente. O resultado dessa atitude filosófica é o encontro com a facticidade da experiência vivida, e a defesa da dimensão originária da consciência.

O pensamento husserliano atingiu sua maturidade ao desenvolver o tema do mundo da vida (*Lebenswelt*), o qual se consagrou como um divisor de águas na obra de Husserl e instaurou os princípios do paradigma fenomenológico. O retorno ao mundo da vida estabeleceu o campo próprio da fenomenologia, dando unidade ao movimento, e defendendo o lugar da filosofia em relação às ciências naturais. Dessa forma, o projeto fenomenológico se encarregou de descrever os fenômenos ignorados pelas concepções científicas de caráter naturalista, positivista e realista objetivista. Em seus estudos, Husserl valorizou e enfatizou a singularidade subjetiva das experiências da vida cotidiana. Contudo, logo se evidenciou que a conceitualização da dimensão vivencial da experiência humana é uma tarefa infinita e, portanto, o projeto filosófico husserliano permanecia inacabado. Com base nessa constatação, a fenomenologia passou por inúmeros processos de transformação, sendo desenvolvida e aprofundada por grandes nomes da filosofia contemporânea, como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, entre outros pensadores.

Dentre os filósofos que atualizaram a fenomenologia, há outro nome muito caro aos nossos propósitos, que é Maurice Merleau-Ponty. Em sua radicalização do projeto fenomenológico, o filósofo francês elaborou concepções muito originais sobre a percepção e o corpo humano. Partilhando da premissa de que a tarefa da fenomenologia por excelência é descrever e revelar o mundo vivido, anterior às representações do pensamento, o filósofo pode descrever a subjetividade enquanto situada no mundo e, dessa forma, resgatar a noção de sujeito encarnado. Merleau-Ponty critica as visões tradicionais de que o mundo seria uma projeção e a consciência uma ideia, e assim, consegue descrever a unidade concreta entre o sujeito e o mundo, a qual é anterior à faculdade do pensamento, assumindo. É pela imanência da subjetividade ao plano dos fenômenos que o sentido da realidade se revela. De fato, a subjetividade reencontra no mundo o seu berço de significações. O projeto fenomenológico de descrição do mundo da vida é aprofundado pelo filósofo francês, o qual reconhece na percepção as raízes do contato ingênuo do ser humano com o mundo. Na experiência vivida, a abertura do sujeito ao campo dos fenômenos ocorre por meio da percepção pré-reflexiva. A percepção é a fonte primária das significações, das quais as explicações intelectuais são uma linguagem segunda. A análise e a síntese de objetos exteriores se configuram como uma racionalização

sobre dimensão existencial e, portanto, se caracterizam como uma operação posterior do pensamento (MERLEAU-PONTY, 1999, p.278).

Uma das grandes contribuições de Merleau-Ponty para filosofia foi o seu conceito de corpo-próprio. Através de uma perspectiva que possibilitou a superação do dualismo cartesiano entre espírito e matéria, o corpo humano deixou de ser entendido como pura exterioridade, aos moldes de uma máquina regida por relações causais lineares. Para Merleau-Ponty, o corpo é a própria maneira de ser da consciência, ele é vivido interiormente pelo sujeito, ao passo que também constitui o meio pelo qual a subjetividade pode experimentar o mundo. A realização da fenomenologia da percepção é o entendimento de que a consciência pode se dirigir ao mundo justamente por estar situada nele. Se somos aptos a perceber o mundo, é porque nos encontramos encarnados no mesmo tecido dos fenômenos. O filósofo percebeu que nós tocamos a existência por dentro, visto que a consciência se manifesta enquanto um corpo-próprio. A presença do sujeito na vida se concretiza pelo seu corpo. Portanto, a intencionalidade da consciência, a percepção fenomenal e a elaboração de juízos racionais só são possíveis porque a subjetividade se encontra incorporada no universo.

Realizamos esta incursão no pensamento de Husserl e Merleau-Ponty pois utilizaremos certos conceitos elaborados por esses filósofos em nossa descrição da masculinidade. O entendimento da corporalidade enquanto aspecto constitutivo da dimensão existencial humana é primordial para compreender a essência do homem. Características fundamentais da subjetividade masculina surgem de sua condição corpórea, e a sexualidade que permeia os corpos tem muito a nos dizer sobre os homens. Para além dos discursos e determinações teóricas sobre a questão, estamos interessados na experiência vivida dos corpos masculinos. Para alcançar a dimensão vivencial do homem aplicaremos o método da redução fenomenológica sobre as concepções hegemônicas de masculinidade. É preciso reduzir os princípios patriarcais impostos culturalmente que normatizaram o comportamento dos homens a fim de resgatar o sentido originário dos modos de ser masculinos. Assim poderemos superar os preconceitos da tradição e abrir o caminho para a compreensão do que significa ser homem em seu sentido pleno e, dessa maneira, ressignificar as masculinidades.

A fim de evitar certos equívocos interpretativos convém esclarecer a real intenção do método fenomenologia e a sua forma de aplicação na questão da masculinidade. Em primeiro lugar, a redução eidética não é reducionista. Pelo contrário, a atitude fenomenológica está interessada justamente em suspender todas as formas de reducionismo presentes nas ciências modernas. De modo semelhante, ao utilizar a redução para suspender os princípios normativos do patriarcado não estamos, de modo algum, fazendo apologia de seus preceitos ou negando a sua existência e influência social. É justamente porque os valores do sistema patriarcal estão incrustados em nossa cultura que é preciso tomar distância deles, em um plano transcendente, para que possamos pensar a essência do gênero masculino fora do seu campo de influência. Tendo realizado esse processo, poderemos finalmente ficar em face das características essenciais da vivência masculina. Este conhecimento é fundamental para orientar as mudanças no estilo de vida dos homens e, sobretudo, para a superação do regime Patriarcal.

A problematização do gênero masculino nos revela que há múltiplas maneiras de ser homem, por isso que trabalhamos com a ideia de masculinidades. As novas formas de assumir os aspectos masculinos da humanidade visam estabelecer a cura do seu complexo de superioridade. Os antigos modos de valorização desmedida da virilidade precisam dar passagem a comportamentos masculinos que aceitem o seu lado feminino, mas só isso não é suficiente. É preciso que se cultive masculinidades enraizadas no princípio do amor.

O que é e foi necessário é uma visão de masculinidade em que a autoestima e o autoamor da pessoa, que é única, formem a base da identidade. Culturas de dominação atacam a autoestima, substituindo-a por uma noção de que obtemos nosso senso de ser a partir do domínio do outro. Para mudar isso, homens devem criticar e desafiar a dominação masculina sobre o planeta, sobre homens menos poderosos e sobre mulheres e crianças. (HOOKS, 2023, p. 106).

Que os homens encontrem a maneira certa de se engajar nas causas feministas é, fundamentalmente, uma escolha política. A reinvenção das masculinidades é, sobretudo, a transformação dos impulsos totalitários no homem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o atual panorama das discussões sobre o tema da masculinidade, podemos estabelecer que o objetivo geral de nossa pesquisa é a superação da normatividade patriarcal sobre o que significa ser homem, por meio da criação de um processo de ressignificação das masculinidades. Percebemos um grande avanço das mulheres em sua libertação das formas de subjetivação produzidas no contexto do patriarcado. É mister que também os homens se emancipem das limitações identitárias conservadas por esse regime cultural. Para que seja possível concretizar essa libertação dos homens em relação a concepção hegemônica de masculinidade, é preciso tematizar os aspectos constitutivos da experiência masculina que não se deixam enquadrar pelo princípio de dominação e pela noção de virilidade. Em uma metodologia filosófica esse trabalho pode ser feito de modo contundente através de uma fenomenologia da masculinidade. A dimensão fenomenológica descritiva é capaz de salvaguardar a essência dos homens de todos os reducionismos sobre o gênero masculino que foram impostos durante o desenvolvimento histórico do sistema patriarcal.

Ao trabalhar o confronto entre as ideias do patriarcado e do feminismo, é preciso levar em consideração as questões de pluralidades identitárias e reconhecimento social que estão implicadas nesse embate. Neste ponto, as problemáticas de gênero e sexualidade, assim como as interrelações entre processos de subjetivação, cultura digital e a dimensão existencial das vivências subjetivas irão nortear a discussão. Finalmente, acreditamos que a tematização da masculinidade é intrínseca aos desdobramentos das questões levantadas acima. Nos parece muito natural que a descentralização da soberania masculina juntamente ao empoderamento das mulheres implique na ressignificação das formas de masculinidade. De modo semelhante, acreditamos que o caminho em busca de um maior equilíbrio entre os polos masculino e feminino em nossa sociedade nos conduza para a transformação do sistema patriarcal e aponte para a renovação dos valores culturais. Defendemos que uma estrutura social saudável deve ser fundamentada a partir de uma ética dos afetos, tendo o amor e o respeito como princípios norteadores.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BOLA, JJ. *Seja Homem: A Masculinidade Desmascarada*. Porto Alegre: Dublinense, 2020.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRASIL. Presidência da República. Lei Maria da Penha. Lei 11.340, 07 de agosto de 2006.
- BRASIL. Presidência de República. Secretaria de Políticas para as Mulheres da presidência da República. Rede de Atendimento à Violência Contra as Mulheres. Brasília, DF, 2014.
- BRITTAN, A. *Masculinity and Power*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- BUTLER, J. *A Vida Psíquica do Poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, J. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 1993.
- CAPRA, F. *A Visão Sistêmica da Vida*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- CAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CASTRO, F. C. L. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021.
- CHAUÍ, M. *Experiência do Pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CONNEL, R. W. *Masculinities*. Oakland: University of California Press, 2005.

CONNEL, R. W. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press, 1987.

DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boi Tempo, 2016.

DORLIN, E. *Autodefesa: Uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu Editora, 2020

DORLIN, E. *Sexo, Gênero e Sexualidades: Introdução a teoria feminista*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

FACCHINI, S. Feminino e Masculino. In: *A aurora do pensamento*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

FERRARI, A. Feminilidade e masculinidade de base. In: *A aurora do pensamento*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. "O que é a metafísica?" *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção – Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HOLLANDA, H. B. *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, B. *O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, B. *We real cool: black men and masculinity*. Abingdon: Routledge, 2003.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, E. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

JABLONKA, I. *Homens Justos: Do patriarcado às novas masculinidades*. São Paulo: Todavia, 2021.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, E. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

- LUIJPEN, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: Edusp, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MISSAGGIA, J. *Por uma Fenomenologia Encarnada: Corpo e Intersubjetividade em Husserl*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- RIBEIRO, D. *O que é: lugar de fala?* São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.
- RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RICOEUR, P. *Na Escola da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SHIVA, V. *Monoculturas da Mente*. São Paulo: Gaia, 2018.
- SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade: Dez Ensaios sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- ZIMMERMAN, E. Homens e Mulheres: problemáticas atuais à luz da psicanálise. In: *Cenários Femininos*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

11. O SENTIDO DE UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA PARA A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE HUSSERL



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-11>

Wellington Carvalho de Macedo¹

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de analisar a ideia geral da psicologia fenomenológica proposta por Edmund Husserl e suas principais tarefas epistemológicas. Diante da evidência da situação contemporânea de crise da ciência, da filosofia e da humanidade, diga-se europeias, Husserl reelabora a sua fenomenologia transcendental assumindo como guia de análise o mundo da vida (*Lebenswelt*), entendido como domínio de evidências originárias. Nesta nova etapa da investigação transcendental sobre a subjetividade constituinte, Husserl regressa até a experiência originária a fim de descrever como se dá a interação do *ego cogito* reduzido com um mundo percebido na mesma esfera. Neste contexto, surge sua proposta de uma psicologia fenomenológica como a disciplina eidética capaz de fornecer à fenomenologia transcendental a descrição rigorosa dos atos puros da consciência que possibilitam a experiência originária do mundo da vida que, por conseguinte, se torna condição de possibilidade de toda e qualquer experiência possível. A partir disso, para Husserl, a psicologia fenomenológica tem duas funções essenciais. A primeira é justificar a validade de uma psicologia científica, pois para que a exatidão de uma inferência sobre o mundo não seja meramente um acaso, ela requer sistemas formais *a priori*. A segunda função é servir como uma nova via de acesso à subjetividade transcendental na medida em que também pode explicitar a dimensão eidética da consciência. Por fim, propõe-se neste artigo que a psicologia fenomenológica husserliana pode ser entendida como um método de abordagem da mente que desvela um novo caminho para a fenomenologia de Husserl através do qual se pode passar da perspectiva naturalista para a transcendental, evitando, assim, qualquer postura exclusivamente positivista da consciência humana.

Palavras-chaves: Husserl; Fenomenologia; Psicologia Fenomenológica; *Lebenswelt*.

1 INTRODUÇÃO

A partir do conceito de crise contemporânea da ciência, da filosofia e da humanidade europeias, Husserl reelabora a sua fenomenologia transcendental

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: wellingtoncmacedo@hotmail.com.

assumindo como guia de análise o mundo da vida (*Lebenswelt*) entendido como domínio de evidências originárias. Diante desse novo guia das análises transcendentais, uma nova forma de abordagem dos atos e modos próprios da consciência surge no horizonte da investigação: a redução fenomenológica na via da psicologia. Dentro dessa perspectiva, Husserl julga ser insuficiente desvelar a dimensão transcendental da esfera egóica, senão que é mais necessário ainda, questionar como ocorre a experiência radical do *ego*, seus limites e possibilidades. Desvelada a esfera transcendental da subjetividade, faz-se necessário questioná-la em razão de intuir seu modo próprio de lançar-se no domínio do conjunto de experiências possíveis denominado mundo. Nesse sentido, se através da via científica, a fenomenologia transcendental julga ter sido a exclusividade de uma visão matemática e positivista-naturalista do mundo, a causa primeira da crise de sentido contemporânea, entende-se por óbvio que essa postura tanto gerou uma compreensão limitada do mundo, quanto gerou uma visão limitada da própria subjetividade. Em resumo, pode-se dizer que se o mundo foi reduzido a um horizonte de possibilidades técnicas, a subjetividade também foi limitada a sua forma técnica de ser compreendida em si mesma e de ser observada pelas ciências.

Por isso, o filósofo se propõe analisar também, na esfera psicológica, ou seja, na vida ativa do *ego*, o "motivo filosófico moderno" que julga ser determinante para a crise contemporânea por impedir uma autêntica ciência da subjetividade: "[...] a ideia fisicalista (ou matematizante) da filosofia, segundo a qual o mundo, na sua concreção integral, traz em si um ser objetivo verdadeiro sob a figura do *ordo geometricus*" (HUSSERL, 2012, p. 156). Ora, a medida em que é evidente que a consciência, em si mesma, é intencional, uma psicologia científica erigida sob um mundo matemático, assume para si esta mesma configuração. Contudo, ao se tornar evidente a pureza do *Lebenswelt*, mais radical do que o mundo material-matemático, surge a necessidade de se desenvolver uma nova psicologia. De fato, somente diante de um conteúdo puro se pode descrever, em evidência apodíctica, os atos constituintes puros próprios da consciência fenomenologicamente reduzida.

Com isso, segundo Husserl, para uma autêntica reformulação da filosofia transcendental, a saber, um afastamento decisivo de uma mera fundamentação ingênuo-objetivista, a psicologia como ciência se torna uma área decisiva para sua

efetividade. Isso porque, a psicologia é, por sua própria natureza, uma ciência cujo objetivo é interpelar o ego sobre seu modo de ser no que se refere a sua capacidade de síntese passiva e síntese ativa de suas vivências. A partir disso, como explica Goto, a nova psicologia fenomenológica desenvolvida por Husserl, assume duas tarefas principais. A primeira, "problematizar a psicologia moderna, principalmente científica". A segunda, "esboçar a constituição de uma nova psicologia, ou seja, uma psicologia fenomenológica capaz de resgatar o autêntico sentido da subjetividade" (GOTO, 2008, p. 154). É justamente nessa proposta, de uma investigação fenomenológica a partir de uma reconfiguração do sentido da psicologia, que Husserl elabora, por assim dizer, a sua última inserção na esfera da subjetividade transcendental constituinte.

Disto decorre que, em linhas gerais,

[...] para compreender o sentido das Ciências Humanas - *Geisteswissenschaften* da perspectiva husserliana, é necessário, como observador, tomar a Psicologia como objeto de investigação, pois ela dá indicações válidas para o esclarecimento da pessoa e de seus atos (BELLO, 2022, p. 183).

Ora, se o ego transcendental é o resíduo último da suspensão de todas as validades, é preciso também questioná-lo acerca do seu modo de ser primordial para que se possa explicar como o ego constitui conteúdos próprios com validade e sentido objetivo-intersubjetivos. Como é tarefa da psicologia abordar os atos psíquicos desvelados na esfera da experiência originária do *Lebenswelt*, para que possa atingir a radicalidade do ego, ela mesma precisa passar por uma reconfiguração de sentido e suspender em sua tarefa toda e qualquer atitude naturalista, tornando-se essência fenomenológica.

2 A CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DA NATURALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Husserl defende que, desde o dualismo cartesiano, que separa a investigação entre mente e corpo, mantém-se equivocadamente a equiparação metodológica entre essas duas realidades, tratando-as sobre os mesmos princípios científicos. A

partir disso, ao tratar a mente como um objeto espaço-temporal à semelhança dos corpos físicos, a psicologia moderna naturaliza a consciência, sendo o resultado imediato desse processo a limitação da tematização do mundo da vida aos domínios do fisicalismo. Da mesma forma como o cientista assume o mundo da vida como objeto natural, de tal modo a determinar as leis causais das relações com e entre os fenômenos, o psicólogo naturalista assume a mente como “órgão” real do corpo físico-somático e determina suas leis causais sob a mesma óptica das ciências naturais, buscando a exatidão matemática através dos mesmos processos de ideação.

O corpo e a mente designam, nestes termos, dois estratos reais nesse mundo empírico, igualmente reais, com o mesmo sentido, realmente vinculados como dois pedaços de um corpo; ou seja, concretamente um fora do outro, separados e vinculados somente por regras. Mas já esta equiparação formal é um contrassenso; ela é contrária ao que é essencialmente próprio aos corpos e às mentes, tal como é efetivamente dado na experiência do mundo da vida, determinante para o sentido genuíno de todos os conceitos científicos (HUSSERL, 2012, p. 174-175).

Nestes termos, o problema correlato para a fenomenologia transcendental é que, desde a modernidade, a ciência separa o mundo da vida em dois estratos, o mental e corpóreo, ideal e material, fragmentando a autocompreensão do sujeito e, ao mesmo tempo, aborda a mente naturalizada tornando os conteúdos mentais em realidades empíricas. Isso gera uma ambiguidade no próprio conceito de mundo da vida, na medida em que tanto o mundo dos corpos quanto o mundo da mente são tomados separadamente como reais/concretos, mas constituídos sob regras formais comuns. Este equívoco de naturalização da mente, como se coisas essencialmente distintas pudessem ser simplesmente assumidas como equivalentes, influencia na compreensão naturalista da psicologia como ciência, quase que exclusiva, do comportamento no século XX. Diante desses pontos, vale a pena lembrar que essas análises de Husserl são elaboradas como críticas diretas à psicologia de Wilhelm Wundt (1832-1920) que, em suas pesquisas, busca

desenvolver o caráter experimental da psicologia, propondo sua separação epistemológica do processo dedutivo filosófico. De forma geral, para Wundt, a psicologia científica não se configura apenas como uma ciência da alma ou como uma ciência da experiência interna, mas deve se configurar como uma ciência natural (empírica), excluindo de suas bases o teor puramente metafísico.²

Com base nesses fatores, Husserl alerta para outro problema que se apresenta na postura da ciência que se motiva em poder determinar no mundo dos corpos tudo aquilo que projeta no mundo mental como se houvesse uma correspondência óbvia entre ambos. Seria quase como que dizer que tudo o que a ciência pode pensar metodologicamente, pode executar tecnologicamente. Isto soa análogo à dinâmica da inteligência divina, narrada na literatura judaico-cristã na qual tudo que Deus pensa, existe e é bom. Aqui está uma espécie de "sono dogmático" das ciências positivas e, por conseguinte, da psicologia empírica. É inegável que a exatidão do pensamento matemático pode alcançar eficientes objetivações no mundo concreto. Porém, por ignorar fissuras na própria objetivação das ideias, bem como, nos possíveis exageros ao se tentar moldar o mundo concreto a partir do pensamento, desconsiderando sua essência própria, a postura científica naturalista pode gerar problemas graves para a humanidade. Não apenas em relação a possíveis insuficiências e/ou debilidades técnicas, que podem ser superadas com os avanços de pesquisas, mas em relação ao próprio sujeito e a sua postura existencial frente ao mundo.

Pode-se dizer que tudo o que o sujeito pensa, pode até vir a existir concretamente. Contudo, para ser efetivamente bom, e, principalmente, bom para a comunidade intersubjetiva, toda e qualquer objetivação de ideias requer mais do que

² Para Goto, "no entanto, todo o esforço de Wundt não fez com que a psicologia realmente conquistasse um espaço exclusivo, só a manteve ambígua. Por mais que o psicólogo enfatizasse que a psicologia só poderia existir como científica e insistia nos seus experimentos para demonstrar tal fato, as suas considerações ainda continham conteúdos filosóficos. O fato deve-se fundamentalmente ao objeto eleito pela psicologia (fenômenos psíquicos), pois, por mais que houvesse esforços para a descrição do psiquismo (introspecção) por via de observações naturais, não se podiam negar as experiências internas, ou seja, os fenômenos que não eram observados diretamente, mas que estavam tão presentes na concepção do psiquismo. Nos seus últimos trabalhos, diante de tantos problemas epistemológicos, Wundt tentou eleger outra metodologia para complementar a experimentação que fracassava em muitos aspectos. Essa outra metodologia - método histórico - tinha por objetivo atingir os fenômenos psíquicos - que ficavam ocultos na metodologia experimental - via histórica natural do homem" (GOTO, 2008, p. 174).

apenas a capacidade de efetivação material. Exige-se uma autopercepção de outra ordem que deixe claros os limites existenciais de qualquer eficiência teórica e que garanta o uso prático da ciência fundamentado numa ética em função da vida autêntica da comunidade humana. Ora, junto à eficiência do raciocínio matemático em toda ideação subjetiva está também o interesse do sujeito que precisa ser considerado. Sem contar que tanto a estrutura pura dos processos de ideação quanto própria composição do interesse possuem um ponto inicial comum, o *ego* transcendentalmente posto.

A partir dessas análises, faz-se necessário esclarecer a base *a priori* do processo psicológico que possibilita que o conjunto teórico da psicologia científica atinja com exatidão os conteúdos/fatos do mundo natural, à semelhança do que acontece com as ciências naturais. E, ainda mais, desvele com a mesma segurança epistemológica as conexões motivacionais dos sujeitos na sua disposição de sempre estarem voltados para o mundo. Com isso, para Husserl, a função principal da psicologia fenomenológica é justificar a validade de uma psicologia científica, pois, para que a exatidão de uma inferência não seja meramente um acaso, ela requer universalidade e necessidade, ou seja, sistemas formais *a priori*. Neste ponto, faz-se relevante acompanhar a explicação de Husserl sobre a fundamentação *a priori* de uma psicologia científica através da psicologia fenomenológica:

A psicologia fenomenológica é o fundamento absolutamente necessário para a edificação de uma psicologia rigorosamente científica que pudesse ser um verdadeiro e legítimo análogo da ciência natural exata. A exatidão desta última reside no fato de que ela está alicerçada sobre seu próprio *a priori*, sobre o sistema formal da natureza que pode ser, enquanto tal, pensado e elaborado (embora não completamente) em suas disciplinas. Por meio do referimento retroativo do que é fático da experiência a este *a priori* formal, a vaga empiria conquista sua participação na necessidade de essências, e o método geral das ciências da natureza conquista igualmente o sentido de sua atuação ao submeter conceitos e regras vagos a conceitos e regras 'exatos', ou seja, ao incorporar todas aquelas particularidades que só podem ser determinadas a partir da empiria àquela forma *a priori* que prescreve uma necessidade a todo o empírico no interior da natureza na medida em que este deve ser então 'objetivo'.

Que, nesse caso, o *a priori* deva ser algo quantitativo a ser expressado com números e grandezas, fica a critério da essência da natureza enquanto natureza (HUSSERL, 2022, p.141).

Husserl continua seu argumento:

Mas, num sentido geral, exige-se a exatidão a toda verdadeira ciência dos fatos, e assim igualmente para a psicologia. Também ela tem seus conceitos fundamentais dominantes, ou - o que é o mesmo - também o domínio da experiência da psicologia tem sua tipologia estrutural do psíquico em sentido específico, *a priori* sem o qual um eu (e uma comunidade egóica) seriam absolutamente impensáveis em termos de consciência e objetualidade da consciência, sobretudo em termos de contingências da experiência fenomenológica fática. A fenomenologia eidético-psicológica desvela este *a priori* nas diferentes dimensões e aspectos pertencentes a nossos e ao noema. Dessa forma, ela cria os conceitos fundamentais racionais que permeiam toda psicologia concebível à medida que a fenomenologia é psicologia e, portanto, que se ocupa do psíquico, do eu, da intencionalidade etc (HUSSERL, 2022, pp. 141-142).

Neste contexto, não se nega a fundamentação da psicologia científica naturalizada no *a priori* da natureza. O que se coloca em questão, em último grau, é se esse *a priori*, normalmente interpretado matematicamente como nas ciências naturais, pode dar as condições necessárias e universais para uma análise pura da mente e, assim, fundamentar uma pesquisa rigorosa sobre a subjetividade. Essas análises, longe de serem críticas meramente excludentes da ideia de ciência moderna aplicada à psicologia, são alertas para a necessidade da ampliação do horizonte de sentido da humanidade contemporânea. É relevante para a atual situação de crise somar aos avanços das ciências naturais maior rigor filosófico sobre temas e realidades não-materiais que integram o mundo da vida, em todas as suas esferas constituintes.

Disso decorre a relevância de um aprofundamento investigativo sobre a psicologia na esfera eidética em direção ao campo genuinamente transcendental. Na

esteira da fenomenologia transcendental, torna-se evidente que naturalizar a mente e matematizar a consciência tolhe a possibilidade de abrangência de compreensão do sujeito sobre si mesmo, o outro e o mundo da vida. Exclui-se de seu horizonte de sentido outras formas de pautar a vida, na medida em que sedimenta apenas um modo próprio de ser consciente, negligenciando a própria essência espiritual do *ego cogito*, principalmente no que se refere à gênese das motivações e dos interesses egóicos ativos na experiência interna e nas inserções no *Lebenswelt*. Husserl chega a dizer que “em tudo isso, a vida que dá forma ao conjunto de verdade e ciência não é ainda tematizada” (HUSSERL, 2022, p. 143). Em última análise, a crítica de Husserl “indica a oposição radical entre técnica e humanismo dos nossos tempos. Não há técnica sem uma fundamentação humana e seria inconcebível compreender o humano a partir da técnica” (GOTO, 2008, p. 177).

Nesse sentido, para Husserl, é fundamental romper com a equiparação metodológica entre as ciências naturais e a psicologia a fim de que esta possa tratar do seu objeto conforme a sua essência. Mente e corpo, por natureza, são realidades distintas, no seu modo de ser próprio, embora formem uma unidade existencial-real no sujeito. Do mesmo modo, mente e mundo são realidades distintas que formam uma unidade na percepção “mundo”. Tematizar essa unidade é uma tarefa infinita, pois exige constantes reformulações e novos preenchimentos intuitivos. A mente possui suas regras intencionais próprias. O mundo da vida possuiu uma estrutura fundamental universal e espiritual a partir da qual se doa como conteúdo.³ Entender o que cada uma dessas realidades é em si mesma e qual é o ponto radical da interação entre elas significa tornar evidente a estrutura mais fundamental através da qual o sujeito ratifica sua autocompreensão e constitui sentido.

³ A respeito dessas questões, vale ainda ressaltar que “a crise exposta claramente na psicologia vem da falsa e aparente soberania e autonomia da natureza sobre o espírito. Para Husserl (1991), os problemas enfrentados na psicologia são reflexos da crise das ciências por não compreenderem que, ao contrário do que postulam, a natureza é possuidora de uma autonomia relativa” (GOTO, 2008, p. 181).

3 A “VIRADA COPERNICANA” DA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Seguindo o raciocínio husserliano, a psicologia fenomenológica, ao adentrar o campo eidético mediante a reflexão fenomenológica, em função da necessidade de fundamentação epistêmica da abordagem psíquica, já está perto de uma abordagem genuinamente filosófica, restando ainda uma autêntica “virada copernicana” em direção ao transcendental.⁴ Desse modo, para superar a visão unilateral da mente naturalizada e, assim, ratificar a tarefa da psicologia fenomenológica como ciência eidética em função das análises genuinamente transcendentais do *ego*, Husserl propõe tematizar a experiência em si mesma, submetendo-a à *epoché* psicológica.

Importa então, fazer o que jamais aconteceu seriamente em nenhum dos lados, e jamais de modo radical e conseqüente: retroceder a partir dos conceitos científicos fundamentais até o conteúdo da ‘pura experiência’, pôr radicalmente de lado todas as presunções da ciência exata, todas as coberturas específicas do seu pensamento - ou seja, observar o mundo como se estas ciências ainda não existissem, precisamente como mundo da vida, tal como mantém na vida, em toda a sua relatividade, uma existência una, e nela constantemente se delinea a sua validade (HUSSERL, 2012, p. 175).

Ao reduzir a experiência científica ao seu nível de pureza fenomenológica, tem-se o modo mais radical da relação mente e mundo da vida, a experiência geral dada na esfera pré-científica da constituição. Revelada essa estrutura, pode-se compreender as exigências necessárias para a consolidação dos discursos,

⁴ Segundo Husserl, definida a tarefa e o objeto da psicologia fenomenológica, “uma vez fundada em sua plena universalidade, requer-se apenas a virada copernicana para conferir um significado transcendental a toda essa fenomenologia e doutrina da razão. A mudança radical de sentido surge de fato de que por meio da *epoché* aquela pressuposição constante na qual se baseia toda a positividade científica é colocada fora de questão, e assim também aquela da psicologia empírica e fenomenológica: trata-se da pressuposição do mundo pré-dado, obviamente existente segundo sua experiência comum. Em outras palavras: ao invés de pressupor um mundo - este mundo pré-dado - e de se perguntar pelo modo como ele, que evidentemente existe, determina-se na verdade, nós o consideramos como um *noema*. O que é posto absolutamente agora é a subjetividade pura enquanto tal, aquela subjetividade na qual o mundo se constitui, e que não mais é intencionada enquanto subjetividade animal no mundo. Em uma palavra, a redução fenomenológica-psicológica é transformada em redução fenomenológico-transcendental e, assim, também a fenomenologia psicológica em fenomenologia absoluta ou transcendental” (HUSSERL, 2022, p. 144).

científicos ou não, dos sujeitos sobre o mundo da vida, que pautam a unidade espiritual de uma humanidade. Nesse processo reutivo, o primeiro passo é suspender a compreensão espaço-temporal naturalista. Suspende-se a noção de espaço como limite concreto dos corpos, e de tempo como o que é durável simultânea e sucessivamente. Esse primeiro passo, a efetivação da redução psicológica, coloca fora de questão o mundo natural e todas as fórmulas com as quais ele é pensado.

Colocada entre parênteses, a espaço-temporalidade natural, emerge para o primeiro plano da intencionalidade, a espaço-temporalidade transcendental, como forma originária e universal do mundo da vida. É neste domínio, quando a forma naturalista da ideia "mundo" está fora do circuito fenomenológico, que se tem a possibilidade da sistematização de uma psicologia eidética, ou seja, a investigação está propriamente no campo das ciências do espírito. Seguindo esses argumentos, tem-se que a ideia de espaço transcendental permite a intuição da ideia pura de movimento. Ora, a composição mental das figuras-limites puras e as suas associações possíveis ilustram a ideia de espaço transcendental e sua correlação com a ideia de movimento enquanto fluxo da consciência. Desse modo, a constituição de um objeto mental, na esfera da consciência pura, implica tanto as figuras geométricas puras, que formam a sua intuição, quanto uma síntese dos movimentos que esse objeto desenvolve por si, no âmbito psíquico, ou sofre dentro da dimensão concreta do mundo da vida.

Assim, a partir da dimensão transcendental do espaço mental, polo no qual as ideias se movimentam em suas auto-organizações e em suas associações psicológicas, tem-se algo, diga-se, ainda mais radical, a noção de tempo transcendental que não é mais um transcorrer de fatos, mas um perdurar ou não de intuições, mediante a retenção, presentificação ou projeção da consciência pura, ou seja, é o próprio transcorrer da vida psíquica do *ego*. Por isso, reafirma-se que o tempo, na esfera transcendental, é a condição de possibilidade da consciência de tomar um objeto como sendo o mesmo num processo de síntese, que inclui em si mesmo a própria ideia de espaço transcendental.

Com isso, ao ser desvelado como modo próprio da vida da consciência, a temporalidade imanente se torna um tema imprescindível para a psicologia pura.⁵ Neste domínio da investigação fenomenológica, Husserl demonstra que a mente não possui um "limite" espacial próprio como os objetos corpóreos, nem sequer por analogia. Ora, se a mente não pode ser mensurada dentro de limites espaciais pré-determinados como se fosse uma substância, a efetivação de uma ideia de exatidão passa a ser comprometida. Vale dizer que as ciências naturais alcançam a exatidão em suas projeções também porque o seu domínio espacial lhes impõem um limite objetivo e intransponível.

Assim, a mente é entendida como a unidade egóica temporalmente incorporada que coexiste no e com seu corpo próprio, o acompanha em toda a sua constituição espaço-temporal empírica, e nele realiza toda a sua tarefa. É importante observar que os objetos não-materiais, tais como as ideias, a arte e as teorias podem ser incorporados em vários objetos corpóreos, mas a mente do *ego* apenas pode ser incorporada num corpo específico e forma com ele uma unidade vital e absoluta que permite ao eu mover-se reflexivamente entre os domínios do natural e do transcendental.

A mente constitui seus conteúdos e sentidos através de sua estrutura espaço-temporal transcendental e por esta mesma estrutura é possível intuir todas essas vivências em sua unidade egóica. De fato, a mente incorporada ao corpo somático constitui seus conteúdos, lhes impõe um sentido e permite ao *ego* aperceber-se como idêntico tanto no seu mover-se em direção aos objetos do mundo natural quanto no fluxo de suas vivências puras. Portanto, em todos os movimentos do corpo somático, a mente, por ser de natureza não-material e temporal, permanece sendo o ponto paradigmático e a-histórico da identidade do *ego* mesmo que, por estar incorporada plenamente ao corpo somático em todas as suas sinestésias, sofre em unidade com ele todos os seus acidentes históricos.

⁵ Para Penna "cabe que se ressalte que corresponde a temporalidade a função de unificar a consciência. Na verdade, a consciência é sempre um agora vivido a condensar incessantemente o passado e o futuro" (PENNA, 2001, p. 47). Além disso, explica o autor, "os conteúdos considerados numa abordagem fenomenológica e numa abordagem psicológica podem ser os mesmos. Todavia, o que interessa à abordagem fenomenológica é o exame do tempo como vivência, enquanto na apreciação do psicólogo o que interessa é sua vinculação com o próprio sujeito, ou seja, sua função noética ou de conhecimento" (PENNA, 2001, p. 48).

A partir disso, para Husserl, não há uma dupla substância na composição primordial do sujeito, senão que há uma unidade existencial formada por um corpo somático e uma mente incorporada plenamente nele, numa relação simbiótica de unidade, porém, sem confusão entre seus modos radicais de ser. O corpo, por sua própria constituição, é o "eu" vivendo espaço-temporalmente no mundo da vida concreto. Já a mente é o mesmo "eu" que, por acompanhar intrinsecamente o corpo somático em seus movimentos no mundo, toma suas vivências somáticas como próprias e constitui sentido por si sobre elas, formando sua identidade como eu histórico a partir de sua natureza temporal transcendental como *ego* puro. A medida em que o corpo somático experiencia o mundo da vida em sua concretude pré-científica, a mente experiencia o mesmo mundo em seu modo originário, e, graças a unidade transcendental mente-corpo, através da reflexão fenomenológica, esse processo se torna tema e, ao mesmo tempo, ponto de partida das investigações da psicologia fenomenológica.

Esse processo abre um novo horizonte de sentido para a compreensão da tarefa da psicologia que não mais pode ser definida apenas como descrições das ações causais do *ego*, mas que requer, agora, a perspectiva da experiência da unidade mente-corpo em todo o processo somático e sinestésico, como experiência originária do *ego*. É a partir da elucidação dessa experiência imediata de si mesmo como corporeidade temporal que o *ego* desvela as correlações radicais entre ideal e objetivo, formal e material, ente e essência, psíquico e natural, entre outras.

O resultado é que, ao adentrar através da *epoché* psicológica, a esfera da experiência originária como seu domínio próprio de atuação, a psicologia fenomenológica encontra o seu ponto de partida eidético absolutamente subjetivo e espiritual, livre de todo e qualquer resquício naturalista. Este campo permite analisar os atos mentais em sua pureza, em sua essência, de tal modo que a subjetividade psicológica se encontra imersa na sua vida transcendental que, por conseguinte, serve de base epistemológica para a reafirmação da crítica husserliana contra o psicologismo. Portanto, estabelecida a distinção e a intersecção eidéticas entre mente e corpo, e tudo o que deriva no campo científico desta constatação, o sentido último da psicologia fenomenológica é se tornar a ciência própria da descrição eidética da mente na esfera da experiência originária do *Lebenswelt* a fim de trazer à

clareza do ver fenomenológico as estruturas intencionais gerais da mente que extrapolam a compreensão meramente causal.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, essas análises definem que, assim como a fenomenologia transcendental demonstra que o mundo da vida originário não é essencialmente de natureza matemática, ao contrário do que pensava Galileu, a psicologia fenomenológica demonstra que o sujeito também não é um composto de substância pensante e substância corpórea, como defendia Descartes. Por conseguinte, todo e qualquer ciência cujo ponto fundante esteja ligado a uma dessas duas perspectivas, precisa ser questionada criticamente. Isso porque, em última análise, o mundo da vida é um domínio de evidências originárias e o sujeito uma mente incorporada, num corpo próprio, neste mesmo mundo do qual é, ao mesmo tempo, constituinte e conteúdo.

Desse modo, constatado que a vida pura do *ego* em todas as suas sinestésias originárias não é geneticamente causal, mas é essencialmente intuitiva, a abordagem fenomenológica precisa conduzir a psicologia da perspectiva psicofisiológica, inspirada nas ciências naturais, à perspectiva psicossomática, através do processo fenomenológico redutivo para que possa tematizar a essência do psíquico. Este processo é imprescindível para uma autêntica ciência da subjetividade pois, "o mental, considerado puro, própria e essencialmente, não tem uma natureza, e tampouco algum em si pensável em sentido natural ou um em si espaço-temporalmente causal, idealizável e matematizável, não tem nenhuma lei à maneira das leis da natureza" (HUSSERL, 2012, P. 180).

Com essas análises, Husserl pensa ter deixado claro o contrassenso no qual recai a psicologia moderna ao, respaldada no dualismo cartesiano, estabelecer um paralelismo entre uma ciência do mental e uma ciência natural no que se refere ao estudo sobre a subjetividade pura. A psicologia, se de fato quer ser uma ciência da subjetividade, precisa tomar o mental em sua realidade própria, reduzida fenomenologicamente, excluindo de sua tarefa o interesse exclusivo da exatidão, análogo ao da física. Assim, o desenvolvimento das análises da psicologia

fenomenológica tem o objetivo central de evitar qualquer perspectiva já adotada pelas ciências naturais no que se refere ao estudo do *ego*. Faz-se necessário ter em mente que, para Husserl, tanto a lógica-matemática quanto a psicologia utilizadas pelas ciências particulares são incompletas em si mesmas e geram teses obscuras. Com afirmação de Goto, "a lógica-matemática, por ter ignorado o processo interno do conhecimento (a vida interna), e a psicologia, por ter naturalizado, de maneira científico-natural, os processos psíquicos" (GOTO, 2008, p. 187). É por causas desses pontos epistemológicos e da situação do mundo concreto do tempo de Husserl que o filósofo sente a necessidade de um recomeço radical a partir da filosofia, quase como que um caminho alternativo ao que foi tomado pela postura científica-natural.

Somente nesse sentido, a psicologia fenomenológica é propriamente ciência da subjetividade que descreve e explica a experiência do sujeito em sua dimensão radical na sua relação com o mundo da vida, desde a esfera do mundo circundante até a esfera das evidências originárias. Em síntese, é tarefa da psicologia fenomenológica descrever o *ego cogito* em sua realidade radical explicando seus modos próprios e universais de experienciar e vigorar no conjunto de suas percepções no *Lebenswelt*. A psicologia fenomenológica torna-se a ciência que descreve o *ego* em sua realidade primordial e explica seu modo de ser próprio na esfera da experiência geral na dimensão originária do mundo da vida. Ao cumprir esta tarefa, ela abre o campo da atividade fundamental da fenomenologia transcendental cuja especificidade é intuir as bases de possibilidade e o próprio sentido dos movimentos intencionais do *ego* cujos mecanismos são descritos rigorosamente pela psicologia fenomenológica. Portanto, trata-se de uma perspectiva totalmente distinta daquela da psicologia fisicalista cujo interesse está na experiência empírica do eu dada no seu mundo circundante material.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELO, Â. A. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC, 2004.

BELO, Â. A. *Husserl e as Ciências*. São Paulo: Livraria da Física, 2022.

BRENTANO, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020.

CASTILHO, F. *Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

GOTO, T. A. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.

HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. *Experience and Judgment: investigations in a genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University, 1973. (Versão digital).

HUSSERL, E. *Fenomenologia e Teoria della Conoscenza*. Milano: Bompiani, 2022.

HUSSERL, E. As Conferências de Amsterdã (1928). In.: Husserl, Edmund. *Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental: textos selecionados (1927-1935)*. Petrópolis: Vozes, 2022.

MORAN, D.; COHEN, J. *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum International, 2012. (versão digital).

PENNA, A. G. *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

PIZZI, J. *O Mundo da Vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2006.

SACRINI, M. *A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2018.

SOKOLOWISK, R. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2014.

XIRAU, J. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ZAHAVI, D. *A Fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

SEÇÃO 3
PSICANÁLISE

12. A CENTRALIDADE DO MEDO: DE HOBBS A FREUD



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-12>

Barbara Dornelles Brea Torelly¹

RESUMO

O principal objetivo deste trabalho é realizar uma discussão interdisciplinar entre a Filosofia da Natureza Humana de Hobbes e a Psicanálise a respeito do medo, com o intuito de identificar como as duas disciplinas o compreendem. Inicialmente, apresentaremos a paixão de medo que reina na obra *“O Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil”* de Thomas Hobbes e em seu estado de natureza para a discussão do tema. Em seguida, apresentaremos as teorizações freudianas relativas à *Angst*, aportando o medo como uma de suas dimensões possíveis, a partir, principalmente, das considerações apresentadas na segunda tópica Freudiana. Por fim, apresentaremos pontos em que ambas as teorias convergem, não buscando propriamente uma síntese das duas áreas, mas sim abordá-las como formas distintas de produção de saber. Assim, postula-se a hipótese da centralidade dessa paixão na base tanto da constituição psíquica, quanto da formação dos contratos sociais das civilizações ocidentais.

Palavras-chave: Hobbes; Psicanálise; Natureza Humana; Medo; *Angst*.

1 INTRODUÇÃO

Não é uma tarefa fácil ler certos autores numa perspectiva que ainda fale conosco. Tampouco é compreendê-los em seus contextos históricos e saber interpretá-los com o frescor da atualidade. Mesmo assim, ultrapassando o medo de cair em repetições ou em rápidas interpretações redutivas, face à grandeza dos autores, tento fazer coincidir, nesse breve artigo, a filosofia hobbesiana, principalmente em seu aspecto antropológico e a psicanálise freudiana. Colocando-os lado a lado, para que possam surgir futuramente novos sentidos de velhas colocações².

¹ Mestranda do programa de Pesquisa e Pós-Graduação de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: barbara.dbrea@gmail.com

² O que será futuramente trabalhado em outros artigos e devidamente aprofundada na dissertação de Mestrado.

Ao tomar como objeto de estudo o medo em ambos os autores, parto da hipótese de que não apenas a constituição dos indivíduos, mas também a formação social do Estado está enredada num permanente diálogo com uma das mais renegadas paixões humanas: o medo. Na obra de Hobbes, tento mostrar como o medo está presente na centralidade de sua autobiografia e como é usado como cimento que pavimenta os caminhos que o levam a elaboração de seu contrato social.³ Brevemente mostro o elo entre a vida e a obra desse autor, o qual alicerça seu pensamento colocando em evidência a mais polêmica de suas teses: a do estado de natureza. Desse ponto, a condição natural de toda a humanidade é o fio de Ariadne em sua obra e, a partir desse, nós percorreremos a investigação do medo em seus escritos. Indo do medo generalizado de morte, ao temor do soberano, até finalmente o medo do Além: controlado pelo Clero, esse sendo abordado num recorte excessivo devido os limites desse trabalho.

Com respeito as diferenças estruturais, continuarei rumo as considerações de ordem psicanalítica. Nessa sessão, passamos ao *páthos* revelado por Freud, autor que amplamente debruçou-se sobre a psique humana desde seus primeiros escritos. Após um apanhado teórico dos textos de Freud sobre o que tange o assunto, considero as noções de desamparo e a heterogeneidade do afeto designado como *Angst*, que possibilita comportar como tradução a palavra medo. Apoiando-me na hipótese que Freud, do ponto de vista nosográfico e terminológico, não distingue angústia de medo⁴. Apresentadas ambas as considerações sobre o medo, discutiremos a questão que concerne à possível base em comum entre os autores e seus distanciamentos teóricos. Ao leitor das páginas que se seguem, tentarei por fim operar essa dupla tarefa, do singular ao plural e do passado à, ainda atual, centralidade do medo como paixão humana.

³ Tese aberta por Janine Ribeiro, em seu trabalho de doutorado, que posteriormente foi publicado como livro: *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (1984).

⁴ Utilizando como base o artigo: Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a *Angst* na psicanálise. Acesso em <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n4p686-5>.

2 O MEDO É NATURAL

“O homem não é menos um ser de razão do que de paixão”

(BOBBIO, 1991, p. 38)

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo” (1679, p.2 apud RIBEIRO, 1984, p.11) escreveu Hobbes em sua autobiografia latina, escrita na velhice. Uma breve digressão a vida desse clássico autor da Filosofia política Moderna pode conter marcas arcaicas dessa paixão e nos ajudar a melhor compreender as relações estabelecidas entre o ser humano, seu tempo e sua obra. Certamente, é importante fazer uma ressalva sobre a limitação do registro histórico em relação a vários detalhes da vida pessoal de Thomas Hobbes. A maior parte do que sabemos sobre esse pensador está relacionada às suas obras filosóficas e políticas. No entanto, há algumas informações que podem nos ajudar a contextualizar sua vida e a compreendermos a centralidade do medo em sua obra.

Hobbes nasceu prematuramente, em um momento crítico da história, quando a frota espanhola, conhecida como a “Invencível Armada”, ameaçava desembarcar na costa inglesa. Sua infância foi marcada pelo medo de uma possível invasão da Inglaterra pelos espanhóis, durante o reinado da rainha Elizabeth I.

O século XVII na Inglaterra testemunhou uma série de conflitos políticos e transformações drásticas, na qual a Revolução Inglesa foi um marco significativo desse período. A Guerra Civil Inglesa, que ocorreu entre 1642 e 1651, representou um conflito sangrento entre o rei Carlos I e o Parlamento. A execução do rei Carlos I em 1649, marcou a transição da Inglaterra para a República sob o governo da Comunidade da Inglaterra, liderada por Oliver Cromwell. Hobbes viveu durante esse período e viu em primeira mão os horrores da guerra civil e a fragmentação da autoridade política na Inglaterra. Um período de instabilidade política, que alguns poderiam caracterizar como anárquico. As lutas pelo poder e a ausência de uma autoridade central forte levaram a um clima de incerteza e desordem. Essa turbulência política e a observação direta das consequências devastadoras da guerra civil influenciaram profundamente sua filosofia política. Isso somadas ao repentino abandono de seu pai em sua infância também contribuíram para situarmos

minimamente sua história pessoal e entendermos a centralidade do medo em sua vida, e, conseqüentemente, em seus escritos.

Ao explorarmos como sua história e seu legado como pensador se uniram para dar ênfase ao conceito do medo, será necessário abordar certas noções de sua doutrina filosófica necessárias a estruturar essa discussão. Hobbes é um clássico autor do contratualismo moderno, conhecido amplamente por uma de suas obras publicada em 1651 – *O Leviatã* – onde apresenta uma perspectiva particularmente influente sobre a teoria da natureza humana, do contrato social e a natureza do governo. Juntamente com Locke, Hobbes é um dos pioneiros na formulação de uma visão do ser humano que não se fundamenta em concepções metafísicas ou religiosas, mas sim na análise do ser humano como estando in natura, na ausência de qualquer tipo de sociedade civil organizada, um cenário conhecido como Estado de Natureza. Essa abordagem corajosa, alicerçada na dicotomia entre Estado de Natureza e Sociedade Civil, proporcionou todo um conjunto de novas compreensões sobre a natureza humana e as origens do governo.

A originalidade de Hobbes consiste em afirmar uma igualdade natural de todos os homens, uma afirmação totalmente laica e realista, sem nenhuma raiz em sistema de valores, pressupostos religiosos ou metafísicos (SANTILLÁN, 1988). Tal igualdade consiste sob três pontos de vistas principais: a igualdade nas forças ou capacidades, a igualdade de direitos, de cada um a todas as coisas e uma igualdade das paixões. A partir desse ponto, algumas condições naturais são decorrentes, uma delas são as causas de guerra de todos contra todos (*bellum omnes omnis*). Ao afirmar a celebre frase homem lobo do homem (*homo lupus homo*), Hobbes lança suas flechas em um dos filósofos mais influentes da Grécia Antiga e sua Política: Aristóteles. A concepção central em sua obra *Política* (1979) se baseia na visão aristotélica da essência humana como animal político (*zoon politikon*) e da vida em sociedade como um fenômeno natural. A tese Aristotélica de que os seres humanos são, por natureza, animais políticos, ou seja, seres destinados à vida em sociedade e à política, naturaliza no homem a capacidade de se relacionar, colaborar e criar uma ordem social baseada na justiça com os demais. Por consequência dessa tese, o resultado novamente natural é a busca humana por uma vida em comunidade. Entretanto, Hobbes rompe com essa formulação amplamente aceita, ao conceber a sociedade

civil não como uma extensão da natureza política do homem, mas surgindo da necessidade de escapar do Estado de Natureza caótico dada a sua não sociabilidade natural. Hobbes é categórico ao afirmar que os homens não nascem aptos para associar-se e que a socialização só surge a partir de um esforço impulsionado pelo medo para sair do Estado de Natureza. Assim, tal capacidade de socializar não é assim dada por evolução natural, mas por convenção, isso é mediante a um ato voluntário, que se firma a partir de um contrato. Para Hobbes esse sim, é o que permite a passagem do mundo irracional e incontrolável, ao mundo que opera de acordo com a razão (SANTILLAN, 1988).

O Estado de Natureza Hobbesiano, é tema de um rico debate, referido sobre a existência real desse estado primitivo ou apenas uma referência hipotética lógica e não histórica⁵. Porém como pondera Weber (2017) é preciso insistir, que ao caracterizar esse Estado Hobbes não está referindo a uma condição hipotética, mas sim ao ser humano tal como é e tal como agiria na ausência de leis e do poder de um Estado que promova segurança. Dessa maneira, Hobbes fundamenta as raízes das condições que refletem na natureza humana sobre o homem cercado por um meio hostil, no qual desponta a todo instante a possibilidade de algum mal o ameaçar. Assim, o Estado de Natureza é um estado de guerra em qual prevalecem as paixões, dentre as quais o medo destaca-se.

No Estado de Natureza, não existem poderes que limitem as paixões humanas. Essas se estendem e como brincamos coloquialmente correm soltas. Nessas condições, todos tem direito a tudo, o que é equivalente a ninguém ter direito a nada, nem a integridade da própria vida. De mesmo modo, a posse de qualquer coisa, seja aquelas necessárias a subsistência, seja aquelas despertadas unicamente pelas paixões é apenas conquistada e garantida através da luta e uso de estratégias da razão. As referências que desse ponto logo partem para uma interpretação, na qual afirmam encontrar um profundo determinismo do homem hobbesiano, como

⁵ Santillán é um dos que aponta que Hobbes está fazendo referência a uma hipotética condição, condição essa que se caracteriza como "reino das paixões e luta permanente" (1988, p.19), na qual cada homem faz uso de sua própria força para tentar sobreviver na ausência de ordem e um poder comum. McPherson (1979) afirma que esse é o estado, ao qual seria levado o comportamento humano se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento das leis e dos contratos, discutido em Weber (2017): Hobbes: um positivista ou um jusnaturalista?

naturalmente “mau”, são facilmente rebatidas. Hobbes pondera, no capítulo XIII do *Leviatã*, que antes de haver algum tipo de vinculação recíproca entre os homens a partir de um pacto, tudo é lícito e não há como estabelecer a diferença entre justo e injusto. Assim como clarifica Weber (2017): onde não há pactos nada é injusto: não há injustiça natural, assim como não há bondade ou maldade natural. É na verdade não em uma maldade natural que recai a visão de Hobbes, mas na constatação de que em condições de extrema insegurança, como aponta Ribeiro (1984), torna-se sensato atacar quem pode me atacar. Por isso, o autor também destaca a desconfiança como a maior geradora dos conflitos entre os homens e não o egoísmo ou a ganância.

Em um mundo dominado por hostilidade e imprevisibilidade, a única linha de conduta humana é a busca por bens imediatos, o que leva a muitos a considerar que Hobbes colocou o homem como um ser egoísta, mas não é isso que parece estar sendo explicitado e, sim, que nas condições em que até mesmo a conservação de si é dificilmente mantida não há como ter espaço para altruísmo. Entendido isso, a questão evidenciada a partir de agora será menos uma noção de misantropia humana, isto é, o desprezo geral despertado por essas faces que Hobbes revê-la, mas um redirecionamento de nossa interpretação acerca do relacionar-se, por meio do medo.

Acerca disso, Ribeiro (2003) num ensaio publicado digitalmente no site *Artepensamento*, afirma: “Nisso, Hobbes é moderno; afinal, desde Descartes, em resposta à certeza de si, há a dúvida acerca do outro. O mundo moderno é, pois, o da socialidade complicada ou impossível”⁶. A realização Hobbesiana acerca das causas que levam à guerra recai na igualdade de capacidades e desejos comuns em um ambiente onde não há a regulação das liberdades. Tal condição gera um medo generalizado que faz nascer uma desconfiança também disseminada, e que, por consequência, faz brotar a guerra de todos contra todos. Assim a guerra acontece, não tanto por uma inclinação egoísta, mas principalmente pela paradoxal paixão humana, chamada de medo. Essa toma centro no campo dos afetos justamente pelo

⁶ Fragmento de citação direta não contém paginação, por estar presente apenas digitalmente em formato de ensaio. Pode ser acessado em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/medo-e-esperanca-em-hobbes/>.

direito outorgado de uso das forças sobre todas as coisas e pela realização de que cada homem só dispõe de suas próprias forças e capacidades para se proteger. De modo que, nestas condições de constante insegurança a vida não pode ser garantida e, pelo contrário, a morte está sempre à espreita. Os homens assim decidem naturalmente atacar primeiro, o que conseqüentemente leva-os à guerra.

Conseguimos até aqui revelar um dos medos hobbesianos: o medo de morte violenta no estado de natureza, que contribui para a guerra de todos contra todos. Mas há também o medo feita a passagem desse estado, que confere o poder artificial ao Soberano. As palavras usadas para descrever esses medos não são as mesmas durante as elaborações Hobbesianas. Enquanto o medo mútuo e ilimitado na condição de guerra é referido por Hobbes como "*fear*", o termo mais próximo em português passa a se aproximar de medo, mas um medo que está mais próximo de pavor, dada ao tamanho ilimitado de sua extensão. Após feita a passagem do estado de natureza, o medo, é canalizado ao governante e passa a ser chamado de "*awe*", que pode ser traduzido como temor, reverência ou respeito. Assim, pavor e temor são distintos, e a passagem desses estados se dá via a transfigurar o medo recíproco e ilimitado que temos, todos de todos, no estado de natureza, para um medo respeitoso, que faz ser cumprida a lei.

No *Leviatã*, somente haverá um medo direcionado, alocado, isto é, não em estado puro e tampouco incondicionado, mas limitado ao desrespeito à lei. Hobbes concebe a unidade política por meio da submissão ao poder e o adestramento da modalidade desse afeto em sua forma mais bruta e desenfreada. Para o inglês o único meio de pôr um termo ao estado de guerra e limitar o medo é substituir a igualdade natural entre os homens por uma desigualdade estabelecida pela submissão ao contrato, no qual os homens renunciam livremente à posse da totalidade de sua liberdade e confiam-no ao soberano. Dessa forma, o Estado emerge e se consolida contendo o medo desenfreado, gerador da guerra de todos, pelo temor, que é sua versão regulada, civilizada. Se mediante a renúncia de direitos é possível sair da condição intolerável pregressa, também é devido ao pacto que se torna possível combater o sentimento antissocial. Assim, uma vez que fora contida os motivos que levam à guerra entre os homens, uma multidão amorfa passa a ser um corpo político e é inaugurado a possibilidade de se obter também um prazer nas

relações. Em outras palavras, é o medo desenfreado e a capacidade de prudência racional que movem os indivíduos a renunciar voluntariamente sua liberdade natural pela segurança coletiva e a garantia da paz. Entretanto, um importante medo segue mesmo após a instauração do Estado, que é o da inevitabilidade da morte e daquilo que virá depois dela: a salvação ou o inferno, narrativa controlada principalmente pelas igrejas, mas que por hora não iremos abordar, apenas apontar⁷ a existência desse.

3 DESAMPARO E *ANGST*

“Onde existe ansiedade, deve haver algo que se teme”
(FREUD, 1917/1976, p. 468)

É notório as reedições da obra freudiana e suas alterações e acréscimos introduzidos pelo decorrer de sua prática clínica. Tais edições foram responsáveis por dar a obra de Freud uma dimensão complexa, que tantas vezes resultam em dificuldades na apreensão do jovem leitor. Dificuldade essa ocasionada não somente por sua vasta extensão, mas também pelas variações de termos e suas adições posteriores, que por vezes esclarecem pontos obscuros e por outras marcam uma disparidade de entendimentos. Há também certa aspereza, que não tentará ser amenizada, na tradução da obra do alemão para a língua portuguesa, que faz parte dessa dificuldade antes mencionada. Partindo dessa consideração inicial, iremos a *Hilflosigkeit*.

A *Hilflosigkeit* é a condição primordial, denominada por Freud: um estado que, de acordo com o “Vocabulaire” de Laplanche e Pontalis (2001), pode ser traduzido como “état de détresse” ou “situação de desamparo”. A experiência da vida humana é cifrada pela fragilidade inerente e sua finitude desde o momento do nascimento, quando emerge da vida intrauterina para a vastidão do mundo exterior. Birman (1999) evidencia que a condição originária e inultrapassável do sujeito é a de estar desamparado em face do seu corpo e do seu mundo, não podendo contar, pois, com

⁷ Essa questão é levantada e discutida por Janine Ribeiro, em sua tese de doutorado em Filosofia no ano de 1984, denominada “Ao Leitor sem Medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo.”

defesas seguras diante do perigo e da dor. Devido à absoluta prematuridade biológica: "o organismo humano precisaria do outro, de maneira absoluta, como condição *sine qua non* para sua sobrevivência enquanto organismo" (Birman, 1999, p. 19). O conceito de desamparo não se restringe a uma mera interpretação biológica reservada a satisfação das necessidades vitais básicas, mas revela-se também como uma condição na qual o indivíduo requer uma sustentação psíquica, viabilizando a constituição de ser como sujeito (FREUD, 1977). Assim Menezes (2012, p. 24) salienta que a condição inicial proposta por Freud é um conceito que inerentemente pressupõe a presença do outro, uma vez que implica a necessidade de proteção, assistência e amparo. De maneira sucinta, é necessário como tarefa que esse outro-cuidador, além de dispor de cuidados para com o recém-nascido, reduzindo ou apenas contornando a tensão interna experimentada por seu frágil corpo, também o insira na vida, na cultura e na linguagem, proporcionando seu processo de subjetivação. Ambos constituindo uma tarefa praticamente impossível se antes da maturidade o bebê fosse abandonado a si mesmo. Dessa maneira, é precisamente sob a dimensão da insuperável dependência que necessita a vida humana inicial e o enfrentamento dessa viabilizando o amadurecimento, a inserção na cultura e nas leis, que formam tanto as bases para a dupla constituição do ser, como para a manutenção da civilização. Sobre isso, Freud (2006) explica que é esse desamparo inicial de todos os seres humanos "a fonte primordial de todos os motivos morais" (p. 370).

A partir da década de 1920, a teoria freudiana passou por algumas mudanças significativas, introduzindo conceitos como a nova teoria pulsional e a dinâmica das neuroses traumáticas. O desenvolvimento de uma segunda tópica da mente, que inclui o id, o ego e o superego⁸, ampliando sua teoria sobre a estrutura e centraliza o superego como a instância moral que internaliza normas sociais. Na 25ª Conferência, em 1917, Freud investiga que as primeiras fobias em crianças são aquelas relativas a situações de escuridão e solidão eliciadas pela ausência de suas figuras de amparo. Quando o autor se remete a uma vivência pessoal para figurar suas hipóteses a respeito da origem do medo e das fobias infantis, relata uma situação na

⁸ Freud usou Ich, UberIch und Id no original em alemão. há duas traduções aceitas para o português quais são: Eu, SuperEu e Id, que também corresponde a Ego, superego e Id.

qual ele testemunha uma criança com medo do escuro suplicando que alguém fale com ela. Essa, ao ser questionada do que isso adiantaria, explica que "se alguém fala, fica mais claro" (FREUD, 1976, p. 474). O que está em evidência nessa passagem é novamente a presença de um outro que seja capaz de fazer frente ao desamparo. Isso evidencia sua hipótese de que o primeiro medo, portanto, consiste no medo de perder essa pessoa. Assim, o medo do abandono remete ao estado de desamparo primordial, uma alusão a estar à mercê de si, jogado ao total horror da escuridão, que não encontra saída para luz, sem a voz do outro que guie. Assim o "medo primordial" (FREUD, 1926, p. 116) ocorre por ocasião da ausência de alguém que possa dar destino às exigências pulsionais, albergando o aumento da tensão interna, frente a qual ainda se é impotente para lidar sozinho.

Com relação a origem da *Angst*, Freud retoma a hipótese de Otto Rank, que coloca a vivência protótipo da angústia o trauma do nascimento. Nessa hipótese esse afeto seria a consequência do registro desse primeiro trauma. Embora Freud descarte a possibilidade dessa inscrição, ele afirma que o nascimento é o modelo do estado desse afeto. Assim mesmo desconsiderando tal formulação, atenta que é o aumento de excitação causado por uma perturbação econômica, que resulta no afeto denominado *Angst*. Nessa passagem da primeira tópica à segunda, a *Angst* não é mais concebida como efeito do recalque, mas sua causa. Voltando a conferência de 1917, quando a criança pode ter auxílio de alguém que dê um destino para a situação de desamparo, há um deslocamento da questão da situação econômica para a questão da perda de objeto. *Angst* deixa de ser sentida em relação ao desamparo e se estabelece de maneira distinta como uma situação de perigo. Nesse sentido, isso significa que a situação presente traz à lembrança a vivência traumática experimentada anteriormente, mas não a repete de modo igual traumático. Tais noções apontam para uma teoria da *Angst* em que o ego é desamparado e abandonado à sua própria sorte diante das excitações com as quais não consegue lidar e, portanto, a *Hilflosigkeit* é esse estado de desamparo psíquico que gera a *Angst*. Como observa Klein e Herzog (2017) em uma análise aprofundada relativa a *Angst*, há duas dimensões articuladas à esse afeto: uma diz respeito a um retorno idêntico do traumático (*automatiche Angst*) e outra ligada à repetição acentuada deste (*signal Angst*). Não obstante, as autoras ponderam que estas duas dimensões,

paradoxalmente, podem ser consideradas os dois lados da mesma moeda, uma vez que o aparato psíquico é constantemente implicado a dar destinos aos impulsos dos quais é submetido. Nesse sentido, Freud evidencia que “o medo é, portanto, por um lado, expectativa do trauma; por outro lado, uma repetição atenuada dele” (FREUD, 1926/1977, p. 160).

Portanto, é a posteriori que se pode aferir se houve uma possibilidade de elaboração, remetendo-se a face atenuada do afeto, ou uma impossibilidade de elaboração psíquica. Essa última vindo a ser uma repetição da situação traumática, como materialização referente ao excesso pulsional que não pode ser simbolizado. Dessa forma, trata-se de um afeto que se expressa sem relação de consequência pré-estabelecida, que só irá ser compreendida a partir da possibilidade ou do fracasso de realizar uma defesa do ego.

4 HOBBS E FREUD: ESCRREVENDO SEU TEMPO

No decorrer desta breve análise, ao explorar a centralidade do medo nas obras de Thomas Hobbes e na psicanálise de Sigmund Freud, encontramos, inicialmente, o desafio das diferenças estruturais entre trabalhos voltados para campos distintos do saber. No entanto, é surpreendente a convergência de ambas ao eleger o medo como um afeto humano fundamental em suas obras, desempenhando um papel crítico tanto na formação da sociedade quanto na base da estruturação psíquica.

É notório que as experiências vividas pelos autores influenciaram significativamente suas formas de pensar e atravessaram suas obras. O pessimismo desvelado no horror da guerra civil inglesa e o antissemitismo da grande guerra conduziram o olhar desses pensadores à natureza do homem, analisando o caráter frágil e beligerante de nossa condição. Hoje mais do que nunca, esses estudos se tornam extremamente relevantes ao nos depararmos com uma sucessão de eventos trágicos recentes em nossa história. Como breves exemplos temos a pandemia de COVID-19, acompanhada de uma infodemia, levou a destruição de muitas vidas e aproximou, à beira do abismo, as principais democracias. Por último, mas não menos impactante nos deparamos com o retorno da guerra entre Rússia e Ucrânia e a eclosão dos conflitos na faixa de Gaza. Levando a atenção do mundo ao horror:

Pestes, guerras, antissemitismo e expressões massacrantes de terrorismo revelam a duras custas o lado mais destruidor que a natureza humana pode chegar e vem centralizando o medo no palco dos afetos mais contemporâneos.

Retomando brevemente a discussão das sessões anteriores, observamos que Hobbes descreve o medo como o motor da formação do Estado e da busca pela segurança. O autor centraliza o medo em seus aspectos mais brutais no estado de natureza, onde o ser humano está assim à mercê de uma vida solitária, pobre, sórdida, brutal e curta. Nesse contexto, a saída e refúgio do caos é encontrada em um contrato social que estabelece um governo capaz de canalizar esse medo, transformando-o em temor. Como visto para Hobbes, o medo não apenas é a causa da guerra, mas também um fator unificador decisivo, que possibilita a transição do estado caótico para a possibilidade de ordem social. É a saída desse estado onde reina o medo desgovernado, que os indivíduos buscam refúgio em um contrato social que estabelece um governo que canaliza esse medo transformando-o em temor. Ribeiro (1984) é certo em afirmar que Hobbes não se limita a descrever esse afeto como apenas no seio da guerra e da desconfiança, e assim não se restringe em apenas afirmar como no homem são antissociáveis essas forças, mas como são paradoxalmente essas que também conduzem à paz. Pois: se é monstruosa essa força da natureza humana, que leva a guerra de todos contra todos, o terror é matéria do Estado, e sendo ele domado, torna-se instrumento de paz. Assim é desse paradoxal entendimento que surge o contrato, ato da vontade humana, de reprimir essa tendência belicosa que leva a destruição (1984).

Por outro lado, Freud introduz a noção de desamparo como uma condição primordial da humanidade, na qual o indivíduo depende inteiramente do outro para sua sobrevivência. A teoria em torno do conceito de *Angst* é desenvolvida assim como um componente fundamental na constituição psíquica e biológica. Contudo, é importante marcar que a tradução de *Angst* reduzida a medo é simplista, uma vez que, ao longo da obra freudiana, fica evidente que esse afeto abrange outras facetas e tem suscitado debates acirrados na compreensão das psicopatologias. Mesmo diante disso, podemos concluir que o ser humano, marcado pelo desamparo, carece de orientação natural e para se desvencilhar do estado inicial de máxima dependência é necessária a influência de outros indivíduos, responsáveis por forjar

nesses as bases morais. Assim, podemos aproximar outra convergência, porém não de maneira radical, entre a passagem do medo generalizado a canalização ao temor do Estado e do Soberano, como uma passagem também fruto de uma capacidade de simbolização que transforme uma *automatiche Angst* em uma *signal Angst*, ligando esse afeto a representações, diminuindo as tensões, capaz de engendrar meios para lidar com os afetos e as circunstâncias da vida externa. Tanto Hobbes como Freud encontram-se na compreensão da fragilidade da vida humana: nos desafios e nos desejos de fazer vingá-la. Em ambos, a preservação da vida se dá pela via de um outro capaz de ampará-lo: Freud pensando nos cuidados da infância e Hobbes na instituição de um organismo superior aos homens, com poder coercitivo ao cumprimento da lei. É por medo uns dos outros, que os homens buscam o estabelecimento de um estado artificial e é pela condição de desamparo estrutural, que se faz necessária o laço de cuidado intergeracional.

Dessa forma, o medo desempenha um papel central na organização do social, sendo por ambos reconhecidos como poderoso propulsor da busca por segurança, fundante das bases férteis do laço social entre para os seres humanos. No entanto, as diferenças também são evidentes. Enquanto Hobbes se concentra no medo, apoia-se na passagem de medo ao temor, para operar sua mecânica social que é a criação de um Estado artificial, o homem hobbesiano assim pode ser salvo pelo contrato e controlar seu medo por um temor ao soberano. Já em Freud não se pode vislumbrar tal desfecho apaziguante das paixões humanas. A psicanálise encarando a dimensão trágica do ser, evidencia que nenhuma construção civilizatória ou cultural, poderá dar plenamente conta de sanar a condição estrutural do desamparo humano, que irá sempre ser amedrontado e angustiado. E justamente por isso é capaz de fomentar saídas inovadoras.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo interdisciplinar desses dois grandes autores, que como visto, ora se complementam, ora se contrapõem, não busca fazer misturas teóricas indevidas. Apenas propor um diálogo entre as diferentes perspectivas que se debruçam sobre antigos dilemas: Quais são as condições internas humanas e os limites da vida

partilhada com outros? De que forma se estabelece uma sociedade organizada e, talvez a mais atual de todas, por que é tão difícil manter os limites entre a civilidade e a selvageria?

Como uma caixa de quebra cabeça recém-aberta, pinçamos peças e propomos encaixes, tentando ampliar a visão e montar um todo. Porém, mesmo quando há encaixe, o espaço entre as peças está sempre presente: a pequena fenda que separa cada pecinha das demais nunca deixa de existir. Da mesma maneira estão as fundamentais diferenças teóricas entre Hobbes e Freud. A diferença dessa brincadeira intelectual de gente adulta é que não há um único jeito certo de montar o tabuleiro, mas roteiro temos: são os desencaixes que vivemos hoje e as lacunas presentes nos antigos conhecimentos, que nos orientam e nos movem a descobrir novas formas de pensar o mundo. Assim, fugindo da tentativa de determinar uma interpretação única, excludente das demais, o objetivo desse artigo foi apresentar as diferentes visões e instigar o interesse sobre essa paixão tão potente que é o medo, para que cada um estabeleça, à sua maneira, novos encaixes de sentido. Pois a beleza dessa empreitada resulta justamente em ser radicalmente inesgotável e necessária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BIRMAN, J. *A dádiva e o Outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano*. Saúde Coletiva, 9(2), 9-30, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/pXDwXPDhgysYwQnyPtW5N8y/abstract/?lag=pt>.

BIRMAN, J. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2012. Disponível também em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=UmeEEAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT12&ots=ftu5PEoHe8&sig=67LqXX0qUu0CPCRkY7eKyyJe6u4&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

FREUD, S. A ansiedade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XVI)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1976. Originalmente publicado em 1917.

FREUD, S. Inibições, sintomas e ansiedade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XX)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1977. Trabalho original publicado em 1926.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. I)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 2006. (Trabalho original publicado em 1895).

FREUD, S. *Inibição, sintoma e medo*. Tradutor Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

KLEIN, T., & HERZOG, R. Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a Angst na psicanálise. *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 20(4), 686–704, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/m3HkFdRLTYnzQLZngps4xbg/?lang=pt>.

LAPLANCHE, J., & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. 4.ed.. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

MENEZES, L. S. *Desamparo*. 2.ed.. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo, 2012.

RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RIBEIRO, R. J. Medo e Esperança em Hobbes. In: *Artepensamento IMS*, 2003. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/medo-e-esperanca-em-hobbes/>.

SANTILLAN, J. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988.

WEBER, T. Hobbes: um positivista ou um jusnaturalista? In: *Revista Quaestio Iuris*, 10(3), 1568–1581, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/25455>.

13. ESTUDOS BAKHTINIANOS E PSICANÁLISE PARA ALÉM DAS NEGATIVAS

BAKHTINIAN STUDIES AND PSYCHOANALYSIS BEYOND THE UNSPOKEN



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-13>

Eduardo da Silva Moll¹

RESUMO

As críticas de Valentin Volóchinov à psicanálise freudiana são acontecimentos históricos relevantes ao desenvolvimento das teses de Bakhtin e de seu Círculo, pensadores que animam pesquisas em ciências humanas e linguística. O diálogo entre o dialogismo bakhtiniano e a psicanálise, entretanto, não é recorrente nas pesquisas brasileiras, a despeito das constantes alusões ou menções diretas de Bakhtin à psicanálise e ao inconsciente em manuscritos inacabados dos anos 1970. Por meio de uma pesquisa bibliográfica orientada pela metalinguística bakhtiniana, cotejamos textos de Bakhtin e de Freud, relacionando algumas respostas do primeiro a entrevistas com Duvakin, juntamente com teorizações sobre o ato ético, o sentido e o enunciado, às dinâmicas do inquietante e do recalque psicanalíticos. Ponderamos sobre o lugar *quasi*-familiar da psicanálise no conjunto teórico do Círculo, salientando a validação não-toda de Bakhtin ao conceito de inconsciente, exigindo a contemplação dos atos responsivos humanos – mais ou menos conscientes – à cultura e aos seus discursos.

Palavras-chaves: Dialogismo bakhtiniano; Psicanálise freudiana; Alteridade.

1 INTRODUÇÃO

Na segunda metade dos anos 1920, Valentin Volóchinov (2017; 2019²), integrante do Círculo de Bakhtin³, publica trabalhos críticos à psicanálise freudiana,

¹ Aluno de Doutorado em Letras – Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS (fomento CNPq). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: eduardosilva.moll@gmail.com

² A autoria da obra *O freudismo* (1927) consultada, com base na tradução de Paulo Bezerra, é aferida a Mikhail Bakhtin. Estudos de Grillo e Américo (2019) em arquivos do Instituto de História Comparada das Literaturas e Línguas do Ocidente e do Oriente (ILIAZV), entretanto, trazem evidências da continuidade do trabalho teórico de Valentin Volóchinov na análise crítica da psicanálise freudiana, entre os anos de 1925 e 1927. Por isso, assumimos, juntamente às autoras referendadas, a autoria de Volóchinov aos sobre o freudismo.

³ Entre os anos 1919 e 1929, reuniu-se, na Rússia, um grupo de intelectuais de distintos campos do conhecimento para debater questões atinentes à música, à arte, à filosofia, à linguagem e à literatura, produzindo obras, ensaios e manuscritos inacabados. Posteriormente, estudiosos designaram o

qualificando-a como uma representante das tendências filosóficas subjetivistas, individualistas, biologizantes e burguesas em voga à época. O artigo "Do outro lado do social: sobre o freudismo" (1925) e sua expansão em obra, intitulada *O freudismo: um esboço crítico* (1927), não apenas comprovam a posição da psicanálise como interlocutora fundamental às teses desenvolvidas pelo Círculo (MOURA-VIEIRA, 2016; BEZERRA, 2017; GRILLO, 2017), mas, principalmente, inscrevem a pungência de um tenso diálogo teórico-metodológico, cujos ecos abafados se fazem ouvir no campo dos estudos bakhtinianos do discurso.

Em *O freudismo*, Volóchinov (2017, p. 10) sustenta que o empreendimento psicanalítico revela "a aspiração de encontrar um mundo além de tudo o que é histórico e social", procurando-o "exatamente nas profundezas do orgânico", constituindo-se um "sintoma da desintegração e da decadência do mundo burguês" (VOLÓCHINOV, 2017, p. 10). Nessa senda, o conceito de inconsciente, assim como as práticas clínicas dele derivadas, mascariam o caráter discursivo-objetivo das "*inter-relações e [dos] conflitos complexos entre as respostas verbalizadas e não-verbalizadas do [ser humano]*", seja no microcosmo da sessão de psicanálise, seja no macrocenário cultural (VOLÓCHINOV, 2017, p. 20). Na resposta ao inconsciente, esboça-se o seguinte princípio teórico-metodológico: o aspecto "social-objetivo engendra o individual-subjetivo, ao passo em que é por ele modificado", no sentido de que "(i) qualquer aspecto subjetivo é forjado no social – inclusive a individualidade, constituída pela ideologia e pelo discurso e (ii) qualquer aspecto subjetivo engrandece-se ao se orientar ao social, objetivando-se" (MOLL, 2022, p. 54).

Morson e Emerson (2008, p. 14) perguntam-se sobre o que "Volóchinov [teria] acrescentado] à obra inicial de Bakhtin sobre a psique". Entendemos que Bakhtin não apresenta uma teorização psicológica *per se*, mas uma teoria da subjetividade. A obra *Para uma filosofia do ato responsável* (1920-1922) endossa uma visão de sujeito marcada pela presença fundadora do outro no eu enquanto princípio dialógico (BUBNOVA, 2013; DI FANTI, 2020). Nisso, desponta a "dialogicidade estrutural do eu",

grupo como *Círculo de Bakhtin*. O campo da Linguística – em especial, dos estudos discursivos – beneficia-se, principalmente, dos escritos de três expoentes: Mikhail Bakhtin, Valentin Volóchinov e Pavel Medviédev (FARACO, 2009).

indicando que “[a] estrutura egológica é dialógica” (PONZIO, 2012, p. 94). Com base em Bezerra (2017), entendemos que os trabalhos de Volóchinov (2017; 2019) esboçam uma filosofia alteritária da linguagem, o que explicaria a reverberação do diálogo com o inconsciente freudiano nos manuscritos bakhtinianos finais, visto que seu autor discorre sobre a alteridade de maneira mais explícita (DI FANTI, 2020).

Há, todavia, um interdito no diálogo referendado, incidindo na (im)possibilidade de pesquisas interfáticas entre o dialogismo e a psicanálise. Em uma revisão não-extensiva de literatura, Moll (2022) comenta o número reduzido de publicações sobre/com o diálogo com a psicanálise no campo de estudos discursivos bakhtinianos brasileiro. Logo, hipotetizamos que as críticas de Volóchinov (2017; 2019) à psicanálise foram contundentes a ponto de sinalizarem uma proibição *a priori* relativamente à investigação do inconsciente, em um processo análogo ao recalque freudiano – e ao retorno do recalado enquanto afeto (ou, em nosso caso, tema teórico) ao mesmo tempo familiar e estrangeiro, inquietante (*unheimlich*). A insistência do diálogo com o conceito de inconsciente nos textos bakhtinianos dos anos 1970, portanto, podem indiciar o retorno do inconsciente como problema teórico, instando de Bakhtin uma resposta. É a particularidade da resposta bakhtiniana ao conceito de inconsciente o que aqui nos interessa.

Alinhando-se a pesquisas previamente desenvolvidas (RIBEIRO; MOLL, 2021; MOLL, 2022; MOLL; DI FANTI; RIBEIRO, 2023; MOLL; DI FANTI, 2022), este artigo objetiva discutir a tensão entre o dialogismo bakhtiniano e a psicanálise para além das negativas de Volóchinov, pontuando particularidades do posicionamento de Mikhail Bakhtin frente ao conceito freudiano de inconsciente. Para isso, realizamos uma pesquisa bibliográfica, cotejando e analisando textos bakhtinianos e freudianos em diálogo com outros pesquisadores. Buscamos observar possíveis relações dialógicas nesse conjunto textual⁴, entendendo que “[d]ois enunciados distantes um do outro, tanto no tempo quanto no espaço, que nada sabem um do outro, no confronto dos sentidos revelam relações dialógicas”, desde que se voltem ao mesmo tema ou objeto discursivo (BAKHTIN, 2016, p. 102).

⁴ A orientação metodológica adotada nesse artigo inspira-se em Grillo (2017).

Na seção que segue, sondaremos a natureza da postura assumida pelo filósofo russo com base em seus textos iniciais, bem como em sua perspectiva de linguagem, em diálogo com os conceitos de recalque (BREUER; FREUD, 1996) e de inquietante/infamiliar/estranho (FREUD, 2010). Também, tentaremos construir sentidos possíveis às alusões e às referências a Freud nos manuscritos bakhtinianos finais, em diálogo com estudos sobre memória e discurso (AMORIM, 2009). Por fim, nas considerações finais, registramos questionamentos que, no contexto deste esboço textual, almejam à continuidade do diálogo.

2 ALTERIDADE, DISCURSO, INCONSCIENTE E INQUIETAÇÃO

Recuperando o contexto ideológico institucional dos anos 1920, Grillo (2017, p. 72) pontua que “o marxismo soviético tinha se tornado hegemônico”, tomando a forma de “verdade inquestionável nas instituições universitárias de pesquisa”. Analogamente, Bezerra (2017, p. XI) afirma que “o pensamento social, psicológico e filosófico na URSS já está profundamente marcado por uma ideologia que condiciona todo o comportamento social do [sujeito] exclusivamente à estrutura de classe da sociedade”. Nesse cenário, as veementes críticas à psicanálise – já revisitadas por pesquisadores do campo bakhtiniano – podem ser mais bem apreciadas como tentativa de “estabelecer fronteiras” epistemológicas, fortificando uma “identidade teórica” em um “espaço ideológico comprometido com o sistema político em que o Círculo atua” (LIMA; PERINI, 2009, p. 81). Entretanto, tomamos como ponto de partida a assunção de que “Bakhtin não vinculava seu pensamento a uma arquitetônica que se pudesse classificar de marxista” (FARACO, 2009, p. 27), motivo pelo qual sondaremos a particularização de suas ressalvas ao inconsciente, bem como sua apropriação desse conceito.

Em 1973, em conversas documentadas entre Bakhtin e Duvakin (2012, p. 207), a psicanálise é tematizada: “E o senhor como considera o freudismo?”. Bakhtin, reiterando Volóchinov (2017), responde: “na Rússia o freudismo não pegou, não. Verdadeiros, efetivamente sérios, continuadores do freudismo, em solo russo, não existiram, mesmo” (BAKHTIN; DUVAKIN, 2012, p. 207). Após essa negativa, o filósofo russo pontua: “não existe nenhuma dúvida de que [Freud] tenha descoberto algo que

antes dele não se via e não se conhecia", embora o kantismo subjacente às teses psicanalíticas tenha lhe despertado *estranhamento*: "D: *Todavia, ao senhor... // B: É estranho para mim sob qualquer aspecto, sem dúvida. // D: Estranho? // B: Sim*" (BAKHTIN; DUVAKIN, 2012, p. 207⁵). A seguir, há o desenvolvimento da resposta:

B: Ele [Freud] não exerceu sobre mim uma influência direta, acerca do seu modo de ver as coisas. *Todavia... tudo nele é tal que, não de modo direto, mas de qualquer modo em todo caso, como acontece com qualquer descoberta de algo novo, mesmo se, digamos, não nos interessa, esse algo de novo igualmente de qualquer forma ampliou o mundo, o enriqueceu de algo* (BAKHTIN; DUVAKIN, 2012, p. 207).

Na edição consultada, uma nota acrescentada a essa passagem indica que Bakhtin teria apreciado positivamente o fenômeno psicanalítico. Ao mesmo tempo, observamos que a materialidade discursiva da resposta revela uma longa cadeia de negativas ("*ele não exerceu sobre mim influência direta*") e modalizações ("*não de modo direto, mas de qualquer modo em todo caso, como acontece com qualquer descoberta de algo novo, mesmo se, digamos, não nos interessa*"), até que a apreciação positiva se enuncie ("*esse algo de novo igualmente de qualquer forma ampliou o mundo, o enriqueceu de algo*"). Destacamos no material transcrito, por um lado, o contexto axiológico evasivo que permeia a tematização da psicanálise, com rápida passagem a outro tópico e, por outro lado, a assunção bakhtiniana das ideias freudianas como nucleares à renovação do conhecimento sobre o ser humano e o mundo. Esse último aspecto é relevante, quando contrastado com a incisividade crítica de Volóchinov (2017, p. 91) à "psicologia dos desclassificados". Em nossa leitura, a particular relação de Bakhtin com o freudismo advém do posicionamento ético registrado em seus textos filosófico-estéticos primeiros, nos quais a subjetividade é compreendida em sua relação inalienável e constitutiva com a radical alteridade (BUBNOVA, 2013; PONZIO, 2012).

⁵ Empregamos, como notação, a dupla barra inclinada para indicar troca de turno entre Bakhtin (B) e Duvakin (D). Nas análises realizadas, grafamos com itálico o segmento discursivo em enfoque, sem referendar novamente, para garantir a fluidez da discussão.

Bakhtin (2017a, p. 41-46) propõe observar no ato ético, responsivo e responsável o cruzamento entre valores culturais históricos (mundo teórico, universalidade), demandas concretas do agir (mundo da vida) e a singular inclinação ética de um sujeito em direção ao interlocutor (concreto ou presumido – responsividade). Com isso, todo ato comporta, pelo menos, duas presenças: o passado cultural discursivizado (AMORIM, 2009) e o interlocutor a que me refiro. Com efeito, o “princípio arquitetônico supremo do mundo real do ato é a contraposição concreta, arquitetonicamente válida, entre eu e outro” (BAKHTIN, 2017a, p. 142). Adicionalmente, “todos os acontecimentos criativamente produtivos, que veiculam o novo, são únicos e reversíveis” não se realizam em uma consciência individual, “mas pressupõem *duas* consciências imiscíveis”, engendrando “essa relação de *uma* consciência com *outra* consciência precisamente como outra” (BAKHTIN, 2011, p. 79).

Disso depreendemos estar prevista, na concepção bakhtiniana de sujeito e de ato, a *constitutiva proximidade com o radicalmente outro*. Analisando o ato estético, a figura da contraposição explica a subjetividade, no sentido de que o ato ético-estético “contrapõe a mim mesmo, como participante, ao mundo do qual participo, e, nesse mundo, a todos os outros seres humanos” (BAKHTIN, 2017a, p. 142). Tal contraposição – característica da relação dialógica enquanto advinda da teoria musical, do *ponto-contra-ponto* – é outro nome para o *encontro*, encarnação da alteridade condicional à compreensão do corpo enquanto limite de uma subjetividade. Conforme defende Bakhtin (2011, p. 96), os “valores de uma pessoa qualitativamente definida são inerentes apenas ao outro”; ou seja, o outro semantiza o corpo enquanto um lugar valorado, no interior do qual um sujeito pode se reconhecer. Por isso, somente com o outro “é possível para mim a alegria do encontro, a permanência com ele, a tristeza da separação [...], posso encontrar-me com ele no tempo e no tempo mesmo separar-me dele, só ele pode *ser e não ser* para mim” (BAKHTIN, 2011, p. 96). A subjetividade é *alter*, porque o outro é a medida semântica da identificação ou desidentificação com o *para-si*; tornar-se, nesse sentido, é responder à permanência ou à transmutação do *para-si* refletido no olhar do *eu-para-o-outro*.

Lembrando que o qualificador típico do diálogo não é o consenso, mas sim a tensão (FARACO, 2009, p. 60-70), é plausível pensar os sentidos ao redor de um único centro de valor (a "identidade") como uma zona que acolhe o *estranhamento*, entendido como angústia relativa ao processo de tornar próprio o que é alheio. Em *O inquietante* (1919), Freud (2010) dedica-se a um efeito estético (e psíquico) análogo ao que esboçamos. É inquietante "aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar" (FREUD, 2010, p. 331). A partir do enredo de *O homem da areia*, conto de E. T. A. Hoffmann, Freud (2010, p. 355), destaca "o retorno não intencionado" de cenas/traços, resultando "na mesma sensação de desamparo e inquietude" de um evento angustiante já vivido. Há, em suma, a contínua inscrição de "algo há muito familiar à psique, que apenas mediante o processo da repressão alheou-se dela" (Freud, 2010, p. 360).

O retorno familiar do estranho, ou o persistente estranhamento quanto ao retorno do familiar são, por sua vez, efeitos do recalque – seja da familiaridade, seja do elemento angustiante. Em suas primeiras formulações, o recalque é definido como o alijamento de uma "lembrança patogênica" em relação à consciência, desprendendo o afeto (emoção) da representação (aquilo que poderia dar corpo à expressão), consistindo em transformar "uma representação forte numa representação fraca, em roubá-la de seu afeto" (BREUER; FREUD, 1996, p. 304). Há, entretanto, a persistência do afeto recalcado, investido em outros representantes; isso se evidencia clinicamente quando um fato descrito pelo analisando como "sem importância" só pode ser enunciado "sob resistência", ou, ainda, sob o signo da renegação (BREUER; FREUD, 1996, p. 304). A relação entre o retorno do familiar-infamiliar e a cena clínica calcada em efeitos do inconsciente na fala do analisando coloca em cena – conforme bem notará Lacan (2008) – a linguagem como *lócus* de tais eventos. Com efeito, no texto freudiano sobre o inquietante, é a pesquisa filológica que fornece a prova mais substancial da ambivalência lógica em tela:

(...) o mais interessante para nós é que a palavra *heimlich* ostenta, entre suas várias nuances de significado, também uma na qual coincide com o seu oposto, *unheimlich*. O que é *heimlich* vem a ser *unheimlich* [...]. Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que, não

sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto (FREUD, 2010, p. 337-338).

A estrutura antitética das palavras primitivas, tema frequentemente estudado por Freud, bem como o suporte que estas dão à polaridade familiar-infamiliar sugerem-nos que a linguagem, em sua materialidade, ancore os processos de tornar próprio o que é alheio. Ponzio (2020, p. 9) parece oferecer inteligibilidades, desde as lentes bakhtinianas, para a relação tensiva e concomitante entre o conhecido e o desconhecido no enunciado e na consciência, afirmando que “[o] caráter material da língua é essa alteridade da palavra, também no discurso anterior, no discurso de sua própria consciência. Reelaborada e capaz de ressoar de forma diferente, a palavra permanece em qualquer caso *semi-alheia*”. Para que o diálogo entre a psicanálise e o dialogismo se expanda para além dos interditos, é preciso sondar, na perspectiva discursiva adotada por Bakhtin, as oportunidades para pensar aquilo que, a despeito do reconhecimento consciente do sujeito, produz sentidos *com ele*.

No pensamento bakhtiniano, o sujeito é responsável pelo seu dizer enquanto ato, mas nem por isso torna-se senhor dos sentidos. Bakhtin (2017a, p. 81) afirma que “[o] ato na sua integridade é mais que racional – é *responsável*”, referindo à responsabilidade ética que vincula os atores do encontro. Podemos ler “*é mais que racional*” ressaltando o peso da responsabilidade racionalmente exercida, identificada, portanto, à consciência. De outra forma, podemos alçar categoria da responsabilidade como definidora mestra do ato, a despeito do reconhecimento mais ou menos racional (e, portanto, consciente) do ato em seu devir. A última posição – que dá mais relevo à responsabilização do sujeito, do que ao controle consciente e pragmático que este teria do ato de que participa – parece se alinhar melhor ao estatuto *inexaurível* do sentido: “[o] sentido é potencialmente infinito, mas só pode atualizar-se em contato com outro sentido (do outro) [...]. Ele sempre deve contatar com outro sentido para revelar os novos elementos da sua perenidade” (BAKHTIN, 2017b, p. 41).

O lugar do *sentido* na teoria bakhtiniana promove caminhos para pensarmos pontes possíveis com o inconsciente psicanalítico. Para Bakhtin (2017b, p. 42), “não pode haver o primeiro nem o último sentido, ele está situado entre os sentidos, é um

elo na cadeia dos sentidos". Retomando a perspectiva filosófica do ato ético, entendemos que o encontro com o outro é um "feixe de relações de alteridade", em que "os sentidos e as valorações se forjam entre sujeitos", levando em consideração não somente "a responsividade ética que os une em vínculo dialógico", mas também a responsividade "entre historicidades e cronotopias, entre o tempo-espaço presente e os sentidos passados e latentes que constituem dada atmosfera cultural" e que estão presentes na resposta do *eu* ao *outro* (MOLL; DI FANTI, 2021, p. 5). Logo, o outro é a mim constitutivo, desde que preservemos sua alteridade enquanto *sentido do outro*, nisso prevendo "uma série de vantagens ontológicas estruturais" da alteridade em relação à subjetividade (BUBNOVA, 2013, p. 12). O outro não determina o sujeito, cuja essência mostra-se no autorrevelar, mas a alteridade é condição para a resposta, daí sua vantagem ontológica.

Recolocando essas questões na cena enunciativa, ressaltamos o argumento de Bubnova (2013, p. 14) acerca da *materialidade da linguagem como o terceiro participante* na constituição dos sentidos, entendendo que "o elemento linguístico-discursivo modela tanto a psique individual, pluralizando-a, como a concepção da linguagem enquanto instância que nos determina e nos excede". Dito de outra forma, a historicidade das práticas languageiras, elevadas à esfera da cultura e de sua transmissão, instala o outro como parâmetro do desenvolvimento da consciência. Esse outro é tanto concreto e familiar – como a mãe, a família, os grupos etc. – quanto menos imediato e infamiliar – a própria cultura, enquanto história de seres encarnados. Com isso, habitando a linguagem e dela se apropriando, o sujeito responde à presença do discurso alheio que é, ao mesmo tempo, *tornado meu* (discurso interior) e *herança do mundo*.

Amorim (2009) ajuda-nos a compreender que "a palavra é um objeto cultural e como tal possui memória" (p. 14), ideia relacionada ao excerto destacado, visto que nele é premente "uma memória que está na cultura e seus objetos" (p. 10), cujo funcionamento "perpassa as relações subjetivas e as constitui ao mesmo tempo em que é atualizada por elas" (p. 10). É justamente a herança dos objetos de uma cultura enquanto presença alteritária que desconhece limites temporais e espaciais aquilo que define a memória da palavra, segundo a autora. Em diálogo com as teses de Ponzio (2012, 2020), podemos dizer que a constitutiva e radical alteridade do ser

na/da palavra inscreve-se em um *continuum* entre o familiar (palavra minha) e o *quasi*-familiar (palavra dos outros). Pensemos essa assertiva com base nos dois exemplos que seguem.

Bakhtin (2017c, p. 68), em *Por uma metodologia das ciências humanas* (1930-1940/1975), discute as “influências extratextuais” na formação do escritor, algo que se encontra “plasmado nas palavras” dos outros, “sobretudo da mãe”, a partir da qual elaboramo-las em “palavras minhas-alheias”. Essa assertiva pareceu demandar do filósofo russo algum posicionamento quanto ao inconsciente freudiano, o que de fato Bakhtin (2017c, p. 69) realiza: “O ‘subconsciente⁶’ pode vir a ser um fator criativo apenas no limiar da consciência e da palavra (a consciência semiverbalizada-semisignica)”. A postura do autor, para não adotar o inconsciente freudiano, é conservar a figura do *limiar*, um indefinido entre-pólos no interior do qual o sujeito pode produzir/atuar e orientar-se à concretização do enunciado. Em um segundo exemplo, Bakhtin (2017b, p. 39), em *Fragmentos dos anos 1970-1971*, enfrenta o seguinte tópico:

A tentativa de compreender a interação com a palavra do outro por meio da psicanálise e do ‘inconsciente coletivo’. Aquilo que os psicólogos (predominantemente os psiquiatras) descobrem existiu algum dia; não se manteve no inconsciente (ainda que no coletivo), mas se consolidou na memória das línguas, dos gêneros, dos rituais; daí ele penetra nos discursos e nos sonhos (narrados, conscientemente lembrados) dos [seres humanos] (dotados de determinada constituição psíquica e situados em um determinado estado). O papel da psicologia e da chamada psicologia da cultura (BAKHTIN, 2017b, p. 39).

A memória discutida pelo autor acena às vantagens ontológicas da linguagem na constituição da subjetividade (BUBNOVA, 2013), uma vez que o discurso exterior (nele incluso a “*memória das línguas, dos gêneros, dos rituais*”) é apropriado em discurso interior (os “*discursos*” e os “*sonhos*”). A memória cultural – cuja totalidade não teríamos como lembrar, muito menos conscientemente reconhecer (individualar)

⁶ Segundo nota do tradutor, o termo “subconsciente” era empregado de maneira intercambiável a “inconsciente” no contexto soviético da época.

nos efeitos de sentido que as práticas discursivas promovem –, pode ser vista como presença enunciativa que garante o retorno do dizer alheio. A temporalidade e a espacialidade ilimitadas de o dizer alheio se presentifica é condição para que a resposta do sujeito ao outro concreto *faça sentido*, situando-se entre o já dito (passado) e o possível de ser dito (futuro ilimitado). O fato de Bakhtin (2017c) admitir a força produtiva do *limiar* entre a presentificação da cultura e o devir enunciativo singular reinstala a lógica *quasi*-familiar da palavra alheia, a qual, *falando com o* sujeito, também demanda sua resposta. A cultura, não podendo ser contornada pelo sujeito, a ele se endereça, ampliando os limites situados, mais ou menos pragmáticos e conscientes, da resposta que todo ato enunciativo prevê ao constituir-se.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, objetivamos discutir a tensão entre o dialogismo bakhtiniano e a psicanálise para além das negativas de Volóchinov, pontuando particularidades do posicionamento de Mikhail Bakhtin frente ao conceito freudiano de inconsciente. Destacamos a presença da psicanálise como interlocutora fundamental do Círculo, demonstrando que, especialmente em Bakhtin, esta não é negada *a priori*, mas é alteritariamente incorporada nas/pelas teses que o filósofo russo teceu. Portanto, no plano heurístico do dialogismo bakhtiniano, a psicanálise pode ser encarada como presença inquietante, polêmica (GRILLO, 2017), ocupando um lugar *quasi*-familiar no conjunto teórico do Círculo. Bakhtin parece oferecer, como resposta teórico-metodológica, uma *validação não-toda* do inconsciente, dado que alguns de seus traços conceituais, conforme desenvolvidos por Freud, figuram na materialidade alteritária da palavra-alheia (PONZIO, 2020) e da memória cultural (AMORIM, 2009). A continuação desse diálogo precisa se haver com a ética da responsividade: se o sujeito existe *porque e enquanto* responde, quais os limites do endereçamento responsivo e sob qual regime de reconhecimento responsável e consciente tal processo se realiza? Para isso, aproveitemos a inquietação que o inconsciente promove a um sujeito marcado pela responsabilidade ética, para além das negativas à psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORIM, M. Memória de objeto – uma transposição bakhtiniana e algumas questões para a educação. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 8-22, 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/2993>>. Acesso em: 7 out. 2023.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, M. O texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas (1959-1961). In: BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 71-107.
- BAKHTIN, M.; DUVAKIN, V. *Mikhail Bakhtin em diálogo - Conversas de 1973 com Viktor Duvakin*. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.
- BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável (1920-1922)*. 3. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017a.
- BAKHTIN, M. Fragmentos dos anos 1970-1971 (1970). In: BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. São Paulo: Editora 34, 2017b. p. 21-56.
- BAKHTIN, M. Por uma metodologia das ciências humanas (1974). In: BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. São Paulo: Editora 34, 2017c. p. 57-79.
- BEZERRA, P. Freud à luz de uma filosofia da linguagem. In: VOLÓCHINOV, V. *O freudismo: esboço crítico (1917)*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. XI-XIX.
- BREUER, J.; FREUD, S. *Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- BUBNOVA, T. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. *Conexão Letras*, v. 8, n. 10, p. 9-18. 2013. <https://doi.org/10.22456/2594-8962.55173>.
- DI FANTI, M. G. C. Notas sobre a alteridade em Bakhtin. In: PASCHOAL, C. et al. (org.). *Círculo de Bakhtin: alteridade, diálogo e dialética*. Porto Alegre: Polifonia, p. 7-28, 2020.
- FARACO, C. A. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FREUD, S. O inquietante (1910). *Obras completas*. Volume 14 (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 329-376.

GRILLO, S. V. C. Marxismo, psicanálise e método sociológico: o diálogo de Volóchinov, marxistas soviéticos e europeus com Freud. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 54-75, 2017. <https://doi.org/10.1590/2176-457332107>.

GRILLO, S. V. C.; AMERICO, E. V. Registros de Valentin Volóchinov nos arquivos do ILIAZV. In: VOLÓCHINOV, V. *A palavra na vida e a palavra na poesia: ensaios, artigos, resenhas e poemas*. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 7-56.

LACAN, J. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LIMA, S. M. M.; PERINI, R. Bakhtin e Freud: aproximações e distâncias. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 80-99, 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3013>>. Acesso em: 7 out. 2023.

MOLL, E. S.; DI FANTI, M. G. C.; ROSA, K. M. A sessão de psicanálise como gênero do discurso: enquadre, terapia e encontro de vozes em visada bakhtiniana. *Scielo PrePrints*. <https://doi.org/10.1590/1678-460x202254502>.

MOLL, E. S.; DI FANTI, M. G. C. Alteridade e terapia: um olhar bakhtiniano para o conceito de construção na psicanálise freudiana. *Desenredo*, v. 18, n. 1, p. 7-25, 2022. <https://doi.org/10.5335/rdes.v18i1.12954>.

MOLL, E. S. *A cura pela palavra: um olhar bakhtiniano para a interação discursiva no tratamento psicanalítico freudiano*. 2022. Dissertação (Mestrado em Letras / Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MOURA-VIEIRA, M. O freudismo: uma crítica à ideologia psiquiátrico-psicanalítica. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin e o Círculo*. São Paulo: Contexto, 2016. p. 49-72.

PONZIO, A. *Dialogando sobre o diálogo na perspectiva bakhtiniana*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

PONZIO, A. Palavra, matéria, alteridade. *Linguasagem*, v. 36, p. 1-20, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.linguasagem.ufscar.br/index.php/linguasagem/article/view/815>>. Acesso: 7 out. 2023.

RIBEIRO, K. R.; MOLL, E. S. Ideologia, autoria e responsabilidade: o sujeito na contrapalavra d'O freudismo. *Revlet*, v. 12, n. 2, ago./dez., p. 347-365, 2020. Disponível em: <<http://www.revlet.com.br/artigos/584.pdf>>. Acesso em: 7 out. 2023.

VOLÓCHINOV, V. *O freudismo: um esboço crítico* (1927). 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

VOLÓCHINOV, V. Do outro lado do social: sobre o freudismo (1925). In: VOLÓCHINOV, V. *A palavra na vida e a palavra na poesia: ensaios, artigos, resenhas e poemas*. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 59-108.

14. ANGÚSTIA EM “A DÓCIL”, DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI: UMA LEITURA DESDE A PSICANÁLISE LACANIANA



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-14>

Maria Eduarda Freitas Moraes¹

RESUMO

O trabalho propõe discutir o conceito de angústia e realizar uma leitura a partir da psicanálise lacaniana da novela “A Dócil”, de Fiódor Dostoiévski, publicada pela primeira vez em 1876. Para leitura e apresentação do texto, foi adotada a versão traduzida originalmente do russo por Vadim Nikitim, publicada no Brasil pela editora 34 (DOSTOIÉVSKI, 2017). A novela foi classificada por Dostoiévski como “narrativa fantástica”, devido à noção de verossimilhança problematizada no discurso do narrador. Na obra, o protagonista relata os eventos vivenciados, na busca de sentidos que possam explicar o que levou a sua dócil esposa ao suicídio. Compreende-se que, no plano estético, a angústia promove o processo de tentativa de elaboração psíquica da morte. Nessa perspectiva, o discurso do narrador se dirige ao *Outro*, a quem ele endereça seus enunciados contraditórios. Ao longo da narrativa, produz-se o efeito de emergência de uma verdade à medida que o discurso avança, revelando os acontecimentos que motivaram o suicídio. Evidencia-se a sua tentativa de alienar e submeter a dócil esposa aos seus desejos e, com isso, a angústia da esposa que irrompe no ato do suicídio.

Palavras-chaves: Psicanálise; Linguagem; Angústia; Dostoiévski.

1 INTRODUÇÃO

O trabalho propõe discutir o conceito de angústia e realizar uma leitura a partir da psicanálise lacaniana da novela “A Dócil”, de Fiódor Dostoiévski, publicada pela primeira vez em 1876. Para leitura e análise do texto, foi adotada a versão traduzida originalmente do russo por Vadim Nikitim, publicada no Brasil pela editora 34 (DOSTOIÉVSKI, 2017). A novela já recebeu outros títulos em outras traduções, como: “Uma dócil criatura” e “Ela era doce”. O tradutor da versão utilizada neste texto justifica a sua escolha pelo título “A Dócil” indicando que a etimologia da palavra em

¹ Doutoranda em Linguística na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CNPq. E-mail: moraes.maria@edu.pucrs.br.

russo remete a um processo de amansamento, que suscita, para além da domesticação, uma face de violência (NIKITIM, 2017). Essa face pode assumir o sentido de privar o sujeito de certa liberdade, assim como evidenciar certa aderência do sujeito às demandas do Outro.

Neste ponto, cabe a diferenciação entre outro e Outro. Compreende-se que o outro como semelhante com quem nos relacionamos e nos identificamos imagetivamente desde a construção da imagem integrada de Eu. O Outro diz respeito à instância simbólica que ordena a lei e as relações. Essa dimensão “está para além de qualquer rosto, que está em algum lugar da linguagem” (LACAN, 2016, p. 477). Ou seja, não se refere a um semelhante de modo específico, embora diferentes referências possam compor essa instância para o sujeito. Segundo Soler, “são os outros sem maiúscula que dão voz e corpo a este Outro maiúsculo” (SOLER, 2018, p. 72). Em suma, o Outro assume a função de condensar significantes e referências que constituem o inconsciente a partir da entrada do sujeito no campo da linguagem.

A obra “A Dócil” foi publicada por Dostoiévski pela primeira vez em 1876, poucos anos antes da sua morte. Ela é publicada em uma época em que ocorrem uma série de suicídios em São Petersburgo, Rússia (NIKITIM, 2017). Na teoria psicanalítica, entende-se que o texto ficcional é um recurso simbólico que permite ao leitor a elaboração² de situações que causam desprazer e, com isso, o alívio de tensões do psiquismo. Nesse tipo de escrita, o autor pode utilizar a criação ficcional para expor suas fantasias sem censura moral. O leitor, por sua vez, pode se identificar com as personagens com certa proteção psíquica à medida que reconhece que se trata de uma representação que não corresponde necessariamente aos fatos da realidade (FREUD, 2015; 2016). No caso da novela “A Dócil”, a relação entre o texto literário e o contexto sócio-histórico em que ocorreram os suicídios demonstra que a ficção é produto da cultura e, como recurso simbólico, contribui para a elaboração do mal-estar da época.

No que se refere à elaboração psíquica da angústia nas obras literárias, Rabêlo e Martins (2022) salientam que a mobilização psíquica provocada pela leitura está articulada à experiência estética, tornando-a, nesse sentido, mais possível de ser

² A elaboração, nesse sentido, é compreendida do modo como Freud utiliza o termo perelaboração, trabalho psíquico ou *working through*.

simbolizada e vivenciada pelo leitor do que a angústia que emerge no mundo da vida cotidiana. Freud, já no clássico texto "O inquietante"³ (2010), desenvolve a noção de inquietante como imagem que evoca a angústia no sujeito por conjugar o estranhamento e o reconhecimento, o familiar e o infamiliar. Nessa concepção, o infamiliar é considerado aquilo que permanece oculto na vida cotidiana. Freud, para desenvolver essa discussão, utiliza a leitura de textos literários como exemplo de experiência que provoca angústia. Como efeito do inquietante, a angústia está relacionada ao retorno do que teria sido reprimido e, na experiência estética, está vinculado à dissolução de fronteira entre fantasia e realidade.

"A Dócil" foi considerada por Dostoiévski uma narrativa fantástica. O autor discute o uso do termo "fantástica" em uma obra que preserva certo vínculo com os eventos da realidade. Para ele, o termo é empregado devido à estilística da narrativa e ao discurso do narrador. No texto, o personagem fala para si mesmo, expressando suas contradições, suas culpas e buscando explicações; simultaneamente, o leitor tem a sensação de que o narrador se dirige a um outro. A partir de uma perspectiva psicanalítica, podemos ler em Freud (2010) que a nomeação de uma narrativa como "fantástica" se deve à ausência de preocupação com a verossimilhança. Nesse sentido, a narrativa não estaria submetida ao exame da realidade.

Após o desenvolvimento da psicanálise por Freud, encontra-se, dentre outros teóricos, Jacques Lacan: um psicanalista francês que desenvolveu uma releitura bastante original e autoral da obra freudiana, rompendo com regras estabelecidas na psicanálise. Destacou-se pela sua concepção do inconsciente estruturado como a linguagem e regido pelo tempo lógico, que possui suas regras e não corresponde ao tempo cronológico (LACAN, 1998).

Frente ao exposto, a proposta deste trabalho é conjugar a leitura da obra literária "A Dócil" com a perspectiva da psicanálise lacaniana. Nesse sentido, se consideram também os textos freudianos, visando enriquecer a discussão. Para atingir os objetivos, a metodologia consistiu em realizar a sua leitura através de operadores teóricos, sobretudo as noções de angústia e sua articulação com a dimensão do Outro enquanto alteridade a quem o discurso do sujeito se dirige. Em

³ No original, *Unheimliche* (FREUD, 2010).

um segundo momento, discutiu-se o conceito de verdade, compreendida como verdade inconsciente que emerge a partir da fala do sujeito endereçada ao Outro. Alguns trechos da obra foram utilizados nas seções a fim de situar o estilo narrativo que compõe o plano estético.

Entende-se a justificativa desse trabalho a partir da relevância da discussão acerca da temática do suicídio e suas representações na cultura, considerando que a obra de Dostoiévski é conhecida por trazer visibilidade às vozes sociais (BAKHTIN, 2018). O uso da psicanálise lacaniana como um modo de leitura do texto literário foi escolhido por permitir ampliar as questões colocadas pelas personagens, visto que são sujeitos compostos por suas contradições, o que aponta para a cisão subjetiva que insere o sujeito no campo da linguagem (LACAN, 2016).

O desenvolvimento da discussão está estruturado em dois momentos teóricos. O primeiro tempo visa explorar o conceito de angústia e de que modo ele mobiliza o discurso do sujeito que se dirige ao Outro. Na sequência, busca-se evidenciar a verdade que emerge e culmina com o final da narrativa.

2 A ANGÚSTIA E O DISCURSO DIRIGIDO AO OUTRO

A obra inicia com uma cena do protagonista caminhando de um lado para o outro, sem conseguir compreender o que motivou a sua dócil esposa a cometer suicídio. Inicialmente, não é apresentado que se trata de um suicídio, apenas menciona que ela faleceu e está sendo velada. O protagonista, nesse contexto, então expressa: "Eu não paro de andar e querer esclarecer tudo para mim. Pois já faz seis horas que eu quero ver claro e não encontro meio de juntar as ideias num ponto" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 19).

Aos poucos, o autor situa a cena e o protagonista segue visando nomear o desamparo em que se encontra: "Queria apreender tudo isso, toda essa lama" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 35). Observa-se, portanto, a interrogação de qual caminho construir através das palavras para contornar, de algum modo, a angústia.

A partir da obra freudiana, compreende-se a angústia como manifestação subjetiva que demanda a presença do outro. Nesse sentido, sempre indica o encontro do sujeito com o seu desamparo fundamental. Como puro excesso de pulsão que

não encontra representação, apresenta também a dificuldade de ser nomeada. Freud salienta que: “não existe, no inconsciente, um conteúdo que equivalha ao nosso conceito de aniquilação da vida” (FREUD, 2014, p. 69-70).

Sendo assim, a morte convoca o sujeito a se deparar com a face mais angustiante do psiquismo. Soler (2021) considera que, no momento de angústia, o sujeito está destituído de um traço que o subjetive, ou seja, que o faça sujeito reconhecível em sua própria história. Nessa via, faz falta uma ancoragem que o enlace com a sua condição de sujeito desejante.

A angústia, no entanto, apresenta uma dupla face: ela pode ser uma angústia-sinal ou uma angústia real. Nesses casos, a diferenciação entre uma e outra se faz necessária para compreender seus efeitos. A angústia sinal se refere a uma defesa articulada pelo sujeito frente a um perigo possível e provável. Essa defesa é estabelecida por meio da rememoração de outros perigos vividos anteriormente. A angústia real, por sua vez, se refere a um perigo atual para o qual o sujeito não conta com a possibilidade de antecipação porque esse perigo lhe é completamente desconhecido. Em outras palavras, não se encontra uma representação atuante no psiquismo onde ele possa se ancorar e, por isso, o sujeito se encontra sem recursos simbólicos para a sua defesa (SOLER, 2021). No texto literário, o relato do protagonista indica a vivência de uma angústia real. A sua tentativa de nomear e compreender os eventos, no momento posterior, representa a busca por encadear a irrupção de angústia na sua história e construir certos contornos para ela.

Em Lacan, encontra-se a angústia entrelaçada com o conceito de *objeto a*, objeto outro. O objeto a, assim como a angústia, possui uma dupla face: ele pode ser produtor de angústia ao mesmo tempo em que aproxima o sujeito do seu desejo devido à sua dimensão faltante, uma vez que se trata de um resto que decanta da relação do sujeito com o Outro. Esse resto é incapaz de ser plenamente colocado em palavras. No seminário dedicado à angústia, Lacan situa o objeto a como objeto causa do desejo, constituído como desejo do Outro, uma vez que o sujeito só pode sustentar um desejo tendo por referência a sua dependência constitutiva da alteridade (LACAN, 2005).

A angústia, nesse panorama, emerge na narrativa à medida que o personagem se depara com a impossibilidade de simbolizar a falta da esposa. Ele então passa a

relatar o modo como os dois se conheceram e se encontraram e como, desde o início, o dinheiro perpassa a relação indicando certa dependência; ele afirma: "tudo estava na minha mão" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 29). Ela é órfã e, em um primeiro momento, reside com suas tias. Encontra na relação com o narrador uma alternativa a um casamento indesejado com outro homem escolhido pelas tias. Em termos financeiros, é materializada pelo narrador, desde o início, certa tentativa de alienação da esposa às suas demandas. A morte, no entanto, vem inverter a relação de dependência, uma vez que o personagem relata a dificuldade de elaborar um cenário onde ele se percebe sozinho.

Ao avançar a narrativa, mostra-se uma ambivalência no momento em que o narrador nomeia a dócil como culpada pela tragédia, evidenciando a sua dificuldade de reconhecer-se no que foi vivenciado. A partir disso, ele permite passar a interrogar-se o que ocorria entre os dois:

Da sua parte, uma vez ou duas houve arroubos, corria a me abraçar; mas, como esses arroubos eram doentios, histéricos, e eu necessitava de uma felicidade sólida, recebia-os com frieza. E eu tinha mesmo razão: depois de cada arroubo havia uma briga no dia seguinte (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 42).

Na sequência do texto, observa-se que o narrador percebe a queda da posição que ele imaginava ocupar para a esposa: "eu me tornara intolerável para ela" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 42). Com isso, pode-se depreender que ele também busca elaborar uma queda possível para o lugar idealizado que a esposa no discurso, uma vez que passa a discorrer sobre as dificuldades e mudanças de posição na relação. Nessa via, a relação com o dinheiro também se modifica: "As brigas começaram quando ela de repente inventou de soltar o dinheiro como bem entendia" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 47). Nessa construção, partindo da angústia, se desenvolve um deslocamento sobre o evento vivenciado. Os questionamentos acerca dos motivos que levaram ao suicídio e a impossibilidade de estar só dão lugar ao relato da relação com suas dualidades e ambiguidades. Não se trata mais de lamentar a perda, mas da tentativa de construir outros discursos sobre ela.

3 A EMERGÊNCIA DA VERDADE

Uma perda significativa apresenta uma dimensão inverossímil e, portanto, “fantástica” para o sujeito. Nesse sentido, carrega com maior intensidade a impossibilidade de nomear de modo pleno tudo o que foi vivenciado. Em outros termos, o sujeito encontra maior dificuldade em tornar representável discursivamente o que se busca expressar ao outro. Um dos elementos que pode contribuir para isso é que a perda requer que o sujeito se posicione de um novo modo em relação ao mundo e a si mesmo. Nesse sentido, é inevitável se deparar com aquilo que a palavra não alcança, ou seja, uma face irrepresentável. Entretanto, o movimento pela busca de palavras que transmitam ao outro alguma significação sobre a experiência é necessário para construir discursivamente recursos simbólicos. Esse processo de elaboração, apesar de árduo, pode chegar a um fim através de uma produção que tenha efeito de verdade para o sujeito. Por outro lado, sempre resta algo não simbolizável, de modo que “não existe um ponto de fechamento do discurso” (LACAN, 2008, p. 15).

De modo semelhante a Lacan, Freud já descreve em “Análise terminável e interminável” que seria impossível se liberar de todo material reprimido no inconsciente, seja colocando em palavras ou atuando em análise. Apesar disso, o processo de análise atinge certo término ao “produzir as condições psicológicas mais favoráveis possíveis para o funcionamento do Eu” (FREUD, 2018, p. 321-322). Em outro texto freudiano, “Construções em análise”, o autor descreve a função que as construções narrativas propostas pelo analista desempenham, com base nos fragmentados lembrados pelo sujeito ao longo do processo de análise. Essas construções têm por objetivo preencher as lacunas na história reprimida no inconsciente. Desse modo, substituem o material recalçado e produzem um efeito de “convicção de verdade” (FREUD, 2018, p. 340). Nessa via, identifica-se a potencialidade das produções de sentido a partir da narrativa que produzem contornos para a angústia e o vazio. Em outras palavras, não se trata de evitar o encontro com o que é da ordem do irrepresentável, mas de produzir contornos possíveis para angústia que subjetivem a história do sujeito.

Em que medida pode-se inferir que a narrativa fantástica apresentada em "A Dócil" se aproxima de um processo de análise, uma vez que o sujeito imagina um terceiro, Outro, a quem dirige seu discurso? Além disso, é por meio do desenvolvimento desse ato de fala que emergem as condições para a emergência de uma verdade que estava ocultada do próprio sujeito até o momento, embora pudesse ser lida nas entrelinhas do discurso, ou seja, no modo como ele fala de si, no lugar de objeto que tenta colocar a esposa e na função que o dinheiro desempenha na dinâmica dessa relação.

No decorrer do texto literário, o narrador passa a expor dificuldades na relação com a esposa: expõe a amizade dela com um homem conhecido pelo narrador, com quem ele teve conflitos quando era seu colega em um regimento. O protagonista, ciente da amizade entre os dois, vai até um local onde os dois se encontram e surpreende a esposa conversando com o seu rival interrompendo a conversa. Não observando nada que indicasse uma traição, ele refere que a esposa não poderia jamais cometer ato semelhante pois é "dócil". Entretanto, a situação gera conflito e a esposa passa a dormir em outro cômodo após esse episódio. Certo dia o narrador percebe que ela pega seu revólver e aponta para ele enquanto pensa que ele está dormindo. Ele segue deitado, fingindo estar dormindo e, por fim, a esposa desiste de atirar nele. Pouco tempo depois ela adoece. O período de adoecimento faz com que o marido não poupe e até mesmo se interesse por gastar dinheiro com visitas do médico a ela, modificando a relação com o dinheiro. Após a recuperação da esposa, o narrador percebe que ela passa a ignorar a sua presença em casa. O marido então propõe uma tentativa de reconciliação, sugerindo uma viagem ao casal para um novo começo. A esposa diz concordar; quando o marido sai para a comprar as passagens, comete o suicídio. A cena do suicídio é contada ao marido pela empregada; o marido, por sua vez, reproduz o seu relato.

Uma possível interpretação do suicídio pode ser entendê-lo como uma passagem ao ato. Em Lacan, a passagem ao ato remete ao momento em que o sujeito não pensa e se encontra alienado a demanda do Outro. Nessa posição, busca a saída de cena como única possibilidade de deslocamento dessa alienação (LACAN, 1967-1968; PIPKIN, 2009). Nessa via, ao longo do texto, acompanha-se o protagonista indagando o lugar que ocupava para a "dócil", uma vez que se percebe

alguém que a socorre financeiramente, mas, ao mesmo tempo, ela não se subjugava, de modo que não se desenvolve uma relação pacífica entre os dois.

Já próximo ao final da narrativa, o narrador interroga: "Por que os senhores estão dizendo que eu olhava e não via nada?" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 79). Aqui "os senhores" a quem o narrador se refere não consiste em um outro enquanto, semelhante, definido, mas à alteridade a quem ele se dirige.

Da idealização buscada pelo protagonista no início da novela, passando pelas interrogações e quedas da idealização, chega-se ao relato do suicídio e a partir desse ponto se elabora uma verdade. O encontro com a esposa morta é descrito como "uma inverossimilhança! Uma impossibilidade" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 82). Neste ponto, há certa aproximação com o real proposto por Lacan como um dos registros psíquicos.

Na obra lacaniana, o real aparece, junto do simbólico e do imaginário, como um dos registros psíquicos que compõem o inconsciente: "o real, nesta perspectiva, define-se como o impossível" (LACAN, 2008, p. 64). O real representa o encontro com o inapreensível. O simbólico, por sua vez, diz respeito ao campo da linguagem (Outro), já o imaginário faz alusão à imagem que o sujeito constitui através do olhar do outro enquanto semelhante (LACAN, 2007). Nesse âmbito, o real seria o registro que mais se aproxima da dimensão mortífera, intraduzível em palavras (LACAN, 1998).

Ao lembrar o suicídio, o narrador verbaliza: "O que dói, principalmente, é que tudo não passou de um acaso – um mero, bárbaro, corriqueiro acaso. Isso é o que dói! Cinco minutos, só isso, cheguei só cinco minutos atrasado!" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 84). Com isso, aparece a negação no discurso do protagonista, uma vez que ele imagina que poderia evitar o ato cometido pela "dócil". Além disso, surge a face do real da morte que irrompe frente ao cotidiano vivenciado pelo narrador e, portanto, aproxima o sujeito do registro irrepresentável.

A inverossimilhança inicial cede espaço à implicação subjetiva no seu discurso sobre o ato e, por meio dessa implicação, pode surgir uma verdade para o sujeito que o confronta com a sua posição frente ao Outro. Lacan irá diferenciar verdade de saber. Enquanto o saber se refere ao conhecimento do lado consciente, a verdade emerge como uma certeza adquirida pelo sujeito a partir da experiência com

a alteridade (LACAN, 1998). Dessa forma, a verdade não resulta de um acúmulo de conhecimento do sujeito sobre si, mas do modo como o sujeito se constitui e se posiciona frente ao Outro. A verdade, nessa via, não é algo a ser necessariamente verbalizado, mas suportado, de modo que o sujeito a carrega (LACAN, 2008).

Na obra literária, o protagonista verbaliza hipóteses de ordem imaginária: "ela sequer deixou um bilhete" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 85) e, nesse contexto, busca um sentido para atribuir o ato e, com isso, elaborar o luto. A negação volta a se expressar no fim do texto: "e se fosse possível não enterrá-la?" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 86).

Nas últimas páginas, encontra-se um reconhecimento sobre o seu envolvimento nos eventos que antecederam o suicídio: "Eu a esgotei – foi isso!" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 86). Sendo assim, destaca-se uma verdade subjetiva diante de todo o discurso produzido até aquele momento. O tom do enunciado do narrador, no final da novela, traz uma imagem: "Tudo está morto, e há cadáveres por toda a parte" (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 87). A totalização da morte, que está em toda parte, remete a um reencontro com a angústia, porém, dessa vez, há uma imagem que pode ser de alguma forma representada e, desse modo, o discurso subjetiva a perda.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho consistiu em realizar a leitura da narrativa fantástica intitulada "A Dócil", de Fiódor Dostoiévski a partir de alguns conceitos da psicanálise lacaniana. Iniciando pela noção de angústia, interrogou-se a sua relação com o objeto outro e com o Outro como instância simbólica a quem o sujeito enuncia seu discurso. Foram considerados também textos freudianos de modo a complementar a análise. Em um segundo momento, considerando o desenvolvimento dos eventos narrados na obra literária, discutiu-se a noção de verdade, compreendida como verdade inconsciente, que emerge para o sujeito através do seu dizer.

O objetivo do trabalho não foi realizar uma síntese do texto literário, mas propor uma leitura possível para o discurso do narrador e protagonista da obra que relata eventos que culminam com o suicídio da sua esposa, "dócil". Observou-se a angústia frente à ausência de sentido para a morte e ao real, o registro psíquico que representa o impossível, como motor para a elaboração psíquica da experiência de

perda. O impossível, para o narrador, apareceu como a inverossimilhança frente ao ato do suicídio. A partir do discurso, constrói-se uma verdade que pode ser suportada pelo sujeito que, a partir de então, emerge de modo a considerar-se parte dos eventos que antecederam o ato suicida; eventos que não podem ser verbalizados de maneira neutra e, por isso, convocam o posicionamento do sujeito frente à alteridade.

Foram identificadas semelhanças entre a narrativa e um processo de análise. Em ambas as situações, o sujeito do inconsciente se manifesta ao dirigir o seu discurso ao Outro de maneira despretensiosa, sem saber muito bem o que se diz. Somente a partir desse não saber pode ser revelada uma verdade inconsciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, M. *Problemas da poética em Dostoiévski*. Tradutor: Paulo Bezerra. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

DOSTOIÉVSKI, F. *Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Tradutor: Vadim Nikitin. 4ª edição. São Paulo: Editora 34, 2017.

FREUD, S. *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREUD, S. O escritor e a fantasia. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 325-338.

FREUD, S. O inquietante. In: FREUD, S. *História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos")*, além do princípio do prazer e outros textos (1919-1920). Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328-376.

FREUD, S. Personagens psicopáticos no teatro. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 361-369.

LACAN, J. *Escritos*. Tradutora: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. *O Ato Psicanalítico*: livro XV, notas de curso. [s.l.]: Biblioteca Freudiana, 1967-1968.

LACAN, J. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Tradutora: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, J. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Tradutora: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Tradutora: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *Seminário 23: o sinthoma*. Tradutor: Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NIKITIM, V. Notas do subtexto. In: DOSTOIÉVSKI, F. *Dois narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Tradutor: Vadim Nikitin. 4ª edição. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 7-10.

PIPKIN, M. *La muerte como cifra del deseo: una lectura psicoanalítica del suicidio*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.

RABÊLO, F. C.; MARTINS, K. P. H. O infamiliar, a literatura fantástica e a teoria psicanalítica da angústia. In: *Analytica: Revista de Psicanálise*, São João del Rei, v. 11, n. 20, p. 1-24, jun. 2022. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972022000100008&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 7 de agosto de 2023.

SOLER, C. *O que resta da infância*. Tradutora: Elisabeth Saporiti. São Paulo: Escuta, 2018.

SOLER, C. *De um trauma ao Outro*. Tradutor: Cícero Alberto de Andrade Oliveira. São Paulo: Blucher, 2021.

15. FORMALIZAÇÃO LACANIANA COMO PROCEDIMENTO DE INTERSECÇÃO ENTRE O INTELIGÍVEL E O SENSÍVEL: INVESTIGAÇÕES ACERCA DA FILOSOFIA DE ALAIN BADIOU NA PRÁTICA CLÍNICA DE JACQUES LACAN



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-15>

Nicolas Gomes Zanatta¹

Alex da Rosa²

RESUMO

O artigo propõe investigar o empreendimento da formalização de Lacan e no que ela concerniria a prática clínica. Tomaremos a noção de escansões suspensivas como sendo essenciais a esse objetivo pois elas possibilitariam articular uma série de operações clínicas como a letra, o corte interpretativo e o tempo lógico tendo em vista que estas traçariam as intersecções entre o inteligível da estrutura e o sensível que resiste a ela, e como propiciariam as condições para uma transformação subjetiva. A pesquisa se dará por meio de revisão bibliográfica de método indutivo, em que a partir da aproximação de Alain Badiou e sua teoria dos múltiplos em Ser e o Acontecimento nos possibilita pensar a situação analítica como um sítio acontecimental.

Palavras-chaves: Formalização clínica; Escansão suspensiva; Badiou; Topologia; Subjetivação.

1 INTRODUÇÃO

“Há uma correspondência entre a *topologia* e a *prática*. Essa correspondência consiste nos *tempos*” (LACAN, 2019, p. 02). Tentaremos indicar neste texto quais são essas correspondências e impactos elas concernem para prática clínica, assim como quais protocolos de subjetivação do sujeito frente a este empreendimento de formalização?

Na **primeira e segunda parte** explicitaremos como Lacan chegou à revisão dos fenômenos próprios da psicanálise a partir da aproximação do estruturalismo de

¹ Graduando em Psicologia pela ESUCRI. E-mail para contato: nicolasgzanatta@gmail.com

² Doutorando em Filosofia pela PUCRS, mestre em direito pela UNESC e graduado em filosofia, sociologia e direito. Bolsista CAPES. E-mail para contato: alexdarosa@hotmail.com.br.

herança levi-straussiana e formalizou a situação analítica como uma estrutura que a organizaria a experiência clínica, isto é, um conjunto de significantes em covariância.

A partir da **terceira parte** tentaremos partir das investigações iniciadas por Paulo RONA (2021) sobre topologia lacaniana, onde esta última, longe de *representar por figuras* ações próprias da clínica, consistiria em uma teoria de conjunto em *direta* relação com a teoria do significante, pois permitirá alcançar noções de continuidade, descontinuidade, proximidade, limite e mais importante, operações de transformações e invariância. Com esta gramática topológica posta, podemos pensar as operações clínicas como uma série de procedimentos formalizados que *"devam dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente"* (LACAN, 2003a, p. 479) do sujeito em relação a linguagem. Mas a noção de sujeito que Lacan articula – sujeito como efeito de significante – só poderá inclui-lo nesses procedimentos, simultaneamente o excluindo, ou seja, o sujeito como uma "superfície" necessitará de uma nova noção de sensível, não mais alçada numa noção positiva de presença, mas justamente como aquilo que aparece como limite da formalização.

Para demonstrar esta intersecção entre o inteligível e o sensível na **quarta parte** articularemos o tempo lógico e as escansões suspensivas em três conceitos: traço unário, letra e corte interpretativo. Pretendemos que estes três podem demonstrar com maior clareza a costura que Lacan faz de sua teoria com a prática clínica da psicanálise.

Na **quinta e última parte** pensaremos os protocolos de subjetivação e de operação do analista que, no nosso entendimento, é vital o intento de que este procedimento necessita estar atrelado a uma transformação da posição subjetiva em relação ao sofrimento que o falante traz ao analista, espaço em que Badiou pode nos fornecer, partindo da teoria de conjuntos assim como Lacan, uma concepção de transformação para se pensar os efeitos destas operações diante do sujeito no interior da clínica psicanalítica.

2 DIREÇÕES CLÍNICAS A UMA TEORIA DO SUJEITO

Acredito que seja prudente estabelecer as razões que levaram o psiquiatra Jacques Lacan a obter um diagnóstico crítico de seu campo e a formular uma leitura do fato clínico que não caia nos pressupostos da psicologia experimental (a atomização da experiência subjetiva) e da psiquiatria vigente da época (explicação da causalidade psíquica por vias fisicalistas e anatômicas) para que possamos estabelecer os impasses futuros da formalização clínica.

Partimos então de sua tese de doutorado “Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade”, aqui Lacan tinha em mente partir de uma perspectiva jasperiana da psicose paranoica visto que esta carecia de uma semiologia anatômica para sua etiologia e processo, definida sua constituição como “apenas um distúrbio caracterológico e uma inadaptação social e relacional” ou seja, um “desenvolvimento patológico da personalidade” (BERCHERIE, 1989), o delírio não poderia ser considerado como de natureza orgânica. Haveria então algum tipo de processo de *síntese psíquica* que não seria redutível à epistemologia psiquiátrica da época. Lacan elabora essa síntese como o que ele chamara de *personalidade*.

Esta forneceria o arcabouço necessário para poder compreender a psicose destoante da maneira que se compreende um objeto físico isolado, mas um sistema de relações complexas onde seus elementos estariam organicamente relacionados a que não poder-se-ia isolar um de seus elementos pois “cada ato do indivíduo, cada percepção de objeto atualizaria uma estrutura global de conduta e de inteligibilidade” (SAFATLE, 2009). Esse sistema de relações permitirá Lacan ler os fatos da clínica da psicose em sua articulação com o meio social, uma espécie de “gênese social da personalidade”, chamada de “tensão social” o que viabilizaria a chave de leitura para estabelecer relações de compreensão que “traduz pelo valor representativo pelo qual sujeito se sente afetado por outrem” (LACAN, 1987, p. 38). Lacan sumariamente define três polos: “o individual, estrutural e o social para a articulação do fenômeno da personalidade” (LACAN, 1987, p. 319).

A intromissão do fator social não é uma *consideração extrínseca* a clínica, mas uma *condição* de possibilidade para o estabelecimento das relações de

compreensibilidade (BAIRRÃO, 2003)³. Este valor do social será de suma importância para os desenvolvimentos posteriores de Lacan, que fara o interesse dele pela psicanálise seja o de fornecer a concepção da sobredeterminação dos fenômenos psíquicos, que eles possuiriam sentido. Possibilitando o norte entre o subjetivo e o objetivo a qual seria possível estabelecer as relações de compreensão, pois, “somente ele (sujeito) pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito” (LACAN, 1998, p. 108).

Não há como deixar de mencionar que toda essa empreitada de Lacan sobre uma clínica do sujeito e seu meio social está fortemente influenciada por um outro autor com um programa de crítica, direcionada aos fundamentos da psicologia e da psicanálise, este é Georges Politzer. O autor em questão procurava fundamentar uma “psicologia concreta”⁴, que não se utilizasse de esquemas interpretativos, de mensuração e de análises próprias a uma ciência como a física por exemplo, classificando-as como sendo “ciências em terceira pessoa” e para que uma psicologia que se pretendesse ser científica, precisaria está se fundar como uma “ciência em primeira pessoa”, isto é, uma ciência interessada nos atos singulares, na narrativa do “drama” particular.

Para Politzer a psicologia vigente na época pretendia superar as “raízes metafísicas da psicologia” e fornecer uma teoria que partisse de determinantes fisiológicos ou/e imediatistas a consciência e não fosse abstracionista (a concepção de “vida interior”, “psicologia das profundezas”, a qual a psicanálise freudiana é tributária), porém seguindo estes pressupostos epistemológicos estaria ela seguindo o mesmo caminho fatal que aquilo que critica. Wudnt e o behaviorismo seguiriam com essa proposta, partindo de que o objeto da psicologia deve ser pensado ou como aquilo que estaria diante de nossa percepção externa como naturalmente dada ou da mesma maneira que os objetos da física a partir de ferramentas de mensuração e abstração por cálculos matemáticos, Politzer crítica e nomeia este direcionamento das matemáticas nos fatos psicológicos de “formalismo” cuja qual os abstrairia.

³ Sobre o valor epistemológico que Lacan enxerga aos fatos mentais: “A intersecção entre conhecimento e fato psíquico para admitir que para Lacan as leis do psiquismo não podem ser estranhas às operações do entendimento” (BAIRRÃO, 2003, pág. 38)

⁴ “O termo ‘concreto’, tão utilizado por filósofos e psicólogos à época indica simplesmente o campo da experiência sócio-histórica nos quais indivíduos estão inseridos” (SAFATLE, 2009).

De antemão podemos afirmar que Lacan absorve esta crítica do formalismo, o leitor então poderia se perguntar, "mas Lacan não adota em grande parte de sua clínica a matemática (topologia, lógica, grafos, nós etc)? Como articular ao mesmo tempo uma crítica e incorporar a disciplina que está mesmo crítica? " É o que exploraremos adiante sobre as "*escansões suspensivas*", podemos, no entanto, responder que o *formalismo* que Politzer crítica está atrelado a concepção de modelo teórico cuja *formalização lacaniana* se opõe.

A formalização deve ser entendida aqui como um procedimento cujos objetivos são: I) Partir da estrutura da linguagem e da articulação de significantes II) Operar demarcações ao aspecto diferencial do significante, "literaliza-lo" por sua não-identidade consigo mesmo III) Realizar um corte interpretativo, pondo em continuidade uma cena com a Outra cena IV) Ocasionar um processo transformativo que altere as relações do sujeito com a linguagem. Comentaremos os tópicos I, II, III, na quarta parte do artigo e o IV na sexta parte.

3 DA ESTRUTURA COMO ORGANIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Paulatinamente Lacan irá se aproximar de disciplinas como antropologia e sociologia durante os anos 30 e 40 com os textos "Os Complexos familiares na formação do indivíduo" (1938) e "O estádio do espelho na formação do Eu" (1936). O termo de identificação será essencial para a transposição do conceito de personalidade para o de complexo e de *imago*, a história do sujeito se desenvolveria numa série de identificações ideias que *representariam* os fenômenos psíquicos revelados pela função da imago (LACAN, 1998, p. 182). A princípio seria a maneira de entender a organização (GABBI JR. 1998) das relações entre o sujeito e o outro.

Já estava presente na Tese a distância que Lacan procurava fazer entre o programa dele e a psicanálise, procurando fazer uma psicanálise do Eu do que uma psicanálise do inconsciente, porém como foi ressaltado acima a noção de imago implica uma noção de representação inconsciente pois fenômenos como sonhos, sintomas e atos falhos necessitariam a recorrer uma causalidade de processos que estariam fora da dimensão do consciente por seu caráter contingente e ao mesmo tempo paradoxal pelo arranjo teórico estabelecido até aqui. A noção de inconsciente

é descartada pelo Lacan devido as diretrizes politzernianas a este conceito pois apesar de o método freudiano fornecer a possibilidade de um discurso em primeira pessoa, seu fundamento teórico ainda se encontrava nas mazelas de uma psicologia abstrata.

Lacan partirá de uma leitura cruzada entre Alexandre Kojève e de Claude Lévi-Strauss que permitirá ele interpretar e aproximar a psicanálise a um novo arcabouço teórico, não mais subordinada na epistemologia freudiana, propondo uma nova forma de leitura dos fatos clínicos da psicanálise. É o que fica evidente a partir do relatório de Roma, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" onde podemos ver os autores que venhamos citando mesclados em uma empreitada só: fundamentar a prática psicanalítica nas ciências da linguagem. Devemos ressaltar que as duas dimensões aqui citadas – a fala e a linguagem – envolvem toda problemática da formalização da prática analítica, isto é, da passagem do transcendental da estrutura da linguagem para do conteúdo local da fala (SAFATLE, 2002), os fatos da clínica passam-se a ser fatos de discurso.

O psicanalista cita a matemática – em especial o conceito de tempo exposto na estética transcendental – kantiana para criticar as relações ingênuas de identificação de um tempo espacializado, composto de apenas uma dimensão (cronológico) e atrelado a uma posição aristotélica de princípio de identidade entre o conceito e o objeto (LACAN, 1998, p. 286). O mesmo procede com outra disciplina que será a história, porém a maneira como Lacan a articula necessária averiguar com maior procedência, o que não faremos para não nos desviar do objetivo em questão.

O que está latente nos dois exemplos é de como o sujeito em sua fala imersa no campo transindividual da estrutura simbólica se perde em seu ato de enunciação. Mas para em seguida Lacan aludir a uma outra noção de matemática que simbolizaria um *tempo intersubjetivo* que estrutura a ação humana "a formalização matemática – lógica de Boole e a teoria dos conjuntos – pode trazer à ciência da ação humana a estrutura do tempo intersubjetivo da qual a conjectura psicanalítica *necessita* para se garantir em seu rigor" (LACAN, 1998, p. 288).

4 UMA POSSÍVEL GEOMETRIA SENSÍVEL PARA O SUJEITO

“A estrutura não é a forma, a questão é abrir o pensamento para uma topologia, exigida pela estrutura” (LACAN, 1998, p. 655), aqui está posta a relação de equivalência entre estrutura e topologia⁵, mas por que tal relação? Como alguns autores compreendem, a concepção de estrutura não é exclusiva da fonologia (e Lacan não utiliza apenas essa disciplina para pensar o conceito de estrutura) mas antes de diversas outras áreas como as matemáticas, biologia e botânica para citar algumas, a qual o próprio Lévi-Strauss citando o biólogo D’Arcy Thompson, ressalva para não esquecer que quando falamos de *estrutura* estamos de relações de *invariância e transformação* de um conjunto a outro (LÉVI-STRAUSS, ERIBON, 1990, p. 142).

A formalização topológica não serve à psicanálise como “modelo teórico” de uma forma aplicada ao conteúdo, pois é justamente pela *própria operação da estrutura* em sua composição e combinatória significativa que possibilita situar a experiência do sujeito em análise, já que ela é a “máquina original que põe em cena o sujeito” (LACAN, 1998, p. 655). A tese de trabalho aqui é que, pôr a noção de sujeito, que Lacan trabalha, isto é, pela operação de letra que registra sua ausência, e a maneira a qual a psicanálise se insere como prática clínica cujas operações de limites ocasionam uma transformação ao sujeito, uma topologia se faz necessária aqui já que ela permitiria abordar estas transformações que ocorrem na ação analítica (BAIRRÃO, 2003).

O tempo lógico – e suas instâncias temporais, instante do olhar, tempo para compreender e instante de concluir – será o principal articulador desta tarefa como formalização das operações de subjetivação do sujeito no interior do processo analítico, pois nele encontramos todas essas noções em um só lugar⁶. O cerne do texto está em um sofisma onde há três discos brancos e dois discos pretos para três prisioneiros que precisam saber qual é a cor do disco atrás de suas costas, girando

⁵ Vemos no decorrer do programa lacaniano uma sutil mudança de sua relação com o sentido de estrutura, ela não será mais só alicerçada na álgebra e nas relações de ordem, mas a uma outra noção capaz de dar conta de relações paradoxais de pertencimento e não-pertencimento, neste caso para uma com maior afinidade topológica.

⁶ Ver mais em Erik Porge (1994).

entorno da perspectiva de um dos prisioneiros e sua elaboração de hipótese para descobrir a cor que ele é. Lacan irá propor uma ressalva em relação a “solução perfeita” do sofisma, que é o momento de o prisioneiro principal subjetivar a asserção da certeza de sua posição em relação aos Outros prisioneiros, pois a primeira solução não está temporalizada em conjunto com os outros prisioneiros fazendo-se necessário que o prisioneiro principal – o sujeito real – encontre-se em uma posição de dúvida. Esta posição de dúvida, que será necessária dispor em dois momentos, chamadas de “*escansões suspensivas*”, serve para denunciar não aquilo que o sujeito vê, mais precisamente positivar aquilo que ele não vê, seu valor crucial é de instaurar por um processo lógico, a transformação de três combinações possíveis em *três tempos de possibilidade* (LACAN, 1998, p. 203).

Aqui o sujeito só pode ser “positivado” pela sua ausência (encontra-se descentrado de si), pois sua asserção somente pode ser sustentada numa antecipação da sua certeza, ele precisa apressar-se para se sustentar – a obtém no momento de realização de sua perda (já que no sofisma, caso o sujeito real não se arrisque, ele perderá o momento de saber sua posição em relação aos Outros prisioneiros e não saíra da prisão). Este momento *já é* a transformação pelos três tempos de possibilidade, que a cada momento, interpolado pelas *escansões*, produz o momento de concluir, a feitura de um sujeito da enunciação⁷, aí vemos já indicativos para uma topologia que sustentaria a interrogação do sujeito do enunciado com o da enunciação⁸.

5 ESCRITURAS E LETRAS

I) A operação de intersecção entre o inteligível que a estrutura permite nos operar e o e sensível do sujeito causado justamente pela própria ação da estrutura requer nos uma pequena atenção. Sejamos claro, definimos “sensível” não como

⁷ Para a linguística a instância da enunciação é aquela que produz a passagem da língua para o discurso, dispondo por um ato, ela é o lugar da instauração do sujeito e seus pontos de referências espaço-temporal (FIORIN, 2001).

⁸ “Contrariamente à opinião de Politzer, está exatamente aí o sujeito da enunciação; é em terceira pessoa que nós podemos designá-lo. Isso não é dizer, obviamente, que não possamos nos aproximar dele na primeira pessoa, mas, precisamente, sabe-se que, ao fazê-lo, e na experiência mais pateticamente acessível, ele se dissimula” (LACAN, 2003b, p. 29).

sendo redutível as sensações ou aos sentidos, mas particularmente por aquilo que aparece como resistência a *determinação do sujeito pela estrutura* – a operação do traço unário servirá de exemplo – impossibilitando que esta última totalize e desapareça com a dimensão da subjetividade. Sensível então, serviria como uma operação, (partindo daquilo que a estrutura e articulação significativa fornece de inteligível) pela própria negatividade, de não hipostasiar a noção de sujeito na clínica lacaniana. A formalização permitiria “operar sínteses sem entrar nas aporias da totalização (da estrutura, neste caso)” (SAFATLE, 2006, p. 38)

II) O traço unário, para além da organização combinatória do significativo, seria o marcador da diferença pura causada pela repetição significativa, cada repetição é contabilizada como *um traço* formando então, um sistema aberto composto por estes traços. Esta série assim como nos exemplos dados por Lacan sobre Sade ou sobre o homem no período das cavernas, não levaria em conta a forma dos traços e sim suas repetições, cada série conteria a relação diacrônica do falante, uma repetição de traços poderia informar sobre a morte de um animal outra repetição já sobre a caça de animais, ela designa a uma Outra cena discursiva.

A operação de contagem dos traços é formalizada pelo conceito de *letra*, pois ela faz a reunião dos elementos em um conjunto (LACAN, 1985, p. 65). Por ser a estrutura localizada do significativo a qual serve de suporte com que o *discurso concreto* empresta da linguagem (LACAN, 1998, p. 498), a letra (diferente do significativo) possui uma qualificação sensível – como definimos no início do artigo –, indica a localização da essência diferencial do significativo que nos permite *situar* o sujeito. O inconsciente então, por estar em um enquadre simbólico composto de significantes será passível de uma *leitura* pela operação da letra – uma “descriptografia” – que formaria um sistema de escrita do significativo, o espaço (estrutura) analítico, por conseguinte terá a concepção de um *conjunto* definido pela inscrição de letras.

III) Apesar de não ser muito especificado durante a obra de Lacan, o conceito de corte esteve sempre atrelado ao que ele consideraria como uma *interpretação* – no sentido estritamente psicanalítico do termo –, portanto ele propõe, a partir do encontro que a topologia (dispondo de noções de limite, proximidade e transformação) possibilita, o corte interpretativo. Este seria a própria intersecção da

não-identidade do significante – o seu elemento diferencial, $A \neq A$ – que precisamente formaria a estrutura de um oito interior, um laço (bucle). Lacan tenciona a equivalência do corte com a estrutura da banda de Moebius, visto que desprovida de uma frente e verso, seria produzida a partir da costura de dois pontos desconexos, e colocá-los em continuidade entre si a partir de uma operação de costura, o que nos dá entender que no primeiro momento a banda de Moebius é produto de uma banda bilatéria que possui frente e verso. O corte interpretativo seria formular uma subversão topológica a partir de uma pergunta mediante a qual o sujeito do inconsciente, ao se retirar, atesta que consistia apenas nele na medida em que é interpretado (LACAN, 2003a), isto é, questionado a relação do enunciado com a da enunciação (LACAN, 2003a).

Esta retirada do sujeito se deve ao fato de que por ser ele efeito do corte interpretativo, não pode de primeira partida saber que houve tal fechamento pois é necessário que este corte se recorte (LACAN, 2003b, p. 355), ou melhor dizendo, é preciso que o significante configurado na estrutura de um oito interior seja um *traço* para que seja demarcado esta intersecção pelo seu segundo laço seguinte “o corte é um traço que se recorta” (LACAN, 2003b, p. 355). O significante necessita ser *localizado* pela formalização da letra e sua operação limítrofe – entre o inteligível da estrutura e a posição do sujeito na sua ausência – onde poderá ser reduzido a uma *superfície* onde o *corte constitui letra e as superfícies, escrituras*⁹.

Há que se tomar o significante como letra para que se possa operar transformações nas relações significantes em sua localidade (superfície), porém essa localidade também é temporal, pois só há sujeito lacaniano se ao se deslocar na cadeia significante este possa voltar ao mesmo lugar sem ser diferente. Tomar o significante como letra permite Lacan operar as noções do tempo da enunciação – pelo tempo lógico – com a objetivação significativa de superfícies sem que caia nos impasses do transcendental (BAIRRÃO, 2003, p.251). A formalização lacaniana é, em sua proposta, a sistematização da sua própria impossibilidade, a busca entre o que há de limite em seu método e a própria operação destes limites.

⁹ O sentido de “escritura” será próximo à da esfera jurídica, que é a instrumentalização dos contratos entre os homens, bem como também a natureza viva do corpo que é o papiro (BAIRRÃO, 2003, p. 143).

6 INTERLÚDIO POR BADIOU: VERDADE, ACONTECIMENTO E SUJEITO

Toda empreitada da teoria significativa de Lacan é de certa forma, pensar a situação analítica como um conjunto de múltiplos significantes e como operar com eles afins de se obter uma transformação na posição subjetiva do sujeito diante da linguagem. Esta transformação só pode ser alçada a partir de uma ruptura na organização significativa, que o filósofo Alain Badiou, partindo também da teoria dos conjuntos como a maneira que uma situação se organiza, denominou de *acontecimento* e o *sujeito* como um efeito deste.

Badiou se filia a uma tradição platônica concernente a uma discussão longa na história da filosofia sobre o tema da verdade, isto é, a verdade seria global ou local? Antes de respondermos esta questão é preciso entender que Badiou compreende a verdade não como um juízo sobre um determinado fato, mas uma *operação* a qual necessita para sua efetivação um *acontecimento* que a coloque como *singular* e o sujeito é um registro dessa operação.

Singular para o autor, se define como múltiplos que se encontram desconexos com a situação a qual eles se apresentam, o autor dá uma imagem bem didática a isso: imaginem uma família de estrangeiros que está morando fora de seu país natal, todos estão fisicamente juntos e são registrados como cidadãos, porém há um membro dessa família que não está registrado civilmente como pertencente a essa família, portanto embora ela esteja apresentada não está representada, pois um de seus membros não se deixa incluir dentro da situação que o apresenta, ele é inapresentado na situação.

Aqui nos põe um certo problema resultante dessa inapresentação, como poderíamos definir a localidade da Verdade? Seria ela global? Mas se fosse, não poderíamos então *falar* sobre ela, pois ela teria que ser localizada, discernida. A tentativa de Badiou é dar um passo e propor que devemos forçar o impossível, a inconsistência gerada, de confrontar com a interdição da localização (particular) universal (global) da Verdade (FRANÇAS NETO, 2015), passando a existir como singularidade. Badiou nega a proposta wittgensteiniana de que aquilo que não podemos falar deve-se calar, "devemos, ao contrário, nomeá-lo, devemos discerni-lo como *indiscernível*" (BADIOU, 2022, p. 81).

O acontecimento sempre é inesperado, nunca podemos ter acesso a ele antecipadamente, é o puro acaso que não remete a nenhuma situação *além de si mesmo*, mas com a qual podemos apenas ter noção de seus efeitos retroativamente pelos seus traços e suas marcas que suplementam a situação, a operação destes traços é a organização dos efeitos locais de um sítio acontecimental, denominada de procedimento genérico. A genericidade designaria:

"Os múltiplos que se inscrevem em uma situação e, nela tramam de maneira consistente um *acaso que* não poderia ser localizado. Essa intersecção da consistência regrada de uma situação e do aleatório de um acontecimento que a suplementa é o lugar de uma verdade da situação" (BADIOU, 2022, p. 93).

A verdade adquiriria então, o caráter de ser pós-acontecimental e o sujeito a sua configuração local, ela (a verdade) estaria então sempre localizada em outro tipo de temporalidade que não a do presente, mas sim a de um futuro do presente, da mesma forma que Lacan a denominou como sendo "futuro anterior". O procedimento genérico formalizaria um mínimo de consistência que verificaria a própria inconsistência da qual a verdade como desobjetivada, singular e pós-acontecimental, é (BADIOU, 2022, p. 96).

7 A TORÇÃO INTERNA DO ESPAÇO ANALÍTICO

IV) Badiou sublinha que há "*pontos-sítio*" em uma situação, isto é, que certos múltiplos podem designar um acontecimento, mas que outros múltiplos dessa mesma situação, não. Isto é importante pois já que toda ação transformadora se origina em um *ponto*, que é no *interior* de uma situação, um *sítio acontecimental*, urge uma "*topologia diferencial da ação*" (BADIOU, 1996, p. 146). A topologia nos possibilita circunscrever o polo duplo da consistência (invariâncias) do indiscernível (transformação) e da descontinuidade e continuidade em uma situação interna, demonstraremos em seguida como o corte interpretativo corrobora o ponto:

Parindo de uma banda bilateral, que no nosso caso serve como o deslizamento de uma série significativa qualquer formando pares de conjunto, que ao

sujeito estariam em relação de incomensurabilidade com a Outra cena. Realizar um *corte*, seria então interromper a linha associativa que aparece na situação como deslocada e pô-la em continuidade com Outro conjunto de significantes que se organizam de maneira singular, como Badiou indica, apresentados na situação, na narrativa do analisando, porém não fazendo parte desta.

O corte teria o astuto aqui de uma *transformação radical* nas relações significantes – fazê-los sofrer uma “desorientação” no sentido topológico do termo –, uma potencialidade de um acontecimento, que caso produza resulta duas operações; 1) reorganização dos espaços constituídos; 2) apontar e realizar a emergência de um novo sentido (RONA, 2021, p. 295). Aqui a afirmação de que o “sujeito tem estrutura de Banda de Moebius” adquire uma contação um pouco mais pontual, que é, por apenas podê-lo discerni-lo pelos seus rastros na cadeia significante, há que realizar um procedimento, uma formalização que pretende buscar as intersecções daquilo do conjunto que se apresenta como ordenado e concernido a situação com um outro par de conjunto pertencente a situação, porém inapresentável a ela e demarcá-los como pertencente a uma mesma face.

Sendo assim Badiou nos direciona como um método para se pensar as transformações e acontecimentos subjetivos internos a situação analítica pela teoria dos conjuntos, que Lacan, também parte, pretende, para formalização da topologia como operação clínica produzir “um modo universal de *organizar* os dados da *experiência sensível*” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 243) em função da estrutura conseguir capturar os efeitos de sujeito, mas que ao mesmo tempo não pode ser totalizado por ela.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que no programa lacaniano a tentativa de propor uma teoria clínica da subjetividade que ao mesmo tempo não descarta o interesse pelo universal da estrutura, mas que no seu processo encontraria os limites de ambas as frentes e procuraria colocá-los em constante tensão.

O que Badiou nos fornece é uma maneira de pensar a situação analítica, o seu procedimento interno e seus efeitos produzidos a partir das intervenções do analista,

servindo-nos de conceitos como *acontecimento* e *procedimento genérico* como uma direção a pensar o estatuto da formalização lacaniana calcada numa prática clínica. Pondo em vista a categoria de sujeito como aquilo que fracassa a qualquer tentativa de sistematizá-lo, mas que mesmo assim é necessário passar por um procedimento formal fornecido pela estrutura para possamos operar transformações nele.

A pesquisa entre os dois autores pode servir-nos de início para pensar novas direções sobre esse tipo de aproximação como fez SUAUI (2023) sobre a teoria dos múltiplos e a necessidade da contingência em Meillassoux e Lacan, e pensar também quais são os efeitos e objetivos de que uma análise possa ter, por exemplo, o conceito de *felicidade* – entendida por Badiou como uma aposta a abertura de novas possibilidades de sentido – em geral ausente em pesquisas lacanianas o que surpreende pois nada mais anti-laciano do que propor uma prática clínica ossificada a novas possibilidades de sentido, um autor que declaradamente propõe "a interpretação é sentido e vai contra a significação" (LACAN, 2003, p. 481).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. *Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

BADIOU, A. *Manifesto pela Filosofia*. São Paulo: LavraPalavra Editor, 2022.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito, volume I: implicações da irreducibilidade do inconsciente*. São Paulo: Edições Rosari, 2003.

BRECHERIE, P. *Os Fundamentos da Clínica: História e estrutura do saber psiquiátrico*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

FIORIN, J. L. *As astúcias da enunciação: As categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

FRANÇAS NETO, O. *Uma metodologia para a psicanálise*. *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol. 27, n.1, p. 195-211, 2015.

GABBI Jr, O. F. Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise. In: George Politzer, *Crítica dos Fundamentos da Psicologia: A Psicologia e a Psicanálise*. Tradução de Marco Marciolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3. ed. São Paulo: UNIMEP, 1998.

- LACAN, J. *A Identificação: seminário 1961-1962*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003b.
- LACAN, J. *Topologia e o Tempo: Seminário XXVI (1978/79)*. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. 2.ed. Kindle Direct Publishing, 2019.
- LACAN, J. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Tradução de A. Menezes, M. A. C. Jorge, P. M. Silveira. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2003a.
- LACAN, J. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. 2ª edição. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas elementares do parentesco*; Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. 1.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990
- PORGE, E. *Psicanálise e Tempo: o tempo lógico de Lacan*. Tradução de Dulce Duque Estrada, 1.ed. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 1994
- RONA, P. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. 2. ed. São Paulo: Zagodoní, 2021.
- SAFATLE, V. P. *A constituição da racionalidade da clínica psicanalítica*. Notas de aula. 2009.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. 1.ed. São Paulo: Unesp, 2006.
- SAFATLE, V. *O trabalho da forma no pensamento de Jacques Lacan: notas sobre a relação entre estilo, sintoma e subjetividade*. Em: Sofia – Revista semestral de filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo. Vol VIII, n. 09 e 10, p. 271-296, 2002.
- SUAUÍ, A. C. *A criação ex nihilo: sobre a necessidade da contingência*. In: O Rei esta nu: Revista Para a psicanálise por vir, vol. 3, n. 3, p. 95-108, ago. 2023.

SEÇÃO 4
ESTÉTICA

16. REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE ARTE E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: EXPLORANDO DESAFIOS E OPORTUNIDADES ÉTICAS E ESTÉTICAS NA PRODUÇÃO ARTÍSTICA

*PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON ART AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE:
EXPLORING ETHICAL AND AESTHETIC CHALLENGES AND OPPORTUNITIES IN
ARTISTIC PRODUCTION*



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-16>

Bruno Anderson Souza da Silva¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar como a inteligência artificial pode ser utilizada na produção artística, identificando os desafios éticos e estéticos associados a essa prática. Neste trabalho veremos como a utilização da inteligência artificial tem ampliado as possibilidades criativas e estéticas da arte, mas também como isso tem gerado questões éticas relacionadas à autoria/plágio e a originalidade da obra. Este trabalho tem como objetivo realizar uma crítica filosófica sobre a aplicação da inteligência artificial na produção artística, identificando os desafios éticos e estéticos envolvidos nessa prática. Ao abordar o estado atual da produção artística por meio de algoritmos, serão discutidas questões éticas como autoria, originalidade e diversidade na arte. Por fim, este artigo busca realizar uma investigação filosófica, crítica e reflexiva sobre o uso da inteligência artificial na produção artística, oferecendo insights para a compreensão desse fenômeno e suas ramificações mostrando como realizar um uso ético dessas novas tecnologias.

Palavras-chave: Inteligência artificial, Produção artística, Desafios éticos, Diversidade

ABSTRACT

This article aims to analyze how artificial intelligence can be used in artistic production, identifying the ethical and aesthetic challenges associated with this practice. In this work, we will explore how the use of artificial intelligence has expanded the creative and aesthetic possibilities of art, but also how it has raised ethical issues related to authorship/plagiarism and the originality of the work. This work aims to undertake a philosophical critique of the application of artificial intelligence in artistic production, identifying the ethical and aesthetic challenges

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Endereço de e-mail: bassilva@ucs.br.

involved in this practice. By addressing the current state of artistic production through algorithms, ethical issues such as authorship, originality, and diversity in art will be discussed. Finally, this article seeks to conduct a philosophical, critical, and reflective investigation into the use of artificial intelligence in artistic production, providing insights for understanding this phenomenon and its ramifications, demonstrating how to ethically utilize these new technologies.

Keywords: Artificial intelligence, Artistic production, Ethical challenges, Diversity

1 INTRODUÇÃO

Com o avanço da tecnologia e o aumento da capacidade computacional, técnicas de inteligência artificial, como a aprendizagem de máquinas, a rede neural e o processamento de linguagem natural, têm sido aplicadas em diversas áreas das nossas vidas, incluindo áreas como música, cinema, literatura e artes visuais. Por um lado, isso ajuda os artistas a inserirem vídeos, fotos, projetores e outros equipamentos em suas produções. Fazendo com que cresçam de forma inimaginável os recursos e as possibilidades para a criação artística. Pode-se dizer que a utilização dessas técnicas tem permitido a criação de obras de arte inovadoras e surpreendentes, ampliando as possibilidades criativas e estéticas da arte. Porém, por outro lado, isso faz com que muitos artistas requeiem sua criação para a tecnologia. Esse é o caso do uso de inteligência artificial na produção artística, por exemplo, que nos últimos anos tem ganhado destaque e despertado interesse entre artistas que a produzem por meio de programas e algoritmos. Com isso, muitas questões e dúvidas éticas surgem. E é esse o tema que nos propomos a trabalhar nesse ensaio.

2 DESENVOLVIMENTO

Devido aos avanços tecnológicos e à ascensão da inteligência artificial na criação de arte, fotos, textos e muito mais, somos capazes de gerar uma quantidade infinita de conteúdo visual e textual com trabalho e custos quase nulos. A praticidade e a velocidade com que esses resultados são produzidos são notáveis. No entanto, essas características levaram à banalização de momentos e à massificação de imagens, resultando na perda de sua capacidade de evocar memórias afetivas

genuínas ou de sua “aura²”. Além disso, testemunhamos a emergência de uma cultura de idolatria às imagens, onde elas se tornam commodities, produtos de consumo. Isso ocorre, em grande parte, devido à ausência de qualquer valor emocional associado a essas imagens, que são geradas em massa pelos dispositivos *mobile* e pela inteligência artificial. Esse cenário levanta questões sobre como a tecnologia está impactando nossa relação com a criação artística e a forma como valorizamos as experiências e memórias.

Podemos dizer que hoje nos encontramos em relação às novas tecnologias de IA, tal como nos encontramos no começo do século passado com o advento da fotografia e do cinema. Fato que nos evoca questões que envolvem a autoria da obra, a originalidade, a criatividade, a massificação e até a exploração e reprodução de preconceitos, bem como o impacto da tecnologia nas questões estilísticas e na experiência estética. Como pontos positivos, podemos destacar que a inteligência artificial oferece novas possibilidades de expressão artística, ampliando os limites da criatividade e proporcionando oportunidades de experimentação e estilos por parte dos artistas. Porém, surgem preocupações em relação à perda da singularidade e autenticidade na arte, assim como ao impacto da automação na prática artística tradicional. Isso pode ser comparado com o que Walter Benjamin explora em sua obra “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica³” (1936), onde o autor fala sobre o impacto da reprodução técnica das obras de arte, apontando que a sua reprodução em massa compromete a “aura” única e autêntica que caracteriza a obra original.

Na medida em que as noções como reprodução e objeto eram reforçadas na sociedade burguesa, foram impostas às concepções artísticas uma perspectiva mercantilista, fazendo com que a arte também se tornasse um bem de consumo, uma vez que os meios tecnológicos permitiam a reprodução em série de livros, vídeos e discos, teledramaturgia, entre outros, objetos artísticos. Houve como consequência

² Ver BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica** (Org. e Prefácio – Márcio Seligmann-Silva), Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. Nessa obra o autor aborda a relação entre a arte e o capitalismo, as apropriações do fascismo e a questão da autenticidade como aquela que escapa à reprodutibilidade

³ BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

a perda da autenticidade das obras ou, como nas palavras do filósofo alemão Walter Benjamin, resultou na perda de sua "aura". Isso gerou um sentimento de insatisfação nos artistas da época, que buscam e apostam em novas experimentações e novas poéticas que fossem capazes de romper com o cânone ocidental nas artes e ao mesmo tempo pudessem resistir às investidas do mercado em transformar a arte em produto. Dessa forma, as manifestações artísticas começam a pensar em uma conexão com as questões políticas e sociais, ou seja, não mais pensar nessa produção descolada da vida, o que fez surgir os primeiros movimentos de vanguarda: futurismo, dadaísmo, expressionismo, entre outros.

Porém, mesmo os movimentos de vanguarda almejando um rompimento geral com a institucionalização da arte, eles não conseguiram fazer isso, pois a indústria cultural legitimaria o relativismo estético, a pluralidade de expressão e a autoridade da instituição de mercado. Ou seja, mesmo com todos os esforços dos artistas para fugir do mercado, o capital deu seu jeito de assegurar que a arte continuasse sob sua lógica de mercado e consumo. Mesmo assim, esses movimentos ainda possuem e merecem destaque, uma vez que denunciavam o sistema de arte burguês propondo diferentes tipos de experimentações que iam muito além do realismo. À sua maneira, cada um desses movimentos de vanguarda propôs repensar as configurações de mundo, abarcando em suas críticas os diferentes tipos de arte existente - artes cênicas, plásticas, musicais etc. -, destrinchando-as até seus limites, propondo diferentes materiais e linguagens e agregando novas perspectivas sobre o que pode ou não ser considerado arte. Isso posto, cabe-nos a reflexão se ao considerarmos a introdução da inteligência artificial na produção artística, ampliam-se os questionamentos sobre a originalidade e singularidade da arte, uma vez que algoritmos são utilizados para replicar padrões estabelecidos, colocando em xeque a autenticidade da criação artística e da arte como um todo.

O filósofo Vilém Flusser (2002), questiona o uso das tecnologias em sua obra denominada "Filosofia da caixa preta"⁴, onde o autor aborda questões sobre a fotografia e as formas de produção imagética. Ele destaca que a democratização do acesso à fotografia não necessariamente implica em uma compreensão aprofundada

⁴ FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta. São Paulo: Hucitec, 2002.

das imagens capturadas e que muitas vezes a intenção do dispositivo fotográfico pode prevalecer sobre a intenção do fotógrafo, levantando questões sobre o controle e influência exercidos pelos aparelhos tecnológicos na criação e interpretação das imagens. Ao longo do tempo, as dinâmicas que envolvem a fotografia passaram por transformações significativas, evoluindo de um meio predominantemente privado para uma esfera mais comum e coletiva. Essas características, em grande parte, podem ser destacadas ao avanço da tecnologia, especialmente à abordagem das câmeras em dispositivos móveis, bem como à crescente influência da inteligência artificial na criação de imagens.

Anteriormente, a fotografia era reservada a um grupo restrito de indivíduos devido à complexidade das câmeras, que eram, em sua maioria, grandes e repletas de componentes externos, exigindo habilidades técnicas específicas para operá-las. Além disso, o alto custo associado tornava rara a presença de câmeras em bolsos e bolsas, por exemplo, sendo mais comuns nas mãos de profissionais especializados na área. Hoje, no entanto, a onipresença das câmeras em smartphones democratizou a fotografia, permitindo que praticamente todos se considerem fotógrafos. A facilidade de capturar momentos únicos é notável, e qualquer pessoa pode documentar eventos inusitados, trágicos ou até mesmo históricos. O que outrora permanecia apenas na memória daqueles que testemunharam esses momentos agora é compartilhado com o mundo em questão de segundos. Entretanto, é importante considerar que possuir um dispositivo com câmera não faz automaticamente de alguém um fotógrafo profissional. Como é explicado por Flusser ao comparar o fotógrafo a um escritor.

Quem escreve precisa dominar as regras da gramática e ortografia. Fotógrafo amador apenas obedece a modos de usar, cada vez mais simples, inscritos ao lado externo do aparelho. Democracia é isto. De maneira que quem fotografa como amador não pode decifrar fotografias. Sua práxis o impede de fazê-lo, pois o fotógrafo amador crê ser o fotografar gesto automático graças ao qual o mundo vai aparecendo. Impõe-se conclusão paradoxal: quanto mais houver gente

fotografando, tanto mais difícil se tornará o deciframento de fotografias, já que todos acreditam saber fazê-las⁵.

Estes equipamentos modernos, conforme dito por Flusser, efetivamente democratizam o ato de fazer fotografia. Conforme indicado pelo autor, essa democratização da fotografia possibilitou que um grande número de pessoas produzisse imagens, embora apenas uma minoria tenha a capacidade real de compreender, interpretar e decodificar profundamente essas imagens. Essa dinâmica se aplica igualmente às obras de arte criadas com o auxílio da inteligência artificial. A acessibilidade e o alcance fornecidos por dispositivos fotográficos e a redes de computadores criam um cenário onde a produção de imagens e a arte se tornam mais extremamente acessíveis. No entanto, a compreensão e a análise crítica de tais criações exigem um nível de proficiência e discernimento que vão além do simples ato de capturar ou gerar imagens. Como as pessoas lidam com essa avalanche de imagens e obras produzidas em massa? E como podemos aprofundar sua apreciação e interpretação de imagens que muitas vezes são criadas de maneira automatizada?

Nesse contexto, surgem questões relevantes sobre a educação e a alfabetização visual, que se tornam essenciais para navegar no mundo saturado de imagens e apreciar plenamente a arte, seja ela criada por fotógrafos amadores, artistas de IA ou profissionais. Além disso, como a IA está influenciando e moldando a criação artística, é importante questionar como a inteligência artificial pode ser usada de forma criativa, ética e crítica para enriquecer a experiência artística e comunicativa, ao invés de simplesmente automatizar o processo criativo do artista. Pois como bem comparado por Flusser:

De modo geral, todo mundo possui um aparelho fotográfico e fotografa, assim como, praticamente, todo mundo está alfabetizado e produz textos. Quem sabe escrever, sabe ler; logo, quem sabe fotografar sabe decifrar fotografias. Engano. Para captarmos a razão pela qual quem fotografa pode ser analfabeto fotográfico, é preciso considerar a

⁵ FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 54 - 55.

democratização do ato fotográfico. Tal consideração poderá contribuir, de passagem, à nossa compreensão da democracia em seu sentido mais amplo⁶.

Conforme destacado pelo autor, essa rotina de fotografias resulta em um dilúvio de imagens que, de acordo com a observação de Flusser, "eterniza a automaticidade inconsciente de quem fotografa. Quem contemplar um álbum de um fotógrafo amador, venderá uma memória de um aparelho, não a de um homem⁷". Esse pensamento, atualmente, pode ser facilmente aplicado em obras de arte geradas por inteligência artificial. Essas obras de arte criadas por IA têm a capacidade de produzir ou reproduzir técnicas de maneira extremamente precisa, mas muitas vezes carecem de uma reflexão ética e de uma exploração profunda do significado da criação artística e do papel da arte em si. Isso levanta uma questão essencial: ao apreciar uma obra de arte produzida por uma IA, mesmo que ela esteja apenas executando um comando do artista que opera a máquina, estamos testemunhando a criação de um ser humano ou de uma máquina?

A relação entre o artista e a obra se torna nebulosa quando a inteligência artificial assume um papel tão proeminente na criação artística. Isso nos conduz a uma reflexão sobre o papel da intenção humana, da criatividade e do propósito na arte. Como podemos entender o significado e o valor dessas obras que, apesar de serem técnicas impressionantes, muitas vezes carecem da profundidade conceitual e emocional associada à criação artística humana? Essa interseção entre arte e tecnologia levanta questões importantes sobre a natureza da criatividade e a avaliação da arte em um mundo cada vez mais impregnado pela inteligência artificial. E evidencia uma mudança fundamental em nossa abordagem em relação à fotografia e a arte, onde, em vez de contemplar, estamos cada vez mais preocupados em registrar.

Essa tendência desencadeia uma enxurrada de registros desprovidos de memória afetiva, e muitas vezes nos tornamos "possuídos" pelos dispositivos, capturando fotos em série, que muitas vezes são relegadas ao esquecimento nos vastos arquivos digitais disponíveis na internet ou nas memórias de nossos

⁶ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 53

⁷ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 54

aparelhos. Esse comportamento resulta na diminuição da importância do "instante decisivo" e na crescente idolatria das imagens. Essa idolatria, em particular, é ampliada pelo fato de que os equipamentos digitais tornam possível a captura de uma quantidade imensa de cenas sem custos financeiros gerados para o fotógrafo, já que essas imagens são, basicamente, dados digitais. Diferente das mídias antigas, como o filme, que tinha um custo para se adquirir e para se revelar. Essa influência não reflete apenas no produto de imagens, mas também se reflete diretamente nas produções artísticas feitas por inteligência artificial. Isso ocorre, uma vez que essas inteligências se alimentam desses bancos de imagens, como, por exemplo, a foto de uma obra em um museu, para criarem suas artes. Nesse contexto, a inteligência artificial não apenas facilita a produção de imagens, mas também questiona o valor atribuído a essas imagens. Elas ampliam a sacralização do "instante decisivo" ao produzir uma grande quantidade de imagens automaticamente, sem envolver o olhar humano. A inteligência artificial não só muda a dinâmica da criação artística, mas também a maneira como apreciamos e avaliamos o que é produzido.

No âmbito das fotografias, Flusser diz que na fotografia existem duas intenções codificadoras: a do fotógrafo e a do aparelho. "O fotógrafo visa eternizar-se nos outros por intermédio da fotografia. O aparelho visa programar a sociedade através das fotografias para um comportamento que lhe permita aperfeiçoar-se⁸. E ainda, segundo o autor, seria a fotografia a mensagem que articula essas duas intenções, permitindo que as intenções do aparelho prevaleçam sobre as do homem. Flusser diz:

Esquemáticamente, a intenção do fotógrafo é esta: 1. codificar, em forma de imagens, os conceitos que tem na memória; 2. servir-se do aparelho para tanto; 3. fazer com que tais imagens sirvam de modelos para outros homens; 4. fixar tais imagens para sempre. Resumindo: A intenção é a de eternizar seus conceitos em forma de imagens acessíveis a outros, a fim de se eternizar nos outros. Esquemáticamente, a intenção programada no aparelho é esta: 1. codificar os conceitos inscritos no seu programa, em forma de imagens; 2. servir-se de um fotógrafo, a menos que esteja programado para fotografar automaticamente; 3.

⁸ FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 43.

fazer com que tais imagens sirvam de modelos para homens; 4. fazer imagens sempre mais aperfeiçoadas. Resumindo: a intenção programada no aparelho é a de realizar o seu programa, ou seja, programar os homens para que lhe sirvam de feedback para o seu contínuo aperfeiçoamento.⁹

O pensamento de Flusser nos conduz a uma série de reflexões profundas sobre a tecnologia, em particular a fotografia, e como ela está moldando nossas vidas. No entanto, podemos facilmente aplicar esses conceitos propostos por Flusser à inteligência artificial produtora de arte. Atualmente, muitas pessoas não vivem mais suas vidas no sentido tradicional, mas sim em função de seus dispositivos e das imagens que podem criar com eles. A fotografia, que costumava ser um meio de registrar momentos, se transformou em um fim em si mesma. Nesse contexto, a influência da cultura digital é notável. As pessoas não apenas se retratam, mas moldam suas identidades de acordo com os interesses e expectativas de outros, ou melhor, de avatares. Surge a necessidade de criar um "eu social", ou até mesmo uma máscara.

Nesse contexto, a inteligência artificial assume um papel de destaque ao influenciar na forma como as imagens são produzidas e compartilhadas, afetando nossa busca pela facilidade e nossa necessidade de criar uma imagem pública. A convergência entre tecnologia, identidade e criação artística torna-se mais evidente à medida que a IA redefine não apenas o ato de fotografar, mas também a própria natureza da expressão artística e da comunicação, produzindo suas próprias obras. Podemos dizer que a autonomia dos aparelhos levou à inversão de sua relação com os seres humanos. Estes, sem exceção, funcionam em função dos aparelhos. No entanto, como lembra Flusser, não pode haver "proprietário de aparelhos". Uma vez que os aparelhos não obedecem mais ao controle humano, não pertencem a ninguém. "Quem crê ser possuidor de aparelho é, na realidade, possuído por ele¹⁰". Ainda segundo o autor.

⁹ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 41 - 42.

¹⁰ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 69

O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente –, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a magicização da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função imaginística e remagicizam a vida¹¹

Michel Foucault nos alerta para a importância de compreender os mecanismos de poder e controle presentes na sociedade, reconhecendo que o poder não está apenas nas mãos de uma autoridade central, mas se dissemina em diversos aspectos da vida cotidiana. Nesse sentido, é fundamental analisar como a inteligência artificial na produção artística pode reproduzir ou desafiar essas estruturas de poder e controle. Gilles Deleuze corrobora com Foucault, chamando a atenção para a natureza fluida e flexível da sociedade, denominada por ele como "sociedade de controle"¹². Segundo o autor, a relação entre a subjetividade e as tecnologias, especialmente no contexto das sociedades contemporâneas permeadas pelas tecnologias de informação e comunicação e os dispositivos tecnológicos que exercem influência e controle sobre os indivíduos, molda suas experiências e transforma suas vidas em função desses aparelhos. Ou seja, as pessoas querem ter o controle, mas não percebem que na verdade estão sendo controladas. Os dispositivos que criamos para nos servir, na verdade, estão nos escravizando. Nesse contexto, podemos pensar que essa dinâmica também se reflete na produção artística, em que as obras são criadas e interpretadas em conformidade com as tecnologias empregadas. A utilização da inteligência artificial na produção artística pode ser vista como uma ferramenta que possibilita tanto a ampliação das possibilidades criativas como o reforço de sistemas de vigilância e padronização. Portanto, é necessário refletir sobre como podemos utilizar a inteligência artificial de

¹¹ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 9

¹² DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. pp. 219-226. Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês *L'Autre Journal*, nº 1. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-gconversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25/06/2023

forma consciente e crítica, evitando a perpetuação de lógicas de controle e promovendo a liberdade de expressão e a diversidade artística.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta revolução tecnológica, incluindo a crescente influência da inteligência artificial na produção de arte e imagens, traz à tona questões éticas cruciais. Como as informações são coletadas, usadas e compartilhadas? Qual é o impacto disso na privacidade das pessoas? Quem controla e detém o poder sobre esses dados? Além disso, à medida que as imagens digitais proliferam, a preservação das memórias culturais torna-se uma preocupação relevante. Nesse contexto, é fundamental examinar os desafios e oportunidades éticas e estéticas associadas à utilização da inteligência artificial na produção artística contemporânea. Por exemplo, a utilização da inteligência artificial na produção artística pode perpetuar preconceitos e estereótipos, já que os algoritmos são treinados com dados existentes e podem reproduzir os mesmos vieses e desigualdades presentes na sociedade. Isso pode levar a uma falta de diversidade e inclusão na produção artística. Por isso, é fundamental refletir sobre as implicações éticas e estéticas da interseção entre arte e inteligência artificial. É preciso garantir uma abordagem crítica e consciente na utilização da inteligência artificial na produção artística, de modo a evitar a reprodução de estruturas de controle e promover a diversidade, a originalidade e a ética na criação artística. Uma abordagem filosófica crítica nesse contexto envolve questionar as relações de poder e controle presentes na utilização da inteligência artificial. É preciso analisar como os algoritmos são construídos, quais são os pressupostos e vieses embutidos neles e como essas escolhas podem influenciar a produção fotográfica e artística e a percepção estética.

Isso posto, outras questões éticas se apresentam, tais como a responsabilidade do artista diante das consequências de obras geradas por algoritmos e os possíveis vieses presentes nos próprios algoritmos. Sendo assim, a análise filosófica sobre a utilização da inteligência artificial na produção artística nos leva a refletir sobre os desafios éticos e estéticos que surgem nesse contexto. É fundamental promover um diálogo crítico entre artistas, filósofos e pesquisadores, a

fim de desenvolver práticas e estratégias que garantam a ética na utilização da inteligência artificial e estimulem a originalidade e a diversidade na criação artística, evitando a reprodução de estruturas de controle presentes na sociedade. Somente assim poderemos explorar plenamente as possibilidades artísticas e estéticas oferecidas pela interseção entre arte e inteligência artificial, contribuindo para uma produção artística reflexiva, inovadora, humanizada e socialmente responsável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. de Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009.

BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

BAUMAN, Z. *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

COUCHOT, E. *A tecnologia na arte. Da fotografia à realidade virtual*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. Disponível em:

<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>. Acesso em: 25 de jan. 2017.

DELEUZE, G. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. pp. 219-226. Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês L'Autre Journal, nº 1. Disponível em:

<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuzegconversac3a7c3b5es.pdf> Acesso em: 25/06/2023.

DIDI-HUBERMAN, G. A inelutável cisão do ver. In: *O que vemos, o que nos olha*. Tradução Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DOMINGUES, D. (org.) *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: UNESP, 1997.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 2002.

17. NIETZSCHE E A PROSA POÉTICA: UM ESTUDO SOBRE A GAIA CIÊNCIA

NIETZSCHE AND POETIC PROSE: A STUDY OF THE GAIA SCIENZA



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-17>

Daniel da Rosa Eslabão¹

RESUMO

Este artigo visa investigar as principais manifestações do estilo da *prosa poética*, na obra *A Gaia Ciência*, de Friedrich Nietzsche. Recordando que este livro pertence ao período intermediário do autor, no qual inova na apresentação de temas e personagens, que iriam ter desenvolvimento em obras posteriores. Consideramos, o texto em análise ímpar no contexto do autor, pois inicia e finaliza com coletâneas de poesias. Entre as quais se encontram vasto conjunto de aforismos distribuídos em cinco capítulos. Sendo a definição mais comum de prosa poética a junção de prosa e poesia. Vemos aqui, um exemplo exuberante no estilo, ao qual encontramos referência direta no aforismo 92, da mesma. Iremos abordar, além da apreciação geral da obra, tópicos sobre outros pensadores aos quais ele refere no supracitado trecho. Dentre eles: Walter Savage Landor, Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée e Ralph Waldo Emerson. Sendo estes, escritores que, em algum momento, influenciaram sua escrita. Destacamos ser este tema da relação entre Filosofia e estilo literário um tópico ainda a ser aprofundados nas pesquisas acerca do filósofo alemão. Havendo ainda que explorar a intenção do mesmo e transmitir suas ideias e conceitos de maneira pouco usual. Sendo tema destacado em obras de pesquisadores contemporâneos, tais como: Richard Rorty, Alexander Nehamas e Babete Babich. Desvelando assim profícuo campo de diálogo interdisciplinar entre filosofia e literatura.

Palavras-chave: Poesia; Filosofia; Nietzsche; Literatura.

ABSTRACT

This article aims to investigate the main manifestations of the poetic prose style in Friedrich Nietzsche's *The Gaian Science*. Remembering that this book belongs to the author's intermediate period, in which he innovates in the presentation of themes and characters, which would be developed in later works. We consider the text under analysis to be unique in the author's context, as it begins and ends with collections of poetry. These include a vast collection of aphorisms spread over five chapters. The

¹ Doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Bolsista CAPES. E-mail: sociologiabrasil@yahoo.com.

most common definition of poetic prose is the combination of prose and poetry. Here we see an exuberant example of this style, to which we find a direct reference in aphorism 92. In addition to a general appraisal of the work, we will also discuss other thinkers to whom he refers in the mentioned passage. These include Walter Savage Landor, Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée and Ralph Waldo Emerson. These are writers who, at some point, influenced his writing. We emphasize that the relationship between philosophy and literary style is a topic that has yet to be explored in depth in research into the German philosopher. His intention to convey his ideas and concepts in an unusual way has yet to be explored. This theme has been highlighted in works by contemporary researchers such as: Richard Rorty, Alexander Nehamas and Babete Babich. This reveals a fruitful field of interdisciplinary dialog between philosophy and literature.

Keywords: Poetry; Philosophy; Nietzsche; Literature.

1 INTRODUÇÃO

Uma questão relevante para o saber filosófico é a delimitação entre este campo de conhecimento e as fronteiras com outras manifestações culturais com as quais desde os tempos primordiais dialoga. Este tema, por vezes denominado de *antiga querela*, costuma ter suas origens atribuída a Platão. Este pensador, fundador da Academia de Atenas, a primeira escola perene e formal de Filosofia, ocupou um lugar ímpar nesta tradição. Discípulo de Sócrates e Mestre de Aristóteles, pode ser lido como uma espécie de delimitador ou árbitro, a propor a separação entre o que deve ser considerado um saber próprio de outras artes ou manifestações. Estas distinções podem ser encontradas em obras como *A República*. Em um dizer resumido, podemos destacar a *sofística*, a *polimatia* e a *poesia*. Sabendo, desde já, que os gregos eram mestres nesta arte, tendo mesmo, nos grandes poemas épicos, referências a construção de seus modelos morais e de virtude, entendida no mundo grego como Areté, segundo a qual podemos compreender "A [...] filosofia como o apogeu de uma cultura [Paidéia]" (JAEGER, 1995, p. 589).

Muito do que se escreveu em termos de filosofia, ao longo dos últimos vinte séculos, têm sido produzidos em estilos prosaicos, tais como as formas dissertativas, argumentativas ou dos grandes tratados, preocupados com o rigor dos conceitos, o concatenamento lógico dos argumentos e o rigor no emprego de termos, por vezes oriundos de tradições precedentes. As teses acadêmicas de nosso tempo,

costumam ir um pouco além neste formalismo, seguindo um rigor maior e fixo em seus modelos de apresentação. Incluindo aí os tipos e tamanhos das letras e a forma de expor autores, citações e referências bibliográficas. Sendo a poesia, farta no uso de figuras de retórica que subvertem o sentido lógico do texto, tais como a metáfora, a metonímia e a hipérbole. No entanto, encontramos na filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900), manifestações exuberantes dos recursos poéticos. Notáveis a despontar em seu período intermediário, composto por três livros principais: *Humano, demasiado humano*; *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Esta última, objeto da investigação deste artigo, cujo foco estará em verificar o emprego do estilo conhecido como *Prosa Poética*, neste último livro de sua fase mediana. Destacando ser este, precedente ao *Assim Falava Zaratustra*, na qual o pensador germânico atingiria a maestria no emprego de recursos literários refinados, aplicando-os a questões de profundo interesse filosófico. Neste artigo visamos demonstrar a adesão de Nietzsche ao estilo da prosa poética em sua obra do período intermediário: *A Gaia Ciência*.

2 A PROSA POÉTICA EM A GAIA CIÊNCIA

A definição mais simples de Prosa Poética (*Poet Prose*), se refere ao emprego em um mesmo texto de recursos comuns aos gêneros da prosa e da poesia, que se encontram, por assim dizer, misturados; não raro, prosa entremeada de interlúdios poéticos, de criação própria, em paródia ou paráfrase como atributos do "Poema em prosa" (ÁLVARES, 1995, p. 241). Este recurso literário foi empregado, largamente, por autores do porte de Goethe, o grande mestre do romantismo alemão ou ainda Ralph Waldo Emerson (BABICH, 2006a). Pensador transcendentalista norte-americano. Sabidamente, ambos eram conhecidos, lidos, citados e tidos em referência por Nietzsche. Estudos modernos, tem demonstrado o quanto este filósofo alemão tinha profundas afinidades com as artes literárias (NEHAMAS, 1999, BABICH, 2006a, 2006b). Babete Babich, observa a aproximação entre ambos, nos seguintes termos: "A filosofia e o Eros poético do pensamento" (BABICH, 2006a, p. 3).

Segundo Alexander Nehamas, haveria nos livros de Nietzsche, um modo de pensar o mundo, muito próximo ao de um escritor, sendo "A inverdade uma condição

da vida" (NEHAMAS, 1985, p. 42). Richard Rorty, por sua vez, classifica Nietzsche, como um poeta forte (*Strong Poet*), afirmando ser a literatura, a poesia e o drama, modos legítimos do exercício filosófico, mais adequados ao nosso próprio tempo. Ideia expressa na seguinte frase: "A crítica literária faz, para as ironistas, aquilo que a procura por princípios morais universais devia fazer para os metafísicos" (RORTY, 1994, p. 111). Sendo este, apenas um dos clássicos do pensamento moderno a reconhecer o quanto a estética do pensamento apresenta razões que por vezes ausenta sentido, aproximando escritores e filósofos através da figura do "Ironista liberal" (RORTY, 1994, p. 17).

A fase intermediária da obra de Nietzsche, normalmente demarcada entre os anos de 1878 e 1882. Tem, na visão de José Julião, algumas características marcantes. Este comentador, irá destacar a aproximação ao campo das ciências, dos pensadores do iluminismo francês, tais como Voltaire, e do pensador norte-americano Ralph Emerson, ao qual já nos referimos. É destacado, ainda, o afastamento das influências de "Schopenhauer" (JULIÃO, 2018, p. 57) e de "Wagner" (JULIÃO, 2018, p. 43). Embora seja um período profícuo da filosofia nietzschiana, com outros elementos importantes a serem destacados, notamos que não há muitos estudos sobre o estilo mesclado de prosa e poesia, no livro alvo deste nosso estudo. Em *Ecce Homo*, Nietzsche aproxima *Aurora* de *A Gaia Ciência*, como livros que possuem um cariz afirmativo. No entanto, esclarece sobre o título da última, como um tributo a um tipo da cultura provençal, com uma mistura de "*Cantor, cavalheiro e espírito livre*" (NIETZSCHE, 1996, p. 92). Destaca ainda, nesta mesma reflexão, um dos poemas que comporão a obra, dedicada ao vento Mistral, parte integrante da coletânea do apêndice deste livro: *Canções do príncipe Vogelfrei – Lieder des Prinzen Vogelfrei*. Relevante destacar, que o título revela um pouco do espírito que ele abriga. Como observa Jörg Salaquarda, em seu artigo *A última fase do surgimento de A Gaia Ciência*; o quanto neste livro Nietzsche: "Já antecipa, tanto estilística quanto tematicamente, traços de Assim falou Zaratustra" (SALAQUARDA, 1999, p. 75).

Para consolidar nosso argumento, de que Nietzsche emprega fartamente os recursos da prosa poética neste livro, iniciaremos por uma descrição de alguns tópicos dela. A iniciar pela epígrafe, que em tom irônico afirma: "Vivo em minha própria casa/Jamais imitei algo de alguém/E sempre ri de todo mestre/ Que nunca

riu de si também" (NIETZSCHE, 2009, p. 5). Pode ser observado, nos versos desta quadra, o tom irônico do autor. Uma vez que, ao longo deste livro, haverá inúmeras referências diretas e indiretas a uma série de pensadores e escritores de procedências diversas. Fato, que ao leitor atento, deixa claro o quanto o célebre pensador germânico incorpora ao seu texto, de modo peculiar e original, temas, expressões e divisas provenientes de fontes não apenas filosóficas, como ricamente coletadas entre literatos, poetas, compositores e mesmo em referência ao campo do teatro. Como o notável aforismo noventa e oito de *A Gaia Ciência*, cujo título versa sobre: *Em louvor de Shakespeare* (NIETZSCHE, 2009, p. 122).

O projeto original de *A Gaia Ciência* está associado a outras obras do autor. Primeiro foi concebida como complemento de *Aurora*. Depois, ganhou corpo como um projeto singular. Neste livro, se encontram o mais expressivo conjunto de poemas publicados em vida por Nietzsche. Passaremos a um breve comentário acerca de cada um destes conjuntos, o *Prelúdio*, cujo título é *Brincadeira, astúcia e vingança*. No qual, encontramos sessenta e três conjuntos de versos, embora possuam temas diversificados e formas múltiplas, em sua extensão, indo desde conjuntos de dez versos, nos moldes clássicos do soneto, até singelas frases rimadas. Como se fossem estrofes esparsas. Dentre eles, podem ser destacados os de número 13 e 62 do *Prelúdio*. O Primeiro diz assim: "*Gelo liso/É paraíso/Para quem sabe dançar*" (NIETZSCHE, 2009, p. 23). É um verso quase pueril. Embora, haja, sim, alguma perda na tradução. No original, há três rimas no final de cada sentença: gelo [**Eis**], paraíso [**Paradeis**] e Sabem dançar [*tanzen Weiss*]. O grifo em negrito é nosso, para enfatizar as rimas no original (NIETZSCHE, 2009, p. 22). O poema de número sessenta e dois do *prelúdio*, coincide seu título com o de uma obra tardia do autor *Ecce Homo*. Seus versos dizem o seguinte: "*Sim, eu sei de onde sou/Insaciável como o fogo/Eu ardo e me consumo/Tudo o que toco vira flama/E tudo o que deixo, carvão/Sou fogo, não há dúvida*" (NIETZSCHE, 2009, p. 49). Este verso, pode ser entendido em seu sentido autobiográfico, de um autor que conhece o aspecto crítico de sua obra. Passaremos, agora, ao breve comentário acerca das poesias do apêndice. Dedicadas a um personagem, o Príncipe *Vogelfrei* (livre pássaro). São quatorze poemas, quase todos muito longos, dois deles ocupando mais de duas páginas. Um destes, tem o título não casual de *Vocação de Poeta*. É o segundo deste conjunto final. Logo após o

primeiro, dedicado a Goethe. Uma das mentes mais brilhantes na plêiade de poetas germânicos. Em uma descrição brevíssima do último poema do apêndice: *Ao Mistral* [*An den Mistral*]. Este se refere a um vento fresco, por vezes frio, que desce das regiões montanhosas em torno ao Mediterrâneo. Ao descer, arrefece o calor.

Este poema é o último texto da obra *A Gaia Ciência*. Este é composto por onze estrofes, cada uma delas com seis versos. Segue esta simetria, do início ao fim. Evoca ideias como *liberdade* [*Freiheit*], ao designar, na penúltima linha do segundo verso, a este fenômeno climático, como: "*O mais livre irmão da liberdade*" (NIETZSCHE, 2009, p. 311). Tem um tom dramático, no qual dois personagens: o autor e o vento. Este último é descrito em suas manifestações, ao fazer rugir os mares, ao caçar as nuvens do céu, e seu movimento afetando o mundo ao seu redor. Pode ser observado o quanto o autor se identifica metaforicamente, com o Mistral. Ao buscar na metáfora do fenômeno natural expressões para suas próprias emoções. Citamos então sua primeira estrofe: "*Vento Mistral, caçador de nuvens/Matador de tristezas, varredor dos céus/Como te amo, ó vento que ruge! /Não somos nós dois, primícias/De um só ventre predestinados/A um só destino eternamente*" (NIETZSCHE, 2009, p. 311). Pode ser percebido neste penúltimo verso a aproximação que o filósofo faz entre o vento e sua própria pessoa: – "*De um só ventre predestinados*". Como se ambos fossem gêmeos. Nas linhas até aqui traçadas, podemos perceber a presença direta de manifestações poéticas na obra em análise. Mediante pequenas amostras do Prelúdio e do Apêndice. Necessário, ainda, expor a aproximação entre os dois estilos aqui em foco, como condição para um bom escritor. Para este fim, é possível encontrar apoio no aforismo noventa e dois da obra em questão, cujo título é: *Prosa e Poesia*. Na qual o autor assim afirma: "[...] os grandes mestres da prosa foram quase sempre poetas também, seja publicamente ou apenas em segredo" (NIETZSCHE, 2009, p. 118). E, continua o autor, em uma mordaz crítica aqueles que dominam apenas a prosa, dispensando a poesia: "[...] os homens não poéticos, os chamados homens prosaicos, nada entendem: – eles escrevem e falam somente prosa ruim" (NIETZSCHE, 2009, p. 118). Termina o aforismo a citar grandes clássicos da prosa e da poesia, incluindo ente eles, além de Goethe, o grande poeta italiano Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson e Walter Savage Landor (NIETZSCHE, 2009). Sendo Mérimée, o autor do

livreto que deu origem a uma das óperas favoritas do filósofo germânico, *Carmen*, musicada por Bizet, a qual mais tarde o filósofo faria referência em sua obra *O Caso Wagner* (NIETZSCHE, 1999). Há além do uso da poesia, nos momentos de abertura e fechamento da obra, passagens significativas, na qual traça longos comentários sobre a arte da poesia, como o aforismo setenta e nove, da obra aqui estudada, na qual, disserta sobre “O charme da imperfeição – Vejo aí um poeta que, como muitos seres humanos, atrai bem mais por suas imperfeições do que por tudo que sai elaborado e perfeito de suas mãos [...]” (NIETZSCHE, 2009, p. 107). Mais uma vez, o autor reforça o quanto boa prosa exige algum conhecimento prévio de arte poética. Ou ainda, no aforismo oitenta e quatro de *A Gaia Ciência*, no qual afirma:

Da origem da poesia – Os que amam o elemento fantástico no ser humano e, ao mesmo tempo, defendem a teoria da moralidade instintiva, raciocinam da seguinte forma: ‘supondo que em todas as épocas se venerou a utilidade como a divindade suprema, de onde teria vindo a poesia? Esta ritimização da fala, que antes atrapalha do que promove a clareza da comunicação, e que apesar disso, brotou e continua a brotar em todo lugar desse mundo, como que zombando de toda útil pertinência! A bela e selvagem irracionalidade da poesia, refuta-os, a vocês, utilitaristas! Precisamente querer *desvencilhar*-se da utilidade alguma vez – isso elevou o ser humano, isso o inspirou para a moral e a arte! [...]’ (NIETZSCHE, 2009, p. 111).

Não obstante este início crítico, esse longo aforismo irá conceder razões de utilidade a poesia, ao permear o discurso de ritmo, oferece no reordenamento das frases, o que o autor denomina de: “Nova cor ao pensamento” (NIETZSCHE, 2009, p. 111). Depois, ironicamente, o autor ainda questiona, no mesmo interlúdio aforismático: “Não é divertido que mesmo os filósofos mais sérios, normalmente tão rigorosos em matéria de certezas, recorram a citações de poetas para dar força e credibilidade a seus pensamentos?” (NIETZSCHE, 2009, p. 113). Pode ser observado, o teor das observações nietzschianas, neste ínterim, que pode ser entendida como uma crítica a própria possibilidade do conhecimento, reconhecendo que verdades não existem, somente boas e poéticas construções e interpretações; uma vez que o

autor “[...] Aniquilou as noções de fatos e fundamento” (AZEREDO, 2002, p. 72). Não podemos esquecer a frase de encerramento do aforismo oitenta e quatro de *A Gaia Ciência*: “Pois como diz Homero: ‘mentem demais os cantores” (NIETZSCHE, 2009, p. 113). Sem adentrarmos, na vasta e controversa seara da questão da verdade e do perspectivismo nietzschiano, encaminhamos nossas considerações finais, que visa propor, simplesmente, que a obra a qual foi estudada representa uma manifestação do estilo da prosa poética. Manifestação literária usual no período em que viveu, e por ele incorporada no último livro da sua fase intermediária.

3 ANÁLISE DOS RESULTADOS

Ao longo da presente investigação, foi possível confirmar que Friedrich Nietzsche, manifesta em sua obra *A Gaia Ciência*, não apenas menções críticas e considerações acerca da prosa e da poesia, como ainda, ele próprio adere ao estilo da prosa poética. Esta, por sua vez, se manifesta não apenas em trechos e aforismos ricamente trabalhados, como também no fato de ter ele escrito um vasto conjunto de aforismos (383), ante o qual antepõe uma seção numerada extensa de pequenos poemas e no final, ainda acresce um longo apêndice, de catorze poemas, alguns deles bastante extensos. Como os dois casos aos quais nos referimos. Sendo a finalização deste livro, tendo ocorrido com um poema, dedicado ao vento Mistral. Em nossa análise resumida do aforismo noventa e dois deste livro, vimos, o quanto para ele a habilidade de escrever em boa prosa exige o conhecimento e o exercício, em público ou privado, da arte da poesia. Vemos neste livro, um Prelúdio composto de curtos poemas, seguido de vasta sequência de aforismos, distribuídos em cinco grandes capítulos, pelo autor denominados de livros. No final dos quais, outro apêndice, desta vez com menos poemas, encerra o texto. Esta é em si, uma mescla de estilos, prosaicos e poéticos, a caracterizar em essência nossa proposição inicial. Ao compararmos os dois grupos de poemas aos quais nos referimos, podemos observar que no primeiro grupo há um conjunto extenso de breves poemas, rimas curtas, no máximo compõem sonetos. Enquanto, o conjunto de poemas do final do livro, possui um número menor destes, mas com notável maior extensão. Sabemos, que Nietzsche, ele próprio, foi também poeta, em privado, mais que em público. O

conjunto de sua obra poética, começaram a ser reunidos somente no século XXI. Não obstante, seja bastante recuada sua recepção no meio das artes. Pode, desde os dados levantados, concluir que é lícito considerar o pensador alemão, como filósofo e poeta. Conhecedor e aderente da prosa poética. Sendo *A Gaia Ciência*, extravagante manifestação desta mescla.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVARES, L. B. P. Poema em prosa e Romantismo: caminhos iniciáticos. Intercâmbio: Revue d'études Françaises. In: *French Studies Journal*, nº. 06, 1995, pp. 241-251.
- AZEREDO, V. D. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 12, 2002.
- BABICH, B. *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music, and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*. New York: Fordham University Press, 2006.
- BABICH, B. Nietzsche's "Gay" Science. In: ANSELL-PEARSON, Keith. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006b.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, F W. *Obras incompletas* [Col. Os Pensadores]. 3º ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1983.
- NIETZSCHE, F W. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RORTY, R. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

18. BEING GAÚCHO, OR THE STYLE THAT HAPPENS IN THE AESTHETICS OF THE COLD



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-18>

*Guilherme Reolon de Oliveira*¹

ABSTRACT

Gauchos are identified as a people with remarkable singularities and differences: south-rio-grandenses are, before, *gauchos* and, later, Brazilians. Soil and climate contribute to this identity construction. In this sense, the musician and writer Vitor Ramil highlights the importance of an "aesthetic of the cold", which would characterize this space and its culture. The cold, defining the gaucho (as a significant of sul-rio-grandense), would produce a definitive metaphor, mainly because it touches all inhabitants of Rio Grande do Sul, in its heterogeneity, a pampas and mountain people, native and immigrant indigenous people, rural and urban, of snow and minuano. This work has as main objective to analyze the "aesthetics of the cold". Such a macro-analysis will serve as a specific objective to investigate the Gaucho identity.

Keywords: Aesthetics of Cold. Vitor Ramil. Gaucho. Identity. Style.

1 INTRODUCTION

An "aesthetics of cold", according to the musician, composer and writer Vitor Ramil, would characterize Rio Grande do Sul (state of Brazil), its neighbors in the Prata Basin, and its culture: "the defining cold of the gaúcho". The "aesthetics of cold", based on artistic differences, would aim to identify the socio-cultural contingent of the inhabitants of Rio Grande do Sul, "in our heterogeneity" (RAMIL, 2004, p.18), a people of pampa and mountain range, of native and immigrant indigenous peoples, rural and urban, snow and minuano, since Rio Grande do Sul is an important border area, it has a strong presence of European immigrants (mainly Portuguese, Italian and

¹ Journalist (Mtb 15,241), sociologist (Mtb 1,029) and philosopher. Doctoral Student in Philosophy (PUC-RS), Master in History, Theory and Art Criticism (PPGAV/UFRGS), Bachelor in Philosophy (UFRGS/UCS), Bachelor in Social Sciences (UFRGS) and Bachelor in Social Communication – Journalism (UCS). Co-editor of the website apolineo.net. E-mail: guilhermereolon@terra.com.br
Note: Part of this essay was published in the work "Estética do Frio, uma ontologia visual" (Fênix, 2021).

German), while it has a climate of well-defined seasons and a past of wars, even anticipating being a republic, during the reign of the monarchist regime in the country. For Ramil, "it would not be possible to find in another region of the country, as we still cannot, a people more occupied in questioning their own identity than the people of Rio Grande do Sul" (RAMIL, 2004, p.11). The cold, thus, would produce, according to the author, a defining metaphor, mainly because it touches all the inhabitants of Rio Grande do Sul.

The main objective of this work is to analyze the "aesthetics of cold", as theoretically outlined by Ramil, and the materialization of this notion in his artistic work – literary and musical. Such macro analysis will serve, as a specific objective, to investigate the Gaucho identity, through the characteristics of the Aesthetics of the Cold as pointed out by Ramil (melancholy, clarity, rigor, conciseness, purity, depth and lightness).

One of the functions of art is to operate as a form of knowledge of reality. In this sense, his study is relevant and important, in view of its social meaning, that is, the possibility of providing the recognition of our identity, with a view to continental integration (BERTUSSI, 1997). Considering that literature played an important role in the construction of the Gaucho identity, its myths and foundations, and understanding this as art, regionalist literature, for example, provides the reader with access to the identity of a regionality. According to Pereira (1973), what defines regionalist literature is its focus on the regional universe and type, shaped (form) from a particularized language. According to Bertussi (1997), Gaucho literature cuts the Campanha region as a space – with the rural worker or the rancher – configuring it from a language that privileges the peculiarities of oral speech:

in this campeiro, constituted from the apology of his skill in dealing with cattle, in the domain of nature and in his mastery and courage in warlike disputes, is the germ for the configuration of the exaggeratedly positive image of the gaucho, represented by the cultural myth, segmented in the "centaur of the pampas" and in the "monarch of the coxilhas", for safety, for the taste for freedom and for the deep anti-monarchist feeling, rooted in the formation of the Rio Grande do Sul.

This mythification of the regional type is a cultural response to the pejorative meaning of the word "gaúcho" (BERTUSSI, 1997, p.38).

In the first official documents of the formation of the state, the people of Rio Grande do Sul are seen as *gaudério*, that is, a person who does not have a steady job and lives at the mercy of others: they are vagabonds, nomads, who lived in semi-barbaric conditions. With the formation of *estancias*, the gaucho goes from being a nomad to an aggregate and a pawn: competent workers in the field. This is what Bertussi calls the "regeneration bath" (1997, p.38). At the same time, our main myths, which configure the gaucho as "monarch of the *coxilhas*" and "centaur of the pampas", as a brave, warrior and honorable being, defender of the land and borders, are "created" by official historiography, allied to the ideology of the ruling classes. Later, this ideology will be the foundation of the Gaucho Traditionalist Movement, which will also propagate the myth of social democracy, soft slavery, "production without work". Bertussi (1997) adds that responsible, in large part, for the resounding popularity of the regionalist movement in Rio Grande do Sul is the *California da Canção Nativa de Uruguaiana*, a regional music festival held since 1972, in which the composer Vitor Ramil participated, presenting *Semeadura*, song written with José Fogaça, and today a classic of the genre.

Although somewhat removed from the traditionalism patrolled by the MTG, Californians do not disassociate themselves from the stereotyped ideas of the type that inhabits Rio Grande do Sul, associating them with nativism, an influence of the hippie culture. It is particularly against these ideas that Ramil, through his "aesthetics of the cold", reacts, seeking to decouple regionalism from its folkloric character (p.16), an aspect that has been little investigated by academic research so far. Ramil, before sketching theoretically, in an essay (1992 & 2004), what he calls "aesthetics of cold" – an expression that would designate more precisely the gaucho identity, in addition to the caricatural – launched the musical album *Ramilonga* – the aesthetics of cold. In this booklet, the musician exposes some expressions that would define the germ of the idea:

Dancing a tango [...] Minuano ice cream clearing the sky, purifying the air, drying the path, defining the landscape [...] João Gilberto whispering Prenda Minha [...] No attempt to be, to sound gaúcho [...] No separatism, but no berimbau sewn to a cordona in the center of a flag [...] A great scene, a great thematic unfolding, but always containment, never excess [...] The archaic and the colloquial [...] The intensity of Buenos Aires and the delicacy of the Brazilian [...] song O cold, symbol of RS; the cold that invents in us a counterpart for each defining characteristic of "Brazilians" [...] The defining cold of the gaúcho, who is much more Brazilian than he thinks.

In these short but objective expressions, Ramil proposes some ideas that, in his later essay, will be further explored and developed. At the same time, he emphasizes that an aesthetic of cold cannot do without Brazilianness (2004, p.25) and emphasizes that the "search for an aesthetic of cold, when manifesting itself through a visual image, seemed to react directly to the images of carnival tropical" (2004, p.21). There is a "great thematic unfolding", as in the Baroque works – a movement or style linked to the Brazilian identity –, but without excesses. This paradox, being and not being Brazilian, being Brazilian, but Another Brazilian is an aspect that deserves further investigation, as it can reveal important aspects of our Gaúcho identity:

I see Porto Alegre and Rio Grande do Sul as a privileged place for their social and political history and their unique geographical situation. We are the confluence of three cultures, a meeting of coldness and tropicality. What is the basis of our creation and our identity if not this one? We are not at the margin of a center, but at the center of another story (RAMIL, 2004, p.28).

A reading key, then, for the Gaúcho identity is the meeting: the confluence of three singularities – the Brazilian, the Uruguayan and the Argentine? It seems that we believe in a certain absolute difference in relation to Brazil so that, as an Other, we can identify with it – it being exotic, so are we. According to Ruben Oliven (1999), the assertion of regional identities in Brazil can be seen as a reaction to cultural homogenization and as a way of highlighting cultural differences.

For Adorno (1993), the true work of art is the one that displays the open wounds of the always vain struggle to achieve unity. Authentic art shows the contradictions of reality vivid and clear. Your style cannot be harmonic, because harmony would be a lie. Ramil recognizes in the cold a suggestion of Gaucho unity, since this is also multiple and plural. The cold, or the well-defined seasons, with the cold always making us stand out in relation to "tropical Brazil", would be an identity mark because it differentiates us. Identity and difference that would produce a look, expressed by a singular aesthetic:

Recognizing myself in the cold and recognizing it in me, I realized that we symbolized each other; I had found in him a suggestion of unity, had drawn aesthetic values from him. I had seen a cold landscape, conceived a cold milonga. If cold was my training, cold would be my reading of the world. I would apprehend the plurality and diversity of this world with the cold identity of my gaze. The expression of this gaze would be an aesthetic of the cold (RAMIL, 2004, p.24).

Ramil (2004) feels a bit of "a disciple of those for whom, in Paul Valéry's description, time doesn't count; those who are dedicated to a kind of ethics of form, which takes work to infinity. The aesthetics of cold [...] is a journey whose objective is the journey itself" (p.19). In his *Theory of Travel*, philosopher Michel Onfray highlights:

ourselves, that's the big question of the trip. Ourselves and nothing else. Or little more. Certainly, there are many pretexts, occasions and justifications, but in reality we only took the road driven by the desire to set out on our own search with the very hypothetical purpose of finding ourselves again or, who knows, of finding ourselves. [...] The journey supposes an experimentation in us that has to do with exercises customary among ancient philosophers: what can I know about myself? What can I learn and discover about myself if I move from usual places and change my references? (ONFRAY, 2009, p. 75)

In a similar sense, Italo Calvino (1990) points out that "other places are mirrors in the negative. The traveler recognizes how little is his, discovering how much he did

not have and what he will not have" (p.29). Similar analyzes of regional identity, other intellectuals did, but of the specific identity of the Italian Colonization Region in the northeast of Rio Grande do Sul, which, in Ramil's perspective, would also be integrated into the "aesthetics of the cold". It is interesting to note that these researchers related the inhabitant of the RCI to the characteristic soil of this region, the basalt – Ramil makes the correlation with the climate. Reolon (2008) highlights that "if we think about the human type that inhabits these lands, we will notice the difference between the man who inhabits limestone and the one who settles in basalt. The 'basaltic' being is a brutish, coarse, solid being, like the earth it inhabits, difficult in contact" (p. 42). Costantin (2004), in a similar interpretation, states that "the hardness of the rocks requires a fighting spirit. [...] If instead of sandstone, marble or silver, the earth offers us basalt, let us make this earth, in our own way and with our strength, sandstone, marble and silver" (p.110-111).

They are hermeneutic critiques, with languages and discourses of the observant subjects, but such interpretations, associated with each other and with other interpretations and other knowledge, theories and knowledge, objectively establish important sources for our self-knowledge, as a Gaucho identity. Candido (1997) highlights that:

criticism is an arbitrary act, if you want to be a creator, not just a registrar. Interpreting is, in large part, using the capacity of agency; since the text is a plurality of virtual meanings, it is to define what was chosen, among others. To this discretion, the critic adds his own language, the images that express his vision, covering with them the skeleton of objectively established knowledge (CANDIDO, 1997, p.37).

It is important to remember the relevance of the continuity of studies on regional identity – here specifically the Rio Grande do Sul region, since this region, "since it began to exist, seems to have to reaffirm, at every moment, its effective participation in nationality" (POZENATO, 2003, p .10), and that "the cultural unity of the country will only be enriched with the sum of regional and local diversities [...] It is in the difference, which does not mean divergence, that lies the fascination of

exchange" (POZENATO, 2003, p. 15). Analyzing the aesthetics of cold, as a mark that identifies through the texts that outlined it as a concept and matter, is to interpret it as a discourse, read it as a text:

culture must be seen not as a linguistic code, but as a discourse, as a text. A text that is continuously being produced. The type of procedures one has to adopt to interpret culture is the same type as for interpreting a text. It is discovering what is said in the lines and between the lines (POZENATO, 2003, p.38).

It is known that culture – obviously, even the gaúcha – is in constant transformation and change, adding aspects of other cultures, but, as Pozenato (2003) reminds us, "while this form remains, with all the makeup variants, it means that there is an identity" (p.30). In this sense, it is worth looking at what remains. Ramil seems to have rehearsed, sketched an insight exactly in this direction and "much remains to be said about Vitor Ramil's work, his as an artist, and about his conceptions – especially with reference to the essay and book that guide his language: the aesthetics of cold" (RUBIRA, 2017, p.255).

Some questions are pertinent. Seeking to define the Gaucho identity, from an escape from stereotypes and folklore – understood as caricatures and social constructions – Ramil outlines the concept of "cold aesthetics". It can be said that cold is a (metaphorical) identity mark of southerners, and if it identifies, in what sense? If Vitor Ramil emphasizes that he is dedicated to a "kind of ethics of form", for whom time – history – does not count, then it could be said that the "aesthetics of cold" is a style (discursive, artistic, cultural, social, subjective) southern, even south-rio-grandense, or just authorial? From these questions, it is intended to clarify, more broadly, how the Gaucho identity is constituted and characterized, that is, what identifies and, therefore, differentiates the Gaucho. And, therefore, clarifying what the aesthetics of cold is: does cold have its own aesthetic (is it an appearance or a constancy, in a way?) or, in another sense, does it make possible a singular poetics?

2 THE ORIGINARY AND VISUAL LANDSCAPE OF THE AESTHETICS OF THE COLD

The first version of *Estética do Frio* was born in 1992, in a collection organized by Luís Augusto Fischer and Sergius Gonzaga, *Nós, os gaúchos* (which was later continued with a second volume dedicated to the theme), bringing together different artists, researchers and journalists around the question of the identity of the people of Rio Grande do Sul. It was Fischer who learned of the ideas that Vitor Ramil had been developing and encouraged their publication. Ramil highlighted in interviews given to the press that the *Estética do Frio* is not a movement, it does not intend to establish itself as a theory that solves the identity or even aesthetic issue of Rio Grande do Sul; he did not even intend to write a manifesto. In a later essay (2004), Ramil elaborates further on the incipient ideas inscribed in the 1992 text. In this, however, he continues to think that “the aesthetics of cold is not intended, under any circumstances, as a normative formulation. The ideas [...] are the result of my intuition and what my experience recognizes as common sense” (p.8). Philosophically, Ramil moves away from the normative formulation and approaches the explanatory formulation. It is true that this aesthetic concept, although built with the intention of serving his work, took on proportions that were certainly not expected by the artist and came to be seen as an important gesture to answer questions that inhabitants of the state came (and still are) making.

The Aesthetics of Cold has its origins in a feeling of exile. Ramil moved to Rio de Janeiro in 1985 and stayed there until 1991: that was the germ of this insight, exactly in June, a month that, in southern Brazil, is cold and marks the beginning of lower temperatures, with greater intensity. On a TV news program, Ramil watched two faces of a Brazil: the bubbly, warm and euphoric face of an out-of-season carnival taking place in the northeast (presented as a not-too-dystopian fact) and the face of southern Brazil, cold and icy, presented as a strange fact, something of “European climate”. In Rio de Janeiro, where Ramil was, it was hot, and he reports that he is watching the news only in shorts; however, the emotional feeling was one of exile: the musician preferred to be in the south, a much more intimate landscape, and he could not imagine himself behind an electric trio.

This scenario made Ramil begin to question which images would do justice to the question of identity in Rio Grande do Sul. Because, until now, the nationally dissipated image linked to the signifier “gaucho” is that of the “pilchado” gaucho, iconographically connected to traditionalism – or to a past of a rural man – which, for Ramil, is an imaginary created and reinforced, including by the media, it is a “museum piece”, and, certainly, “it is not a total image of our identity” (RAMIL, 1999), but only a suggestion of part of it. This standardized, schematic, ideological relationship that we maintain with our imagination leads to a caricatured expression and, in the artist’s conception, “to the replacement of the author by the character” (2004, p.16):

The remoteness – either unconscious or ideological – from Rio Grande do Sul makes it the place in Brazil that can most easily be defined in two or three reductive ideas, while its subtleties of style seem unfathomable. [...] Watching the *Jornal Nacional*, I realized that above the clichés commonly used to define us, above any reductive idea – which always represent clippings, fragments of reality –; that above our subtleties of style was the fundamental difference between the south and the rest of Brazil – as a non-reducing, first and unquestionable symbol, encompassing all the others –: the cold. [...] The cold symbolized Rio Grande do Sul. I came to see cold as a broadly defining metaphor for the gaucho. (RAMIL, 1992, p.263).

In the 2004 essay, Ramil highlights that the cold is the great difference between “us” and “the Brazilians”. And the size of the difference goes beyond the fact that nowhere in Brazil is it as cold as in the South:

Because it is an emblem of a climate of well-defined seasons – of our own, intimate seasons; for determining our culture, our habits, or moving our economy; for being identified with our landscape; for setting both the existence-almost-Romanesque of Rio Grande do Sul, as well as the Rio Grande do Sul and everything that is not strange to it; that’s why the cold, despite not being exclusively ours, distinguishes us from other regions of Brazil. The cold, a natural phenomenon always present in the national media’s agenda and, at the same time, a metaphor

capable of talking about us in a comprehensive and defining way, symbolizes Rio Grande do Sul and is symbolized by it. (RAMIL, 2004, p.13-14).

In this sense, the origin of the Aesthetics of Cold is the search for a distance from stereotypes. Rubira (2017) knew how to define this search, emphasizing that "distancing oneself from the stereotype is to open the necessary space to search for those singularities" (p.111), those subtleties of style pointed out by Ramil who, intuitively, linked to the identity issue. Investigating our subtleties of style is to get closer to our singularities, implying a recognition of who we are, distancing ourselves from caricatures and masks that, imposed or not by others, are reinforced or affirmed by us, which ends up "foreigning" us even more than what is close to us – or what, at least, it could be: not only the Brazilianness, but even the internal differences between the inhabitants of Rio Grande do Sul, besides the gaucho of the border, the gaucho of the pampa, the traditionalist gaucho

When thinking about the identifications of the gauchos, Ramil recalls that many gauchos claim to be more "porteños" than Brazilians. However, the artist also points out that, although we may be more attentive to cold characteristics – more linked to Uruguayan and Argentine neighbors – and less to warm ones (carnival and happy), this identification with the "hermanos" is also illusory:

This is bullshit. It happens because these people never spent a month in Buenos Aires to see how Brazilian we are. Well, the Argentines have a rigidity that we don't have. At the same time, we have a toughness that you don't find in Bahia or Rio. So, we are the midfield, the confluence of various cultures. We are different from the rest of Brazil, but at the same time we are Brazilian. I have no problem with that. On the contrary: I think this convergence of cultures is a privilege. (RAMIL, 1995b, p.27)

This convergence of cultures is understood by Ramil as a dual personality – or, in other words, a dual citizenship, according to Rubira (2017). Reolon (2008), when alluding to the use of language, the dialect language used by Italian immigrants, highlights that they would bring in this characteristic language a present Other. Italy,

the original Italian would/would function as Other for the immigrant, constituting a Desiring Subject, with Italian marks. Perhaps the Brazilian gaucho also establishes himself as a Subject "begotten" of the platinum Other, the "gaucho", with "marks" of it.

More than a duplicity of something that is fundamental in the constitution of a singularity, this convergence is an encounter: an encounter and a confluence of languages. For Ramil, "we are a hybrid of the condition of Brazilianness and platinity", in which "melancholy and lightness meet", according to Rubira (2017, p. 119). Making this meeting of cultures a source of creation is the great key to thinking about Cold Aesthetics. This is because, according to Ramil (1992, p.265), we thus abandon subordination to the center of the country, unveil identity traits and affirm them in singularity (which we could think of as a de-alienation of an imposed imaginary and the search for the discovery of our unary trait), discontinuing uncertainties in the artistic field, which sometimes asserts itself in the regional (reinforcing stereotypes), sometimes in the Brazilian (linking to an aesthetic that is not ours), sometimes in the world (in a globalizing, massifying and homogenizing, destroying identities and singularities), in an eclecticism inherited from the degeneration of tropicalism "as a style, as a posture" (RAMIL, 1992, p.266).

It is clear that, with the *Estética do Frio*, Ramil does not intend any separatism or independence of Rio Grande do Sul in relation to Brazil, nor does he even see the aesthetic superiority of one to the detriment of the other. Ramil adds that we, gauchos, impose a diet of Brazilianness, while we also impose a gaucho diet on Brazilians, reducing ourselves to a narrow and caricatured vision, to a "folkloric" expression.

By emphasizing that the aesthetics of cold must assert itself, in order to react to vagueness and eclecticism, it also seems to want to add another voice to Brazilianness, which is also often caricatured and stereotyped. Rio Grande do Sul as the center of another story, no longer on the sidelines, does not imply a detachment from Brazil, nor a link to neighboring countries, but rather a conversation, a meeting. For this reason, Ramil reacts to the "degeneration" of tropicalism and not to itself, it seems to us, because it is in this movement that, perhaps, the Aesthetics of Frio foresees similarities, as an ideal, not in terms of artistic content, but precisely in form,

since both – Tropicália and Estética do Frio – were or are constituted as aesthetic conceptions of ruptures of form with respect to constructed and alienated images. In Ramil's words, it is this dedication to the ethics of form (thought by Paul Valéry) that leads to infinite work. We understand that an infinite work is one that always reinvents itself, never repeats itself: it constitutes a style, when it employs a signature, but it is always in transformation, research, travel and in search of itself. For the Argentine writer Jorge Luís Borges, a great influence of Vitor Ramil, infinite is the concept that corrupts and alters all the others, whose extension dissolves into the density of the infinitesimal.

In an interview given to the Folha de São Paulo newspaper (2000), the composer joins Estética do Frio to Brazil, stating that, in his album Ramilonga – the aesthetics of cold, he did “on purpose this Caetano bias, which is actually the of bossa nova. The regional singing of the south, coarse and shouted, of macho gaucho, bothered me a lot. Why can't I sing softly, delicately? I forced the bar to sing 'joãogilbertianamente', and I keep that in [on the record] Tambong”. (RAMIL, 2000). This affiliation, or identification, with the convergence of tropicality and platinity, with the confluence of Brazilian and platinum cultures (Uruguay and Argentina), does not exclude tradition, because this is never a mistake in the artist's conception. We could say that tradition reveals distinctive traits of a singularity, but we also believe with Husserl that “tradition is the oblivion of origins”, as it asserts itself in a disempowerment, maintaining itself without constant self-questioning, at the heart of the search for a singularized style. Ramil seems to walk in this direction when he remembers that “to be alive, tradition must be justified in contemporary expression – and it will be justified even if the new represents a rupture” (1992, p.265). Tradition must not be a burden to be borne, nor a heap of formulas to be repeated. It is in this sense that Ramil seeks to escape stereotyping, without ignoring traditionalism, the peculiar language, the gaudéria themes, especially when he gives musicality to João da Cunha Vargas' compositions.

It is interesting to note that the Aesthetics of Cold, for Ramil (2004), is a journey, whose objective is the journey itself, as a reaction to a paralyzing state of affairs, with the conviction that “an artistic conception requires freedom of movement and the oxygen of the course of events to survive” (p.19), exactly against the current of

traditionalism, in a sense of cultural stagnation, since, for him, "taking on a character to assert one's own identity is, in fact, weakening it" (p.26).

This journey, which the Aesthetics of Cold is, becomes a journey into the interior. In this sense, it is not exactly cold as a climate, season, but a metaphor for it: a journey to the inner seasons, to the climate of singularity, which expresses in the intimate, therefore cold, and not in the heat, which is characteristic of the ecstasy, of the ecstasy, of the ecstatic, of what is projected: it is a trip to oneself and not a move outward, to the other. Therefore, the melancholic and introspective atmosphere that defines itself, interesting to observe, as a visual image: "in its high definition as an image – the well-defined figure of the gaucho, the clear sky, the immense field of regular green, the straight line of the horizon" (RAMIL, 2004, p.20). The search for an aesthetic of the cold, when manifested through a visual image ("the clear sky over an extensive and green southern plain, where a solitary gaucho, sheltered by a wool poncho, took his mate, thoughtfully, his eyes put on the horizon" [p.19]), reacted directly to the images of the tropical carnival, to those that Vitor Ramil had seen in Rio de Janeiro, which provoked in the artist a feeling of estrangement, the feeling of exile, and which gave rise to the questioning of the Aesthetics of the Frio . This image and the milonga materialize the Cold Aesthetics:

What other form would be appropriate to the sharpness of the silences, the voids? In its entirety and essentiality, the milonga, like the image, was opposed to excess, to redundancy. Intense and extensive, both tended towards horizontality. The cold corresponded to them, sharpening their senses, stimulating concentration, withdrawal, intimacy, defining their contours in such a way as to emphasize their properties: rigor, depth, clarity, conciseness, purity, lightness, melancholy. (RAMIL, 2004, p.22-23).

In an interview prior to the 2004 essay, Ramil had already linked the *Estética do Frio* to a landscape, to a visual image:

You see the southern landscape, the pampa: that is unbelievable, it's touching!
You are mute driving in the middle of that field, the silence, that smooth, regular

thing. Tends to conciseness, perfection, clarity, purity. That classic image of the gaucho drinking his mate, looking at the landscape, singing a milonga, reflecting on the milonga. For me, these are fundamental things, it's our aesthetics, the essence, the center, the Aesthetics of Cold. (RAMIL, 1995b, p.27).

An art consistent with this nomenclature is one that, beyond and below a regional, becomes universal, becomes felt and lived in a universal way, not only in the environment from which it emerged, but universally (redundant like this, because it is necessary like this if it does!). The Aesthetics of Cold in this way becomes a universal born in the regional.

3 FINAL CONSIDERATIONS

It is important to emphasize that the issue of identity is complex, even complicated, a theme dear to contemporaneity, and interdisciplinary. Our choice to enter into this thorny theme, which after globalization takes on new contours (just remember the studies by Stuart Hall and Canclini), was psychoanalysis, especially Lacanian, which proposes a return to Freud – since, according to Lacan, this is he had misrepresented it by emphasizing the ego, not this, the dimension of the unknown, whose Other is at the heart. This was our assumption: there is no Subject without Other, therefore identity is built and reconstructed in this dialectic that is based on difference. In this sense, we tried not to establish exactly what the Gaucho identity would be, since this is an impossibility: Rio Grande do Sul, or the Gaucho, are fictional. However, this has not stopped the investigation of the significant insistence, the truth that is at stake in this fiction. We were thus interested in a symptomatic from Rio Grande do Sul. We look for what could be our unary trait, differentiating signifier, through visual art. Based on the understanding that Vitor Ramil's *Estética do Frio* can answer our questions about the uniqueness of Rio Grande do Sul, then the chosen visual art was the reference for the musician and composer, and embodied in his own work, of a figurability that converts writing into visuality.

Searching for style, therefore, is a task that involves the observation of the analyzed poetics, of a constancy of discourse, a formal constancy, based on symbolic

identifications and imaginary fantasies. As we tried to demonstrate, art as the unveiling of Truth, the writing of a *sinthome*, is inseparable from the definition of Subject and Being. What is, then, Being Gaucho, his style as singularity?

It's modern. But not modern, much less postmodern. He knows himself to think self-sufficient, but not yet to declare himself surpassed. In fact, it still figures between romanticism and modernism, in a certain blurring between an incipient impressionism and the *avant-garde*, between a terrifying and sublime position with transcendence/nature and autonomy.

Less attentive to traditionalism – which links identity with clothing, country style, its work, songbook and peculiar language – and more to a light-melancholic, introspective aesthetic at the center between platinum and Brazilian, thus confluent of trends, movements, styles and repertoires.

Its progressive rejection of all historical conventions to deal only with the specific constituents of its environment, identifying itself with the tendency towards pure artistry: the style of being gaucho is post-romantic and quasi-modern. Always in search of its "zero degree", its original, and with the desire to found new languages, to be ahead:

The essence of modernism lies in using the methods of a discipline to critique that discipline, not in order to subvert it, but to entrench it more firmly in its area of competence [...] Modernism, in this direction, made the painting more aware of itself.²

Thus, in an incessant search for their identity, always self-asserting, independent, proud and, at times, even arrogant. In modernism, each art would become "pure", and in this "purity would find the guarantee of its quality standards, as well as its independence". Purity, purism, anxiety about his destiny, concern for his identity, this gaucho is modern.

The gaucho does not ignore his past, he even boasts about it, he thinks of tradition as important and as a facet of himself, but it does not stop there. As such, it

² This and the other quotes below, if not referenced, are from (Greenberg, 1997, p.101-110).

is also modern, that is, it implies an “intelligible continuity of taste and tradition”. In the highlight of Couto (2004), “vanguard is the updated form, in movement, which takes tradition to resist cultural decay” (p.101):

Modernism never intended anything like a break with the past. It can mean a transition, an overcoming of tradition, but it also means the extension of its evolution. Modernist art establishes continuity with the past without hiatus or rupture.

In a dialectical process, and as a counter-current movement, sometimes with inflexible traditionalists, sometimes with ruptures that despise the past, the gaucho sometimes goes back to Romanticism. And, as such, it hides the function of its environment, “as if the artist were ashamed to admit that, in fact, he painted his painting instead of having generated it in a dream”. Nature is still supreme and he is nothing in front of her: the pampa, the minuano and the horse are at its heart. But it is also autonomous, proclaims itself superior and independent of Brazil, of its European, African, indigenous, and other states' origins, in a “progressive surrender to the resistance of its environment; This resistance consists, above all, in the categorical denial that the painting's plan opposes to the efforts made to cross it in search of a perspective-realist space”.

Not seeking consensus, a symptom that manifests itself in the way we relate to each other and to “foreigners”, the generalized crisis in economic policy, the past of wars that reverberates in violence and intolerance. Such characteristics also link us to modernism, whose informality is striking. This informality is often confused (Read, 1967) with inconsistency – the inability to achieve integrity of form. But informality is the irregularity of form, reverberated in the differences that also distinguish and identify us, and that incur in unity, without unification (homogenization).

REFERENCES

- ADORNO, T. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- BERTUSSI, L. *Literatura gauchesca: do cancionero popular à modernidade*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. v.1. 8 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.
- COSTANTIN, André. *Anatomia do bronze: incursão por símbolos regionais a partir da obra Os pesos e as medidas, de Ítalo Balen*. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional), Universidade de Caxias do Sul, maio de 2004.
- COUTO, M. de F. M. Clement Greenberg: a arte de vanguarda e a teoria modernista, *Porto Arte*, Porto Alegre, n.21, v.1, jul/nov 2004.
- GREENBERG, C. Pintura modernista. In: FERREIRA, Glória; COTRIM, Cecília (orgs). *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- OLIVEN, R. G. Que país é este? A (des)construção da identidade nacional. In: SOUSA, Edson L.A. (org.). *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.
- ONFRAY, M. *Teoria da viagem: poética da geografia*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- PEREIRA, L. M. *História da literatura brasileira*. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- POZENATO, J. C. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- RAMIL, V. A estética do frio. In: FISCHER, Luís Augusto (org). *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.
- RAMIL, V. *Pequod*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995a.
- RAMIL, V. Vitor Ramil à beça, *Capacete*, 1995b.
- RAMIL, V. Vitor Ramil: somos estereótipos, *Extra-classe*, 1999.
- RAMIL, V. Vitor Ramil volta com sua estética do frio. In: *clicmusical.com.br*. 03 de outubro de 2000.
- RAMIL, V. *A estética do frio*. Pelotas: Satolep Livros, 2004.

READ, R. *As origens da forma na obra de arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

REOLON, V. M. *mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

RUBIRA, L. *Vitor Ramil: nascer leva tempo*. 2 ed. Porto Alegre: Publicato, 2017.

19. ÉGIDE AOS VAGA-LUMES: DERROCADA E SOBREVIVÊNCIA EM “O TÚMULO DOS VAGA-LUMES”

AN AEGIS FOR FIREFLIES: COLLAPSE AND SURVIVAL IN “THE GRAVE OF THE FIREFLIES”



<https://doi.org/10.36592/9786554601016-19>

Pedro Henrique Baptista Reis¹

RESUMO

No presente artigo, oferecemos uma leitura do filme de animação que adapta o conto semi-autobiográfico de Nosaka Akiyuki, 1967, “O Túmulo dos Vaga-lumes” (*Hotaru no Haka*, Studio Ghibli/Shinchosha, 1988), através das perspectivas do que significa sobreviver - segundo a leitura que Sebbah (2021) faz dos cadernos e obras incompletas de Emmanuel Levinas - ao desastre - segundo Maurice Blanchot (2011) em sua análise sobre a literatura, e mais geralmente a ficção e o direito à morte - de um fascismo que perdura a despeito de si mesmo - “atrelado” ainda às suas próprias ruínas e anunciado como “ainda mais profundo, ainda mais devastador” nos escritos de Paolo Pasolini, em especial na leitura que Didi-Huberman lhes dá.

Palavras-chave: Ética; Sobrevivência; Anime; Fascismo.

ABSTRACT

In this paper we offer a reading of the animated film adaptation of the semi-autobiographical short story by Nosaka Akiyuki, “Grave of the Fireflies”, through the perspective of what it means to survive - according to Jean-François Sebbah's reading of Emmanuel Levinas' later notebooks and unfinished literary works - the disaster - according to Maurice Blanchot's analysis of the relationship between literature and death - of a fascism that persists in spite of itself, still “trapped” in its own ruins and announced as something “yet more profound, yet more devastating” - as it is present on Paolo Pasolini's writings, according to their reading by Georges Didi-Huberman.

Keywords: Ethics; Survival; Anime; Fascism.

¹ Doutorando em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista parcial Capes.
E-mail: pedro.reis.hb@gmail.com.

A inocência é um erro, a inocência é uma falta, compreendes?

Pier Paolo Pasolini²

1 INTRODUÇÃO

"No dia 21 de Setembro de 1945, morri", a narração fantasmagórica nos diz. Vestido ainda em seu uniforme escolar típico da época, Seita observa seu próprio corpo descarnado, jogado contra uma das colunas de uma estação de trem movimentada. Passantes apressados, em sua maioria, o ignoram. Uma mão solidária lhe oferece um *onigiri*³ enrolado em papel, posto ao seu lado no chão. A noite cai e a estação se esvazia. Apenas os guardas encarregados da segurança e limpeza permanecem. Um se aproxima de seu corpo imóvel, agora caído. O homem cutuca o corpo de Seita com o cabo de bambu da vassoura que usava para limpar e, por um suspiro cansado, diz para si mesmo: "Mais um". Outros corpos encarniçados encostam-se em outras colunas, outros também, atirados no chão. O guarda revista o corpo, talvez esteja procurando algo que poderia identificar o garoto ou até mesmo algo de valor, mas encontra apenas uma lata, amassada e vermelha, já descolorida e enferrujada. O colega que se aproxima lhe sugere que a lata possa ser um mau agouro e ele a lança para fora da estação.

Caída no gramado que cerca o prédio, a lata se abre e de dentro caem pequenos objetos brancos, disformes; pedrinhas. Prestando atenção, porém, nota-se, são ossos e um pouco de cinzas, que brilham sob a luz de alguns vaga-lumes, que parecem também ter saído de dentro da lata. Pequenos pontinhos esverdeados, ululam e se multiplicam; de uma dúzia, para dezenas e, logo, centenas, que fazem-se fulgurar do verde para um laranja avermelhado que mancha a noite com seu brilho, rasgando a escuridão e dela vemos aparecer uma menina muito jovenzinha. É Setsuko, a irmã de Seita, e sua expressão é apreensiva, triste, sua boca apertada, em riste, ela olha para onde está a estação e começa a correr, mas seu movimento é interrompido. Uma mão em seu ombro a faz virar-se e ela vê ali seu irmão, com um

² PASOLINI, P. *apud* DIDI-HUBERMAN, G, 2011, p. 24.

³ Bola feita de arroz cozido, às vezes recheada com peixe, ameixas em conserva ou recobertas com *furikake* (condimento seco, composto de peixe seco e moído, gergelim, alga, açúcar, sal e glutamato monossódico).

pequeno sorriso no rosto. Os irmãos embarcam num trem, Seita com uma expressão vazia e Setsuko sorrindo ao brincar com a latinha antes jogada pelo guarda e, agora, renovada, sem amassos, sem ferrugem, tão vermelha quanto a luz que os ilumina, tilintando com o som dos rebuçados revirando-se dentro dela enquanto a menina luta para abri-la. Seita lhe ajuda e, feliz, ela coloca um dos doces na boca. Um som alto vindo de fora do trem chama a atenção deles que se viram para ver que o trem costeia uma cidade banhada em chamas; no horizonte, acima dos prédios, aviões marcados contra as nuvens negras – ou seria fumaça? – que encobrem o céu enquanto fazem chover gotas incandescentes que iluminam a noite num laranja avermelhado, como vaga-lumes.

É assim que Takahata Isao introduz-nos à sua adaptação de 1988 para o conto semi-autobiográfico de Nosaka Akiyuki, *火垂るの墓* (*Hotaru no Haka, Grave of the Fireflies*, Túmulo dos Vaga-Lumes/Pirilampos. TAKAHATA, Isao, 1988, Studio Ghibli/Shinchosha, Japão). Escrito em 1967, narra a história de sobrevivência e tragédia dos irmãos Seita e Setsuko durante os *firebombing* (bombardeios incendiários) estadunidenses em 1945, na região de Kobe⁴, então uma das maiores cidades portuárias do Japão, entre Fevereiro e Julho daquele ano⁵. A curta história do casal de irmãos encena ficcionalmente aquilo que Nosaka viveu: sobrevivente das mesmas campanhas de ataque aéreo, mas na região de Fukui⁶, quando perdeu sua irmã. Takahata também viveu estes ataques. Sobrevivendo, por sua vez, aos ataques na região de Okayama⁷.

Nossa hipótese principal aqui é que esse filme de animação, adaptação de um conto, pode permitir um *mergulho* privilegiado na expressão artística do

⁴ Capital da prefeitura de Hyogo, a 550km de distância de Tóquio, na costa norte da baía de Osaka.

⁵ Informações mais detalhadas sobre os ataques estadunidenses no arquipélago japonês durante os confrontos da Segunda Guerra Mundial podem ser encontrados em recursos online como CARTER, Kit C. E MUELLER, Robert (orgs.), *U.S. Army Air Forces in World War II - Combat Chronology, 1941-1945*. Center for Air Force History, Washington, D.C., 1991 (disponível em <https://media.defense.gov/2010/May/25/2001330283/-1/-1/0/AFD-100525-035.pdf>, acesso em: Outubro/2023).

⁶ Capital da prefeitura de mesmo nome, também a cerca de 500km de Tóquio, mas mais ao norte, na costa leste do Japão.

⁷ Ainda mais ao leste, a pouco mais de 600km de Tóquio, é também a capital da prefeitura de mesmo nome. Todas as três cidades são relativamente próximas a Hiroshima, especialmente Okayama, que faz fronteira direta com a prefeitura de Hiroshima, praticamente todas nas linhas divisórias entre as regiões de Chubu, Chugoku e Kansai.

sobrevivente, da expressão de *narradores-sobreviventes*, e, assim, em sua experiência. Propomos, portanto, que uma leitura pode guiar-nos através de uma apresentação de “mundo do fim do mundo” (Blanchot, 2011, p. 343) que, por estar aportado na forma da animação, cria um palco como que *ex nihilo* – sem atores, cenários, sem as limitações físicas, como câmeras, equipe, clima e condições de tempo, etc., restando apenas aquelas do que é estandardizado para a produção e linguagens cinematográficas⁸ -, que é *simultaneamente* realista e fantástico, onde podem ser articulados muito mais do que apenas narrativas factuais, históricas, onde podem ser encenadas as experiências mais fundamentais dessas pessoas.

2 修羅⁹

Em 1988, quando “O Túmulo dos Vaga-lumes” estreou nos cinemas japoneses, Takahata Isao já era um veterano da indústria. Formado em Literatura Francesa em 1959, em 1962, sob a sugestão de um amigo¹⁰, fez a seleção para a assistente de direção na Toei Animation (já na época, como hoje, o maior estúdio de animações do Japão, muito provavelmente a única empresa da história nessa área que já chegou próxima de oferecer competição para os estúdios de Walt Disney), começando já em 1963 como diretor de episódios para a série animada *Ken the Wolf Boy* (狼少年ケン, *Okami Shonen Ken*, 1963-1965, Toei Animation, Japão). Apenas 5 anos depois, sob a tutela do veterano Otsuka Yasuo, que atuaria como diretor de animação, Takahata dirigiria seu primeiro longa-metragem (*feature film*). *The Great Adventure of Horus, Prince of the Sun* (太陽の王子 ホルスの大冒険, *Taiyo no Oji Horusu no Daiboken*. TAKAHATA, Isao, FUKAZAWA, Kazuo e OKAWA, Hiroshi. 1968,

⁸ Que podem ser percebidas pelas influências que Takahata interpela em seus modos de composição e direção de cenas, animação e atores de voz, e daqueles que ele menciona nas poucas entrevistas que concedeu durante sua carreira, como Paul Grimault, Jean-Luc Goddard, Frédéric Back (entrevista concedida a Wired.uk, em março de 2015, disponível em <https://www.wired.co.uk/article/isao-takahata-interview>, acesso em Outubro/2023).

⁹ Do japonês, *shura*, derivado do sânscrito असुर, *asuras*. Classe de seres de religiões índicas, Hinduísmo e Budismo, especialmente. O termo em japonês designa ao mesmo tempo estas criaturas que poderiam ser descritas como demoníacas, em constante guerra com os देव, *devas*, os “seres celestiais” ou “divinos” do Hinduísmo, como pode ser usada para descrever o resultado de um conflito, guerra ou luta como *carnificina* ou *banho de sangue*.

¹⁰ ANDERSON, Kyle. Takahata Textbook: only yesterday, the lost classic. In: *Nerdist*, 6 de Fevereiro de 2016 (disponível em: <https://archive.nerdist.com/takahata-textbook-only-yesterday/>, acesso em Outubro de 2023).

Toei Doga, Japão) seria um terrível fracasso comercial, fazendo com que Takahata fosse demovido; entretanto, não apenas serviu como oportunidade para se aproximar de outro empregado da Toei, que trabalhou como *key animator*¹¹: Miyazaki Hayao, como deu-lhe reconhecimento praticamente sem igual. Shilling (1997, p. 140) menciona o que um crítico na revista *Taiyo* escreveu, após assistir *Horus* e o então recente *The Jungle Book* (REITHERMAN, Wolfgang. 1967, Walt Disney, EUA): “em um canto do mundo agora existe uma animação comercial que superou a Disney e está fazendo avanços muito rápidos”¹².

Anos depois, juntos com Suzuki Toshio e Tokuma Yasuyoshi, dois colaboradores que já tinham trabalhado diversas vezes com Takahata, eles fundam o Studio Ghibli. Miyazaki capitaneia o primeiro filme do estúdio: *Laputa – Castle in the Sky* (天空の城ラピユタ, *Tenku no Shiro Rapyuta*. MIYAZAKI, Hayao, 1986, Studio Ghibli, Japão), produzido por Takahata. Nos dois anos seguintes, porém, eles planejam, não tendo confiança no sucesso financeiro do próximo projeto de Miyazaki, e dividem-se: Miyazaki dirige *My Neighbor Totoro* (となりのトトロ, *Tonari no Totoro*. MIYAZAKI, Hayao, 1988, Studio Ghibli, Japão), que viria a ser, se não financeira, certamente, culturalmente a obra mais marcante e influente do estúdio, e Takahata, depois de apresentar a Nosaka alguns *storyboards* iniciais, convence-o a ceder os direitos para adaptar seu conto, quase 20 anos depois de sua publicação. Ambos os filmes são lançados em abril de 1988, numa *double bill* considerada “uma das *double bills* mais comoventes e notáveis já oferecidas a audiências de cinema” (MCCARTHY, 1999, p. 43).

Nosaka, falecido em 2015, era filho de oficial político ligado ao planejamento de construções, e não apenas um escritor bem-sucedido, com alguns de seus contos, como o próprio *Túmulo dos Vaga-Lumes* e *American Hijiki*, também de 1967, recebendo o prestigioso Prêmio Naoki, como era também compositor musical e cantor. Conhecido também por sua prosa com preferências pelo sexualmente

¹¹ Animador encarregado dos *frames*/quadros principais de uma cena de animação, enquanto que *in-betweeners*, geralmente iniciantes na indústria, fazem, como o nome sugere, os *frames* que complementam a proporção de cerca de 24 *frames* por segundo - o *standard* da indústria de animação até hoje.

explícito, publicou, em 1966, “エロ事師たち”より 人類学入門¹³, posteriormente adaptado para o cinema por Imamura Shohei e inclusive lançado nos Estados Unidos. Em 1983, ele se elege para a Dieta do Japão (a parte legislativa do governo japonês pós-II Guerra Mundial, onde encontram-se a câmara dos Representantes e a Câmara dos Conselheiros). Em 2003, ele sofre um derrame e, mesmo tendo sequelas graves, segue escrevendo para o jornal diário Mainichi Shimbun até sua morte em 2015.

Ao longo das duas décadas entre a publicação de seu conto e o início da produção da adaptação de Takahata, Nosaka recebera diversas ofertas para adaptar seu conto. Em entrevista concedida em 1987¹⁴, Nosaka contava que achava que “seria impossível recriar a estéril terra arrasada que deveria ser o pano de fundo da história” (1994, p. 8). Ele ainda dizia que não achava que crianças *contemporâneas*, da década de 1980, seriam capazes de representar os irmãos, especialmente Setsuko, de apenas 4 anos. Não é improvável que sua ligação emocional com sua própria obra, que ele, por exemplo, descreve como “correspondendo exatamente à morte de sua irmã” (1994, p. 9), de desnutrição em 1945, seja um dos fatores que o fez pensar dessa forma. Nosaka confessaria, também, que Seita começara como uma representação dele mesmo, também tomado por pensamentos de que “sua irmã era um fardo”, também pensando que ele poderia ter escapado melhor se não fosse por ela, mas de que quando confrontado com suas lembranças e sentimentos em relação ao período, optou em fazê-lo “cada vez mais transformando-se num ser humano melhor”. Talvez por isso ele tenha expressado espanto, surpresa, de fato, quando recebeu a oferta de Takahata.

Takahata também crescera nestes cenários do interior japonês e também fora um sobrevivente dos bombardeios estadunidenses.

Como Nosaka, Takahata Isao foi um sobrevivente quando criança dos devastadores bombardeios incendiários Americanos. Ele tinha 9 anos de idade

¹³ “*Erogotoshitachi*” yori jinruigaku nyūmon, literalmente “Uma introdução a antropologia através de pornógrafos”, traduzido para o inglês como “*The Pornographers*”.

¹⁴ Entrevista dupla, de fato quase uma conversa, com Nosaka e Takahata, concedida à revista japonesa Animage, em Junho de 1987 e posteriormente traduzida na revista ANIMERICA, Vol.2, no.11, de 1994. Excertos citados aqui são dessa publicação.

quando sua casa e vizinhança em Okayama foram destruídas pelas bombas. Em meio ao caos e confusão, ele e sua irmã mais velha se separaram de seus pais quando, por engano, fugiram em direção ao centro da cidade em chamas. Sua irmã ficou gravemente queimada durante o incidente, e os irmãos assustados ficariam ainda 48 horas sem conseguir reencontrar seus pais. (Stahl in: Stahl e Williams, 2010, p.163-164 - grifo nosso).

3 垂¹⁵¹⁶

Após o prólogo, voltamos ao início da história. Os irmãos preparam-se, orientados pela mãe, a fugir dos bombardeios. Eles correm por ruas em que as casas, na época, feitas de madeira e palha, queimam. Refugiam-se, juntamente com outras pessoas, numa praia local e testemunham soldados chegando ao limite de seus espíritos frente à avassaladora destruição da chuva de fogo que cai sem descanso. Já distantes o bastante, param e contemplam. A parte central da cidade de Kobe não existe mais. Setsuko, em sua inocência, preocupa-se com o que eles podem fazer, ao que Seita lhe responde “Nada”, mas garante que seu pai depois se vingará por eles.

A orientação dada a eles é que se encontrem com a mãe em uma escola, afastada do centro da cidade. Chegando, descobrem a mãe gravemente ferida. Ela morre, seu corpo é incinerado numa pira coletiva com diversos outros corpos e a Seita é dada uma modesta caixa de madeira com suas cinzas. Ele omite da irmã, provavelmente pensando protegê-la. Sem lugar para onde ir, eles seguem o que combinaram com a mãe e partem para a casa de uma tia afastada na região rural da prefeitura. A chegada, à noite, na casa da tia, é a primeira vez que o filme colocará os vaga-lumes - muito comuns nas regiões rurais do país e no imaginário japonês¹⁷.

¹⁵¹⁵

¹⁶ Do japonês, *tareru*, para gotejar ou suspenso. O título original do filme em japonês, 火垂るの墓, substitui o *kanji* mais comum para vaga-lume, 蛍, *hotaru*, pelos *kanji* 火, *hi*, que significa fogo, e 垂. Esses *jogos* com *kanji* são bastante comuns no japonês, brincando com as múltiplas pronúncias e significados possíveis de cada ideograma ou de suas conjugações com outros. Aqui o sentido preterido é bastante óbvio: *gotas de fogo*; uma referência não apenas aos vaga-lumes, mas aos bombardeios incendiários.

¹⁷ Hoje em dia, inclusive, pequenas cidades do interior japonês descrevem-se como *hotaru no sato*, vilarejo dos vaga-lumes. O perigo de extinção devido ao aumento das cidades fez com que surgissem,

A tia, logo, trata-os como um fardo, o que os leva a deixar a casa, abrigando-se num refúgio de bombas próximo a um lago. Eles tentam agarrar-se à vida, tentando manter-se felizes, fazendo brincadeiras, lembrando o passado. Coletam os vaga-lumes que aparecem no lago à noite, levando-os para dentro do refúgio por uma noite. Os insetos, porém, morrem durante a noite e pela manhã, Seita encontra Setsuko fazendo uma pequena sepultura para eles. Ela chora, perguntando-lhe porque os vaga-lumes vivem tão pouco e confessa que ouvira a tia conversando sobre a morte de sua mãe.

A condição de saúde de Setsuko vai piorando e Seita eventualmente consegue levá-la a um médico. Ela está sofrendo dos efeitos da desnutrição, então ele resolve finalmente retirar as últimas economias da mãe do banco. Na fila para receber o dinheiro, ele escuta pessoas falando sobre a rendição japonesa. Desesperado, ele corre de volta para o *bunker* e encontra Setsuko caída, pálida. Ele usa o dinheiro para comprar frutas, vegetais e até peixe, mas ao dar-lhe de comer um pedaço de melancia, a menina força um sorriso dizendo-lhe que é muito gostosa e, abraçada a sua bonequinha de pano, morre. Seita gasta o último dinheiro que ainda tem para comprar uma caixa de madeira e carvão. Ele faz a cremação numa colina descampada, numa cena que se tornou bastante emblemática, famosamente animada pelo próprio Takahata. Dentro da caixa, Setsuko, sua bonequinha de pano, suas pedrinhas e outros objetos que guardava na bolsa que a mãe lhe dera.

Ao fim, o filme revela uma de suas elipses. Um conjunto de cenas mostra-nos Setsuko no *bunker*, uma montagem que nos faz experienciar a passagem do tempo. Do tempo que Seita lhe deixou sozinha. De como ocupava esse tempo, solitária, faminta, rememorando brincadeiras e sempre ansiosa pelo retorno do irmão. Ao vê-la imitando o irmão, usando um prato de metal como capacete e batendo continência, somos levados de volta ao prólogo do filme. Como que desembarcados do trem, o filme mostra os irmãos, como espectros, brincando em meio aos vaga-lumes. Seita senta-se num banco e Setsuko deita sua cabeça em seu colo, abraçada à lata de

na década de 1960, diversos grupos com foco na sua preservação. O êxodo para os centros urbanos e a depopulação das zonas rurais, devido às baixas taxas de natalidade, ajudaram ainda mais na preservação dos habitats. Esses vilarejos utilizam-se do encanto que os vaga-lumes sempre tiveram na cultura japonesa para atrair turistas em projetos de revitalização das economias do interior japonês (HAUGAN, 2019).

rebuçados. A cena se abre e os vemos, rodeados pelos vaga-lumes dançantes, olhando para uma vista contemporânea do Japão.

3.1 火

Já nas primeiras páginas de *Totalidade e Infinito* (1991, p. 41), Levinas faz menção a sua concordância com diversos dos pontos levantados por Maurice Blanchot em um de seus ensaios publicados na *Critique* (VIII, n. 66, de Novembro de 1952). Nele, Blanchot fala sobre a literatura e o direito de morrer. Fala sobre o “mundo do fim do mundo” (2011, p. 343). Sobre como “[o] homem sabe que não deixou a história, mas [sabe que] a história é agora o vazio, é o vazio que se realiza, é a liberdade absoluta que se tornou acontecimento” (2011, p. 327). Sobre um “admirável poder” que a vida tem de carregar a morte, mas um poder ao qual falta algo: “algo que estava ali e não está mais”, algo que desaparece, deixa a cena, algo que o vivo se debate em tentar reencontrar, incapaz pois de se voltar ao que “é antes”, fadado sempre a “fazer o que é depois” (2011, p. 335).

É compreensível que se tome *O Túmulo dos Vaga-lumes* como um filme anti-guerra - ainda que Takahata tenha por diversas vezes, inclusive na entrevista concedida a revista *Animage*, em 1987 (1994), repetido que nunca foi sua intenção - , mas uma audiência mais atenta perceberá que o que está sendo articulado ali não se trata disso (ou apenas disso). Seita e Setsuko não são, como sua mãe, seu pai, provavelmente morto quando as forças estadunidenses destruíram completamente as forças navais japonesas, vítimas diretas da guerra. Se são vítimas, eles o são daquilo que Blanchot circunscreve como uma lição que aprendemos com o Reino do Terror e a Revolução. Onde está negado o direito à vida, mas garantido o à morte, “[...] a morte não é [...] condenação, é a essência do [...] direito; [...] é no desaparecimento da morte que a liberdade [...] faz nascer” (2011, p. 328).

É também compreensível que se tome a obra como uma que interpela sua audiência a sentir compaixão pelo casal de irmãos. Afirmamos, porém, que essa compaixão não é “compartilhar o sofrimento de outrem”, pois isso também, esse “poder do sujeito” não pode se fazer presente. Não é algo que alguém “assum[a] para si”. Não há como nós, audiência, nos *substituímos* aos irmãos. Quando vemos a

raiva de Seita, a alegria e esperança infinita que Setsuko parece ter, quando a vemos durante as cenas finais, esperando e esperando por seu irmão, ocupando o tempo com memórias e o que poderíamos até chamar de sonhos para o futuro; já é “a experiência de que sempre o outro já está no lugar, de que o outro está *no meu lugar*, acusando-me a partir do meu próprio lugar”. Seita, que ao fim do filme devemos perceber irrevogavelmente, é através de quem a história é contada, e nós, para quem ela é contada, estamos vedados de sofrer o sofrimento - para ele o de sua irmã, para nós, duplamente, o dela e o dele. Sofremos “apenas *pelo* sofrimento do outro” (SEBBAH, 2021, p. 75-77, *grifos nosso*).

Mais do que apenas um típico *filme de guerra*, “O Túmulo dos Vaga-Lumes”, é a forma com que dois *narradores-sobreviventes* encontram para lidar com seu trauma, lidar com o conhecimento de que “[o] homem [...] não deixou a história, mas a história é agora o vazio, é o vazio que se realiza, é a liberdade absoluta que se tornou acontecimento” (BLANCHOT, 2011, p. 327).

As vidas de Seita e Setsuko *falham* como consequência da guerra que institui um mundo do fim do mundo, no qual eles não fazem, nem podem fazer parte. A derrocada se consuma neles na e pela guerra, mas uma guerra da qual não fazem parte. Não são propriamente suas vítimas, não são seus combatentes; no máximo e por pouco tempo, apenas seus sobreviventes. Cada passo de sua história ilustra a aniquilação que “se desenvolve pela comparação do devir nadificado do aniquilado com seu anterior” (SOUZA, 2022, p. 89), em nenhum momento melhor encapsulada do que na noite no *bunker* em que alguns vaga-lumes rasgam o breu.

O horror da noite, como uma experiência do *il y a*, não nos revela o perigo da morte, nem mesmo o perigo da dor [...] Quando a noite é dissipada com os primeiros raios do sol, o horror da noite não é mais definível. O “algo” parece ser “nada” [...] num universo cheio no qual a existência está presa a um comprometimento inquebrável, uma existência não mais privada [...]. “Amanhã! A pessoa ainda terá de viver!” - um amanhã contido no infinito do hoje (LEVINAS, 1979, p. 62-63, *grifo nosso*).

O “horror da noite”, ilustrado pelo medo que Setsuko tem de ficar sozinha no refúgio contra bombas, mas também pelo futuro que Seita percebe como que se fechando, não se trata de uma fuga do não existir. Não é um medo da morte. Não é um medo de não ser. É, exatamente, o medo de ser. “À suspensão descobre um colapso sem fundo, uma lacuna: ausência de sentido, ausência de valor, e até mesmo falta de qualquer ‘mundo’, uma vez que a percepção se esvai do ‘mundo’ (como totalidade aberta nos seus horizontes)”. No que veem um futuro que se fecha, encontram o poço sem fundo onde o “mundo da vida”, o *lebenswelt*, é sempre “incoatividade” e promessa de ser e sentido (SEBBAH, 2021, p. 18). Ao começarem a adormecer, Seita se vira no *futon*¹⁸ improvisado e abraça Setsuko.

O filme nos aponta para um alerta que Didi-Huberman também faz recordar, através de Pasolini. “O ‘verdadeiro fascismo’ [...] é aquele que tem por alvo os valores, as almas, as linguagens, os gestos, os corpos do povo” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 29), é o gesto que conduz “mesmo sem carnificinas e fuzilamentos em massa, à supressão de largas faixas da sociedade” (PASOLINI, 2020, p. 263). É um aviso. Um dedo em riste que aponta para *debaixo* do fascismo, para além das tropas, dos horrores da guerra, para além do “fascismo fascista” (PASOLINI, 2020, p. 162).

O mais terrível é que a derrocada não acaba mais: uma vez ocorrida a interrupção, ela não pode ser recoberta. A derrocada trouxe à tona uma verdade, a verdade do ser e do existente humano em particular, de que a lucidez jamais poderá esquivar: certamente a guerra acabou, o curso das coisas humanas será retomado, o mundo vai se reconstituir, mas agora só pode ser uma comédia irrisória - revelada como tal (SEBBAH, 2021. p. 94)

Ao invés de apresentar a catástrofe, extirpa do desastre a catástrofe. Ao repetir a pergunta de Levinas — “e nossas crianças, que nasceram após a Liberação [...]?” (1996, p. 120) -, a obra encena um alerta sobre sua resposta. Como se quisesse nos dizer que além de que “talvez alguns dentre ‘nós’ [tenham] que ‘sobreviver à

¹⁸ Roupa de cama tradicional japonesa, geralmente composta por uma parte na qual se deita, como um colchão (*shikibuton*), e algo para se cobrir (*kakebuton*). No caso dos irmãos, é apenas um tecido grosso e forrado que usam como colchão.

catástrofe', talvez seja preciso preparar-nos para o pior", mas que essa preparação para vivermos como o que já sempre somos requer um trabalho: um "compreender que nos encontramos todas e todos, sempre, na qualidade de 'existentes' 'humanos' (estes dois termos sendo completamente renovados no seu significado), sobreviventes" (SEBBAH, 2021, p. 10).

O "retorno ao deserto", esse "espaço sem o interior (rural)", "feito para medir - como um túmulo - para conter-nos", esse retorno a um "espaço-receptáculo" não necessita da catástrofe. Ele é em si a catástrofe. Escapar da guerra, do trauma, do abuso, pode ter levado os irmãos até aquele túmulo de vaga-lumes, mas se trata aqui de duas crianças, apartadas do mundo e de seu mundo: quando Seita finalmente leva Setsuko ao médico que lhe diz que ela sofre de desnutrição e precisa de alimentos "nutritivos", enraivecido ele grita sua pergunta: "e quais são?" Sim, "para viver humanamente, as pessoas precisam de infinitamente menos coisas do que elas dispõem nas civilizações magníficas em que vivem" (LEVINAS, 1996, p. 121), não precisam de bonecas, do anel precioso da mãe que Seita dá para que Setsuko guarde "com cuidado" em sua bolsa — e que ele nunca penhora para comprar comida ou pagar por uma estadia —, ou o kimono caro que a tia, demonstrando a objetividade de um adulto, interpela-os para que penhorem em troca de comida. Nem mesmo dos rebuçados, mas precisam de *algo*. E nem se trata, necessariamente, da ideia material de comida em si. Se trata, em si, de um pertencimento a um mundo que nos antecede e já é povoado pelas lições de que precisamos, exatamente, para sobreviver.

Nosaka mesmo parece ter percebido isso no exercício de reviver suas experiências através da escrita. Naquela mesma entrevista para a revista *Animage*, ele comenta:

Há muitas coisas que eu não consegui me fazer escrever na história. Durante a composição, o irmão mais velho foi tornando-se um ser humano melhor. Eu estava tentando compensar por tudo que eu não pude fazer. Eu sempre achei que queria *performar* estes atos generosos, mas não pude. *Eu sempre pensei que não comeria e que daria a comida para minha irmã, mas quando eu tinha comida, eu tinha fome, e comia*. E não havia nada mais delicioso do que comer naquela

situação. E a dor que se seguia era igualmente imensa [...]. Eu não coloquei nada disso no conto (1994, p. 10).

Takahata, por outro lado, permite a Seita aquilo que Nosaka se viu obrigado a esconder. Não uma vergonha pela sobrevivência, mas, talvez, exatamente, pela sua *impossibilidade* de performar os "atos generosos", muito menos o grande ato de generosidade.

Existe ser - isto é, uma verdade lógica e expressável - e existe um mundo porque podemos destruir as coisas e suspender a existência. É nisso que podemos dizer que existe ser, porque existe o nada: a morte é a possibilidade do homem, é sua chance, é por ela que nos resta futuro de um mundo realizado; a morte é a maior esperança dos homens, sua única esperança de serem homens [...]. Mas por quê? Porque nós, que morremos, deixamos justamente o mundo e a morte. Esse é o paradoxo da hora derradeira. A morte trabalha conosco no mundo; poder que humaniza a natureza, que eleva a existência ao ser, ela está em nós, como nossa parte mais humana; ela é morte apenas no mundo, o homem só a conhece porque ele é a morte por vir. Mas morrer é quebrar o mundo; é perder o homem, aniquilar o ser; portanto, é também perder a morte, perder o que nela e para mim fazia dela morte. Enquanto vivo, sou um homem mortal, mas quando morro, cessando de ser um homem, cesso também de ser mortal, não sou mais capaz de morrer, e a morte que se anuncia me causa horror, porque a vejo tal como é: não mais morte, mas a impossibilidade de morte (BLANCHOT, 2011, p. 344)

Setsuko morre sua própria morte, e a Seita resta apenas o fracasso em salvá-la, em tomar seu lugar, mas também uma outra culpa e um alívio. Seita sabe que falhou em "ser-para-o-outrem". Incapaz de interromper seu "para-si-mesmo"; sem jamais conseguir abandonar a idolatria à figura de seu pai, à figura, de fato, do *sujeito fascista* que idealizava na dança dos vaga-lumes que morrem da noite para o dia, como seu futuro, esse futuro, que se fecha, como Nosaka, sem sequer conseguir "tirar o pão da própria boca para nutrir o outrem com seu próprio jejum" (LEVINAS, 1997, p.56). Ambos só ouviram a "interpelação ética" da "vida viva do outro que

inverte" as suas próprias vidas vivas, quando já era tarde demais (SEBBAH, 2021, p. 66).

A "dura realidade, dura lição das coisas" (LEVINAS, 1991, p. 21) não se produz apenas na guerra/pela guerra. Como o humano já é sempre "estrutural e eideticamente o 'sobrevivente'" (SEBBAH, 2021, p. 20), o que o filme parece gritar para nós, especialmente em seus momentos finais, é que já nós, ainda que ignorantes sobre aquela lição histórica encenada pelo próprio filme, nós – no caso, para a audiência preterida por Takahata mesmo, o japonês existindo no ano de 1988 e depois –, já ali, assistidos por esses espectros, somos sobreviventes também. Se a "experiência crucial é a da morte de outrem, de outrem a quem sobrevivemos (infinitamente mais do que a própria morte a que só se pode esbarrar)" (SEBBAH, 2021, p. 21), encenada no filme em 3 atos - a morte da mãe, que os deixa órfãos e sem mundo; a morte de Setsuko, que acaba com o último limiar ético de Seita; e a morte de Seita que encena "[a] morte que resulta em ser" (BLANCHOT, 2011, p. 251) - é porque é nela e por ela que as "cortinas queimam ou caem" (SEBBAH, 2021, p. 21), na qual o mundo desmorona em desolação.

A quotidiana dramaticidade de assassinatos, guerra e aniquilação não faz mais do que corroborar aquilo que a filosofia aparentemente demorou dois mil e quinhentos anos para descobrir: que o Ser tenderá a se identificar com toda e qualquer possibilidade de toda e qualquer realidade ser real, escravizando para isto as consciências, o mundo das coisas e dos entes em geral e a própria capacidade de racionalizá-los - absorvendo continuamente à força, em si, o que não se dá a si. O vitorioso tem feito "triunfar a solidão e a paz dos cemitérios" (Susin, 1984, p.136) - ou tem feito crescer o limbo indiferenciado da tautologia crescentemente autofágica em sua própria ânsia de heterofagia. O ser tem sido, e a guerra tem sido ser (SOUZA, 2022, p. 103).

4 墓¹⁹ CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao emergirmos, o fôlego que recebemos após o mergulho é que se trata de olhar para frente e não sobre memorialização. *O Túmulo dos Vaga-lumes* não nos interpela a lembrar do passado, como tão comumente é o pedido de memoriais sobre tragédias, guerras, fracassos. Como nos alertaria Didi-Huberman: "Trata-se nada mais nada menos, efetivamente, de repensar nosso próprio 'princípio esperança' através do modo como o Outrora encontra o Agora para *um clarão, um brilho, uma constelação* onde se libera alguma forma para nosso próprio Futuro" (2010, p. 60).

Os vaga-lumes são um *apesar de tudo*. Aparecem, *apesar de tudo*. Vivem suas vidas efêmeras, *apesar de tudo*. Anunciam, ou melhor, *denunciam* que apesar do que for, mesmo a derrocada sobrevivendo a si mesma, mesmo que as cinzas das cortinas não possam mais obscurecer, "a vida se co-move para a vida" (SEBBAH, 2021, p. 72). A esperança ainda é possível. Porque é exatamente na derrocada, no desastre, quando a estéril terra arrasada é o pano de fundo da história que vivemos, nesses "tempos cruciais, quando a perecibilidade de tantos valores é revelada"; é precisamente aí que "toda dignidade humana consiste em acreditar no seu retorno" (LEVINAS, 1996, p. 121).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKIYUKI, N. e TAKEHATA, I. The ANIMERICA Interview: Takahata and Nosaka: Two Grave Voices in Animation. In: *ANIMERICA Magazine*, Vol.2, No.11, pp.6-11, 1994.

BLANCHOT, M. *A parte do fogo*. Editora Rocco, 1998.

DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Editora UFMG, 2011.

GOLDBERG, W. Transcending the Victim's History: Takahata Isao's Grave of the Fireflies. In: *Mechademia*, Volume 4, 2009, pp. 39-52.

HAUGAN, E. B. *Homeplace of the Heart - fireflies, tourism and town-building in rural Japan*. Tese de mestrado, Department of Culture Studies and Oriental Languages (IKOS), University of Oslo, 2019.

¹⁹ Do japonês, *haka*, tumba, cova, sepultura, túmulo.

HAUGAN, E. B. *Totality and Infinity*. Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University Press, 1979.

HAUGAN, E. B. *Entre nous - on thinking-of-the-other*. Columbia University Press, 1991.

HAUGAN, E. B. *Proper Names*. Stanford University Press, 1996.

HAUGAN, E. B. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Kluwer Academic Publishers, 1997.

MCCARTHY, H. *Hayao Miyazaki: Master of Japanese Animation*. Stone Bridge Press, 1999.

OSMOND, A. Nausicaä & the fantasy of Hayao Miyazaki. In: *SF Journal Foundation*, Spring 1998, pp.57-81.

PASOLINI, P. P. *Escritos Corsários*. Editora 34, 2020.

SEBBAH, F.-D. *A ética do sobrevivente - Levinas, uma filosofia da derrocada*. Conhecer, 2021.

SHILLING, M. *Encyclopedia of Japanese Pop Culture*. Weatherhill, 1997.

SOUZA, R. *O pensamento e o outro, o outro do pensamento: a questão da alteridade em configurações contemporâneas*. Porto Alegre: Zouk, 2022.

STAHL, D. e WILLIAMS, M. (orgs.). *Imag(in)ing the War in Japan - representing and responding to trauma in postwar literature and film*. Brill, 2010.

