

# XXIII SEMANA ACADÊMICA

## PPG FILOSOFIA PUCRS

VOLUME IV: FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA  
E EDUCAÇÃO | ÉTICA



Editora Fundação Fênix

Orgs.: 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

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. 4**

**FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO, ÉTICA**

# **Série Filosofia**

## **Conselho Editorial**

---

### **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  
Fabio 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 Weber

**Vitor Matisse**  
**Enzo da Silva Efthymiatos**  
**Cássia Zimmermann Fiedler**  
**Érica Isabel Dellatorre Andrade**  
**Giselle dos Santos Steinstrasser**  
**Guilherme Augusto Pessin Corrêa**  
**Ivan Krás Borges Schardosim**  
**Liane Maria Busnello Thomé**  
**Rute Raquel Prates Ferreira**  
**(Orgs.)**

**XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 4**

**FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO, ÉTICA**



**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 – 130*

#### Catálogo na Fonte

S471f XIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (23.: 2023 : Porto Alegre, RS).  
Filosofia contemporânea e educação, ética [recurso eletrônico] / Vitor Matisse ... [et al.] (Orgs.). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
v. 4 (Série Filosofia ; 130)

Demais organizadores: Enzo da Silva Efthymiatos, Cássia Zimmermann Fiedler, Érica Isabel Dellatorre Andrade, Giselle dos Santos Steinstrasser, Guilherme Augusto Pessin Corrêa, Ivan Krás Borges Schardosim, Liane Maria Busnello Thomé, Rute Raquel Prates Ferreira.

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-099-6  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600996>

1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Educação. 4. Ética. I. Matisse, Vitor (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1 – Demonstração de desenho pelo estudante Vitor Matisse</b>	<b>253</b>
<b>Figura 2 – Desenho Final  Grafite em papel Strathmore 400 Series Drawing</b>	<b>254</b>
<b>Figura 3 – Desenho final (zoom) Grafite em papel Strathmore 400 Series Drawing</b>	<b>255</b>
<b>Figura 4 – Artista Alex Sernambi ao lado de sua obra   London Calling (2018)</b>	<b>259</b>
<b>Figura 5 – Artista Bea Balen Susin ao lado de suas obras   Canto XVII, 3-15, (2008)   Canto XIII, 9, (2006)</b>	<b>260</b>
<b>Figura 6 – Registro de uma das mesas de comunicação ocorrendo na sala onde foram expostas as obras</b>	<b>261</b>
<b>Figura 7 – Quadro da artista Mariana Riera   Eduardo (2016)</b>	<b>262</b>
<b>Figura 8 – Registro de todas as obras expostas lado a lado na sala 222 do prédio 8/9 da PUCRS</b>	<b>263</b>
<b>Figura 9 – Artista Bea Balen Susin falando sobre o processo de criação das obras expostas</b>	<b>264</b>
<b>Figura 10 – Artista Alex Sernambi falando sobre o processo criativo de sua obra exposta</b>	<b>265</b>
<b>Figura 11 – Registro do pocket show do artista Vitor Massa</b>	<b>269</b>
<b>Figura 12 – Registro do pocket show do artista Vitor Massa</b>	<b>270</b>
<b>Figura 13 – Registro do pocket show do artista Vitor Massa</b>	<b>271</b>
<b>Figura 14 – Registro do pocket show do artista Vitor Massa</b>	<b>272</b>
<b>Figura 15 – Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt</b>	<b>275</b>
<b>Figura 16 – Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt</b>	<b>276</b>
<b>Figura 17 – Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt</b>	<b>277</b>

**Figura 18 – Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet  
Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt** 278

**Figura 19 – Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet  
Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt** 279



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>13</b>
<i>Comissão de Representação Discente</i>	
<b>SEÇÃO 1</b>	<b>17</b>
<b>FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO</b>	
<b>1. JULIANO MOREIRA: EUGENIA NA CONSTRUÇÃO NACIONAL</b>	<b>19</b>
<i>Enzo da Silva Efthymiatos</i>	
<b>2. O PENSAMENTO EUGÊNICO DE MIGUEL COUTO</b>	<b>29</b>
<i>Gabriel Engelmann Maltez</i>	
<b>3. EDUCAÇÃO, MÚSICA E VIRTUDE NAS LEIS DE PLATÃO</b>	<b>43</b>
<i>Izabella Tavares Simões Estelita</i>	
<b>4. VERRINAS A BICO DE PENA: A POLÊMICA ENTRE TOBIAS BARRETO E PEDRO AUTRAN DA MATTA ALBUQUERQUE</b>	<b>53</b>
<i>Letícia Pereira Pimenta</i>	
<b>5. A FILOSOFIA ENQUANTO <i>MODUS VIVENDI</i> EM SIMONE WEIL</b>	<b>69</b>
<i>Lucas Cardoso da Silva</i>	
<b>6. O USO DA LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO: A CONTEMPORANEIDADE DO CAPÍTULO 10 DO <i>DE CATECHIZANDIS RUDIBUS</i> DE SANTO AGOSTINHO</b>	<b>83</b>
<i>Paulo Henrique de Sena Felix</i>	
<b>7. O FIM DO <i>ZEITGEIST</i>?</b>	<b>91</b>
<i>Ricardo Cortez Lopes</i>	
<b>SEÇÃO 2</b>	<b>105</b>
<b>ÉTICA</b>	

<b>8. ENTRE O PUNHO E A PALAVRA: A ALEGRIA DO SCHABBAT, O GOLEM E O ESTADO DE ISRAEL</b>	
<i>Airan Milititsky Aguiar</i>	107
<b>9. O CUIDADO DO MUNTU NA COMUNIDADE ÉTNICA BANTU: UMA REFLEXÃO SOBRE UBUNTU</b>	123
<i>Álvaro Bô</i>	
<b>10. O CANSAÇO NAS RELAÇÕES CONJUGAIS COM O OUTRO</b>	137
<i>Erica Isabel Dellatorre Andrade</i> <i>Liane Maria Busnello Thomé</i>	
<b>11. A HIERARQUIZAÇÃO DOS SERES HUMANOS COM BASE NAS 4 COMPLEIÇÕES: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS OBRAS DE PIETRO D' ABANO</b>	149
<i>Felipe de Souza Terra</i>	
<b>12. IDOLATRIA NEOLIBERAL: A ECONOMIA DA VIOLÊNCIA</b>	165
<i>Giselle dos Santos Steinstrasser</i>	
<b>13. INTELIGENCIA ARTIFICIAL E A PARCIALIDADE DOS DADOS</b>	183
<i>Guilherme Augusto Pessin Corrêa</i>	
<b>14. A CRISE DA CULTURA É A NOSSA? REFLEXÕES DESDE SIMMEL E ARENDT</b>	197
<i>Ivan ScharDOSim</i>	
<b>15. CICLO DE OBJETIFICAÇÃO, FRAGMENTAÇÃO E CONSUMO: CONTRIBUIÇÃO DE CAROL ADAMS PARA A LÓGICA DA DOMINAÇÃO COMUM</b>	207
<i>Larissa Lunkes de Souza</i>	
<b>16. BREVE ENSAIO SOBRE A CONTINGÊNCIA NA ÉTICA BAKHTINIANA</b>	221
<i>Mara Rubia Rodrigues Freitas</i>	
<b>17. A LOUCURA POR JUSTIÇA EM JACQUES DERRIDA</b>	229
<i>Rute Raquel Prates Ferreira</i>	

**18. REFLEXÕES SOBRE O SIGNIFICADO DO LIMITE NO PENSAMENTO DE GEORGES  
DIDI-HUBERMAN 239**

*Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueiredo*

**DEMONSTRAÇÃO DE DESENHO 251**

**EXPOSIÇÃO DE OBRAS DE ARTE 257**

**POCKET SHOW DE MÚSICA 267**

**APRESENTAÇÃO DE BALLET 273**



## 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 (UFMS) 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 CONTEMPORÂNEA E EDUCAÇÃO**



# 1. JULIANO MOREIRA: EUGENIA NA CONSTRUÇÃO NACIONAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-01>

*Enzo da Silva Efthymiatis<sup>1</sup>*

## RESUMO

O trabalho tem como tema o pensamento eugenista do médico psiquiatra Juliano Moreira, entre os anos de 1900 e 1930, pois busca-se compreender como foi a participação de Juliano Moreira na formação do pensamento eugenista brasileiro. Moreira era uma figura de renome entre os médicos brasileiros, trazendo inovações ao tratamento dos pacientes com transtornos mentais e doenças venéreas no Hospital Nacional de Alienados, além de fundar e participar de diferentes associações médicas (como a Academia Nacional de Medicina e ser membro do Conselho Executivo da Liga de Higiene Mental). A eugenia por ele defendida era vista como uma ciência séria, que seria capaz de resolver os problemas estruturais da nação, tais como: a pobreza; a falta de instrução e educação; as doenças venéreas e mentais; a falta de saneamento básico; e a criminalidade. A influência da eugenia no Brasil era muito forte, sendo vista como uma forma de modernizar o país ao investir nos campos sanitários e na profilaxia das doenças infecciosas. Por essa razão, busca-se desvendar a rede de sociabilidades entre os intelectuais eugenistas brasileiros. A pesquisa possui relevância, pois se aprofunda no tema da eugenia, um campo atualmente pouco estudado e estigmatizado, com o propósito de expandir o debate crítico sobre o tema no Brasil a partir da História Intelectual e da História das Ideias Filosóficas.

Palavras-chaves: Eugenia; Medicina; Primeira República.

## 1 INTRODUÇÃO

O termo eugenia - que pode ser traduzido como "boa reprodução" - é cunhado pelo antropólogo Francis Galton, em 1869. Em seus trabalhos, Galton buscava encontrar fatores que pudessem beneficiar e prejudicar a qualidade genética da humanidade. Dessa forma, incentivou a união de pessoas saudáveis e

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES pelo Programa PDPG-Alteridades. E-mail: enzo.efthymiatis@edu.pucrs.br

inteligentes, por consequência, desencorajando a união entre indivíduos doentes, débeis e pouco inteligentes<sup>2</sup>.

O conceito passou a ganhar força e foi amplamente aceito e difundido no século XX, com vários grupos de diferentes países criando sociedades e ligas, além de realizarem congressos. A eugenia se tornou uma ciência legítima, sendo apoiada pela: antropologia; psiquiatria; biologia; genética; estatística; medicina etc. Os eugenistas tinham diferentes ideais e visões ao trabalharem com seu tema (por ser assunto de diferentes grupos de diferentes países), mas sempre as colocavam em prol da construção nacional. Porque acreditavam que o meio de preservação, de modernização e de progresso de sua nação só seria possível por meio da criação de uma "raça nacional"<sup>3</sup>.

Na conturbada Primeira República do Brasil, a eugenia passaria a ser vista como a solução para a sociedade<sup>4</sup>, em especial contra os "venenos raciais". Esses "venenos" sendo fatores que ajudavam a contribuir com a degeneração da "raça nacional", tais como: a tuberculose, a lepra, a sífilis, o alcoolismo e a perversão mental. Para evitar o envenenamento da raça, os eugenistas se colocavam a favor de cuidados maternos, com cuidados pré e pós-parto, com a intenção de diminuir a mortalidade infantil. Além disso, eram a favor de uma educação eugênica e higiênica - garantindo a proteção das crianças - e de melhorias das condições de saúde da população em geral.

No Brasil, a miscigenação era um fator inevitável, por essa razão, precisaram pensar em uma eugenia voltada à profilaxia das doenças e dos problemas urbanos (essa corrente ficou conhecida como Eugenia Latina)<sup>5</sup>. Os eugenistas não se apoiavam exclusivamente na questão da pureza racial (corrente anglo-saxônica), apesar da relevância de Renato Kehl no debate brasileiro<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> MUNARETO, 2021, p. 3.

<sup>3</sup> MUNARETO, 2021, p. 3.

<sup>4</sup> TAMANO, 2022, p.34.

<sup>5</sup> MUNARETO, 2017, p. 47.

<sup>6</sup> TAMANO, 2022, p. 35.

## 2 A IMPORTÂNCIA DE JULIANO MOREIRA

Um dos mais importantes médicos eugenistas desse período foi Juliano Moreira. Nascido na Bahia, no dia 6 de janeiro de 1873, com origens mulatas, conseguiu ingressar na Faculdade de Medicina da Bahia em 1886, doutorando-se em 1891 com sua tese intitulada *Syphilis maligna precoce*. Com apenas 18 anos, já era academicamente conhecido no mundo todo por seus estudos sobre a sífilis. Moreira passou a integrar diferentes comissões de propósitos sanitários e higiênicos, sendo até mesmo indicado pela Inspetoria de Higiene, para tratar de indigentes febris e disentéricos na cidade de Bonfim e regiões próximas. Tornou-se professor na Faculdade de Medicina da Bahia em 1896, com estudos e cadeiras focadas na psiquiatria e nas doenças nervosas<sup>7</sup>.

Em 26 de março de 1903, é nomeado como diretor do serviço sanitário do Hospício Nacional de Alienados, propondo reformas para a instituição e uma lei geral de assistência aos alienados. Nos anos posteriores na direção: criou novas enfermarias (incluindo uma infantil); reestruturou as oficinas de trabalho (com a realização de oficinas de ferraria, mecânica elétrica, carpintaria, marcenaria e tipografia) e implementou oficinas artísticas; retirou as grades das janelas das enfermarias; aboliu os coletes e camisas de força; instituiu a assistência aos familiares dos internados; e inaugurou uma biblioteca. Essas reformas atraíram diversos profissionais da área que buscavam novas técnicas de tratamento psiquiátrico<sup>8</sup>, entre eles, Afrânio Peixoto<sup>9</sup>. Além disso, Moreira foi responsável por propor diferentes instituições para o tratamento dos transtornos e doenças mentais, entre eles: hospitais urbanos, feitos para curtos períodos de internação e tratamento; hospitais-colônia; clinoterapia; e assistência heterofamiliar para casos mais longos<sup>10</sup>.

Juliano Moreira também teve grande atuação na escrita de períodos. Criou com Afrânio Peixoto os Archivos Brasileiros de Psychiatria, Neurologia e Sciencias

---

<sup>7</sup> FIOCRUZ, 2013.

<sup>8</sup> FIOCRUZ, 2013.

<sup>9</sup> CORRÊA, 2013, p. 159.

<sup>10</sup> VENANCIO, 2005.

Affins (1905); foi o principal redator da Gazeta Medica da Bahia (1901-1906); participou da fundação dos Archivos Brasileiros de Medicina (1911); e foi membro do conselho executivo dos Archivos Brasileiros de Hygiene Mental (veículo oficial da Liga Brasileira de Hygiene Mental, na qual também foi presidente). Além disso, participou de diversas sociedades, entre elas: Sociedade de Medicina e Cirurgia da Bahia (1894); Sociedade de Medicina Legal da Bahia (1895); Sociedade Brasileira de Ciências (1916); Academia de Letras da Bahia (1914); Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro (1917); Academia Nacional de Medicina, tendo sido membro titular (1903) e vice-presidente da Seção de Medicina (1913-1934); etc. Também fundou a Sociedade Brasileira de Psychiatria, Neurologia e Sciencias Affins, novamente, junto de Afrânio Peixoto<sup>11</sup>.

É importante compreender a participação de Moreira nos mais variados campos da medicina e da psiquiatria no Brasil a fim de compreender a sua influência sobre os demais eugenistas. Seus trabalhos foram voltados para a perspectiva mais sanitarista da medicina, buscando soluções no campo higiênico e educacional. Além disso, diferente de Renato Kehl, não interpretava a mestiçagem e a miscigenação como sendo fatores de inferioridade racial<sup>12</sup>.

### 3 A MEDICINA DE MOREIRA

Juliano Moreira em seus anos de psiquiatria buscou compreender e tratar diferentes casos de doenças mentais (e de outros elementos disgênicos no Brasil). Entre eles, é possível citar: as síndromes paranoides; a imigração; e a epilepsia.

O médico localiza a origem das paranoias na gênese do colonialismo português no Brasil. No decorrer do período colonial o foco era a obtenção de lucro para a metrópole, logo, era de se esperar que o tratamento aos alienados fosse deixado de lado por muito tempo. A falta de conhecimento médico e da medicina pouco desenvolvida levou os colonos e colonizados a dependerem de figuras religiosas como meio de buscar as curas das doenças. Na visão de Moreira, os portugueses agiam de forma fanática e bárbara, condenando os alienados pobres -

---

<sup>11</sup> FIOCRUZ, 2013.

<sup>12</sup> TAMANO, 2022, p. 35.

ao acusá-los de bruxaria - e afastando os alienados com posses. Com a chegada do desenvolvimento urbano do século XIX, os casos de negligência dos alienados acabaram por aumentar consideravelmente. Nesse contexto, surgem as primeiras reivindicações por hospitais de alienados<sup>13</sup>.

Diferente de outros eugenistas de seu tempo, o médico psiquiatra não acreditava na hierarquização das raças. Por outro lado, buscava fortemente compreender os mais variados fatores para realizar a profilaxia das doenças, mantendo a civilização brasileira intacta. Por essa razão estudava: como as drogas (álcool e ópio) afetavam o corpo, os genes e a hereditariedade; os efeitos das doenças transmissíveis nos doentes; e como o meio e eventos traumáticos poderiam afetar a saúde mental das raças brasileiras. Além disso, fomentava a pesquisas químicas nos cérebros dos considerados anormais. A psiquiatria e a neuropatologia deveriam ser estudadas e praticadas na teoria e na prática como a psicossociologia<sup>14</sup>.

Na teoria de Moreira, determina como fatores determinantes para o surgimento das paranoias: a autofilia (narcisismo) combinada com uma educação defeituosa; e a relação entre indivíduo com o meio incompatível<sup>15</sup>. As paranoias eram respostas diretas para a deficiência da educação nos indivíduos, a falta de um trabalho e de treinamento construtivo, além de aspectos culturais<sup>16</sup>. As paranoias eram ligadas a outras moléstias, a principal delas sendo o alcoolismo, causador de delírios tóxicos e de infecção (é um mal contagioso), além de ser causada pela dependência do álcool (autotoxina). Enumera, também, alguns outros fatores ligados as síndromes paranoides: saturnismo (intoxicação de chumbo); esgotamento; discrasia (alteração dos humores); uremia (má filtragem da urina que pode causar transtornos mentais); sífilis; malária; tuberculose etc.<sup>17</sup>.

A eugenia se estendia à diferentes áreas do conhecimento (geografia, economia, arquitetura, engenharia ou geologia), por essa razão que ele buscava e

---

<sup>13</sup> MOREIRA, 1916, p. 291-292.

<sup>14</sup> MOREIRA, 1916, p. 292-293.

<sup>15</sup> MOREIRA; PEIXOTO, 1904c.

<sup>16</sup> MOREIRA; PEIXOTO, 1904b.

<sup>17</sup> MOREIRA; PEIXOTO, 1904a.

promovia reformas na educação e na saúde<sup>18</sup>, realizando a chamada educação sanitária (construindo o conhecimento adequado das novas gerações para a sociedade eugênica que buscava). Essa era uma preocupação herdada de seu antigo professor da Faculdade de Medicina da Bahia, Nina Rodrigues. Além de seus trabalhos atualmente ligados ao campo da antropologia, Nina também afirmava que o governo deveria promover melhores condições de salubridade e de qualidade nos hospitais, nas escolas e nas ruas<sup>19</sup>.

O começo do século XX foi um período de péssimas condições de trabalho, de residências precárias, de insuficiência da saúde pública e de encarecimento da subsistência nas cidades brasileiras. Por essas razões, foi também um período de preocupação e de reivindicações de melhorias na saúde e na educação por parte dos intelectuais, organizando-se em um projeto político-social. Compreendia-se, a partir dos médicos, que a degeneração dos indivíduos surgia a partir da: rápida urbanização; estilo de vida dos operários; superpopulação; alcoolismo; prostituição; criminalidade; e agitações políticas<sup>20</sup>.

O estudo da mente também passou a ser trabalhado, em busca de novos meios de categorização, de profilaxia e de higiene mental. Por essa razão, ocorreu um aumento do alcance e da importância da psiquiatria no Brasil. A eugenia passou a se confundir com higiene, demonstrando a forte influência e sucesso da eugenia latina. Com o propósito de melhorar e promover a manutenção biológica e hereditária dos indivíduos, a educação e o saneamento foram repensados e reconstruídos. Com o propósito de promover a profilaxia dos fatores disgênicos, buscaram-se reformas sociais que resultassem no aprimoramento genético e que eliminassem os "venenos sociais" (álcool, entorpecentes, nicotina, doenças venéreas), pois eram responsáveis pela degeneração dos genes<sup>21</sup>.

Moreira também apresenta uma conexão entre transtornos mentais, criminalidade e imigração - o imigrante como elemento disgênico. Por essa razão, defendia barrar a entrada de imigrantes para poder eugenzar os brasileiros - uma

---

<sup>18</sup> SANTANA; SANTOS, 2016.

<sup>19</sup> CORRÊA, 2013, p. 120.

<sup>20</sup> FERLA, 2005.

<sup>21</sup> TAMANO, 2022.



política que já havia sido previamente empregada pelos EUA e a Inglaterra. Os imigrantes com transtornos mentais acabariam não se tornando membros produtivos da sociedade, pois passariam mais tempo presos e em tratamento do que trabalhando e contribuindo para o país que os abrigam. Além disso, alguns transtornos poderiam se manifestar por meio de surtos de violência, causando prejuízos às pessoas e aos patrimônios públicos e privados. Logo, cria-se uma ligação entre violência, crime e doenças mentais.

O psiquiatra buscou não abaixar o nível eugênico da população brasileira com a chegada dos chamados "maus imigrantes", por esse motivo, propôs a seleção dos imigrantes. É importante ressaltar e notar que os critérios de seleção dos imigrantes de Juliano Moreira não eram ligados a critérios raciais, mas sim ao perfil psicológico dos indivíduos<sup>22</sup>. Tinha-se também o medo de inserir agitadores políticos dentro do contexto brasileiro, que acabaria gerando instabilidade na economia nacional. A seleção dos imigrantes acabou por servir também ao propósito de valorização dos legítimos trabalhadores e operários brasileiros, destacando os indígenas (em São Paulo), os negros (na Bahia e em Pernambuco) e os mestiços<sup>23</sup>.

O ato antissocial cometido pelo imigrante passou a ser tratado como uma doença. O criminoso passou a ser visto como um doente, o crime como um sintoma e sua pena seria tratada como tratamento. Essa visão profilática buscava identificar e estabelecer estruturas biodeterministas para identificar os criminosos antes que pudessem trazer qualquer mazela para a sociedade - monitoramento dos desviantes e formação do operário padronizado<sup>24</sup>. Logo, identificar o imigrante com alguma predisposição ao crime seria uma solução que conteria a degeneração da raça brasileira.

Moreira propôs a assistência aos epiléticos como algo benéfico ao tratamento dos mesmos, pois, caso permanecessem isolados, não atrapalhariam a sociedade. Epiléticos e frenopatas (indivíduos com lesões mentais) eram tratados da mesma forma que os criminosos, pois essas condições seriam uma forma de

---

<sup>22</sup> MOREIRA, 1925.

<sup>23</sup> CORRÊA, 2013, p. 235.

<sup>24</sup> FERLA, 2005.

revelação da natureza má dos indivíduos - se baseia nos casos de violência de seus pacientes. O psiquiatra também via de forma "empática" a reclusão de tais indivíduos, pois ao menos nas instituições do governo poderiam receber alimento. No entanto, propôs a separação desses indivíduos em colônias especiais para os mesmos (também incluía alcoólatras, idiotas e cretinos). Criticava os asilos brasileiros, pois não eram tão civilizados quanto os da Alemanha (que contava com colônias de tratamento). A epilepsia era um problema de saúde pública, que cresceria e se espalharia sem o melhoramento da sociedade<sup>25</sup>.

Os cidadãos deveriam ser ajudados pelo governo para não se tornarem alcoólatras ou criminosos - fatores que levavam ao diagnóstico de epilepsia. Além disso, identificou o surgimento de casos de epilepsia com a chegada dos imigrantes em território brasileiro, pois os mesmos carregavam maus genes. Epilépticos estrangeiros vieram de outros países em busca de melhores condições, mas acabaram se voltando ao crime e às bebidas, gerando filhos frenopáticos e degenerando a sociedade. Por esses motivos, os epilépticos não se encaixavam nem junto dos outros alienados, sendo necessário separá-los dos outros e entre si - divididos por diferentes perturbações mentais. Moreira aconselhou que a melhor forma de tratar e separar os epilépticos da sociedade seria por meio das colônias (tal qual na Europa) e que a construção de asilos serviria apenas como uma solução temporária. Além de construir essas instituições, também propôs a construção de institutos pedagógicos para os "idiotas, imbecis e epilépticos"<sup>26</sup>.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os trabalhos de Juliano Moreira foram muito importantes para o Brasil, tanto academicamente (influenciando outros médicos, como por exemplo, Afrânio Peixoto) quanto na sua atuação prática (trazendo mudanças no ambiente dos hospitais de alienados). O psiquiatra era um indivíduo que tinha como preocupação garantir um ambiente sanitizado, buscando preservar a saúde mental dos brasileiros. Advogava contra as doenças contagiosas - tais como a sífilis, a malária

---

<sup>25</sup> MOREIRA, 1905.

<sup>26</sup> MOREIRA, 1905.

e a tuberculose - e as doenças causadas pelo meio - saturnismo, discrasia e uremia. Além disso, se manteve à favor do saneamento e da educação básica. Muitas dessas ideias são derivadas do pensamento de Nina Rodrigues, seu antigo professor da Faculdade de Medicina da Bahia e importante médico no contexto nacional.

Não se pode ignorar as questões problemáticas do médico. A busca pelo melhoramento do meio era também uma busca pelo combate ao doente (e não à doença). Esta era a forte herança biodeterminista empregada pelo psiquiatra. Evitar que os indivíduos ficassem doentes e afastá-los ao apresentar sintomas. Juliano Moreira é uma figura dupla, praticando sua medicina de acordo com os valores de seu tempo. No entanto, é preciso enxergar além dos estigmas contemporâneos para ver sua atuação e importância no Brasil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Editora Fiocruz: Rio de Janeiro, e. 3, 2013. ISBN: 978-85-7541-432-3.

FERLA, L. A. C. *Feios, sujos e malvados sob medida: Do crime ao trabalho, a utopia médica do biodeterminismo em São Paulo (1920-1945)*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MOREIRA, J.; PEIXOTO, A. A paranóia e os syndromas paranoides. In: *Brazil-Médico - Revista Semanal de Medicina e Cirurgia*: Rio de Janeiro, anno XVIII, n. 19, p. 185-192, 15 mai. 1904a.

MOREIRA, J.; PEIXOTO, A. A paranóia e os syndromas paranoides (continuação). In: *Brazil-Médico - Revista Semanal de Medicina e Cirurgia*: Rio de Janeiro, anno XVIII, n. 21, p. 209-212, 1 jun. 1904b.

MOREIRA, J.; PEIXOTO, A. A paranóia e os syndromas paranoides (conclusão). In: *Brazil-Médico - Revista Semanal de Medicina e Cirurgia*: Rio de Janeiro, anno XVIII, n. 24, p. 239-245, 22 jun. 1904c.

MOREIRA, J. Assistência aos epilépticos: colônias para eles. In: *Arquivos Brasileiros de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins*. Rio de Janeiro: n.2, p.167-82, 1905.

MOREIRA, J. Primeiro Congresso Brasileiro de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal. In: *Brazil-Médico - Revista Semanal de Medicina e Cirurgia*: Rio de Janeiro, anno XXX, n. 37, p. 290-3, 9 set. 1916.

MOREIRA, J. A selecção individual de imigrantes no programma da hygiene mental. In: *Archivos Brasileiros de Hygiene Mental*, a. I, p. 109-15, 1925.

MOREIRA, J. Disponível em:

<<https://dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/morjul.htm#fontes>>.

Acesso em: 12 jul. 2023.

MUNARETO, G. D. *A ciência como regeneradora da nação: eugenia e autoritarismo no pensamento de Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Renato Kehl e Belisário Penna*. Tese (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MUNARETO, G. D. O homem, em toda parte, é a riqueza da nação: o discurso eugênico na sociedade de medicina de Porto Alegre nas décadas de 1920 e 1930.

In: *Revista História*. São Paulo: n. 180, p. 1-31, 2021. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/167671>>. Acesso em: 13 jun. 2023.

SANTANA, N. M. C.; SANTOS, R. A. *Projetos de modernidade: autoritarismo, eugenia e racismo no Brasil do século XX*. [s.n.]: [S.l.], p. 28-38, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res58.2016.02>.

SILVA, P. T. C.; SILVA, C. F.; GAMA, F. C. *O racismo científico no Brasil: os discursos discriminatórios nas gêneses das Escolas de Direito e Medicina e o uso do título de doutor nas profissões*. *Letras de hoje*: Porto Alegre, v. 57, n. 1, p. 1-12, jan.-dez. 2022. e-ISSN: 1984-7726 / ISSN-L: 0101-3335.

TAMANO, L. T. O. *O primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia (1929): as discussões em torno da eugenia no Brasil*. *Tempo: Niterói* v. 28, n. 3, p. 31-55, 2022. DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2022v280302.

VENANCIO, A. T. A. *As faces de Juliano Moreira: luzes e sombras sobre seu acervo pessoal e suas publicações*. *Estudos Históricos*: Rio de Janeiro, n. 36, p. 59-73, jul./dez. 2005. In: Biblioteca digital FGV. Online. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2241>. Acesso em: 10 jul. 2023.

## 2. O PENSAMENTO EUGÊNICO DE MIGUEL COUTO

### *THE EUGENIC THOUGHT OF MIGUEL COUTO*



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-02>

*Gabriel Engelmann Maltez<sup>1</sup>*

#### **RESUMO**

Este presente artigo tem como objetivo o estudo da eugenia de Miguel Couto, abordando primeiro, investigando sobre a eugenia e suas teorias e ideologias, no contexto brasileiro. Segundo, analisar e explorar os pensadores eugenistas da época, suas abordagens e o ambiente desafiador em que atuavam, especificamente os médicos. Por fim, examinar o Miguel Couto e suas conexões com grupos eugenistas, além de analisar seu pensamento eugenista por meio de fontes primárias, buscando contribuir para o conhecimento e compreensão da eugenia, bem como para a análise crítica das contribuições de Miguel Couto e estabelecendo uma base para futuros estudos sobre o tema. Este artigo tem um impacto social significativo, pois ao investigar o pensamento eugênico no contexto médico, é possível compreender como essas ideias influenciaram as políticas de saúde, as abordagens terapêuticas e a ética médica, tendo repercussões profundas na organização da sociedade. A eugenia defendia a seleção de características hereditárias consideradas desejáveis e a supressão da reprodução de pessoas com características consideradas "indesejáveis". Essas ideias permeiam diversas áreas da sociedade, como medicina, planejamento urbano e educação, impactando não apenas o passado, mas também o presente, com reflexos duradouros nas questões sociais, éticas e na forma como lidamos com a diversidade humana.

Palavras-chaves: Eugenia; Miguel Couto; Antiniponismo; Educação; Medicina.

#### **ABSTRACT**

This article aims to study the eugenics of Miguel Couto, first by investigating eugenics and its theories and ideologies in the Brazilian context. Second, it analyzes and explores the eugenic thinkers of the time, their approaches, and the challenging environment in which they operated, specifically focusing on physicians. Finally, it examines Miguel Couto and his connections with eugenic groups, as well as analyzing his eugenic thought through primary sources, with the goal of contributing to the knowledge and understanding of eugenics and critically assessing Miguel Couto's contributions, thereby establishing a foundation for future studies on the subject. This article has significant social implications because by investigating eugenic thought in the medical context, it is possible to understand how these ideas

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia. PUCRS. E-mail: gabriel.maltez@edu.pucrs.br

influenced health policies, therapeutic approaches, and medical ethics, with profound repercussions on society's organization. Eugenics advocated for the selection of hereditary traits considered desirable and the suppression of reproduction among individuals with characteristics deemed "undesirable." These ideas permeate various areas of society, such as medicine, urban planning, and education, impacting not only the past but also the present, with lasting effects on social and ethical issues and how we handle human diversity.

Keywords: Eugenics; Miguel Couto; Anti-Japanese sentiment; Education; Medicine.

## 1 INTRODUÇÃO

O tema do presente artigo é analisar o pensamento eugênico de Miguel Couto. Nisso acabo por fazer uma revisão do pensamento eugenista brasileiro e como ele atuou dentro do Brasil, explicar certas "más interpretações" sobre as teorias eugenistas. Além disso, pretende-se examinar os conceitos eugênicos e escolas de pensamentos que influenciaram as ideias eugenistas médicas dentro do Brasil, examinar a trajetória acadêmica de Miguel Couto e suas conexões com grupos eugenistas no Brasil, além de analisar o pensamento eugenista de Miguel Couto por meio de fontes primárias. Essa abordagem envolverá a análise de seus escritos, como trechos de alguns de seus livros, discursos e artigos que ele escreveu, a fim de fornecer *insights* sobre suas visões e contribuições para o campo da eugenia, tanto no campo teórico quanto nas possíveis contribuições para a disseminação e aplicação da eugenia no contexto brasileiro de forma ativa.

Ao abordarmos a eugenia no Brasil, é importante considerar o contexto histórico e a formação do país como um todo. Assim como é crucial reconhecer que a eugenia moderna não marca o início da eugenia em geral, devemos levar em conta o passado colonial do Brasil e suas tendências de usar a miscigenação como forma de ocupação de território e também como uma estratégia para apagar culturalmente os povos indígenas, o que difere de abordagens adotadas por outras potências coloniais, como a Coroa Britânica nos Estados Unidos. Além disso, devemos considerar a relação do passado imperial do Brasil com o grande número de pessoas escravizadas trazidas à força da África e como, após o fim da escravidão, essa

população, juntamente com a população majoritariamente miscigenada, foi considerada problemática pelos intelectuais da época.<sup>2</sup>

Essas questões, que persistiram mesmo após a Proclamação da República, exerceram influência na formação das teorias eugênicas modernas no país, juntamente com novas abordagens e métodos científicos, como o positivismo. Elas moldaram o pensamento da elite intelectual, composta em grande parte por médicos, que absorveram essas influências de maneira direta e indireta. Essas influências deixaram suas marcas nas teorias de modernização do país ao longo de toda a República, e se intensificaram de forma mais autoritária e eugenista. Vale ressaltar que tais influências não cessaram com o fim da Primeira República, e muitas delas encontraram espaço oficial de maneira mais pronunciada.<sup>3</sup>

Miguel Couto é uma figura incrivelmente importante na medicina e na educação do país. Sua reforma na área educacional incorporou características eugenistas, mas muitas vezes seu papel acaba sendo negligenciado em comparação a outras figuras de destaque no pensamento eugenista do Brasil, como Renato Kehl. Além disso, há pesquisas que abordam seu forte antiniponismo, mas que, às vezes, simplificam suas teorias de forma reducionista, rotulando-as como apenas racismo. Embora seja verdade que suas ideias eugenistas contenham elementos fortes das teorias racialistas, assim como outros eugenistas de sua época, há muito mais em suas ideias que podem ser discutidas e aprofundadas. Este é exatamente o objetivo que me propus a realizar neste artigo.<sup>4</sup>

## 2 O PENSAMENTO EUGÊNICO NO BRASIL

A eugenia é uma prática extremamente plural e varia de acordo com o tempo e a região em que é praticada, adotando técnicas e ideias diferentes. Às vezes, ela pode ser mais violenta, enquanto em outras ocasiões pode assumir formas mais sutis. Portanto, o genocídio ocorrido durante o nazismo não pode ser considerado

---

<sup>2</sup> Rocha (2014, p. 30-31).

<sup>3</sup> Rocha (2014, p. 35-36).

<sup>4</sup> Bomeny (2015, p. 27-29).

como um desfecho padrão de todas as políticas eugenistas e não deve ser tratado como tal.<sup>5</sup>

Exemplo disso é o próprio Brasil e como as primeiras sociedades eugenistas em 1910, baseadas nas teorias de Francis Galton. Acreditava-se que a eugenia teria um papel na resolução das questões que mais prejudicavam o progresso do país, de acordo com a visão dos eugenistas. Essas questões incluíam a indefinição da identidade nacional, o desconhecimento do território e a falta de conscientização dos problemas que afetavam a nação. A eugenia tornou-se um tema de grande relevância para esses pesquisadores, que há muito tempo já discutiam os problemas no Brasil. Ou seja, a eugenia se adaptava às necessidades locais de onde era empregada, além de claro ser valorizada por buscar ir além do campo teórico e pretendia intervir ativamente na sociedade, transformando-a em um debate de interesse público no país.<sup>6</sup>

No Brasil, a eugenia acaba por tomar forma também em muitos debates sendo algumas delas por exemplo a de saúde pública. Renato Kehl considerado para muitos o pai da eugenia no Brasil, publicou em 1917 um artigo no jornal *O Comércio*, de São Paulo intitulado *Eugenia*, no qual discutia os fundamentos da eugenia e defendia a disseminação dessas ideias no Brasil como uma forma de combater a tuberculose e a sífilis. Temos que considerar, é claro, que Renato Kehl também pregava os "problemas" da miscigenação, mas sua visão da eugenia como uma ferramenta para controle de doenças não era unicamente sua e não deve ser ignorada.<sup>7</sup>

Podemos ver que esses pensamentos da eugenia e saúde pública estão ligados quando analisamos os trabalhos que estão nas atas do Primeiro Congresso de Eugenia no Brasil realizado em 1929. Há trabalhos com títulos como *Alguns aspectos dos problemas sanitários do Brasil nas zonas rurais, especialmente no Amazonas; Mortalidade infantil e a casa das crianças de Jahú; e Aspectos médicos e eugênicos na assistência materna*. Claro que dentro dessa própria ata não faltam trabalhos com títulos como: *A esterilização eugênica dos degenerados*, mas ainda sim, isso não tira o aspecto de múltiplas características da eugenia, que acaba se

---

<sup>5</sup> Munareto (2017, p. 60-62).

<sup>6</sup> Munareto (2017, p. 71).

<sup>7</sup> Rocha (2014, p. 71-73).



ligando a ideias de planejamento urbano e até questões envolvendo cuidados de pré natal, cortando completamente o discurso da eugenia como somente uma legitimação científica das teorias racialistas.<sup>8</sup>

Apesar de eu tentar mostrar que o pensamento eugênico não é ligado somente à teorias racialistas, o racismo obviamente faz parte da maioria do pensamento eugenista brasileiro. Um dos principais nomes da eugenia no Brasil, especialmente em teorias relacionadas ao embranquecimento, foi o médico maranhense Nina Rodrigues (1862-1906). Nina Rodrigues também advogava pela priorização das raças puras, argumentando que os mestiços poderiam degenerar a raça, uma vez que seus filhos poderiam se aproximar mais dos brancos ou dos negros. Ele também afirmava que indígenas e negros possuíam uma natureza selvagem, mesmo que fossem "bem civilizados", e que essa natureza selvagem nunca desapareceria de suas mentes. Portanto, defendia que esses indivíduos fossem tratados de forma radicalmente diferente dos brancos ou dos mestiços mais claros, pois, segundo ele, as raças inferiores sofriam de uma desarmonização psicológica.<sup>9</sup>

As teorias de Nina Rodrigues bebiam muito das teorias de Galton, sendo que ele frequentemente referia-se a Galton como um gênio. Nina Rodrigues desempenhou um papel fundamental na disseminação das ideias de Galton no Brasil e suas teorias racialistas foram amplamente populares. Suas ideias serviram de inspiração para diversos eugenistas da época.<sup>10</sup>

As teorias de Nina Rodrigues e seus contemporâneos desempenharam um papel fundamental nos programas de branqueamento racial na década de 1920. A visão de trazer novos elementos brancos puros dentro do Brasil, pois havia a visão de que os indivíduos mestiços ou híbridos de raças deveriam ser evitados, pois acreditava-se que eles tendiam a regredir a um estado primitivo e não possuíam características das raças superiores. Também se acreditava que esses indivíduos frequentemente eram inférteis. Essas ideias foram influenciadas por eugenistas como Gobineau, que anteriormente havia levantado preocupações sobre os problemas dos mestiços no Brasil. Essas concepções eram difundidas por grupos de

---

<sup>8</sup> Couto (1929, p. 341).

<sup>9</sup> Rocha (2014, p. 35-36).

<sup>10</sup> Rocha (2014, p. 35-36).

eugenistas que acreditavam na visão catastrófica de que o fim de todas as grandes raças seria a inevitável miscigenação com raças inferiores que conquistaram.<sup>11</sup>

## 2.1 PENSAMENTO EUGÊNICO MÉDICO

O discurso proferido por Renato Kehl na inauguração da Sociedade Eugênica de São Paulo evidencia sua visão sobre a importância da eugenia na reforma e modernização do Brasil. Ele enfatizou o papel fundamental da classe médica brasileira neste processo, ressaltando a necessidade de divulgar e promover as práticas eugênicas. Para Kehl, o estudo e a aplicação dos princípios eugênicos eram considerados o meio mais eficaz e rápido de moldar o organismo humano, que ele via como algo maleável, com o objetivo de reduzir imperfeições. Essa postura de Kehl demonstra sua crença na capacidade de intervenção humana para aprimorar a raça eugenicamente, destacando o papel dos profissionais de saúde nesse processo de transformação.<sup>12</sup>

Miguel Couto também acaba por demonstrar crenças parecidas com a de Renato Kehl. Em seu discurso em comemoração aos 85 anos da Academia Nacional de Medicina (1914), Miguel Couto faz um discurso em que afirma que a medicina seria a segunda mãe da humanidade, e que a medicina educaria, nutriria e abrigaria os jovens, chegando à conclusão de que a medicina seria a higiene. Em seguida, Couto também comenta, que a medicina nos momentos de crise da saúde pública (surtos de pragas e doenças), encontraria os elementos degeneradores da sociedade e procuraria os melhores elementos e os selecionaria artificialmente, chegando à conclusão de que a medicina também é a eugenia.<sup>13</sup>

Esse discurso de Miguel Couto acaba por se tornar muito emblemático, por mostrar os níveis que o pensamento eugênico chegou no Brasil. Não era possível abordar qualquer assunto relacionado à medicina naquele período sem, de alguma forma, mencionar a eugenia. O médico também foi responsável por convocar o Primeiro Congresso de Eugenia realizado em 1929. Como presidente da Academia

---

<sup>11</sup> Munareto (2013, p. 55-56).

<sup>12</sup> Munareto (2017, p. 71).

<sup>13</sup> Couto (1914).

Nacional de Medicina na época, o mesmo montou o congresso como parte das comemorações do centenário da Academia. Isso demonstra a importância e influência da eugenia no campo da medicina e sua relevância dentro do contexto acadêmico da época, já que a grande influência de Couto na época era reconhecida, isso reforçando o importante caráter das discussões eugênicas no país.

## 2.2 O PENSAMENTO EUGENISTA DE MIGUEL COUTO

Miguel Couto foi um indivíduo extremamente ativo em diversos grupos e núcleos de pesquisa. Ele se destacou por seu envolvimento em debates sobre educação e liderou diferentes projetos pedagógicos, especialmente no campo da educação moral e higienista, buscando modernizar um Brasil que, naquela época, ainda era predominantemente rural. Couto também desempenhou um papel político muito ativo. Ele atuou como mediador entre os paulistas e o governo federal durante a Revolução Constitucionalista de 1933. Posteriormente sendo eleito Deputado do Distrito Federal, demonstrando seu engajamento político.<sup>14</sup>

Miguel Couto deixou um legado de uma extensa quantidade de publicações médico-científicas e é reconhecido até hoje como um dos principais promotores da modernização da medicina no Brasil. Também publicou inúmeros textos abrangendo temas como educação, cultura e imigração. Entre suas obras destacam-se *Ideal de paz e a defesa nacional* (1915); *As Locuções do presidente da Academia de Medicina* (1923); *Seleção social* (1930); e *No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo* (1927). O legado do médico também inclui seu filho, chamado Miguel Couto Filho, que seguiu os passos do pai, atuando no campo da medicina e da política.<sup>15</sup>

Podemos observar que Miguel Couto era um médico altamente respeitado e ativo na comunidade médica e científica. Ele foi influenciado pelas correntes positivistas, o que o levou a se envolver de maneira intensa na esfera política. Isso o tornou uma figura proeminente em todas as reuniões e palestras em que participava. Em uma dessas ocasiões, ele proferiu um discurso durante uma conferência da Associação Brasileira de Educação, em 2 de julho de 1927. Esse discurso foi

---

<sup>14</sup> Bomeny (2015, p. 30-31).

<sup>15</sup> Bomeny (2015, p. 32).

posteriormente publicado como um folheto pelo *Jornal do Commercio*, em 7 de julho do mesmo ano, por ordem do Distrito Federal. Além disso, o discurso foi distribuído aos professores para que fosse lido em sala de aula. Neste folheto com o título *No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo*, Miguel Couto disserta como no Brasil a educação sempre foi e sempre vai ser a única forma de salvar o País<sup>16</sup>

O mesmo usa de exemplo a história do Japão, chamando-a de impressionante. Pois conta como a partir do fomento à educação, o país conseguiu em menos de 40 anos multiplicar em 100 vezes o seu comércio. Miguel Couto chamava isso de “o milagre da educação”, e incitava que o Brasil deveria fazer o mesmo.<sup>17</sup>

Miguel Couto também defende, em seu discurso, a criação de um Ministério da Educação, com o objetivo de organizar seu grandioso projeto de disseminar a cultura por todo o Brasil. Esse ministério teria a responsabilidade de construir escolas públicas em qualquer cidade ou vila que tenha o número mínimo de 40 crianças. Nessas escolas, seria necessário contar com pedagogos e higienistas rigorosos, que proporcionaram às crianças uma educação mental e física completa, além de ensino agrícola.<sup>18</sup>

Depois de mencionar o Ministério da Educação, Miguel Couto reconhece que tal projeto seria extremamente custoso. No entanto, ele sugere formas pelas quais o governo poderia gerar os fundos necessários para esse projeto, como a criação de um novo imposto. No entanto, Couto observa que a criação de um novo imposto sobre a renda normalmente não é bem recebida e que tais impostos geralmente não geram receitas suficientes.<sup>19</sup>

Nesse sentido, Couto propõe uma forma de financiar um dos projetos mais importantes para o Brasil, ao mesmo tempo em que combate um dos maiores males da sociedade: um imposto sobre o álcool. Ele descreve as bebidas alcoólicas como as maiores causadoras de degeneração da raça humana. Ele continua detalhando como o álcool transforma as pessoas em indivíduos debilitados e como os filhos de

---

<sup>16</sup> Bomeny (2015, p. 32).

<sup>17</sup> Couto (1927, p. 9).

<sup>18</sup> Couto (1927, p. 17).

<sup>19</sup> Couto (1927, p. 12-13).

alcoólatras frequentemente nascem com deficiências mentais, epilepsia, degeneração ou insanidade. Após sua extensa descrição dos males do álcool, passa a abordar os detalhes de como esse imposto funcionaria.<sup>20</sup>

Dentro dos discursos de Miguel Couto, é possível perceber suas ideias eugênicas. Primeiramente, ele enfatiza a importância da educação, que não apenas deve contar com professores, mas também com higienistas e eugenistas. É comum que esses grupos pró-saneamento adotem discursos eugênicos em suas propostas. No caso de Miguel Couto, grande parte de suas opiniões sobre educação, e principalmente o álcool, podem ser explicadas, pelo fato de ser membro da Liga Brasileira de Higiene Mental. Esse grupo tinha uma visão negativa do álcool, considerando-o como um agente degenerador da raça. É provável que tenha sido influenciado por esse grupo ao defender a implementação de um imposto sobre o álcool.<sup>21</sup>

No que diz respeito à fala de Miguel Couto sobre os japoneses, é interessante notar que, apesar de reconhecer em vários momentos o sucesso dos japoneses em superar a pobreza por meio da educação, ele também era firmemente contra a entrada de imigrantes japoneses no Brasil. Sua preocupação com a imigração foi um dos motivos que o levou a propor a primeira conferência de eugenia no país.<sup>22</sup>

Para ele, a imigração, especialmente a japonesa, era um grande problema, e ele dedicou-se a escrever um livro sobre o assunto intitulado "Seleção Social" (1930), no qual discorreu sobre os perigos da imigração japonesa no Brasil. Esse livro era uma coletânea de seus artigos publicados no jornal *Diário do Commercio* do Rio de Janeiro. Essa prática de publicar primeiro os artigos em jornais e depois publicá-los em um livro era comum na época. Provavelmente, Miguel Couto escolheu essa técnica para garantir uma rápida circulação de suas ideias na sociedade. Além disso, o jornal em que ele escrevia era diário e dependia da venda de exemplares para sobreviver. Isso pode indicar que a questão anti-nipônica era popular na época. Apesar de que devemos também levar em consideração, que com a reputação de

---

<sup>20</sup> Couto (1927, p. 12-13).

<sup>21</sup> Munareto (2017, p. 92).

<sup>22</sup> Couto (1929, p. 8).

Miguel Couto, qualquer coluna diária escrita por ele provavelmente seria popular, especialmente entre a comunidade científica.<sup>23</sup>

Para compreender a preocupação de Miguel Couto em relação ao "Perigo Amarelo", devemos entender sua visão sobre os imigrantes japoneses. Ele não os considerava inferiores, muito pelo contrário, reconhecia as qualidades do povo nipônico, como seu orgulho e astúcia, além de outras questões comentadas antes, como seu sistema de educação e seu nacionalismo. Mas seria errado tratar como se não houvesse nenhuma questão racial no seu discurso anti-nipônico. Miguel Couto acreditava, que a inserção de outra raça no Brasil, iria atrapalhar o progresso da raça brasileira.<sup>24</sup>

Isso pode ser visto em um de seus artigos *Uma embaixada na Costa D'África* (1925), onde explica que o motivo pelo qual o governo brasileiro incentivou a imigração de japoneses, foi pela falta de mão de obra para as terras do país e pela necessidade de ocupar nosso território. No entanto, fala que tal escolha foi um erro, que o melhor seria ter colocado os negros ex-escravos nas lavouras, mesmo que isso causasse um aumento da população negra, o que era um fato positivo em sua avaliação. Seria uma forma de "redenção" desses negros e suas futuras gerações.

Mas com toda certeza, sua apreensão contra os japoneses baseava-se muito mais no receio de que sua vinda para o Brasil pudesse desencadear uma campanha expansionista por parte do Japão. Couto acreditava que os japoneses eram mais cultos e nacionalistas do que os brasileiros e que seu governo os apoiaria em uma possível invasão. Além disso, a aquisição de terras pelo próprio governo japonês para a instalação dos imigrantes no Brasil corrobora essa visão. Miguel Couto teve mais certeza de seu medo pudesse ser real quando o governo japonês apresentou nas Liga das Nações uma proposta de rever qualquer ato de uma nação que pudesse interferir nos interesses de outra. Esse pedido, foi uma resposta do governo japonês ao governo dos Estados Unidos, que em 1924 promulgou uma lei de imigração que proibia a entrada dos japoneses no país.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Miki (2013, p. 6).

<sup>24</sup> Miki (2013, p. 6).

<sup>25</sup> Miki (2013, p. 3).

É interessante comentar, que após sua morte, o filho de Miguel Couto reeditou sua principal obra anti-nipônica, com o novo título *Seleção Social: Campanha Anti Nipônica* (1942). Nesse livro, ele acrescentou um novo capítulo, utilizando o avanço do Japão pelo Pacífico durante a Segunda Guerra Mundial, como prova de que seu pai estava correto, colocando as ideias de seu pai como quase proféticas, e assim dando continuidade ao trabalho de seu pai, mesmo após sua morte.<sup>26</sup>

### 3 CONCLUSÃO

As discussões de questões sanitárias, que continuam sendo relevantes nos dias de hoje, tiveram um impacto significativo no pensamento eugênico no Brasil. Os médicos eugenistas brasileiros se destacaram nas discussões eugenistas no país, por causa principalmente desse discurso. Além disso, esses médicos estavam preocupados com uma questão que os eugenistas europeus e americanos não tinham que enfrentar, a identidade do Brasil e de seu povo. O Brasil é um país extremamente diverso e com pouca estrutura. A eugenia, como uma ciência emergente baseada em questões novas, se encaixou perfeitamente nesse contexto. Os eugenistas brasileiros, como Miguel Couto, viram na eugenia uma ferramenta para abordar os desafios específicos enfrentados pelo país. Questões como educação pública, combate a doenças e obrigatoriedade da vacinação, que eram debatidas pelos eugenistas, continuam sendo temas válidos de discussão até hoje. Essas preocupações refletem a necessidade de melhorar as condições de saúde e a qualidade de vida da população brasileira, assim como promover o desenvolvimento e a identidade nacional.

A eugenia de Miguel Couto, olhando de fora, parece ter sido menos violenta, mas isso está longe da verdade. Ao mesmo tempo que defendia a criação de escolas públicas de qualidade, exigia a criação de um ministério da educação, modernizando a medicina no país, foi responsável por: participar de discussões que defendiam exames pré-nupciais de casamentos, para poder impedir o casamento de grupos não-eugênicos; defender a esterilização forçada de alcoólatras; se opor à "mistura

---

<sup>26</sup> Ueno (2019, p. 106).

de raças"; e promover antiniponismo no Brasil. Miguel Couto foi de grande importância para abrir os debates sobre eugenia com mais seriedade, durante sua época, pois atuou como Presidente da Academia Nacional de Medicina e promoveu para o Centenário da Academia de Medicina, o Primeiro Congresso de Eugenia no Brasil.

Em muitos momentos a eugenia de Miguel Couto era tratada como uma espécie de lapso moral do mesmo, visto que Miguel Couto foi responsável por vários avanços dentro da medicina no Brasil. No entanto, não há como negar que a eugenia era parte importante em seu discurso médico e em grande parte de sua atuação. Faltam trabalhos mais aprofundados sobre personagens como Miguel Couto, suas ideias eugênicas e seus impactos no Brasil. Afinal, Miguel Couto conseguiu em grande parte o que queria, teve a criação de um Ministério da Educação e também uma modernização do ensino no Brasil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOMENY, H. Miguel Couto: "O árbitro moral do Brasil". In: HOCHMAN, G.; LIMA, N. T. *Médicos e intérpretes do Brasil*. 1.ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2015. p. 27-52.

COUTO, M. Academia Nacional de Medicina. In: *O Brasil-Médico: Revista Semanal de Medicina e Cirurgia*: Rio de Janeiro, 1914.

COUTO, M. No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo. In: *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, p. 5-20, 1927.

COUTO, Miguel. Discurso de Abertura. In: *Boletim de eugenia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 12, 1929.

MIKI, B. S. Seleção Social: Miguel Couto e o Antiniponismo na Primeira República. In: *XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH)*. Natal, p.1-9, 2013.

MUNARETO, Geandra. *Por uma nova raça: pensamento médico eugênico no Rio Grande do Sul (1920-1940)*. 2013. 170 f. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2013.

MUNARETO, Geandra. *Autoritarismo no pensamento de Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Renato Kehl e Belisário Penna*. 2017. 286 f. Tese (Doutorado em História) - Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2017.



ROCHA, S. *Eugenia no Brasil: Análise do discurso "científico" no Boletim de eugenia (1929-1933)*. 1. ed. Curitiba: Editora CRV, 2014.

UENO, L. M. M. O duplo perigo amarelo: o discurso antinipônico no Brasil (1908-1934). In: *Estudos Japoneses, [S. l.]*, n. 41, p. 101-115, 2019. DOI: 10.11606/ej.v0i41.170435. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/170435>>. Acesso em: 19 jun. 2023.



### 3. EDUCAÇÃO, MÚSICA E VIRTUDE NAS LEIS DE PLATÃO

EDUCATION, MUSIC, AND VIRTUE IN PLATO'S LAWS



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-03>

Izabella Tavares Simões Estelita<sup>1</sup>

#### RESUMO

O último e mais longo diálogo de Platão, as *Leis*, avançam um modelo de organização da cidade (*politeía*) de inspiração visceralmente axiológica, que propugna a excelência moral (*areté*) como fim supremo da vida política. No entanto, a realização desse fim exige o concurso do processo pedagógico (*paideía*), pois é por meio dele que a excelência é incorporada na alma e no comportamento dos cidadãos. Neste breve artigo, buscamos mostrar como o filósofo, partindo de uma concepção antropológica profundamente realista, concebe a educação como um treinamento dos afetos humanos primários que, valendo-se de recursos musicais, isto é, da prática do canto e da dança, visa disciplinar tais afetos de forma conveniente, habituando-os a seguir aquilo que prescreve a lei.

Palavras-chaves: Platão; *Leis*; Educação; Música; Virtude.

#### ABSTRACT

Plato's last and longest dialogue, *The Laws*, advances a viscerally axiologically inspired model of city organization (*politeia*) that advocates moral excellence (*arete*) as the supreme end of political life. However, the achievement of this end requires the concurrence of the pedagogical process (*paideia*), since it is through it that excellence is incorporated into the soul and behavior of citizens. In this short article, we seek to show how the philosopher, starting from a profoundly realistic anthropological conception, conceives the education as a training of primary human affections that, using musical resources, that is, the practice of singing and dancing, aims to discipline such affections in a convenient way, in order to accustom them to following what the law prescribes.

Keywords: Plato; *Laws*; Education; Music; Virtue.

#### 1 INTRODUÇÃO

O ponto de partida fundamental assumido na confecção deste trabalho é a constatação de que a reflexão efetuada por Platão no conjunto de sua obra se

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia. PUC-Rio. E-mail: izabellasimoes@hotmail.com

constituiu a partir de uma conexão estreita com as questões e impasses da cidade grega da época e de que o problema político possui, no contexto do pensamento platônico, uma importância decisiva e extraordinária<sup>2</sup>. Trata-se de um dado já devidamente identificado e catalogado pelos comentadores contemporâneos e que é corroborado pelo que diz a própria *Carta VII*, documento pertencente ao *corpus platonicum* que muitos estudiosos modernos reconhecem como autêntico.<sup>3</sup>

Essa presença do problema político no pensamento platônico não é algo que se restrinja ao âmbito puramente teórico e especulativo, mas sim um elemento que possui uma dimensão inequivocamente prática, uma vez que Platão pretendia atuar, de alguma maneira, como um legislador e reformador social, oferecendo uma resposta concreta à crise moral da cidade de seu tempo, no intuito de restaurar a ordem por ela perdida. Essa leitura é proposta por importantes platonistas, como Cornford (1974, p. 95-126), Klosko (2006, p. 2), Morrow (1993, p. 4-10), entre outros; ela já se encontra claramente formulada em Nietzsche (2020, p. 64).

Isso significa que há, em Platão, uma poderosa ambição política e reformadora, que se expressa na proposição de um projeto de reordenamento da cidade cuja pretensão mais básica se encontra na tentativa de subordinar a técnica legislativa e os mecanismos de governo da pólis a princípios de natureza filosófica. Pois bem, a obra em que essa ambição política e reformadora de Platão se expressa e se efetiva da forma mais sistemática e consistente são as *Leis*, o último texto escrito pelo filósofo, segundo a tradição.

Essa característica das *Leis* foi o que levou vários comentadores a considerá-las como a obra mais política de Platão.<sup>4</sup> De fato, o diálogo nos apresenta um projeto político radicalmente complexo e ambicioso, destinando-se, de alguma maneira, a uma eventual efetivação histórica. Lembremos aqui que Academia platônica não era apenas um centro de estudos científicos e filosóficos, mas também uma escola de

---

<sup>2</sup> Cf. sobre isso, o que dizem BARKER, 1960, p. 128-129; KOYRÉ, 1995, p. 83-85; MORROW, 1993, p. 4.

<sup>3</sup> O trecho fundamental sobre o assunto encontra-se em PLATÃO, *Carta VII*, 324b-326b.

<sup>4</sup> Os trabalhos historiográficos mais recentes e atualizados parecem mesmo convergir para a consideração de que as *Leis* constituem uma referência decisiva para o entendimento do pensamento de Platão, a passagem por suas páginas sendo considerada assim um procedimento hermenêutico indispensável para todos aqueles que pretendem obter uma visão mais ampla e consistente do significado da filosofia política platônica. Um excelente inventário da bibliografia moderna publicada sobre as *Leis* pode ser encontrado em SAUNDERS (2000).

jurisprudência, voltada, como tal, para a formação de futuros legisladores, de modo que é provável que Platão tenha redigido seu último trabalho para nortear a atuação desses legisladores da Academia.

## **2 POLÍTICA E MORALIDADE: A EDUCAÇÃO MUSICAL COMO *MEDIUM* PRIVILEGIADO PARA A REALIZAÇÃO DA EXCELÊNCIA HUMANA**

É nesse contexto de produção de uma obra de caráter mais prático ou pragmático que o filósofo estabelece os dois princípios fundamentais que nortearão sua reflexão política e o desenvolvimento do projeto legislativo que ele pretende delinear ao longo do diálogo. O primeiro princípio é a concepção de que uma boa legislação precisa possuir uma finalidade moral e de que essa finalidade moral é a de realização da excelência humana. O segundo princípio é a proposta de que a educação (*paideía*) é o mecanismo fundamental para se realizar a meta moral objetivada pela legislação, uma vez que é graças ao processo educacional que os homens são formados e devidamente instruídos, adquirindo a disciplina necessária para agirem de maneira virtuosa.

O ponto fundamental que sustenta a argumentação desenvolvida pelas *Leis* é a ideia de que o caráter e o método do sistema educacional que se pretende implementar na cidade, repousam inteiramente sobre uma antropologia elementar, a qual, é haurida diretamente de uma observação do comportamento infantil.<sup>5</sup> O argumento proposto pelo Ateniense, protagonista do diálogo, é suficientemente claro e consistente: toda criança é dominada pelas percepções primárias de dor e de prazer, e são essas percepções que funcionam como os canais principais por meio dos quais se dá o desenvolvimento da virtude e do vício. Segue-se disso que a

---

<sup>5</sup> É o que esclarece BURY (1937, p. 306-307): "A característica mais importante e (como suponho) mais distintiva e original da Teoria das *Leis* é a análise da natureza infantil na qual ela se baseia. A natureza humana, sem dúvida, foi frequentemente discutida: o homem foi definido como 'um bípede sem penas, com unhas largas'; e a alma humana foi dividida em 3 partes (na *República*); mas em nenhum lugar, imagino, na literatura antiga se encontra uma análise da natureza da criança ('o pai do homem') comparável àquela que nos é oferecida nas *Leis*. Platão percebeu corretamente – o que muitos educadores posteriores infelizmente não conseguiram perceber – que devemos ter um conhecimento metuculoso do material humano com o qual estamos lidando, bem como uma concepção clara do objetivo da educação, antes de podermos esperar desenvolver um método bem-sucedido ou estruturar um esquema adequado" (tradução nossa).

educação, nessa perspectiva, consistirá inicialmente num processo através do qual tais afecções serão disciplinadas, treinadas e ordenadas, sendo despojadas de seu caráter mais animalesco. Para o Ateniense, tal disciplina se efetivará, de modo concreto, por meio do aprendizado de hábitos e costumes adequados, que ensinarão gradativamente a criança a amar aquilo que deve ser amado e a odiar aquilo que deve ser odiado.<sup>6</sup>

Isso significa que a educação é um complexo mecanismo de habituação dos afetos, que visa treinar a sensibilidade infantil de forma moralmente correta, de modo a conformar essa sensibilidade àquilo que a lei determina como melhor. Morrow (1993, p. 300) expõe de forma clara esse aspecto da concepção educacional apresentada pelas *Leis* nos seguintes termos:

“A virtude pode ser ensinada?” é uma questão que deve ter preocupado Platão tanto quanto preocupou Sócrates, o qual é representado nos primeiros diálogos como obcecado por ela. A resposta de Platão é que a virtude pode ser ensinada, mas, a princípio, não por meio de admoestação, explicação ou demonstração de princípios, como se ensinaria uma ciência. A analogia entre as virtudes e as artes, sobre a qual Sócrates frequentemente insiste, mostra o caminho, ou, pelo menos, a primeira parte do caminho. Nenhuma virtude ou habilidade técnica pode ser adquirida, exceto por meio de uma longa prática, por meio de um processo de habituação. Platão podia ver o valor de semelhante habituação nos resultados da disciplina espartana. Mas, uma vez que o sentimento é a principal fonte da ação – pelo menos, para a maioria dos homens – nenhum hábito é firmemente fixado no caráter de um homem, a menos que ele se encontre amparado nos sentimentos apropriados de prazer e dor (tradução nossa).

O ápice de tal processo educacional, fundamentado no mecanismo da habituação, é constituído pela formação de um acordo interno dos bons hábitos adquiridos por meio do treinamento da sensibilidade com o elemento da razão, acordo que representaria o advento da virtude completa, própria do homem perfeito. No entanto, como esclarece Oliveira (2011, p. 148), o Ateniense propõe essa

---

<sup>6</sup> Cf. Jaeger, 2011, p. 1317-1319.

afirmação como uma meta longínqua do processo educacional, ou seja, como uma meta a ser atingida apenas por alguns homens em uma idade mais avançada, o que significa que ela dificilmente seria acessível a todos os cidadãos, o essencial da educação comum devendo consistir, assim, no treinamento dos afetos em conformidade com a lei da cidade.<sup>7</sup> Ou seja, a ideia é que embora a realização de uma harmonia entre a razão e a sensibilidade seja o momento mais elevado do processo educacional, nem todos os homens poderão, de fato, se apoderar da razão em si mesmos, nem todos os homens poderão realizar o *logos* em seu interior, de modo que, em seus casos, a educação se reduzirá a uma habituação que busca adequar a sensibilidade do indivíduo ao *nómos* externo. A consequência importante que resulta dessa visão é que a virtude perfeita não estará ao alcance do cidadão comum, o qual terá, portanto, o seu comportamento pautado por uma forma inferior de virtude, que encontra na lei, definida como a expressão política da razão, o seu fundamento principal.

Na continuação do texto, o Ateniense observa que, com o passar dos anos, essa disciplina dos afetos, que é a característica fundamental da educação humana, tende, infelizmente, a se enfraquecer. No entanto, ele considera que os deuses, apiedando-se de nós por causa disso e de nossas labutas, resolveram nos conceder os dias de folga e de pausa nos trabalhos, durante os quais, em celebrações sagradas, podemos, ao lado das Musas, de Apolo e de Dioniso, restaurar nossa educação original, por meio de práticas musicais.

No intuito de fundamentar melhor essa concepção, o Ateniense construirá toda uma argumentação na sequência da obra que acabará por mostrar que a música é não somente útil e eficaz para restaurar a educação dos adultos, mas também para formar a própria alma das crianças, constituindo, por isso, o principal

---

<sup>7</sup> Nas palavras de Oliveira: "o Estrangeiro aponta, em seu discurso, para a possibilidade de uma virtude superior, a virtude completa, fundada no elemento da racionalidade e no acordo entre as paixões e o intelecto. Mas trata-se aí, certamente, como ele dá a entender, de um objetivo longínquo da formação humana, de um horizonte por demais distante da situação política ordinária, o essencial da educação civil devendo, por isso, se limitar simplesmente ao treinamento dos afetos por um correto sistema de habituação, tendo em vista a produção de uma virtude mais modesta, fundada não no *logos*, mas na mera *hexis* [hábito]. Como ficará claro na continuação das discussões do livro II, o que esse treinamento dos afetos realizado pela educação visa a produzir é simplesmente o acordo das paixões com a opinião pública incorporada na lei. A educação do cidadão será definida, assim, fundamentalmente, como uma educação para a lei da cidade."

instrumento da educação elementar humana. Seu ponto de partida é a constatação de que todo animal, quando em sua idade mais tenra, é dominado por uma terrível e irracional agitação, que se manifesta tanto na voz (por meio de gritos) quanto no corpo (por meio de movimentos desconexos). Porém, segundo o Ateniense, enquanto boa parte dos animais não possui uma percepção da ordem e da desordem de seus movimentos, os homens foram agraciados pelos deuses com o privilégio dessa percepção, sendo por isso sensíveis ao ritmo e à harmonia. Organizados e dirigidos pelos deuses mencionados acima em coros, eles podem, assim, cantar e dançar juntos e ordenadamente, extraindo disso grande alegria. Leiamos o trecho do diálogo em que essas ideias são apresentadas:

O que afirmo é que todos os animais (...) na primeira idade não conseguem manter quieto nem o corpo nem a voz, esforçando-se sempre por movimentar-se e gritar, seja por meio de saltos e cabriolas, como na realização de danças alegres e expressões de regozijo, ou seja emitindo toda sorte de gritos. Porém, enquanto os outros animais não têm o sentido de ordem e desordem nos movimentos, a que damos o nome de ritmo e harmonia, a nós (...) foram dados aqueles deuses como companheiros de coreias, tendo sido eles que nos concederam o agradável sentido do ritmo e da harmonia, por meio do qual nos movimentam e dirigem, enquanto nós, de mãos entrelaçadas, cantamos e dançamos. A isso deram o nome de coro, por causa da alegria que lhe é própria (PLATÃO, *Leis II*, 653d-654a, tradução de Nunes, 1980, p. 52).

A conclusão extraída pelo Ateniense de seu argumento é que a primeira educação do homem é a educação fornecida pelas Musas e por Apolo, ou seja, a educação propriamente musical. Tal deve ser assim, porque é graças à música que podemos inicialmente domar a agitação selvagem que é própria de nossa natureza animal, fazendo com que ela seja disciplinada pela percepção do ritmo e da harmonia. Esse processo deve atuar em dois níveis: na dimensão da voz e no plano dos movimentos corpóreos, o que implica que a pedagogia musical, que é característica de nossa primeira formação, se confunde com o aprendizado da arte



dos coros, isto é, com o aprendizado da arte do canto e da dança.<sup>8</sup> Nessa linha de raciocínio, o homem bem educado é aquele que sabe cantar e dançar bem.

Como viu Morrow (1993, p. 302-303), a coreia (ou a arte do canto e da dança) tem um propósito fundamental no que se refere à educação, a saber: treinar a sensibilidade a fim de que ela se conforme com o que é moralmente belo e bom. Platão não está avançando uma opinião propriamente pessoal sobre o assunto, mas está simplesmente refletindo um elemento característico da cultura grega. Com efeito, a música possuía uma verdadeira onipresença na vida das comunidades helênicas, encontrando-se presente nas mais diferentes festividades, celebrações e práticas sociais nelas existentes.<sup>9</sup> Atinando para esse fato, podemos considerar então que a originalidade de Platão na abordagem da questão musical está não tanto em conferir à música um lugar fundamental no complexo de instituições da pólis quanto em desenvolver uma reflexão filosófica mais aprofundada sobre o significado moral da música no âmbito da formação humana.

É o que o protagonista da obra trata de fazer ao dar a entender que a visão que concebe a primeira educação humana como a formação na arte dos coros, isto é, como a formação que torna o homem apto a cantar e a dançar bem, é insatisfatória, porque, levando em conta apenas o aspecto técnico da execução da performance musical (cantar e dançar bem), negligencia a dimensão moral que, do ponto de vista do legislador, deve ser um elemento fundamental em tal processo, dimensão moral que tem a ver diretamente com a disposição de caráter do artista que realiza a performance e com a maneira como ele é afetado em sua sensibilidade pela música que executa.

Com efeito, considera o Estrangeiro, podemos pensar que um homem que não saiba cantar e dançar bem, mas que, não obstante, sinta verdadeiro prazer com o que é belo e intensa aversão pelo que é feio, é mais bem educado do que um homem que seja um exímio cantor e dançarino, mas que, apesar disso, não seja capaz de se regozijar com o que é belo e sentir desgosto com o que é feio. Temos aí, afirma explicitamente o texto, dois tipos radicalmente diferentes no que se refere à

---

<sup>8</sup> Cf. Mouze (in FRONTEROTTA; BRISSON, 2011, p. 181).

<sup>9</sup> Concluindo sua reflexão sobre a questão, MORROW (1993, p. 303), afirma: "Este amor pela música e pela dança parece ter sido comum a todas as linhagens gregas; é uma forma de atividade na qual o espírito helênico se envolve mais naturalmente" (tradução nossa).

educação e ao seu propósito fundamental, a saber: treinar a sensibilidade a fim de que ela se conforme com o que é moralmente belo e bom.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se vê, o ponto fundamental que resulta das reflexões anteriores é que a educação musical deve visar não tanto à formação de artistas habilidosos quanto ao treinamento adequado dos afetos, de forma a fazer com que os indivíduos, ao efetuarem ou contemplarem uma performance musical, sintam prazer com o que é belo e aversão pelo que é feio. Em outras palavras, a questão fundamental é treinar os indivíduos para que eles adquiram a disposição afetiva adequada, do ponto de vista moral, no que se refere à experiência musical. Evidentemente, se a música possui um papel tão crucial no âmbito do processo da formação alma dos cidadãos, o conhecimento do belo que deverá ser o padrão de sua produção é algo de suma importância para aqueles que pretendem alcançar um entendimento mais consistente do que é a verdadeira educação.

A confrontação de tal reflexão e das questões fundamentais por ela produzidas pode ser um procedimento filosófico extremamente salutar e instigante, levando-nos ao reconhecimento de que o pensamento platônico constitui realmente um marco ou referência essencial e imprescindível para aqueles que pretendem refletir sobre o problema da formação do homem, isto é, sobre aquilo que os gregos chamavam de *paideía*, e, ao suscitar ainda hoje debates e indagações, tal pensamento conserva sua atualidade e impõe-se como um autêntico clássico – se por clássico entendemos aquilo que venceu os efeitos corrosivos e as vicissitudes do tempo, alcançando uma indiscutível perenidade.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARKER, E. *Greek Political Theory*. Plato and his predecessors. London: Methuen and Co. Ltd., 1960.

BRISSON, L. *Platon. Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes. Paris: Flammarion, 1994. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. Livres I à VI*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. Livres VII à XII*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006. (Collection GF Philosophie).

BURY, R. G. Theory of education in Plato's *Laws*. In: *Revue des Études Grecques*, tome 50, fascicule 236-237, juillet-septembre 1937. pp. 304-320.

CORNFORD, F. M. *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Barcelona: Ariel, 1974.

JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur Marecos Parreira e Moreira Gonçalves. 5a ed. 2a tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Clássicos WMF).

KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1995. (NRF Essais).

MORROW, G. R. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MOUZE, L. Educar o humano no homem: a obra estética e política do filósofo. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc. (Orgs.). *Platão: leituras*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 179-186.

NIETZSCHE, F. W. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

NUNES, C. A. *Diálogos de Platão. Volumes XII - XIII. Leis e Epínomis*. Tradução. Belém: UFPA, 1980. (Coleção Amazônica. Série Farias Brito).

OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Coleção Filosofia).

PANGLE, T. L. *The Laws of Plato*. Translated, with notes and an interpretive essay. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SANTOS, J. T.; MAIA JUNIOR, J. *Platão. Carta VII*. Tradução e notas. Edição bilíngue: grego, português. Texto estabelecido e anotado por J. Burnet; introdução de T. H. Irwin. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2008. (Coleção Bibliotheca Antiqua).

SAUNDERS, T. J. *Bibliography on Plato's Laws*. Revised and completed with additional bibliography on the *Epinomis* by Luc Brisson. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000.

## 4. VERRINAS A BICO DE PENA: A POLÊMICA ENTRE TOBIAS BARRETO E PEDRO AUTRAN DA MATTA ALBUQUERQUE



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-04>

*Letícia Pereira Pimenta<sup>1</sup>*

### RESUMO

Com o intuito de deslindar as perguntas que requer sejam feitas, impõe direcionar a pesquisa para um ponto de partida: o que é a polêmica? O questionamento acerca da natureza da polêmica inicia a discussão exordial. Para tanto, importa indagar primeiramente da etimologia e da história do conceito. A questão não se reduz à semântica do termo; mister investigar a essência da polêmica e seus traços distintivos. Com vistas a elucidar a questão da polêmica, mister se faz adentrar de maneira concisa na questão conceitual que engendra. Neste trabalho abordamos a questão do discurso polêmico no âmbito da manualística e periodística entre finais do século XIX e início do século XX. Sendo assim, se pretendeu verificar a prática da polêmica neste contexto, analisando a ideia de um discurso polêmico na experiência brasileira. Os jornais e revistas serviam de cenário para interação polêmica, quer para arrebatrar a opinião pública, quer para decretar a morte simbólica do adversário. Neste trabalho, utilizamos os manuais haja vista que os jornais e revistas em que se encontravam as polêmicas restaram extraviados. A polêmica foi um importante mecanismo de atuação dos intelectuais, segue o sendo atualmente. Os estudos apuraram que o estilo polemista tropical, que influenciou a formação da elite pensante brasileira, extraiu da prática dos tribunais, ou seja, da formação jurídica inerente aos intelectuais do século XIX, seu modelo, daí as diatribes promovidas por Tobias e Autran serem tão famosas.

Palavras-chave: Polêmica; religião; século XIX.

### 1 INTRODUÇÃO

O fito que norteia a presente pesquisa é o desenvolvimento de um estudo mais acurado acerca de uma teoria da polêmica inicialmente esboçada por Sylvio Romero e que pende de bibliografia que desenvolva a questão de modo abrangente, em todas as suas nuances.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS. Especialista e Mestra em Direito do Estado pela UFRGS. Doutora em Comunicação Social pela FAMECOS-PUCRS. Pós doutora em Direito pela UFRGS. Email: leticia\_pimenta@yahoo.com.br

“Vossa penna revela o vosso character. Uma phrase vossa é sempre uma epopêa”, dizia Santos e Silva. As situações polêmicas são inerentes à história humana. Todavia, a palavra polêmica, significando um debate por escrito e oriundo do grego polémikos, relativo à guerra, não entra na língua francesa senão em 1584, através da expressão intermediária “chanson polémique”, “chanson guerrière”. (BESCEHRELLE, 1879, p. 927) De outra banda, a palavra polêmica, uma pessoa que pratica a polêmica, não surge senão em 1845: ou seja, a consciência teórica da polêmica como gênero não surge na França senão no século XIX.

O presente estudo procura, a partir do método histórico o manuseio de fontes diretas, tais como a dicionarística, a periodística e a manualística brasileira, bem como fontes indiretas, analisa-se a noção de polêmica como uma estratégia de argumentação que se proliferou na imprensa brasileira pelos bacharéis entre 1870 e 1911.

A partir de um estudo histórico-temático do contexto de surgimento da primeira intelectualidade brasileira, sobremaneira a uma reflexão crítica sobre o modelo de “bricolagem tropical” que influenciara a formação da elite pensante brasileira, e como os influxos aqui se coadunaram de forma assaz singular. O calor humano, o clima, as belezas naturais, cuja atmosfera favorece a alquimia dos opostos, e cuja evolução das ideias e da cultura brasileira desenvolve uma sorte de gêneros literários *sui generis*.

Em virtude disso, a análise dos escritos de Roméro e Tobias do final do século XIX e mesmo os estudos acerca da vida literária do período mostram a presença de uma vultosa obra polêmica, que se transformou em um traço estruturante da produção intelectual do período, transformando “pacatos intelectuais em guerreiros da palavra”. (BUENO; ERMAKOFF, 2005, p. 08)

## **2 DA POLÊMICA ENTRE BARRETO E PEDRO AUTRAN**

O Catholico corroborou para a defesa da Igreja em refutar os erros sobre a religião publicados pela imprensa recifense. Para tanto, eis que surge a Chronica dos Disparates, que aparece de forma sequencial em O Catholico e citou vários jornais do Recife. Os dois jornais de maior relevância no Recife eram o Diário de

Pernambuco, que era a favor dos jesuítas e somente em 1875 foi de encontro às suas ideias, e o Jornal do Recife, que criticava os jesuítas e as posições ultramontanas.

O Americano é o jornal a partir do qual Tobias entra em confronto com O Catholico. No número 22 de O Catholico surgiu uma refutação às ideias de O Americano, em uma série de estudos sobre a crítica religiosa. De acordo com Tobias, "Comquanto o escrito, mostre logo, à primeira vista, alguma coisa de senil, e só próprio dessa quadra, em que debalde se pretende, ao mesmo tempo, manejar a penna e o rosário, a lógica e o hyssope..." (MENESES, 1870-I, p. 75) O oponente aduz:

Todos já sabíamos, diz o chronista, que a maior controversia religiosa do seculo era a infalibilidade do papa. Porém o Americano ... crê que o ponto capital da maior controversia do seculo seja: quem foi Jesus? ... Homem ou Deus? Ora, não será disparate suscitar novamente a questão dos Arianos, resolvida desde o seculo IV do concilio Niceno, que proclamou o filho consubstancial ao Padre, e por todos os apologistas do christianismo antigos e modernos?" (ALBUQUERQUE, 1870-I, p. 04)

O Arianismo é uma linha filosófica dos primeiros séculos da era cristã e consistiu na negação da consubstanciação, isto é, Jesus e Deus não seriam a mesma pessoa segundo tal teoria. O arianismo professava que há apenas um Deus e que este não seria Jesus. Jesus, sendo assim, era o filho de Deus e não o próprio Deus para os adeptos do arianismo. Seria um ser superior, mas não Deus; seria criatura e não criador. Essa doutrina foi sugerida no século IV por Arius. A Igreja ainda estava em discussão com suas doutrinas e dogmas; um dos principais assuntos da época era a existência da Trindade, ou seja, o Deus Uno e Trino ao mesmo tempo. O arianismo foi uma visão antitrinitária que nega a existência da consubstancialidade entre Jesus e Deus, considerando Cristo como um ser pré-existente e criado, embora a primeira e mais excelsa de todas as criaturas. Tobias aduz:

Porque a divindade de Jesus foi uma das questões que agitaram os primeiros tempos da Igreja, commette-se um disparate em considerar a maior controvérsia do século essa mesma questão, não só hoje suscitada de novo, mas por um modo novo que tem feito o espanto e a desesperação de muito apologista

declamador?! Ignora certamente que a dissidência moderna a respeito de Jesus foi chamada pelo padre Beautain a grande heresia do século XIX; Ora, uma heresia é uma questão levantada no terreno do dogma. Mas essa grande heresia do século XIX é a mesma grande heresia do século IV; logo o padre Beautain foi também disparatado... Ah! Sr. cronista, que pobreza de alcance! ..." (MENESES, 1870-I, p. 75)

Autran preleciona que é disparate suscitar a questão dos Arianos que, segundo Tobias, "faltou-lhe o fino tacto de quem sabe discutir". (MENESES, 1870 -I p. 75) Ainda o autor sergipano esclarece que a questão a ser respondida é "Quem foi Jesus... homem ou Deus?" Dilucida que esclarecer qual seu juízo sobre o debate não é o mesmo que suscitá-lo.

O absurdo, de acordo com Autran, está na expressão ponto capital da maior controvérsia do século, aplicada à divindade de Jesus. A frase é complexa; decompondo-a, há duas coisas: uma é a controvérsia e a outra é seu ponto capital. Consoante Tobias,

o erro pode provir ou de que se chame controvertido aquillo que não é; - ou dado que haja controversia, de qualificar-a de maior, quando esse grau não lhe compete; - como ainda pode provir, ou de que se considere ponto dessa controversia uma cousa que não lhe pertence, ou em fim tem esse character. Exgotamos as hypotheses por um excesso de minucias talvez quando se tem pela frente algum cego. (MENESES, 1870-I, p. 75)

Tobias prossegue dizendo que o que "incha e dilata os pulmões do século, é a controversia religiosa não sobre a infalibilidade, mas sobre a natureza e os destinos da mesma religião". (MENESES, 1870-I, p. 75) Para o escritor do Catholico, a infalibilidade prepondera sobre todas as demais questões da crítica alemã e francesa.

O Catholico negou que a divindade de Jesus estivesse compreendida, ou que fosse uma das questões atualmente suscitadas. Consoante Tobias, "duvida que ela



seja o ponto capital da immensa disputa?! Causa lastima o estado de penuria intellectual em que se acha o chronista". (MENESES, 1870-I, p. 75)

Tobias preleciona: "Se ninguém sabe ao certo quem é Deus, como se pode ao certo saber que Jesus não era Deus!" (MENESES, 1870-I, p.75) De acordo com o autor, há uma distinção entre quem é Deus e o que é Deus. Sabe-se quem é, mas não se sabe o que é. "Que cousa frívola, que trocadilho banal!", diz o autor. Disparate, diz Autran, porque

todos os christãos sabem quem é Deus, pois o Credo ensina que é o creador do ceu e da terra. Se elles porem sabem quem é Deus, ignoram como todo o mundo, o que é Deus, isto é, a sua essência. E se esta distincção se comprehende pela razão, é disparate do Americano qualificar de parvo a S. Thomaz que a ensina. (ALBUQUERQUE, 1870-I, p. 04)

De acordo com o Americano,

Onde foi que provou que a sua distincção referida se comprehende pela razão. Como dá assim por sabido o que constitue mesmo o fundo da questão relativa à supposta sciencia de Deus! Não vê que isto é um paralogismo?! Coitado ... ignóra ate os rudimentos da logica. Eis ahi mais um doctor parvus ao lado do doctor angelicus. Um epithecto vale o outro. (MENESES, 1870-I, p. 76)

O autor sergipano aduz: "crer não é saber; - note bem; - não basta crermos que Deus criou o mundo para sabermos quem é Deus. Seu argumento é pueril". Segundo Tobias ainda, "a theodicea é uma futilidade, porque não pode dar os resultados que promete; (...) ella pode dizer que Deus existe, que é creador & mas não pode verificar tais assertos por meio da experiencia" (MENESES, 1870-I, p. 76) Autran a respeito preleciona: "Disparate. Porque a theodicéa (theologia natural) encerra verdades que a razão demonstra, como a existencia de Deus e seus atributos". (ALBUQUERQUE, 1870-I, p. 04)

Consoante o sergipano, houve intenção por parte de Autran em ferir, haja vista que mudou o sentido das frases. Aonde disse "se ninguém ao certo sabe que Jesus

não era Deus", o autor tirou o não e repetiu "que Jesus não era Deus" para achar um motivo para refutar o seu oponente.

Tobias preleciona: "onde é que se vae haurir uma noção completa e certa da divindade, para ser aplicada ao fundador do Christianismo e acha-se que não convem!" (MENESES, 1870-I, p. 76) A respeito, Autran: "É disparate crêr necessária uma noção completa e certa da divindade para sabermos que Jesus Cristo era homem-Deus." (ALBUQUERQUE, 1870-I, p. 04)

[A expressão ]" achar-se que não convém" foi posta de parte, eis que não prestavam aos intentos do cronista, que eram mostrar-nos como um sectario das negações absolutas dos espíritos desvairados, quando aliás as [nossas] palavras, para quem sabe ler e entender, provam justamente o contrário. Admirável Catholico!" (MENESES, 1870-I, p. 76)

Em O Americano, "se não sabeis o que é o mundo, nem tão pouco sabeis o que é o homem, como tendes a pretenção de saber que Deus pode ser nem uma nem outra cousa?" (MENESES, 1870-I. p. 76) Autran redargue:

É disparate dizer que não sabemos o que é o mundo, nem o que é o homem, porque sabemos, e até o escriptor do Americano, que o homem é um animal racional composto de alma e de corpo, e o mundo a universidade das cousas creadas, quer materiaes, quer immateriaes. (ALBUQUERQUE, 1870-I, p. 04)

De acordo com Tobias, "sabemos o que é o homem, porque sabemos que é um animal racional, composto de alma e corpo! – Pobre nescio, não vê que se expõe ao ridiculo, com estas antigualhas e farrapos estéreis de philosophia monástica?" (MENESES, 1870-I, p. 76) O sergipano preleciona que "dizer que o mundo é a universalidade das cousas creadas, nada significa, se não que o cronista ignora mesmo o alcance dos problemas philosophicos, nem sabe onde elles estão." (MENESES, 1870-I, p. 76)

Em Americano n. 17, p. 67, esclarece: "Notemos ainda um desvario... Nesses mesmos philosophos não é raro encontrar mil vezes repetido, que todo o juízo

negativo equivale a um afirmativo." (MENESES, 1870-II, p. 66-67) Autran, deste modo, assevera:

É disparate alcunhar de desvario uma doutrina tão verdadeira quanto se falla da divina perfeição. De feito, o que negamos a Deus? As perfeições misturadas com imperfeições, assim como se acham nas creaturas. E isto não equivalerá a affirmar dele as mesma perfeições em grau superlativo? A nossa razão chega a conhecer certamente que Deus existe; e confusamente o que é Deus. (ALBUQUERQUE, 1870-II, p. 03)

Tobias preleciona:

Ei-lo pisando no mesmo terreno de afirmações gratuitas, vazias, insignificantes ... Declaramos que a razão que nos pertence, não comprehende nada disto. Cremos que Deus existe, mas se nos pedirem uma prova de sua existencia, dada em nome da razão e de logica, não temos, porque todas as que ensinam os philosophos asneirões, inclusive S. Thomaz e sua gente, são dignas de apupos e pedradas. (MENESES, 1870-III, p. 91)

De acordo com Tobias, o ponto capital da maior controvérsia do século assevera, é a divindade de Jesus. Foi a este mesmo assunto que o padre Beautain chama de grande heresia do século XIX. O Catholico, diz o autor, "era tolo em julgar disparate, por dar o nome de controversia do seculo a uma cousa, decidida no seculo IV" (MENESES, 1870-III, p. 91) Consoante Autran, é disparate confundir a controversia com a heresia.

A heresia (preleciona Moraes) é um erro do entendimento com pertinácia em pontos de fé ou dogmáticos. "E não será disparate grosso confundir o erro dogmático com a controversia? A divindade de Jesus Christo não é matéria controversa, isto é, em que haja indecisão, e por isso sujeito a dúvidas; negal-a é grande heresia". (ALBUQUERQUE, 1870-II, p. 04)

Os anti-infallibilistas, diz Autran, não eram por certo hereges, se não controversista em matéria dogmática, ainda não bem discutida nem definida. Admite, aduz Tobias, que a controvérsia pode preceder a heresia.

Em que consiste a heresia [afirma Barretto] senão em controverter, isto é, em questionar, em afirmar ou negar aquillo que a igreja nega ou afirma? Pobre tonto! O escriptor do Catholico não há duvida, é horrivelmente ignorante.(MENESES, 1870-III, 91)

É – aduz Autran – disparate citar as palavras de Guizot, que revelam a existência de uma heresia, e não de uma controvérsia. Guizot diz: “Quando se nega a divindade de Jesus Christo, é sobre todos os christãos que recaem os golpes.” (ALBUQUERQUE, 1870-II, p. 04) De acordo com Tobias (1870-III, p. 91),

O homem dos disparates devia saber que Guizot não é padre; que falando da negação da divindade de Jesus, não podia ter em vista como historiador e philosopho crente, se não julgar perigosas para todas as igrejas as questões suscitadas pela critica e relativas ao sobrenatural, a inspiração dos livros santos e a Jesus Christo.

Tobias preleciona que crer não é saber; não basta crermos que Deus criou o mundo para sabermos quem é Deus. Disparate, diz Autran. Crer, para o autor, “

é ter por certa uma cousa que percebemos pelos sentidos, pela razão, ou que nos é testemunhada por outros, ou revelada por Deus. Ora, ter uma cousa por certa é saber que ella é. Logo, crer em Deus é saber quem elle é, que é creador.” (ALBUQUERQUE, 1870-II, p. 04)

Tobias prossegue:

Crer não é saber, crença não é sciencia; vejam como elle argumenta: - crer é ter por certa uma cousa que percebemos pelos sentidos; pela razão &. Ora, é isto mesmo que nós negamos, é isto mesmo que constitue a questão por que as

percepções, quanto à nós, de acordo com os melhores psychologos, não são crenças. (...) De Deus nós não conhecemos nada, nem pelos sentidos, porque não vemo-lo, nem ouvimo-lo, &, nem pela razão, porque a ideia que delle se forma é variável segundo a inteligência dos indivíduos. (MENESES, 1870-II, p. 92)

No número 19 disse o Americano que a definição de mundo de Autran como a universalidade de todas as coisas criadas nada ensina. Disparate, diz Autran, "porque ensina pelo menos a não confundir o mundo com o Americano, por não ser este a universalidade de todas as cousas creadas." (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04) Ainda mais dispatada é para Autran, pois, esta outra pergunta: "se de certo o mundo é o complexo de todas as cousas creadas, e affirmar isto vale saber o que é o mundo, é justo que se deva saber também o que seja um complexo de cousas creadas". Disparate, diz Autran, porque para afirmar a existencia de um sacco de trigo, não releva saber quantos grãos de trigo há no sacco. (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04)

Na edição de 09 de outubro de 1870, Tobias "despediu-se" da polêmica com os seguintes versos:

Fradécos, tocae o sino  
Que o Catholico morreu.

Glosa  
Um velho feito menino,  
Por força da caduquice,  
Quiz lutar ...oh, que sandice!  
Fradécos, tocae o sino.  
Não julgueis que é desatino  
Taxál-o assim de sandeu; -  
Se em discussões se metteu,  
Para tomar uma sova,  
Carólas, abre-lhe a cóva,  
Que o Catholico morreu.  
Bis! ... Bis! ... repetição! ... repetição! ...  
Tal é na terra o detino

Das sciencias passageiras; -  
Morrer vomitando asneiras!!  
Fradécós, tocae o sino  
Não teve auxilio divino,  
Nem a Summa lhe valeu.  
Como é que assim se perdeu  
Tão sábio guia das almas?  
Quem foi ímpio, bate palmas,  
Que o Catholico morreu. (MENESES, 1870-III, p. 96)

A discussão, no entanto, prossegue. Assim aduz o Americano:

o escritor do católico poderá dar a conta exata dos grandes astros e todos os corpos enormes que se movem no espaço? A astronomia só conhece os grandes astros, nome genérico, que abrange estrelas, planetas e cometas. Os corpos enormes, isto é, maiores que os grandes astros existem somente no cérebro do filósofo americano. (ALBUQUERQUE, 1870- III, p. 04)

Tobias assevera "E o Catholico respondeu-nos com semelhante asneira! Sem dar a precisa distincção à palavra mundo no sentido philosophico, fez um embrulho de tolices que até envergonhamo-nos de refutar." (MENESES, 1870-IV, p. 103) Tobias refere:

A expressão grandes astros supoe a que lhe é relativa, a saber, pequenos astros. (...) A frase de que usamos – os grandes astros e todos os corpos enormes etc. quer dizer – os astros superiores e inferiores, que todos são corpos relativamente enormes. O Cathplico provou mais esta vez a sua falta de senso, pegando-se em uma verdadeira (...?) para ahi mesmo ser como é, vergonhosamente espichado. Corpo enorme não quer dizer corpo maior do que um grande astro. Neste ponto o Catholico é estolido à mais não ser. Quem usasse desta expressão – os grandes mares, e todos os rios enormes daria por ventura à entender que os rios são maiores que o mar? Só na cachóla ôca do theologo e philosopho é que tal cousa se mostra. Todos aquelles que não aprendem são em geral, como homens, grandes ignorantes (...). Como philosopho e theologo, o Catholico é de uma

ignorância enorme. Pobre Catholico (...). Coitado! Faz pena tanta illusão e tanta cegueira. (MENESES, 1870-IV, p. 103)

De acordo com Autran, os disparates não se defendem, e prova disto está no número 26 do Americano, aonde o redator nega ter

“vomitado grosseiras descomposturas. Então [prosegue], chamar de tolo, ignorante, etc., não é descompor? Se o moço do Americano ignora o valor deste verbo, vá ao dictionario de Moraes que lho ensinará”. (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04)

O Americano queixa-se de que o Catholico, sem dar a precisa distincção à palavra mundo no sentido philosophico e no astronômico, fez um “embrulho de tolice”. De acordo com o autor, “

Vá ao dictionario de Moraes (edicao de Lisboa de 1858) e lhe ensinará que mundo é também synomimo de universo, e que universo significa tudo que é creado por Deus”. Ainda de acordo com Autran, porque o Americano impugnou a nossa definição o mundo? Curiosa mania de querer celebrar-se com disparates!” (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04)

De acordo com Autran, o Americano acredita que para definir o mundo importa saber quantas são as coisas criadas. Consoante o cronista, “é um disparate, porque se pôde definir o que é um sacco de trigo, embora se ignore quantos grãos de trigo há no sacco.” (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04) Esta foi a frase de que se utilizou Autran, “os grandes astros e todos o corpos enormes etc quer dizer os astros superiores e inferiores”.

A astronomia só conhece planetas (espécie de astros) superiores e inferiores, e esta divisão não se refere à grandeza maior ou menos, senão a maior ou menor distancia do Sol. Assim é bom. Descomposturas grosseiras e disparates são uma boa recommendação para quem pretende abrir um collegio de educação da mocidade. (ALBUQUERQUE, 1870-III, p. 04)

Tobias raconta acerca dos supostos disparates que Aufran encontra em seus escritos, dentro dos quais o ter dito que "a theodicéa ou a supposta sciencia pênsil, mal sustentada por columnatas de hypotheses." (MENESES, 1870-IV, p. 107) Ao mesmo tempo em que estas coisas eram escritas, os jornais da Corte trouxeram um dos fortes discursos do sr. Zacarias que combate, dentre outros, o projeto de universidade apresentado pelo sr. Paulino. Nesse discurso acerca da criação de uma faculdade de teologia, registrem-se as seguintes palavras:

Na theologia natural não tem havido nem haverá progresso, por que a razão humana entregue aos próprios recursos, nunca deu até hoje, nem dará já mais explicação satisfactoria, por exemplo, da origem do homem e de seu destino de além-tumulo. Supposicoes contradictorias e absurdas hypotheses de pura imaginação e mais nada. (MENESES, 1870-V, p. 107)

O autor sergipano prossegue:

A razão humana, entregue a si mesma, aos seus próprios recursos, na improfícua pesquisa da natureza e attributos divinos, só foi uma vez sincera quando da penna de Vacherot se exprimiu assim: - Se deste Deus immutavel em sua perfeição elevado à cima do espaço, do tempo, do movimento da vida universal, vós fazeis outra cousa mis que um ideal do pensamento, eu confesso não comprehende-lo. (MENESES, 1870-V, p. 108)

Cotejando este discurso com o de Tobias, a diferença é que Zacarias chama aos resultados da teologia natural "suposições contradictorias e absurdas hypotheses", ao passo que Tobias, com Vacherot, lhe dá o nome de "ideial do pensamento, - objectivamente nulo." E – diz Tobias – não somos sectários de Vacherot; - admiramos apenas a sinceridade com que o grande philosopho confessa que os achados da razão humana, em matéria theologica, são puramente ideias." (MENESES, 1870-V, p. 108)

Ainda de acordo com Tobias, "... as Philosophias religiosas, as Religiões naturaes, as Theodiceas & constituem uma grande parte da bagagem do seculo XIX, e alimentam mais que nunca a curiosidade infantil de muito philosopho estulto."



(MENESES, 1870-V, p. 108) Sendo assim, se dá por finda a polêmica, por parte de Tobias, que dedica o discurso aos cuidados de O Catholico, e reza que:

Não é que, para um uso de occasiao, queiramos fazer do illustre orador uma autoridade em philosophia, que aliás não admite autoridades. Mas achamos que a cousa vinha a proposito, sendo possível aquella impiedade dita por nós mereça menos censura, encontrando-se com o pensar quasi idêntico de s. exc.  
(MENESES, 1870-V, p. 108)

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caráter polêmico da Escola do Recife marcou o modo como aqueles intelectuais se posicionavam nos embates. A polêmica era considerada um traço distintivo dos membros da Escola do Recife. A polêmica como postura e a crítica como método de análise, eis o *modus facendi* de Roméro e Tobias. Segundo Rabello,

A crítica é o gênero que Silvio Romero adotou em quase meio século de atividade literária (...) A crítica é o gênero que teria de dominar sobre todas as atividades do escritor. A ela dedicou a maior parte de sua vida, o melhor da sua capacidade de trabalho – da sua força de organização, como certa vez dissera Tobias Barreto. (RABELLO, 1967, p. 75)

O que pretende a polêmica não é provar quem está certo e quem está errado. De acordo com Sá, "o mais importante é apontar as fissuras de um argumento, exigindo que o debatedor melhore suas ideias, até não conseguir mais sustentá-las ou, ao fim dessa luta ideológica, assegurá-las de vez." (SÁ, 2014, p. 65) Uma vez que a polêmica foi empregada pela Escola do Recife, a crítica foi sua arma contra os valores estabelecidos. Crítica e polêmica caminham juntas. Os germens da polêmica foram paulatinamente se desenvolvendo após aportarem no Brasil no século XIX. De acordo com Bueno e Ermakof,

A passagem do século XIX para o século XX no Brasil, o que poderíamos chamar de a nossa Belle-Époque, foi marcada por certos modismos literários de grande

popularidade, especialmente as polêmicas e, um pouco mais tarde, as conferências. Se ambas perseveraram, em seus numerosos avatares, o que elas grandemente perderam foi a sua característica de gênero literário. Mais do que o seu objetivo precípuo, defender ou estabelecer uma verdade contra opiniões consideradas falsas por cada contendor, a polêmica nesse seu período áureo vivia como duelo de verve e de inteligência verbal, contenda virtuosística, apreciada mais pelos meios do que pelos fins, despertando uma atenção quase esportiva por parte dos leitores, o que sem dúvida, como fenômeno social, desapareceu. (BUENO; ERMAKOFF, 2005, p. 11)

A polêmica era útil porque, em primeiro lugar, servia como uma forma de expor as próprias ideias do mesmo modo que criticava as ideias do oponente; em segundo lugar, os artifícios empregados no debate serviam como estratégia de propaganda pessoal, salientando os dotes oratórios e retóricos do autor. De acordo com Mendonça, "na polêmica, os interesses pessoais parecem ficar em destaque. A principal finalidade é derrubar os argumentos do opositor, aproveitando a oportunidade para colocar em evidência as próprias ideias." (MENDONÇA, 2013, p. 114-115)

As polêmicas só adquiriram relevância graças aos periódicos, cujo público cresceu a partir de 1880. Os intelectuais nortistas, mesmo os mais avessos à sua supremacia, migraram para o Rio em busca de êxito. Consoante Ventura,

A virada do século trouxe novas tecnologias e mais sofisticação ao mercado literário e cultural, marcado pela ascensão de um "novo jornalismo". As modernas técnicas de impressão e edição baratearam o jornal, cujo consumo se tornara obrigatório entre as camadas urbanas. (VENTURA, 1991, p. 139)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, P A. da M. Chronica dos disparates. *O Catholico*, Recife, n. 22, p. 04. 28 ago. 1870, (I)

ALBUQUERQUE, P A. da M. Chronica dos disparates. *O Catholico*, Recife, n. 23, p.03-04. 11 set. 1870, (II)

ALBUQUERQUE, P A. da M. Chronica dos disparates. *O Catholico*, Recife, n. 24, , p. 04. 11 set. 1870 (III)

ALBUQUERQUE, P A. da M. Chronica dos disparates. *O Catholico*, Recife, n. 01, p. 04. 06 nov 1870(IV)

AZZI, R *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991.

BAHIA, R. *O estudante na história nacional*. Salvador: Progresso, 1954.

BEVILAQUA, C. *História da Faculdade de Direito do Recife*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1927.

BESCHERELLE, M. *Dictionnaire national. Dictionnaire universel de la langue française*. T. II. 17<sup>a</sup> ed. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1879.

BUENO, A. ERMAKOFF, G. *Duelos no serpentário: uma antologia da polêmica intelectual no Brasil, 1850-1950*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2005.

CAMARA, P. *Memoria histórica da Faculdade do Recife - anno de 1903*. Recife: Imprensa Industrial, 1904.

GRAÇA ARANHA, J P. *O Meu Próprio Romance*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.

MENDONÇA, C S.. *Silvio Romero, sua formação intelectual: 1851-1880*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

MENESES, T. B. Chronica dos disparates. *O Americano: Semanario Político e de Litteratura*. N. 19 Recife, p. 75-76. 04 set. 1870.(I)

MENESES, T B. Notas e estudos sobre a critica religiosa.. *O Americano: Semanario Político e de Litteratura*. N. 17 Recife, p. 66-67, 21 ago 1870.(II)

MENESES, T B. Chronica dos disparates. *O Americano: Semanario Político e de Litteratura*. N. 23, Recife, p.90-92. 02 out 1870.(III)

MENESES, T B . Chronica dos disparates. *O Americano: Semanario Político e de Litteratura*. N. 26, Recife, p.102-103,. 23 out 1870.(IV)

MENESES, T B. Um achado aproveitável. *O Americano: Semanario Político e de Litteratura*. N. 27, Recife, p.107-108,. 30 out 1870.(V)

QUEIROS, J M. E.. Cartas de Fradique Mendes. *Revista de Portugal*, 1880, 261 e ss.

RABELLO, S.. *Itinerário de Silvio Romero*. Rio de Janeiro: Civiização Brasileira, 1967.

ROMÉRO, S. *História da litteratura brasileira*. T. II. Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1888.

VENTURA, R. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

## 5. A FILOSOFIA ENQUANTO *MODUS VIVENDI* EM SIMONE WEIL



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-05>

Lucas Cardoso da Silva<sup>1</sup>

### RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo geral apresentar os contornos da filosofia de Simone Weil enquanto *modus vivendi*. O pensamento weiliano concebe a filosofia como um modo de agir e um modo de ser na vida e na realidade. Simone Weil resgata e atualiza a problemática da coerência entre o discurso filosófico e a prática filosófica. O filósofo não é aquele que sabe muitas coisas teóricas, mas aquele que coloca esse conhecimento a favor de si mesmo e dos outros. Um conhecimento que vai além da abstração e que modifica a imanência dos sujeitos. Nesse sentido, o pensamento de Simone Weil é uma orientação no meio da desorientação da filosofia do contexto atual. Weil reconstrói o lugar da filosofia no início do século XX. A filosofia que se volta para a vida, para a realidade presente e não um saber limitado apenas nos muros acadêmicos ou institucionais. Nossa análise se operará por meio do método descritivo, recorrendo à bibliografia e comentadores da autora com a finalidade de encontrar essa nova postura filosófica defendida por Weil.

Palavras-chave: Filosofia; vivência; salvação; Weil.

### 1 INTRODUÇÃO

O que é a filosofia? Essa é uma pergunta que percorre a história do pensamento ocidental e dificilmente se encontra uma única definição para o questionamento em questão. Quando o homem se volta a colocar no centro da reflexão a própria filosofia, denomina-se, atualmente, de *metafilosofia*. Essa vertente do conhecimento procura à origem, o desenvolvimento, a influência e o modo dos quais se faz filosofia. Ressalta-se que esse tipo de literatura, que coloca no centro o próprio sentido de ser da filosofia, é magro e limitado atualmente. O que não acontecia com os pensadores antigos.

A preocupação pela busca da sabedoria ou pelo modo correto de seguir a existência, a procura pela "vida boa", era praticada pelos filósofos do passado. O

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia, PUCPR. Email para contato: lucas\_2012cardoso@hotmail.com

filosofar era uma espécie de exercício espiritual, uma incansável procura de sanar uma inquietação interior: "como se vive bem?". Quando se volta os olhares para os dias atuais, essa questão parece esquecida, ultrapassada ou sem sentido. O homem contemporâneo vê a necessidade de fazer filosofia, estudá-la, mas não sabe o que é e não cultiva um relacionamento filosófico como outrora era no passado.

À vista dessa desorientação hodierna, a própria filosofia presenteia a humanidade com uma autora que busca retomar os princípios filosóficos fundamentais para caracterizar a filosofia e a importância do seu lugar na humanidade. Simone Weil foi uma pensadora francesa que teve uma vida prematura, viveu apenas por trinta e quatro (34) anos, mas não deixou de possuir uma existência intensa, conturbada e com o projeto de demonstração do sentido último e primeiro da filosofia: a filosofia é um exercício espiritual, um modo de vida que não se satisfaz com abstração ou teorização, mas realiza-se na prática, e que possui o potencial de transformar tanto aqueles que por ela se atraem quanto aqueles que são atingidos pela admiração desses.

A presente pesquisa tem como objetivo principal analisar os contornos da filosofia em Simone Weil enquanto *modus vivendi*, contrapondo dessa forma, a caracterização teórico/acadêmica da filosofia atual. Os questionamentos sobre a filosofia, contemporaneamente, são restritos no ambiente escolar ou universitário. Simone Weil recusa esse tratamento dado ao conhecimento filosófico e tem em mente que a filosofia não é o lugar de armazenar os conceitos ou uma perscrutação abstrata e estéril, mas algo feito em "ato e prática". O intuito de Simone é esclarecer que a filosofia é uma forma de vida, uma maneira de agir diante da realidade que não se limita nos muros da instituição.

A dúvida atemporal "o que é a filosofia" é esclarecida por Simone Weil através do seu pensamento que se torna vida e da sua existência que se faz pensamento. Para atingir o objetivo de mostra os contornos do pensamento weiliano enquanto *modus vivendi*, a presente dissertação ocorre em três principais partes consecutivamente: o primeiro é o embasamento da crise filosófica atual; a segunda parte se atenta sobre o conceito de filosofia como para Simone Weil; e a terceira e última, a experiência do sofrimento e a salvação para Simone Weil. Todas essas

partes da pesquisa têm como sentido último descrever o que Simone Weil entende por filosofia e qual atitude espera-se dos que são chamados pela sabedoria.

## 2 A CRISE NA FILOSOFIA DO SÉCULO XX

A primeira metade do século XX é privilegiada por uma pluralidade filosófica, mas ao mesmo tempo condicionada por esses mesmos pressupostos. É condicionada porque essas diferenciações causam um afastamento mútuo e uma falta de diálogo entre os filósofos e seus sistemas. A própria palavra filosofia torna-se ambígua e o pesquisador que se dedica a compreendê-la encontra algo diferente no trabalho filosófico do metafísico ontológico, algo distinto no filósofo da cosmovisão ou do pensador que inicia seu projeto pela análise fenomenológica (STGMULLER, 1977, p. 12).

É possível distinguir os sistemas mais importantes de nossa época sob dois pontos de vista: segundo o conteúdo doutrinal e segundo o método. Do ponto de vista do *conteúdo*, podemos dividi-los em seis grupos. Temos em primeiro lugar, as duas direções que prolongaram a atitude mental do século XX: o empirismo ou a filosofia da matéria, como continuação do positivismo, e o idealismo em suas formas, a hegeliana e a kantiana. Temos em seguida duas doutrinas às quais se deve a ruptura com esse século: a filosofia da vida e a filosofia da essência, ou seja, a fenomenologia. Finalmente, surgem dois grupos que exprimem a tentativa mais original e significativa de nosso tempo: a filosofia da existência e a nova metafísica do ser (BOLSCHESKI, 1975, p. 49).

Percebe-se que há uma situação difícil e de uma total crise no ambiente filosófico. Uma crise que vai crescendo na medida em que os filósofos não conseguem mais entender os argumentos e o ponto de vista dos outros pensadores. Há uma escassez de comunicação e de um denominador comum que possa aproximar essas concepções filosóficas. Stgmuller (1977, p. 13, grifos do autor) afirma com veemência:

Um agravamento ainda maior da situação ocorre quando já não existe mais entre dois filósofos uma relação de comunicação, porque um não consegue atribuir nenhum sentido àquilo que o outro afirma. Não obstante isso, pode ainda subsistir aí, mesmo fraco, um elo de ligação entre os pensadores, que pode ser denominado *relação intencional*. Isto é, um não sabe o que o outro quer dizer, mas sabe, ao menos, que também ele procura o conhecimento e a verdade.

Não somente esse contexto dos sistemas filosóficos causa uma desorientação no que seria "filosofia", mas o próprio senso comum corrobora pejorativamente nesse quesito. De acordo com Ferry (2010, p. 16) quando se pensa, atualmente, em filosofia é comum reduzir esse conhecimento a um espírito crítico ou uma teoria da argumentação. Reduz o esplendor filosófico apenas na capacidade de lhe proporcionar melhoria na argumentação ou no senso crítico.

Diante disso, é possível diagnosticar que a filosofia contemporânea está em crise. Uma crise na própria identidade da filosofia. Uns a reduzem a um conhecimento teórico que ajuda na argumentação ou no espírito crítico. Outros diante da pluralidade dos sistemas e das correntes de filosofia acabam não somente não entendendo o que outra vertente quer dizer, mas chega ao ponto de nem ao menos reconhecer aquele discurso como filosófico (STEGMULLER, 1997, p. 13).

A ilusão do progresso operado pela técnica [...] sofreu reiterados abalos na Europa. Não só os filósofos, se não também multidões parecem estar curados desta ilusão. Isto à custa dos maiores sacrifícios, tanto mais que os terríveis sofrimentos provocados por uma série de acontecimentos demasiado conhecidos que fizeram que atenção do homem se concentrasse nos problemas urgentes da pessoa humana, nas questões de destino, do sofrimento, da morte e das relações humanas. [...]. *Enfim, uma espécie de incerteza e de inquietação gerais começa a apossar-se dos homens, que sentem claramente a situação de crise e mais do que nunca se voltam para a filosofia na esperança de obterem dela uma resposta às dolorosas perguntas de sua vida amargurada* (BOCHENSKI, 1975, p. 50-51, grifos nossos).



Dentro desse cenário confuso e conturbado em que se encontra a primeira metade do século XX, surge uma pensadora que merece uma investigação minuciosa, Simone Weil. Seu projeto é de tentar a partir desta desorientação reconstruir o lugar que a filosofia<sup>2</sup> perdeu. Essa reconstrução não é a partir de dentro da academia dos pensadores ou num sistema estabelecido, mas por meio da vida.

### **3 RECONSTRUINDO À PARTIR DA DESORIENTAÇÃO: A FILOSOFIA DE SIMONE WEIL**

Simone Weil é uma pensadora que pretende reconstruir o lugar da filosofia no século XX. "Reconstruir" porque na contemporaneidade existe uma desorientação no que realmente seria filosofia. Por exemplo, a própria palavra "filosofia" torna-se ambígua e o pesquisador que se dedica a compreendê-la encontra algo diferente no trabalho filosófico das deferentes correntes (STGMULLER, 1977, p. 12).

Percebe-se que na primeira metade do século XX existe uma pluralidade filosófica, mas ao mesmo tempo um saber condicionado pelos mesmos pressupostos. Um saber limitado porque os filósofos estão nos seus sistemas e não conseguem dialogar entre si (STEGMULLER, 1997, p. 12). Há uma crise no ambiente filosófico e uma crise na própria identidade da filosofia. Não somente não há diálogo, mas os filósofos chegaram ao ponto de nem reconhecerem o discurso do outro, ou da diferente corrente filosófica, como filosofia (STEGMULLER, 1997, p. 13).

Nesse sentido, o pensamento de Simone Weil é uma âncora no meio desse mar de desorientação. Quando existe uma crise em qualquer situação é necessário avaliar-se, retomar os princípios para superar a crise. Simone Weil demonstra que é necessário voltar à gênese do pensamento filosófico. Distanciar-se dos discursos e dos sistemas filosóficos instaurados e demonstrar que o filosofar é uma vivência, uma forma de vida, um jeito de sentir e modificar a si mesmo e aos outros. O

---

<sup>2</sup>A análise de Simone Weil, é importante enfatizar, não deve ser considerada como um retorno anacrônico e ingênuo a uma posição pré-nietzschiana ou ainda pré-crítica, mas sim como uma tentativa de reconstrução filosófica da Grécia nascida das necessidades de seu próprio pensar e amadurecimento pelo confronto sistemático com vários filósofos, em especial com Platão e Kant. (PUENTE, 2013, p. 34)

pensamento weiliano além de não se encaixar em um sistema pronto e fechado de filosofia tem sérias opiniões sobre essa forma pela qual a filosofia foi conduzida<sup>3</sup>.

Ao conceber a filosofia como um modo de vida, percebe-se que o pensamento, discurso e ação de Weil comungam de uma intrínseca relação. "Talvez em nenhuma outra pensadora a vida e a filosofia se relacionem tão estritamente e de forma tão coerente, pois Simone Weil escreve aquilo que vive e cobra esta mesma coerência daqueles que escrevem" (NOGUEIRA, 2020, p. 148). O projeto de Weil é retomar a filosofia não como um discurso acadêmico, mas como um *modus vivendi*. Um modo de vida que é transpassado pela autora por uma paixão ética e o engajamento sociopolítico (BUENO; VALLE, 2019, p. 65).

Estelrich (2009, p. 47-48) deixa claro que a filosofia para Simone é uma ação de compreender a si mesmo, sua própria totalidade, em determinado tempo. A filosofia deveria estar encarnada na vida, pois é na vida que os pensamentos são produzidos e os mesmos devem refletir na existência. Weil tendo em vista que a filosofia é uma prática, um exercício espiritual, vai olhar a realidade que está inserida e se comprometer em refletir sobre as questões do seu tempo. Inserida numa época de não somente de duas Grandes Guerras, mas por intensos movimentos político-sociais, refletirá pela melhora das condições de trabalho, pela dignidade humana e pela formação intelectual dos trabalhadores.

Uma vez que a filosofia não é um armazém de conceitos, mas uma vivência, Simone Weil com o intuito de fazer uma reflexão sobre a situação dos trabalhadores, vai fazer experiências como operária fabril em 1934-1935. Uma experiência que marcou profundamente sua existência e a sua forma de conceber a filosofia como um instrumento de salvação a partir do sofrimento.

O sofrimento será o efeito primordial que conduzirá a filosofia weiliana. Ele será o *páthos* filosófico que marcará "[...] a condição de possibilidade para assimilar

---

<sup>3</sup>Simone Weil (apud VALLE; BUENO, 2019, p. 46) sobre os sistemas filosóficos afirma que: "[...] são aqueles que justificam a aparência que deixa as pessoas pensarem que filosofia é alguma coisa conjectural. Pois tais sistemas podem ser infinitamente variados, e não há razão para ter que escolher um ao invés de outro. Mas do ponto de vista do conhecimento, esses sistemas estão até mesmo abaixo no nível da conjectura, pois conjecturas são no mínimo inferiores a pensamentos, e esses sistemas não são pensamentos. [...] Com respeito aos completos sistemas construídos com a intenção de eliminar todas as essenciais contradições do pensamento, nós vemos que eles têm valor, mas apenas como poesia."

seu percurso filosófico-existencial” (BUENO; VALLE, 2019, p. 70). Weil chega a caracterizar o sofrimento como ensinamento, como algo significativo no processo de transformação de si mesmo. Dialogando com várias tradições filosóficas, a filósofa encontrará respostas para o sofrimento nos muitos autores, principalmente na filosofia antiga. Por fim, encontrará no cristianismo uma abertura ao transcendente e a experiência mística da filosófica.

Diante da desorientação filosófica na primeira metade do século XX, na qual Stgmuller (1977, p. 13) demonstra que existe uma dificuldade entre os filósofos de se reconhecerem como filósofos e uma ambiguidade do que seria filosofia, Weil quer mostrar com sua vida filosófica e com o seu engajamento sociopolítico onde realmente a filosofia deveria estar e agir. O saber filosófico deve estar numa intrínseca relação com a vida, na imanência do próprio existir, modificando a si mesmo e aos outros numa abertura aos problemas concretos do ser humano.

Após essa breve apresentação da *metafilosofia* de Simone Weil, é oportuno investigar a experiência que a autora teve ao trabalhar junto com os operários. Reflexões filosóficas de uma pessoa que sentiu na pele a dor e o sofrimento e tentou através da filosofia, do conhecimento, modificar a vida dos operários.

#### **4 FILOSOFAR A PARTIR DA DOR: A EXPERIÊNCIA NA FÁBRICA E O RECONHECIMENTO DO SOFRIMENTO**

Nas primeiras décadas do século XX a humanidade estava embarcada dentro de movimentos catastróficos para o ser humano<sup>4</sup>, e Simone Weil não somente escreveu para tentar evitar tais situações, mas procurou estar ao lado daqueles que sofrem e sentiu a força e o poder que a opressão pode fazer no ser humano. Vivendo dentro de um ambiente marcado por guerras e pelo não reconhecimento da dignidade do ser humano, Weil voltou sua reflexão para a questão da violência e as consequências que o império da força pode fazer com o homem (SANTOS, 2021, p.21).

---

<sup>4</sup>Além de se apresentar como um momento histórico em que aconteceram as duas Guerras Mundiais, esse século também foi palco de outros eventos catastróficos, tais como: a Guerra Civil Espanhola, a bomba de Hiroshima e as guerras do Camboja e do Vietnã (BINGEMER, 2007, p. 13).

A jovem filósofa que aos 17 anos desafiou Trotsky, um intelectual marxista e revolucionário bolchevique, e que escreveu muitos artigos em favor dos operários, desde criança, sente compaixão pelo sofrimento humano. Fazia experiência solidária de dividir o que tinha. Sua vida esteve pautada na seguinte afirmação: "A filosofia é coisa exclusivamente em ato e prática" (SERRATO, 2022, p. 115).

Weil antes de elaborar uma reflexão profunda sobre o sofrimento e deste cenário intenso ao qual está inscrita, optou por sentir no seu corpo, sob diferentes maneiras, a marca que o sofrimento pode fazer com os sujeitos. Sua forma de conceber a filosofia era sempre como uma indissolúvel separação entre pensar e viver. Ambas as coisas dever-se-iam caminhar juntas. Nesse sentido, é necessário ressaltar alguns dados históricos, principalmente da sua vivência como operária, que nortearam seu pensamento e ação filosófica sobre a opressão e o sofrimento.

Terminando sua formação em filosofia, Weil torna-se professora – que não chegara a ter uma carreira muito duradoura<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo em que se encontrando aulas, está ligada a inúmeros movimentos relacionados às reivindicações operárias. Weil na esteira da docência preocupa-se com a educação, formação e orientação dos proletários, e, não desanima em dar aulas em diferentes realidades. Isso mostra o "seu anseio de querer levar o conhecimento a todos, a começar pelos operários, a classe mais oprimida e mantida na ignorância do seu contexto" (MARTINS, 2013, p. 53).

A intelectualidade vivenciada por Weil foi entrando em contato com as realidades da opressão e da injustiça, e as consequências que isso faz com os seres humanos, principalmente com os homens e mulheres operários que eram esmagados pelo submundo do sofrimento. Os operários sabiam fazer seu ofício e

---

<sup>5</sup> Martins (2013, p. 57) afirma: Simone Weil foi professora em mais outros liceus e sempre encontrou dificuldades para exercer o magistério, ora porque estava muito envolvida com as questões sociais em defesa dos operários e na militância sindical, ora por ser demasiadamente complicada e estranha (devido sua grande simplicidade e desleixo com a aparência), o que fazia as alunas compreenderem pouco as aulas e terem poucas aprovações no exame *debaccalauréat*. Certamente, ensinar na sala de aula em nível médio não era o seu maior desejo nesse momento tenso da história. Queria estar junto dos menores da sociedade; fazer uma experiência de vida pequeníssima como operária e de todas as consequências que isso poderia trazer.

eram inteligentes, mas uma sabedoria não florescida pela exigência do trabalho. O poder pode ser usado para oprimir, concluiu Simone Weil (MARTINS, 2013, p. 57).

Não satisfeita em conhecer teoricamente a opressão e a injustiça, Weil saiu do ambiente acadêmico e vai viver como operária abandonando o liceu em 1934<sup>6</sup>. Quis ter suas próprias referências daquilo que o império da força pode fazer com a alma e com o corpo do ser humano. Compreende-se que Weil tem uma profunda solidariedade com os oprimidos, com as vozes não ouvidas, e ir para a fábrica era o resultado da sua total coerência entre vida e pensamento. Estando com os sofrendores, a pensadora partilha o mesmo sofrimento que eles (MARTINS, 2013, p. 143-144).

Em sua breve vida, Simone Weil não se limitou apenas em chorar a desgraça dos miseráveis; de fato, ela viveu sem jamais se poupar o que Rousseau reconheceu ser o mais próprio do humano: quando optou pela vida operária e camponesa, quando lutou na guerra civil espanhola ou por sua disposição e coragem para enfrentar os maiores riscos [...]. Em todas essas situações, ela foi muito além das lágrimas: literalmente, *colocou-se no lugar* dos mais desvalidos neste mundo, sofrendo a sua dor. (MORAIS, 2011, p. 68, grifos do autor)

Simone Weil após estar trabalhando como operária, percebeu que a experiência na fábrica é mais degradante do que imaginava. Chegou a trabalhar em menos de um ano em três fábricas: Alsthom, Carnauld e Renault. Não aguentou o peso e a exigências que tais funções exigiam. Mesmo sendo um curto período como operária foi o suficiente para Weil perceber filosoficamente o que o trabalho não consciente pode fazer com o ser humano, a dor e o sofrimento na sua função mais desenraizadora: o *malheur*.

---

<sup>6</sup>Bingemer (2007, p. 44) ressalta que Weil não foi para a fábrica para satisfazer um capricho pessoal. Ela quis fazer essa experiência para estar em contato com os problemas dos oprimidos, daqueles que não tem justiça e vivem na opressão e violência. Não somente isso, Baltasar (2012, pp- 46-47) nos esclarece que: Para a filósofa, como para Alain, embora não fosse tão radical como a sua aluna, a ação e a experiência estão na raiz da verdade. [...]. A experiência aparece como o "conceito orientador" em sua filosofia e seu "pensamento inteiro é entendido apenas como desenvolvimento discursivo de experiência". Gabriela Fiori usa o termo "empirismo" sobre esse aspecto filosófico: "É o empirismo próprio de Simone Weil, um empirismo que não é jamais um experimentalismo, mas uma participação desapegada". A experiência liga a filósofa à realidade, à verdade, a liberta da ilusão; ela tem, portanto, para Simone Weil, um valor objetivo.

O *malheur*<sup>7</sup> será considerado como um desenraizamento da existência, quando sujeito perde suas características fundamentais (física, psicológica, social, etc) e entra em um processo de perder sua própria condição de “ser humano” (MARTINS, 2013, p. 204). “Simone Weil mostra a desgraça muda, o cansaço, o medo, a humilhação, a angústia, e a morte das faculdades mentais, isto é, o desenraizamento operário [...]” (PEREZ, 2009, p. 81).

Ela chegará a afirmar que a violência reduz o ser humano a uma coisa. O ser humano frente a uma autoridade potente torna-se manipulável e os donos do poder estão sempre aptos para tirar-lhes a dignidade humana e fazê-los mais manipuláveis possíveis (BINGEMER, 2007, p. 88). É nessa condição, isto é, da experiência do sofrimento humano na sua condição de desenraizamento, ou seja, do *malheur*, que Weil encontrará um caminho para uma filosofia mística<sup>8</sup>.

Para ela, a filosofia se fazia na ação. Tanto que tudo o que pensou intelectualmente experimentou com o próprio corpo. Neste sentido, compreende-se a mística como caminho para a superação dos fundamentos e das injustiças. Um exemplo dessa unidade mística trabalhando como operária em uma fábrica, em solidariedade aos trabalhadores oprimidos, ou seja, os mais vulneráveis (SERRATO, 2022, p. 115).

---

<sup>7</sup>De acordo com Valle e Bueno (2019, p. 85): É pertinente, portanto, reconhecer que a experiência weiliana do sofrimento se desmembra *nomalheur*, definido por ela como um desenraizamento integral da vida humana, acometendo todas as faculdades do sujeito e concretizando o processo de despersonalização infernal implicado pela *violência* no contexto do império da *força*.

<sup>8</sup>Simone estava marcada pelo *malheur* de uma vez por todas, na carne e na alma. E não esperava mais nada. No instante da experiência mística, foi tomada por Cristo, e seu retorno teve um claro no conhecimento: o cristianismo é a religião dos escravos, dos pobres e dos infelizes. Simone Weil passou a perceber que toda a sua vida voltada para os desfavorecidos era uma atitude cristã, que chamava de justiça. Ao mesmo tempo, a verdade se tornou clara pela revelação da graça [...]. Nesse sofrimento, que não é algo meramente físico ou psíquico, mas é *malheur*, pois afeta todas as dimensões da existência humana e a despedaça, encontra-se com a verdade em Cristo que “ama aquele que prefere a verdade, pois antes de ser Cristo, ele é a verdade”. A verdade revelada no instante do além do tempo e do espaço leva Simone a se voltar ainda mais com força para os desvalidos, pois com eles está Cristo e ela também deve continuar. Simone Weil, a partir desse momento consciente da luz que a guia, amou ainda mais os *malheureuse*, isto é, os “desventurados”, marginalizados, excluídos, pobres e sofredores. Percebemos a questão da experiência da graça e da pobreza se encontrando. O encontro com Cristo a levou a amar Deus e se dar conta de que esse amor se concretiza e se completa no amor ao próximo, especialmente aos pobres (MARTINS, 2013, p. 143-144).

O pensamento weiliano mostra que a filosofia é um saber que deve estar em pleno serviço da dignidade humana. A vida e o pensamento podem seguir juntos, uma busca incessante pela verdade, justiça e o bem, e o filosofar iluminaria essa busca (ESTELRICH, 2009, p. 57). Simone Weil mostra com a sua vida que o trabalho intelectual deve ir além da academia e prega a importância de amar as pessoas como é, um amor puro, que ocorre no toque da compaixão (NOGUEIRA, 2020, p. 157).

Para transformar o mundo, temos que ter certo grau de idealismo, de impulso utópico, mas também de realismo: é preciso viver o destino do mundo e assumir o sofrimento. Todo pensamento de Simone Weil é uma tentativa desesperada de formular o grito do desgraçado, e por esse motivo é um pensamento essencialmente comprometido e compassivo (PEREZ, 2009, p. 77-78).

Diante da crise da filosofia do século XX, na qual existe um individualismo filosófico e uma confusão sobre o que realmente é filosofia, Weil mostra que a filosofia é uma forma de ser e de agir no mundo, um conhecimento que não se restringe na academia dos pensadores, mas que vai de encontro com a vida. A filosofia como um exercício espiritual capaz de modificar o próprio autor do discurso filosófico.

A filosofia de Simone Weil se apresenta como uma forma do homem contemporâneo repensar o modo pelo qual conduz a filosofia; fazer filosofia não é ficar preso nas ideias dos filósofos da tradição, mas buscar a partir deles conteúdos para solucionar os problemas que estão na realidade. Foi o que Weil vivenciou ao trabalhar como operária e tentar por meio da filosofia “salvar” os trabalhadores que eram pisoteados pela força do poder e da violência.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Diante da desorientação e pluralidade filosófica do início do século XX, da crise nos sistemas filosóficos e da falta de diálogo entre os próprios sistemas de pensamento, há uma pensadora que pretende esclarecer não somente com a sua obra, mas com a sua vida o lugar da filosofia. Simone Weil demonstra que a filosofia

dever ser algo não preso a um sistema ou numa corrente de pensamento, mas uma vivência que coloque no centro o próprio sentido do ser e a necessidade da realidade. A filosofia deve estar num contato direto com a vida e com os problemas concretos da existência. O filósofo não é filósofo somente porque sabe coisas abstratas, mas aquele que coloca esse conhecimento a favor de si e dos outros.

Simone Weil vai contra as modas de pensamento da tradição contemporânea, distancia-se para mostrar que o filosofar deve estar numa total congruência entre o pensamento (reflexão, epistemologia, filosofia), a linguagem (a escrita verbal e a falada) e a atitude (a práxis, a realidade). Uma filosofia que modifica não somente aqueles que são atingidos pela ação filosófica, mas o próprio autor do discurso filosófico. Uma transformação na alma dos sujeitos, um modo de vida que é transpassado por Simone Weil por um engajamento sociopolítico e pela realidade de sofrimento.

O pensamento weiliano de filosofia concebe-a como um refúgio diante dos problemas que oprimem a dignidade dos seres humanos. Um saber que não se prende nos muros institucionais, mas que busca trazer o valor da vida no meio de um sistema que idolatra apenas o material. Portanto, o desafio proposto por Simone Weil aos que se interessam ao conhecimento filosófico é o seguinte: não se contentar com o conforto da academia e pôr a filosofia em prática em prol dos sofrimentos e dores do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINGEMER, M. C. L. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ESTELRICH, B. Filosofia como exercício espiritual: Simone Weil e Pierre Hadot. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009.

FREITAS, D. P. R. Simone Weil e dois poemas da força: uma leitura da *Ilíada* e *Tropa de Elite*. In: Cardoso, D. (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola, Paulus, 2012.

FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para novos tempos*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.



MARTINS, A. A. *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*. São Paulo: Paulus, 2013.

MORAIS, E. M. M. *Vitam impedere vero: elo entre Rousseau e Simone Weil*. In: Bingemer, M. C. L.; Puente, F. R. (Orgs.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

NOGUEIRA, M. S. M. *Filosofia e espiritualidade em Simone Weil à luz da miséria humana*. In: *Auflarung: Revista de Filosofia*, p. 147-160, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/56749>>. Acesso em: 7 ago. 2023.

PÉTREMENT, S. *A vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta, 1999.

PEREZ, E. B. *Simone Weil: esperar na ausência de esperança*. In: Bingemer, M. C. L. (Org.). *Simone Weil e o encontro entre as culturas*. Rio de Janeiro: Paulinas, 2009.

STGMULLER, W. *A filosofia contemporânea: uma introdução crítica*. Tradução de Hauptstromungen der Gegenwartsphilosophie. 2ª edição. São Paulo: Forense Universitária, v. 1-2, 1977.

SERRATO, A. C. *Simone Weil: civilização da espiritualidade do trabalho*. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 49, n. 153, p. 113-128, jan./abr. 2022. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/5034>>. Acesso em: 24 ago. 2023.

VALLE, B. *Modus vivendi como pathos filosófico: a metafilosofia em Simone Weil*. In: *Revista Síntese de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 49, n. 153, p. 69-86, jan./abr. 2022. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/5032>>. Acesso em: 8 jul. 2013.

VALLE, B.; BUENO, D. B. *Simone Weil: ser e sofrimento*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2019.

VETO, M. *Simone Weil e a história da filosofia*. In: Bingemer, M. C. L.; Puente, F. R. (Orgs.). *Simone Weil e a filosofia*. Rio de Janeiro: Loyola, 2011.

WEIL, S. *Oeuvres complètes: tome VI*. Paris: Gallimard, 1994.



## 6. O USO DA LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO: A CONTEMPORANEIDADE DO CAPÍTULO 10 DO *DE CATECHIZANDIS RUDIBUS* DE SANTO AGOSTINHO



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-06>

Paulo Henrique de Sena Felix<sup>1</sup>

### RESUMO

Seja na antiguidade, seja na contemporaneidade, diversos desafios permearam e ainda permeiam o exercício docente. No medievo, entretanto, não foi diferente. Durante o século IV d.C., o principal desafio existente era a formação dos cristãos recém convertidos, os rudes. Em razão disso, Agostinho produziu o livro *A Instrução dos Catecúmenos*. Neste livro busca prescrever, a seu amigo Deográtias, prognósticos para os seus assumidos problemas metodológicos e didáticos. Dentre os seis problemas encontrados pelo bispo de Hipona, um deles era o uso de linguagem extremamente rebuscada e pouco compreensível aos alunos, o que causava a sensação de tédio em assistir enfado. Como solução a este problema, o filósofo hiponense propõe uma “descida” das alturas do pensamento complexo para a simplicidade, ou melhor, migrar das palavras difíceis para as palavras mais simples e palatáveis ao seu público. Claramente, o que Agostinho propõe é uma adaptação da linguagem de modo a alcançar uma maior clareza na exposição e o combate ao sentimento de tédio por parte dos alunos de Deográtias. Partindo desta ideia, pretende-se demonstrar como a adaptação da linguagem, recomendada por Agostinho, pode ser uma aliada dos professores no seu trabalho docente.

Palavras-Chave: Agostinho; Alegria; Linguagem.

### 1 INTRODUÇÃO

Comumente ensina-se que os filósofos da patrística se debruçaram em fazer apologia, isto é, a defesa da fé cristã. Ainda que verdadeira a informação, alguns destes filósofos, entretanto, estavam preocupados com o catecumenato, que é a formação teológica dos futuros cristãos. Dentre eles, Santo Agostinho. O bispo de Hipona é famoso por diversas obras como *A Cidade de Deus*, *Livre Arbítrio*, *De Magistro* e, dentre outras tantas, o *De Catechizandis Rudibus*.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia. Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. E-mail: Paulohen34@gmail.com

Neste livro, Agostinho mostra a seu amigo e diácono Deográtias, maneiras de ministrar uma boa aula de catequese, que nada mais é do que uma iniciação na fé cristã. Nesta iniciação, os neófitos, ou melhor, "os rudes", em termos agostinianos, são introduzidos à toda doutrina cristã. Sendo a catequese um elemento de extrema importância para a fé cristã, é de extrema relevância que haja uma preocupação com todo o conteúdo e metodologia empregados nesta tarefa, e claro na compreensão dos alunos. Destes conteúdos, destacam-se: 1. Criação de Adão 2. Dilúvio 3. A aliança com Abraão 4. Sacerdócio de Davi 5. A Libertação do Cativo 6. Encarnação e Ressurreição.<sup>2</sup>

Neste processo iniciatório, o diácono Deográtias relata com tristeza a Agostinho que durante os seus sermões longos e monótonos, os alunos sentem-se incomodados, ou melhor entediados com a sua prédica, caracterizando-se como um problema metodológico. Agostinho, em contrapartida, enumera seis causas para o problema do enfado, isto é, o tédio dos alunos.

Estas causas são: 1. Os alunos (que) não conseguem acompanhar as preleções do professor; 2. Professor prefere ler à ensinar; 3. Professor incomoda-se em repetir a preleção; 4. Professor incomodado com a inércia dos alunos; 5. Professor negligencia outras atividades mais importantes; 6. Professor perturbado por seus pecados (e/ou) problemas pessoais; (PAULO, 2023, p. 8). Pedagogicamente, estes problemas são comuns a todos os professores.

Para estas seis causas do tédio, Agostinho enumera seis soluções, sendo estas: "1. Seguir o exemplo de Cristo; 2. Lembra-te de quem tu és: professor; 3. Adaptar-se aos ouvintes com amor fraterno, materno e paterno; 4. Afastar o temor dos alunos; 5. Organizar melhor suas atividades; 6. Ser caridoso com os alunos e se alegrar com a possibilidade de lhes ensinar." (PAULO, 2023, p. 12). Certamente estes conselhos se interligam no que tange ao combate à problemática do tédio dos alunos.

As seis causas e seis soluções apresentadas acima têm indiscutível relevância para a pedagogia contemporânea quando tratamos do combate ao tédio,

---

<sup>2</sup> Para esta sequência didática que compõe a catequese, daremos o nome de História da Salvação. Cf. PAIVA, Hugo. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. A instrução dos catecúmenos: teoria e prática da catequese. 2. ed. Tradução e notas de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 18.

um problema que ainda persiste entre educadores, professores, catequistas e palestrantes em geral. Assim sendo, neste artigo concentramos nossa atenção no parágrafo 15 do capítulo X do livro *De Catechizandis Rudibus*. Isto posto, discutiremos, enfim, como a primeira causa e a primeira solução para o problema do tédio, pensados por Agostinho, podem ser aliadas do professor para um bom trabalho em sala de aula.

## 2 DISPARIDADE ENTRE PRELEÇÃO E INTERPRETAÇÃO

Como bem alerta Santo Agostinho, no *De Catechizandis Rudibus*, das seis causas para o tédio dos alunos na aula de catequese, a principal delas era a linguagem pouco compreensível usada por Deográtias que causava incômodo nos alunos que ouviam. O tédio dos alunos se dá, na primeira causa, porque os alunos de catequese, durante uma preleção longa de seu professor, não compreendem as suas palavras, seja por serem rebuscadas, seja por serem faladas com velocidade demasiada, como vemos nas palavras de Agostinho logo abaixo:

Na verdade, o que mais te ouço lamentar é que a tua palavra te parece vulgar e sem elevação quando inicias alguém no cristianismo. [...] entediamo-nos como afirmei porque nos encanta o que em silêncio vemos claramente com o nosso espírito e não queremos ser afastados para o ruído muito diferente das palavras!!  
[...] (Agostinho, 2020, p.78-79)

Com esta fala, o filósofo hiponense põe como centro da discussão a eficácia da preleção feita por Deográtias nas aulas de catequese, afinal é de suma importância que o professor tenha boa oratória para suas aulas. Nesta primeira causa de tédio, a preleção não é eficaz, pois "mesmo movido pelo desejo de ser entendido pelos ouvintes, ele sabe que nem sempre as palavras conseguem expressar aquilo que a alma entendeu num rápido clarão" (JORDÃO, 2006, p. 73). Por outras palavras, é sabido que o professor domina o assunto e que tentará perpassar os ensinamentos aos alunos da melhor maneira possível, entretanto, é notável que

na tentativa de ensinar o aluno da melhor forma, acaba-se por aumentar o ritmo das palavras, e até passar a usar das palavras mais difíceis durante sua prédica.

Com o uso “desequilibrado” da linguagem em sala de aula, o tédio advém sobre os alunos, visto que, o conhecimento daquele que ensina é maior se comparado com aquele que aprende, e nem sempre existe o cuidado com a forma com que a mensagem chega até os ouvintes. Qual a razão dessa disparidade de interpretação? Os diversos níveis de instrução do público-alvo da catequese: Os Rudes.

Quem eram estes? Eram os pagãos recém-convertidos à fé cristã que aproximavam-se da igreja para receberem uma formação basilar dos dogmas cristão e receberem, futuramente, o sacramento do batismo, que seria a “porta de entrada” para a vida cristã. Esta fase do catecumenato “trata-se, (portanto), de um processo inicial de informações sobre o que se crê no cristianismo, de verificação das intenções e disposições do candidato, sua aceitação e decisão de vivência coerente com a verdade aprendida e o desejo do batismo.” (ROXO, 2013, p. 36),<sup>3</sup> ou seja, uma catequese aos “*rudis*”.<sup>4</sup>

Os neófitos, por Agostinho chamados de “rudes”, assim eram chamados em razão de desconhecerem os rudimentos da fé cristã. Não obstante, estes “rudes” poderiam “ser cultos ou não nas ciências profanas” (PAIVA, 2020, p.16), ou seja, estes noviços poderiam ter alta formação cultural e intelectual em outras áreas do saber. Isto implica em afirmar que tendo o professor de catequese um público tão diverso intelectualmente, ele certamente defrontar-se-ia com alunos que compreenderiam facilmente o que está a ser ensinado na prédica, ao passo que haveria alunos que não teriam a mesma facilidade em compreender o discurso feito pelo catequista.

É perceptível que uma grande diversidade de público torna-se um grande desafio para o professor, visto que, em situações como essas, nem sempre é possível

---

<sup>3</sup> É válido destacar ainda, que este processo educacional consiste nestas quatro fases: 1 – os accedentes ou os rudes porque careciam dos rudimentos da fé; 2 – os cathechumeni no oriente ou os auditores no ocidente, primeira classe dos que desejavam preparar-se para o batismo; 3 – os competentes ou electi, os que seriam iluminados; 4 – e por último, após o batismo na noite de Páscoa os neófitos eram instruídos nos mistérios e nos sacramentos (ROSINA e MELO, 2013, p. 9, apud PAIVA, 2005).

<sup>4</sup> No Dicionário de Latim-Português da Porto Editora, 2001, p.587, o termo “*rudis*” tem por significado “1. não trabalhado, bruto, grosseiro, tosco; **rudis moles** Ov. massa bruta, informe; **rudis campus** v. campo não cultivado; **rudis lana** Ov. lã por cardar; 2. não polido, inculto, rude, ignorante, noviço, não experimentado; [...] **rudis arte** Ov. inculto; [...] 3. simples, ingênuo.

fazer um discurso que contemple todos os ouvintes, afinal como fazer um bom discurso que contemple os eruditos e os menos cultos? Ou ainda, como fazer um discurso agradável aos incultos sem perder o prestígio dentre os cultos? Tais questionamentos permeiam a vida e rotina de todos os professores, em especial os de catequese. Para responder tais perguntas, e visando trazer uma solução, ou melhor, um remédio para o tédio pelo uso "desequilibrado" da linguagem, Agostinho propõe uma adaptação do discurso por parte do professor de modo a fazer com que o seu público venha a inteirar-se, com totalidade, no assunto da preleção. A este remédio, o hiponense nomeia como "Seguir o Exemplo de Cristo".

### 3 ADAPTAÇÃO DA LINGUAGEM

Em vista de buscar uma solução para os alunos que não entendem o conteúdo de sua preleção, Agostinho propõe como remédio tomar como exemplo a vida de cristo e acima de tudo, o seu ato de amor de se fazer fraco para ganhar os fracos, como vemos na seguinte passagem:

Se, porém, o que nos entristece é o fato de o ouvinte não entender o nosso pensamento, então, descendo das alturas do pensamento, somos obrigados a nos **demorar, com mais simplicidade, numa articulação lenta das sílabas** e nos **preocupar em que saia da boca, com longos e complexos torneios, aquilo que a mente vê com a rapidez de um respiro;** (2013, p.50, *grifo nosso*).

Com estas palavras, Agostinho nos convida a seguinte atitude: usar as palavras com simplicidade, e as sílabas com lentidão de modo a facilitar o entendimento daqueles que ouvem, pois, como bem comentamos em momentos anteriores, a compreensão do preletor é maior se comparada com a do seus ouvintes. E, considerando tal disparidade, é preciso que haja um ato de amor para com os ouvintes, de modo a incluí-los em tudo que é falado.

Um exemplo deste ato de amor é o se fazer entender por parte dos outros, e para "ser entendido, Agostinho não receia lançar uso de barbarismos, deixando de lado as exigências gramaticais do latim. (Cf. In Ps. 36, 3, 6. p.633)." (JORDÃO, 2006,

p. 67, apud Agostinho). Ou seja, de modo a conquistar a todos os públicos, se faz necessário, por parte do orador cristão, às vezes se valer de expressões nem tão formais durante sua prédica em vista de uma melhor compreensão por parte de todos os ouvintes, em especial, os menos eruditos.

Ainda nos exortando sobre o valor que existe na humildade das palavras e na imitação do exemplo de cristo, Agostinho nos diz que “se é verdade que a inteligência gosta de penetrar segredos ainda inviolados, então há de se deliciar em entender como, deveras, a **caridade penetra tanto mais forte no coração, quanto mais ternamente se abaixar com a clara intenção de não querer outra coisa daqueles ao encontro dos quais veio, senão a sua salvação eterna**” (AGOSTINHO, 2013, p. 51, grifo nosso). Como bem podemos apreender da fala do filósofo hiponense, o amor presente na caridade quebra grandes barreiras, visto a sutileza com que conquista até os corações mais fechados.

Dentre outras soluções para melhorar a preleção do professor, Agostinho propõe uma sequência lógica das aulas de catequese, que terão início com a criação do mundo até os tempos atuais da igreja, e nesta não devemos

[...] nem desenvolver e explicar, narrando-o com nossas palavras, tudo o que se contém nesses volumes: Nem o tempo o comporta, nem o reclama qualquer necessidade. **Tomemos tudo sumária e globalmente, escolhendo nesses artigos os fatos mais admiráveis, que se ouvem com maior prazer, para apresentá-los como em pergaminhos, desenrolando-os e explicando-os lentamente: não convém subtraí-los imediatamente à vista e sim oferecê-los ao exame e admiração do espírito dos ouvintes. Quanto ao resto, deve ser percorrido rapidamente e inserido no contexto** (PEINADO, 2018, p. 104, grifo nosso).

Ao fazer este comentário, Agostinho nos mostra a necessidade de um uso consciente das informações contidas nesta história da salvação, em vista de uma boa prédica de catequese e evitar o tédio dos alunos, sendo necessário então esta “descida” das palavras, onde falar-se-á, dentro desta história da salvação, dos



acontecimentos mais atraentes aos alunos, e resumir os pontos de baixa relevância.<sup>5</sup> Seguindo este conselho, os professores, de certo, conseguirão combater a problemática do tédio de seus alunos, problema este que tanto incomoda os catequistas e professores de todos os tempos, inclusive o nosso.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste trabalho, perguntar-se-á: Ora, por qual razão a discussão trazida no capítulo 10, parágrafo 15, do *De Catechizandis Rudibus* de Santo Agostinho é contemporânea? É contemporânea por causa da aplicabilidade dos ditos “remédios para o tédio”, prescritos por Agostinho. Em especial o primeiro remédio, a adaptação da linguagem, pois toda a argumentação acerca de um melhor uso da linguagem, em vista de que o aluno compreenda melhor o assunto, em muito acrescenta a toda prática docente e filosófica da nossa contemporaneidade, visto que nos lembra da constante necessidade de melhorarmos os nossos discursos para que os ouvintes nos compreendam da melhor maneira possível.

Vale salientar, ademais, que Santo Agostinho deseja, sobretudo, convidar a todos aqueles que usam a linguagem, entre eles filósofos, catequistas, professores e palestrantes em geral, a melhor usá-la, pensando, segundo PEINADO, 2018, p. 103, na “eficácia da preleção (e) no receptor da mensagem”. Ou seja, melhorar o nosso canal de acesso aos alunos, que é a linguagem, em especial as nossas palavras, seja por uma melhor organização do assunto discutido, seja pelo uso responsável de expressões coloquiais. No final das contas, Agostinho nos propõe ao ideal de sermos bons “anfitriões” àqueles que são nossos “convidados”: os ouvintes e alunos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. *A Instrução dos Catecúmenos*. Tradução de Maria da Glória Novak. São Paulo: Vozes, 2020. 186 p.

---

<sup>5</sup> É válido destacar que seguir esta sequência lógica da história da salvação exigiria do professor um planejamento mais adequado da(s) sua(s) aula(s), de modo a elencar e selecionar o que for mais atrativo e “dispensar” o que não for.

AGOSTINHO, S. *Primeira catequese aos não cristãos*. Tradução e introdução de Paulo Antonino Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2013. 147 p. (Coleção Patrística, v. 32).

FELIX, P. H. S. *Ensinar e Aprender com Alegria na Pedagogia Agostiniana: Comentários aos Capítulos 10-14 do Opúsculo Sobre a Instrução dos Catecúmenos, de Santo Agostinho*. 2023. 16 f. TCC (Graduação) - Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

JORDÃO, E. A. *Um percurso educativo no interior da obra de Agostinho de Hipona (354-430)*. Campinas: UNICAMP, 2006. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação).

MEDEIROS, M. M. *A Instrução pelo Riso em Santo Agostinho*. Maringá, v. 32, n. 2, p. 185- 191, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4025>.

PAIVA, H. Introdução. In: AGOSTINHO, S. *A Instrução dos Catecúmenos: Teoria e Prática da Catequese*. 2. ed. Tradução e notas de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 11-30.

PEINADO, M. R. S. *Proposta de educação cristã e estratégias de ensino em Santo Agostinho*. São Carlos: Editora SCIENZA, 2018. 120 p.

PORTO EDITORA. DICIONÁRIO DE LATIM - PORTUGUÊS. 2. ed. Porto - Portugal: PORTO EDITORA, 2001.

ROSINA, D.; MELO, J. J. P. *A organização do trabalho didático na Antiguidade Tardia: Santo Agostinho e a educação dos catecúmenos*, [s. l.]: 2013, p. 1-13.

ROXO, P. A. M. Introdução. In: AGOSTINHO, S. *Primeira Catequese aos Não Cristãos*. Tradução e introdução de Paulo Antonino Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2013. 49 p.(Coleção Patrística, n. 32).

## 7. O FIM DO ZEITGEIST?

### THE END OF THE ZEITGEIST?



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-07>

Ricardo Cortez Lopes<sup>1</sup>

#### RESUMO

O presente ensaio trata de uma reflexão simultaneamente filosófica, histórica e social sobre o devir histórico por meio da indagação se ainda existe o *zeitgeist*, aproximando-se do problema por meio da leitura de autores relevantes para essas áreas. Assim, na tradução livre do alemão, o *zeitgeist* seria um "espírito da época", o que estabeleceria uma diferença no mínimo cultural entre homens de diferentes épocas, alocando parte da variabilidade cultural dentro de uma contemporaneidade diacrônica, que delimitaria uma série de questões possibilitadoras da distinção entre os indivíduos pelo tempo histórico – Durkheim, por exemplo, já diferenciava sociedades por meio das solidariedades orgânica e mecânica. No entanto, a segmentação da sociedade atual (como afirmam os pós-modernos) induz a uma diferenciação bastante expressiva entre os indivíduos sincrônicos, que pertencem a múltiplos grupos menores - como preconiza Moscovici - nos quais são socializados simultaneamente, gerando tantas sínteses quanto o número de indivíduos que existem (e existiram). De fato, ainda há conhecimentos compartilhados, porém a moralidade é mais plural e individualizada, além das referências culturais antigas conseguirem ser acessadas pela disponibilidade da informação. Todo esse cenário ajuda a colocar em xeque o próprio conceito de *zeitgeist* ou, no mínimo, implica na sua reformulação - reflexão que pode desembocar em uma visão sobre a própria História enquanto disciplina.

Palavras-chaves: *Zeitgeist*; Contemporaneidade; Indeterminação; História.

#### ABSTRACT

This essay is a simultaneously philosophical, historical and social reflection on historical development through the question of whether the *zeitgeist* still exists, approaching the problem through the reading of authors relevant to these areas. Thus, the *zeitgeist*, in the free translation from German, would be a "spirit of the time", which would establish a difference at least culturally between men of different eras, allocating part of the cultural variability within a diachronic contemporaneity, which would delimit a series of questions enabling the distinction between individuals by historical time - Durkheim, for example, already differentiated societies through organic and mechanical solidarities. However, the segmentation of current society

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto Brasileiro de Ciências Médicas. E-mail: rshicardo@hotmail.com.

(as the postmodernists claim) induces a very expressive differentiation between synchronic individuals, who belong to multiple smaller groups - as advocated by Moscovici - in which they are socialized simultaneously, generating as many syntheses as the number of individuals that exist (and existed). In fact, there is still shared knowledge, but morality is more plural and individualized, in addition to ancient cultural references being able to be accessed by the availability of information. This whole scenario helps to call into question the very concept of *zeitgeist* or, at least, implies its reformulation - a reflection that can lead to a vision about History itself as a discipline.

Keywords: *zeitgeist*; contemporaneity; indeterminacy; history.

## 1 INTRODUÇÃO

Frases como “é um indivíduo de seu tempo” ou “conhecer [os erros] para não repetir” (LOPES, 2018) costumam ser utilizadas para explicar alguma ação ou pensamento de alguém em função de sua época de socialização. Esse tipo de visão está, mesmo que implicitamente, afirmando que a historicidade consegue explicar a totalidade de um comportamento. Assim, é possível afirmar-se, por derivação, de que existe um *zeitgeist*, na tradução literal do alemão um “espírito da época”.

Não vamos partir parcialmente de um filósofo para pensar o conceito de *Zeitgeist*, já que seu historicismo não será considerado, o que gerará um terceiro conceito – como ocorreu com certa fusão inconsciente entre o *zeitgeist* com o senso comum em livros didáticos de sociologia, opondo o *zeitgeist* diretamente à ciência (LOPES, 2020). É claro que, se fossemos escolher essa referência exclusiva, provavelmente seria Hegel, mas optamos por torná-lo parte dessa síntese, como veremos na próxima seção.

## 2 ZEITGEIST

Antes de indagar se o *zeitgeist* é possível nos dias de hoje - ou mesmo se foi possível em algum momento histórico - é preciso encarar o conceito de frente. O principal obstáculo, aqui, é o hermetismo de Hegel, cuja exegese ocuparia todo o espaço do presente ensaio - e também o de muitos livros. Assim, traremos o principal argumento por meio de alguns recursos, como as próprias palavras do autor e

algumas palavras de comentadores, para não nos estendermos demais nas ditas preleções. Vamos começar pelas palavras Hegel:

[...] deve-se observar que a história do mundo está no domínio do Espírito. A palavra "mundo" inclui a natureza física e a natureza psíquica [...] Mas, o Espírito e o rumo do seu desenvolvimento são a matéria da história. [...] Depois da criação da natureza surge o Homem. Ele constitui a antítese ao mundo natural, é o ser que se eleva até o segundo mundo. Temos dois reinos em nossa consciência universal, o reino da Natureza e o reino do Espírito. O reino do Espírito consiste naquilo que é apresentado pelo homem. [...] a essência do Espírito – sua matéria – é a Liberdade. [...] A história do mundo é a exposição do Espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza. [...] A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade – um avanço cuja necessidade temos de investigar (HEGEL, 1990, p.61).

Portanto, somente existe *Zeitgeist* porque a história tem o sentido direcionado para o Espírito, que possui um rumo para o desenvolvimento, que é a Razão. Esse espírito, portanto, é o que nos separa do natural, pois a natureza não é livre nem mesmo para se conhecer. Logo, como se trata do avanço, existem diferentes espíritos que se geram, dado que a evolução gera diferentes versões de algo em função de uma variável, o tempo. Como os comentadores de Hegel enxergam o conceito em especial?

O *Zeitgeist* é o momento, o contexto em que o espírito está inserido; é uma crítica direta que Hegel faz a todos os sistemas filosóficos anteriores ao seu, que estabeleciam critérios imutáveis para o estudo da filosofia e o que o homem pode conhecer, sem levar em consideração o momento em que isso ocorreria. O *Zeitgeist* é, em outros termos, o espírito que paira sobre determinada época; é como um espectro que se sustenta em determinado período. Hegel, julgando ser impossível o homem delimitar o conhecimento em verdades eternas, defendia que inexistem verdades que não estejam diretamente vinculadas ao tempo, ao momento, ao contexto histórico de dada época (CONTI, 2018, p.16)

Logo, o *zeitgeist* é como se fosse uma fotografia, e que demonstra que não existe imutabilidade das questões ligadas com o saber, pois há essa vinculação com questões do tempo e que o caracterizam enquanto tal. Essas fotografias são distintas entre si e seu encadeamento gera a marcha para a Razão. Ou seja, a História acaba estudando a sucessão de *Zeitgeist*.

Ainda dentro do argumento hegeliano, cada *zeitgeist* não é uma totalidade até o desenvolvimento do espírito se concluir. Partindo desse conceito, podemos encontrar uma aplicação?

## 2.1 UMA IMPOSSIBILIDADE DE ZEITGEIST?

Será que o *Zeitgeist* já foi realidade e, em caso positivo, ainda pode o ser? Mas, e se não for fenômeno, ela pode ser utilizada como conceito para produzir investigações na História ou em outras ciências? Essas são as indagações dos próximos parágrafos, mas antes vamos delimitar o que vamos entender pelo tal *Zeitgeist*. Evidentemente, sua visão historicista não será considerada como literal - afinal, o pensamento humano é complexo, e não previsível, porém a questão de certa "clareza e distinção" é algo de interesse para as ciências humanas, já que as ciências prescindem e se beneficiam das classificações dos seus fenômenos - nessa reflexão pode intervir Hegel?

Em uma definição retomada, o *zeitgeist* poderia ser formulado como um sinal do tempo, uma espécie de estilística de uma época em uma sociedade, que identifica quem nela habitou de maneira inequívoca em suas limitações até chegar ao Espírito - e aqui podemos trazer em auxílio a velha definição Weberiana (2000) entre moda e tradição, tornando a moda daquele tempo, ironicamente, o marcante daquela tradição. Por consequência, indivíduos envolvidos com um *zeitgeist* formulariam sua identidade com base nas interações com a sociedade no tempo em que ele vive - pois a sociedade, em si mesmo, modifica-se ao longo do tempo, antes e depois da vida de um indivíduo, para Hegel por conta do direcionamento para a Razão, para os cientistas se constata pela coleta e análise de dados.

### 2.1.1 ZEITGEIST ANTIGO?

O problemático dessa definição acima seriam os pensamentos diferentes dentro das diferentes épocas, como, por exemplo, os embates entre liberais e conservadores no século XIX: quem deles é o *zeitgeist*? E quanto ao Antigo Regime e as repúblicas Napoleônicas: quem seria o *zeitgeist*? Digamos que optemos por afunilar um pouco mais e falar da França Napoleônica: dentro dessa nação não haveriam os restauradores? Porém, nesses exemplos, poderíamos discutir que o *Zeitgeist* seria a preocupação com a forma adequada de estado - hoje em dia já estamos mais focados no modo como o estado é conduzido, embora ainda exista a Primavera Árabe e as discussões do Anarcocapitalismo, que vão na raiz da questão se o estado é moralmente correto e viável.

Mas, com relação a essa variedade descrita sobre Napoleão, a corrente crítica vai chamar isso de "resistência", como um pensamento que é uma contracorrente do grande rio que é a cultura *mainstream*, de maneira um tanto dualista: existe o pensamento dominante e o pensamento dominado. No entanto, isso não exclui a ideia de espírito de época, pois o pensamento de "resistência" aparece como uma antítese da tese dos dominadores, é uma negação que inclui a ideia dos dominantes, a nega e então produz uma ideia mais acabada e que permite conhecer todos os envolvidos- na perspectiva da tese e antítese do próprio Hegel (1997). Essa visão, no entanto, é uma das possíveis e a realidade, como sabemos, é mais complexa e nos obriga a recapitular, quer seja por mudança, quer seja pelo acúmulo de dados, no mínimo algumas ideias.

É claro que devemos traçar uma ressalva aqui. É possível ser literais com as evidências materiais e intuir que o que se apresenta é o *zeitgeist*, ou podemos ser mais "agnósticos" e pensar que as evidências retratam só uma parte das realidades investigadas - ainda há o que não pode ser traduzido em evidência ou o que se perdeu justamente pela delimitação do conceito de evidência e aquilo de arqueológico que, literalmente, já se esfarelou. Porém, provavelmente o que consideramos como *zeitgeist* do passado seja uma parcela de um pluralismo, mas essa afirmação é totalmente condicional, pois pode ser que o passado seja, de fato, como as

evidências apontam, e o quadro de produção de provas reflita adequadamente o passado através dos vestígios que chegam até o analista.

Para englobar o pensamento do passado, poderíamos utilizar, para fins de reflexão, o conceito de solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1977), que descreve o modo como se articulam os indivíduos de uma sociedade, que se aproximam por seus valores muito semelhantes. Os diferentes momentos do pensamento social, aparentemente, estão bem delimitados: afinal, a mudança social não é, em teoria, tão intensa e contínua, já que existe um maior respeito aos símbolos de outrora - os modernos, por outro lado, são iconoclastas - o que permite a percepção mais facilitada do desenrolar e do recorrer dos fenômenos. No entanto, o *zeitgeist* parece ser mais focado na história da humanidade como um todo do que as sociedades em geral. Assim, poderíamos fazer uma breve conexão com a periodização que se usa muito para os períodos históricos: Pré-História, História Antiga, História Média, História Moderna e História Contemporânea. Seriam estes sucessivos *zeitgeist*?

É claro que o conhecimento dos acontecimentos antigos é diferente do conhecimento da moralidade dos "homens antigos". Como já ressaltamos com relação à própria História, o conceito de solidariedade orgânica poderia ser apenas algum tipo de indução desprovida de maiores evidências - afinal, a filosofia, por exemplo, nos dá acesso a parte das moralidades, ou pelo menos a ética como contraste com as diferentes morais, pois cada moral se pensa como uma ética (LOPES, 2013). É claro que a etnografia poderia ajudar a esclarecer parte do problema quando antropólogos mergulham em culturas não modernas - embora, provavelmente, modernizadas, ou pelo menos a cognição do antropólogo o é. Mas mesmo esses pesquisadores encontraram variedade dentro dessas sociedades, o que ocasiona que a solidariedade mecânica não seja, tal qual a História, um *Zeitgeist*.

Seria possível espírito de época em sociedades com muita diversidade? Afinal, diferentes representações estão mais ou menos presentes em todas as épocas (LOPES, 2019, 2023), o que torna difícil estabelecer "marcos" de diferenciação entre os pensamentos. É claro que é tentador pensar em termos "kuhnianos" (1997), de que certos eventos colocam em xeque perspectivas, mas mesmo os paradigmas são resgatados, não há uma evolução ou um abandono.



Ainda utilizando-se desse exemplo, costuma-se colocar os eventos como referência para produzir os tipos-ideais, que são os diferentes *zeitgeist*. No entanto, o evento não ocorre por causa de um coletivismo total, mas sim porque existem grupos que agem simultaneamente, num constante estado de efervescência.

Pensar pela segunda via já inviabilizaria o conceito de *zeitgeist* como algo factual e o transformaria, no máximo, em um tipo-ideal (também weberiano) convivendo com outros tipos não-ideais nas suas diferentes épocas. Porém, como petição de princípio, podemos conceber que o *Zeitgeist* seja algo corrente para sociedades de outras épocas e cogitar se q sua existência persiste - embora a micro-história prove, cada vez mais, o contrário - de que existe uma grande heterogeneidade no pensamento antigo. O nosso problema é com as sociedades de tipo contemporâneo: haveria a possibilidade de um *zeitgeist* para elas?

### 2.1.2 ZEITGEIST MODERNO?

Partindo das teorias mais antigas da globalização, a resposta seria que sim, pois o regional vai perdendo força e gerando uma grande aldeia global (IANNI, 1998) - misturando certo "durkheimianismo" com o conceito de aculturação. No entanto, a globalização de fato não produziu a uniformidade esperada, nem nas grandes metrópoles, pois a circulação da informação não reduziu a multiplicidade - antes a aumentou - pois a informação que circulou tinha mais nuances do que se acreditou, e indivíduos deslocados encontraram referências culturais fora de sua própria... cultura. De fato, o deslocamento "nativo" de um indivíduo pode ser apaziguado por uma identidade de outra sociedade ou outra temporalidade, e nesse caso a raiz fica fora do vaso da planta.

Quando se trata da época contemporânea na perspectiva temporal, é importante ressaltar que já existem certas tentativas de se detectar um *zeitgeist*, mesmo sem o querer, pois existe certo molde inconsciente. Os nomes variam muito: Pós-modernidade, Hipermodernidade, Sociedade do Risco, Sociedade do Consumo, Sociedade do Cansaço... enfim, esses são apenas alguns dos nomes possíveis, e que na verdade parecem tentar um processo de metonímia, e cumpre perguntar: a sociedade pode ser reduzida a um desses aspectos? O traço ressaltado distingue de

outras sociedades historicamente situadas? Possivelmente não, porém isso tem tudo a ver com uma concepção de *zeitgeist*, que permite uma classificação de ordem no caos, uma eficácia simbólica aos moldes de Lévi-Strauss (1996).

Essa profusão de ideias e a facilidade na comunicação prejudica até mesmo na construção dos fatos, ou de uma realidade compartilhada - afinal, quando alguém formula um fato, gera-se um depoimento, que seleciona fatos - dentro dos acontecimentos da própria realidade. E, aqui, entra um pouco da reflexão individual para comprovar esse argumento: atualmente, existem muitas celebridades de nichos específicos e que não são conhecidas amplamente; já as "instituições" que são conhecimento mais geral (e talvez não sejam mais tanto), são, por exemplo, Silvío Santos, Faustão, a figura do Exército, a figura da Polícia, a vivência da Escola, etc. Mas por quantas gerações eles continuarão sendo compartilhados? Se pensarmos no passado, esse conhecimento parecia ser mais espontâneo: as lendas (especialmente as ligadas aos mitos de origem) eram bastante compartilhadas - solidariedade mecânica? - e muitas delas só atravessaram os séculos pela reprodução na cultura oral, até serem registradas por escrito e até hoje serem recontadas. Mas essa percepção de uma variedade cultural conduz a um tipo específico de relativismo que afeta até mesmo a construção cognitiva dos fatos.

Fenomenologicamente, podemos dizer que tal fenômeno teve lugar no mundo sensível em determinado momento. No entanto, o fenômeno não está ocorrendo "puro", outros estão acontecendo simultaneamente e intervindo nele e, às vezes, se misturando. Um exemplo prático poderia ser a o do motorista de Uber que deixou uma passageira desacordada na frente de casa e esta foi estuprada (ANDRADE, FERREIRA, 2023): foi abandono ou ele cumpriu com o combinado? O fato poderia ser que a menina estava desacordada no momento, porém existem muitos acontecimentos simultâneos - como o irmão que não abriu a porta, o perigo do roubo de carros, a necessidade imperiosa da busca de novos passageiros, a incosequência, etc. Além disso, como investigar a verdadeira intenção do indivíduo se há o inconsciente e se a opinião pessoal, as vezes, é tão volátil? Os indivíduos classificam seus atos de forma diferente: abandono, entrega, etc., como encontrar propriamente o fato dentro disso? Não que isso não seja um fenômeno de todas as

épocas, mas atualmente o analista tem acesso a muito mais evidências que anteriormente.

Tudo isso conduz à uma dificuldade de se montar sequência de fatos, e talvez pior ainda seja ligá-los em suas causalidades e assim estabelecer uma corrente - e é essa causalidade que conduz à identidade interna de um *Zeitgeist*. Na sociedade atual, sabemos que existem diferentes pontos de vista - o que não é tão comum nas sociedades medievais (ANDERSON, 2001) - e atualmente os telefones conseguem produzir filmagens que reforçam isso. Logo, a tecnologia ajuda a comprovar as dificuldades em se consolidar fatos.

Em resumo, fica difícil de falar de um espírito do tempo atualmente, existem muitos referenciais culturais circulando, especialmente nas metrópoles comunicacionais (CANEVACCI, 2004). Mas, para não descartar completamente o conceito, seria possível utilizá-lo como ferramenta de extração e análise dos dados, ao invés de revesti-lo de pretensões ontológicas?

### **3 ZEITGEIST SE SUSTENTA COMO CONCEITO?**

Um *zeitgeist*, sem os ímpetos de teleológicos já narrados, é um tipo de aglutinação e que permite encontrar um fio em comum entre indivíduos em uma "comunidade temporal". Assim, ele poderia ser uma depuração "histórica", uma espécie de "funil", e que ao mesmo tempo é redutivo e explica o comportamento - e, mesmo sem explicar o futuro, poderia ser considerado como um historicismo ou um determinismo. Talvez essa importância da história seja uma herança inconsciente da vertente marxista, cujo materialismo histórico-dialético é o cerne do seu pensamento. Logo, a história acaba assumindo uma importância vital enquanto mecanismo explicativo, nos mesmos moldes do *Zeitgeist*, mas sem a leitura de futuro. E isso ocorre por alguns motivos muito simples:

- (1) Se considerarmos a história enquanto processos (o que é negado por muitos historiadores), poderíamos dizer que esse indivíduo está fazendo parte da consolidação de um conjunto de ações que vão ter o seu significado na

apreciação histórica; nesse caso, há uma concepção de evolução, ou no mínimo de sentido, para o decorrer do tempo histórico (o devir);

(2) Se a história for concebida como parâmetro comportamental ou de socialização, isso é um assunto ainda mais complexo, porque não há como medir o conhecimento de cada indivíduo sobre o passado para que isso influencie seu comportamento; além do mais, mesmo que conheça o passado, como saber se não há interpretações errôneas ou a criação de falsas memórias?

Nesses dois sentidos, o *zeitgeist* também fica impossível, sendo no máximo encarável como uma moda (quase no sentido estatístico do termo) que, em verdade, é muito difícil de ser determinada, dado que nem *Big Data* conseguiria medir. É claro que, com a internet, podemos utilizar o recurso da análise de conteúdo e realizar uma contagem de recorrências, e assim determinar algumas tendências, porém seremos reféns da amostragem para formular qualquer tipo de conhecimento? Além do mais, isso só será verdade para a vida online - e a vida offline, permanece intocável?

Não raro o analista hiper especializado, de uma maneira um tanto iluminista, acha que esgotou seu tema, até que a realidade muda e sua sociologia se tornar historiografia - ainda que essa escrita primária não preconize a primazia do tempo histórico como fator ordenador de fenômenos. Porém, nas condições atuais, não é raro um pesquisador encontrar práticas ou ideias que ficaram à margem de sua pesquisa, dos quais ele tomou nota apenas depois de a concluir. Ou o tema que estava investigando, na verdade, era mais amplo do que imaginava inicialmente.

Fenômeno semelhante ao que estamos refletindo pensava Francis Fukuyama (1992) sobre a História em si, pois a uniformidade excluiria a mudança - ou seja, em nossos termos, o *Geist* não precisaria do *Zeit*, pois se tornaria atemporal. Neste caso, seria um fim parcial do Espírito de Época por meio da História se acabando em um ponto específico, porém a História não precisa do *Zeitgeist* para existir, afinal ela não é mera detecção dele: se assim fosse, não seria possível estudar os fenômenos. Logo, esgota-se a última linha de defesa do *Zeitgeist* em nossa argumentação.

Significa tentar de lançar o olhar amplo? De modo nenhum propomos uma desistência dessa ambição. Apenas alertamos para as impossibilidades práticas de um olhar totalizante ou de uma perspectiva que dá importância exagerada à história,

como se ela conseguisse abarcar todos os aspectos de uma sociedade. Afinal, a dedução ser colocada a frente do método hipotético-dedutivo pode ser um problema prático para o analista na medida em que vicia o seu olhar e torna seu etnocentrismo algo positivo, pois a ciência sempre fala mais do mesmo e o cientista passa a deixar de ser necessário, pois ele se torna quase um algoritmo. Além, é claro, de dar um mal uso para a história.

A história, para ser pragmaticamente lida, compõe-se de uma série de fatores que devem ser lidos junto aos achados de outras disciplinas, pois só assim não há uma história pela história, que acaba conduzindo a um historicismo velado travestido de intelectualidade - sendo que os historicistas eram eles mesmos muito eruditos, pré requisito para ser ouvido no debate público que foi substituído por um olhar politicamente crítico. A identidade histórica é só parte da composição. Ainda existem outras partes da composição, cujo resultante é o multívíduo.

É claro que haverá quem dirá que a História, em verdade, aborda todas essas dimensões e no fim o que resulta é a historiografia, que já faz esse balanço e essa síntese - logo, a História assume uma posição análoga à sociologia para Auguste Comte (1983), na qual a física social engloba todas as outras ciências. No entanto, os historiadores mesmo cindiram a história em domínios especializados, como a História Cultural, História Econômica, entre outras. O problema é que esse olhar tão fragmentado não abdica da totalidade, apenas a coloca em suspensão, pois as partes especializadas convergem para construir uma narrativa geral maior. Feitas essas considerações, podemos avançar para um fechamento.

#### **4 À GUIA DE CONCLUSÃO: O ZEITGEIST DEVE SER COMPLETAMENTE ABANDONADO?**

Apesar de não existir um *Zeitgeist* no sentido estritamente antigo na contemporaneidade, podemos encerrar o texto com o aceno de uma possibilidade.

Já argumentamos que a cultura e a comunicação acabam por matar a possibilidade de *zeitgeist*, afinal a globalização permite o conhecimento de referências históricas e culturais, o que se espalha em vestimentas e valores e que dificultam sabermos o que pertenceria a cada época. Assim, a única esperança para um *zeitgeist* é na tecnologia, em dois sentidos. O primeiro é a tecnologia de ponta,

que ilustra os conhecimentos técnicos possíveis até o momento histórico em que se está analisando. O segundo é a popularização da tecnologia que muda hábitos cotidianos.

Podemos pensar alguns exemplos da área da comunicação. Utilizando as fotos como parâmetro, podemos perceber que o número de cores na paleta de uma foto antiga é limitado e a fotografia também se deteriora – apesar dos softwares de edição de imagem conseguirem emular esse efeito do tempo, a estrutura tátil ainda (ainda) é única. Já o xilofone permitia executar músicas, mas depois veio o toca-fitas, depois o CD, depois os armazenamentos externos e agora a computação em nuvem, e não era possível cada um desses inventos aparecerem antes dos conhecimentos técnicos que lhe possibilitaram. É claro que, atualmente, uma pessoa pode ouvir um *walkman* e recusar a computação em nuvem, seja por preferência ou por inaptidão, mas será algo de nicho, será literalmente uma escolha. Nesse sentido, a tecnologia é um traço de autenticidade dos diferentes tempos justamente por conta da limitação que lhe é inerente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

ANDRADE, J.; FERREIRA, A. C. Mulher estuprada após ser deixada desacordada na rua: quais medidas motoristas de aplicativo devem tomar. *G1*. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/08/02/mulher-estuprada-apos-ser-deixada-desacordada-na-rua-quais-medidas-motoristas-de-aplicativo-devem-ter.ghtml>. Acesso em 23/08/2023.

CANEVACCI, M. Metrópole comunicacional. *Revista USP*, n. 63, p. 110-125, 2004.

COMTE, A. Curso de Filosofia Positiva. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CONTI, T. F. S. *Uma análise do movimento Zeitgeist: liberalismo e utilitarismo*. 2018. 1 recurso online (107 p.). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas, Limeira, SP.

DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

- FUKUYAMA, F. *O fim da história eo último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na História. Uma introdução geral à Filosofia da História*. São Paulo: Moraes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- IANNI, O. Globalização e neoliberalismo. *São Paulo em perspectiva*, v. 12, n. 2, p. 27-32, 1998.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1996.
- LOPES, R. C. "Conhecer para não repetir" : Representações e Efeito Borboleta na epistemologia histórica. *Gnarus*, v.9, n.9, pp.44-51, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Construindo Contextos: Uma contribuição sociológica para compreender a relação indivíduo e sociedade*. Curitiba: Viseu, 2019.
- \_\_\_\_\_. O senso comum em livros didáticos de sociologia. *Reves-Revista Relações Sociais*, v. 3, n. 3, p. 0189-0206, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Repraesontologia: fundamentos da ciência das representações*. Belo Horizonte: Parajás, 2023 [Prelo]
- \_\_\_\_\_. *Reprodução sob condições controladas: o ateísmo como movimento social nas representações sociais dos materiais de divulgação Templo Positivista de Porto Alegre*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.
- MARTINEZ, L. Y.; LOPES, R. C. Entre A Luz E A Loucura: Os Aprisionamentos De Camila E De Bertha A Partir Das Narrativas De Charlotte Bronte E Jean Rhys E De Luís Antonio De Assis Brasil. *Organon*, v. 33, n. 65, p. 16-16, 2018.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000





**SEÇÃO 2**  
**ÉTICA**



## 8. ENTRE O PUNHO E A PALAVRA: A ALEGRIA DO SCHABBAT, O GOLEM E O ESTADO DE ISRAEL



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-08>

Airan Milititsky Aguiar<sup>1</sup>

### RESUMO

Pretende-se, neste artigo, discutir elementos da história judaica contemporânea a partir de aproximações entre dimensões da mística judaica e da filosofia da história e da linguagem de Walter Benjamin. Parte-se dos estudos de seu amigo íntimo, Gershom Scholem, a respeito da mística judaica, sobretudo no que se refere ao ser de barro, o *Golem*, e da importância estruturante da dimensão ética da memória – do imperativo de lembrar-se, *Zachor* em hebraico. Trabalha-se com a constituição dos Arquivos Secretos do Gueto de Varsóvia – organizados pela associação clandestina *Oneg Schabbos*, Alegria do Schabbat – enquanto um ato ético, a partir da compreensão da multiplicidade do sionismo, principalmente o sionismo marxista, bem como de extratos não sionistas, em relação a formas de resolução da Questão Judaica. Multiplicidade imbricada na disputa entre hebraísta e idichistas – posicionamento que advém da defesa do ídiche enquanto língua nacional judaica, o que levou ao seu agenciamento político. Por fim, a partir da literatura ídiche progressista e da prosa de Elie Wiesel respectivas ao *Golem*, há uma reflexão sobre as implicações, nesse escopo, da constituição do Estado de Israel.

Palavras-chave: Cabala; Israel; Idolatria; Linguagem; Ídiche

*Com 32 caminhos místicos de Sabedoria gravou Yah, o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel, o Deus Vivo, Rei do Universo, El Shadai, Clemente e Misericordioso, Elevado e Exaltado, que mora na Eternidade, cujo nome é Sagrado – Ele é sublime e sagrado. E criou Seu universo, com três livros (Sefarim), com texto (Sefer), com número (Sefar) e com comunicação (Sipur). (KAPLAN, 2002, p. 35. [Sefer letsirá Yetzira])*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia, Mestre e Licenciado em História pela PUCRS; Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS.

## 1 INTRODUÇÃO

A Criação, enquanto obra inconclusa de Deus<sup>2</sup> é, dentro da tradição judaica, principalmente na Cabala, realizada pela linguagem. A Criatura se diferencia, toma forma perante o informe, pela fala. O *Golem* difere da Criatura pela ausência da linguagem. A linguagem, enquanto potência criadora, se expressa plenamente na ideia do *Golem*. O que define a criação do *Golem* é a linguagem e o que define sua imperfeição é a precariedade dela. Uma narrativa do ser de barro, criado pela Criatura, que já aponta a periculosidade do mesmo é de Christoph Arnold em 1674.

Depois de recitar certas preces e observar certos dias de jejum, fazem eles de barro a figura de um homem, e depois de pronunciarem sobre ela *schem hameforash*, a figura adquire vida. E embora a imagem em si não saiba falar, ela entende e obedece; entre os judeus poloneses ela executa toda espécie de serviços caseiros, mas não lhe é permitido deixar a casa. Sobre a testa da imagem, escrevem: *emet*, isto é, verdade. Mas uma imagem desse tipo cresce dia a dia; conquanto muito pequena no começo, acaba ficando maior do que todas as outras pessoas da casa. A fim de tirar-lhe a força, que por fim se torna uma ameaça para todos dentro da casa, eles apagam rapidamente a letra *alef* da palavra *emet* sobre a testa, ficando apenas a palavra *met*, que significa morte. Feito isso o *golem* desmorona e dissolve-se no barro ou no lodo que fora antes... Dizem que um *baal schem*, na Polônia, chamado rabi Elias, fez um *golem* que ficou tão alto que o rabi não conseguia mais alcançar a testa dele para apagar a letra *aleph*. Pensou então num ardil, isto é, que o *golem*, sendo seu criado, devia tirar-lhe as botas, supondo que, tão logo o *golem* se abaixasse, apagaria rapidamente a letra. E assim aconteceu, mas quando o *golem* se desfez em barro, todo seu peso caiu em cima do rabi, que estava num banco, e o esmagou. (SCHOLEM, 2006, p. 236.)

O que sela a criação é justamente o *Schem*, o nome de Deus, o qual se partiu na Criação e o qual a Criatura deve atuar para recompor. A recomposição do *Schem* é a batalha permanente contra a idolatria, contra o fechamento, contra a

---

<sup>2</sup> Adota-se essa perspectiva a partir da cabala luriana. (SCHOLEM, 1995, p. 273-319).

concentração excludente: *Amalek*.<sup>3</sup> Herman Cohen exprimiu sua significação da seguinte forma:

Mas o Schem (o nome), esse tem uma força linguística inesgotável no sentimento religioso do judeu. O Nome de Deus, não é mais uma palavra mágica, se é que foi um dia, mas a palavra mágica da convicção messiânica [...] O próprio nome deve exprimir, num futuro longínquo, o caráter único de Deus; testemunhá-los em todas as línguas, em todos os povos. "No futuro eu tornarei a linguagem mais pura para os povos, de tal forma que todos juntos invocarão o Nome de Deus". Esse é o sentido original messiânico do Nome de Deus (COHEN apud SCHOLEM, 1999, p. 17.)

Em certo sentido, a recomposição do *Schem* é a reflexão plena da luz emanada a partir da contração/concentração original, o *tzimtzum*.<sup>4</sup> Se a recomposição do *Schem* é obra da Criatura, logo ela é realizada pela linguagem, mas da linguagem enquanto exercício de alteridade visando a integralidade (SOUZA, 2019, p. 44).

Há, aqui, claramente uma aposta, na magnífica destinação da Criatura em, por exemplo, "usar a energia nuclear para fins construtivos e não para novas Hiroshimas".<sup>5</sup> Em certo sentido, a(s) cultura(s), enquanto forma como a Criatura expressa a linguagem, é a evidência desse propósito. Daí o violento ataque de

---

<sup>3</sup> Entendemos *Amalek* – um descendente de *Esau*, da linhagem de *Edom* – como o *mal absoluto*, a materialidade *concentrada fechada à luz*, ou "a ameaça do punho contra a palavra" (GUINSBURG, 1996, p. 60.), cujo combate deve ser permanentemente lembrado, tal como é advertido diversas vezes na *Torá*. *Amalek*, a materialidade fechada à luz, não permite reflexão, ou, ainda, é virtualmente inócuo ao *tzimtzum*, não permitindo o outro, a diferença. Aqui se extrapola as considerações e reflexões de Scholem, e encontra-se subsídios em Saban (2012, p. 202).

<sup>4</sup> "Se Deus representa o ser completo, então, por sua própria natureza, ele não permite nada. Onde esse nada estivesse, Deus teria que estar lá. Mais uma razão para nos perguntarmos: como podem existir coisas que não sejam o próprio Deus? Esse planejamento levou Yitshac Luria, o mais importante dos cabalistas posteriores, e seus discípulos à ideia de *tsimtzum*. A palavra hebraica *tsimtzum* significa literalmente "contração". Quer exprimir uma concentração do ser divino em si mesmo, uma descida às suas profundezas, uma autolimitação da sua essência em si; segundo essa teoria, a única que deixa espaço e conteúdo para uma possível criação do nada. Somente onde Deus se retira "de si para si mesmo" (como diz a formulação comum a muitos cabalistas), ele pode produzir algo que não é a mesma essência e ser divinos" (SCHOLEM, 2008, p. 71-72) [Tradução nossa].

<sup>5</sup> Formulação usada reiteradamente em materiais, programas de peças de teatro e de divulgação, pelo Clube de Cultura em Porto Alegre, entidade vinculada ao Idisher Cultur Farband, entidade vinculada ao progressismo judaico. Provavelmente da pena de Jacob Koutzii, militante comunista, crítico de cinema sob o pseudônimo de Plínio Moraes, inseria-se plenamente nos debates do Conselho Mundial da Paz e na iminência de uma Guerra Nuclear. Retirada do prospecto de "O Despacho". Porto Alegre, Clube de Cultura, 15 de novembro de 1961. Sobre o Clube de Cultura e o ICUF Airan Aguiar (2009).

*Amalek*, o ardil para a queda, contra as suas mais autênticas manifestações e o conseqüente exílio da possibilidade de comunidade (*Schekhiná*).

O que se tem em mente é algo próximo à perspectiva benjaminiana que, como advertiu Adorno, "orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a cabala", conferindo à linguagem "mais dignidade como cristalização do "nome" [*Schem*] do que como portadora do significado e da expressão" (ADORNO, 1998, p. 229)

Esse horizonte é expresso, do ponto de vista da tradução, como que

[...] diferentemente da arte, apesar de não poder aspirar à durabilidade de suas criações, não renuncia a orientar-se no sentido de uma última, definitiva e decisiva etapa do trabalho criativo na linguagem. Nela, o original sobe até uma atmosfera linguística por assim dizer mais alta e pura, na qual, é certo, não poderá viver eternamente – como nem sequer a alcança em todos os momentos da obra –, mas para a qual aponta pelo menos, de forma milagrosamente incisiva, como para essa região prometida e inalcançada de reconciliação e da plenitude das línguas. (BENJAMIN, 2020, p. 93).

Dessa forma a tradução é o momento em que a participação do *Outro* é necessária na recomposição do *Schem*. Assim, a alteridade é condição para a constante batalha contra *Amalek*. A sua importância fica clara, sobretudo a partir da publicação do *Zohar*, na própria forma de manifestação da divindade. Escrito durante a permanência judaica na Península Ibérica, esta obra postula uma diferenciação progressiva da relação com a divindade. Expressa, dessa forma, não só o mistério da criação, mas a constante e necessária descoberta do outro. Gershom Scholem (1995, p. 241) a explicita da seguinte forma:

Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado "Ele". Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela "razão do coração" e, portanto, de ser chamado de "Tu". Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de "Eu".

A presença, o Eu ou a *Schekhiná*, é a porta de entrada para o mistério da divindade, mistério que, em última instância, é o reconhecimento do irreduzível outro, a alteridade radical, o *En Sof*, o Sem fim, ou o Tu infinito, nos dizeres de Martin Buber.

Enceta-se esgrimir, a partir de concepções sobre a forma judaica de resolução da questão judaica,<sup>6</sup> inserida no contexto da crise do Imperialismo, a polarização entre *Schem* e *Amalek*. Parte-se da apresentação de posições pouco conhecidas, fora da judiaria, da esquerda judaica sionista e não sionista dentro do universo da *momeloschn* – literalmente a língua materna, o ídiche – em contraposição a alguns aspectos do sionismo político, hebraísta, *loschen kodish*, a língua santa, em geral.<sup>7</sup> Mesmo inseridas em uma mesma conjuntura, dentro de um universo sócio-político-econômico-cultural comum, possuem diferenças radicais. Em certo sentido, apontam soluções diferentes para o mesmo problema: uma excludente e a outra, à sua moda, includente.

Trata-se de, a partir de fontes indiretas, discutir o permanente embate entre o apagamento e o dever da memória, *Zachor*, ou, ainda, entre a alteridade e a idolatria. A *Oneg Schabbos*, literalmente Alegria do Schabbat, sociedade secreta que constituiu os arquivos do Gueto de Varsóvia, tem sua matriz, praticamente desconhecida no sionismo de esquerda, no sionismo marxista desenvolvido por Dov Borochoy.<sup>8</sup>

## 2 NO GUETO, O AMOR À PALAVRA.

Essa ideologia, em sentido fraco, exercia importante influência na dinâmica judaica e no Gueto de Varsóvia. Sua centralidade aparece seja na política, *stricto sensu*, com Mordechai Anielewicz – jovem comandante do Levante do Gueto de Varsóvia, em 1943 –, ou, na cultura, com Emanuel Ringelblum, o historiador que cria a *Oneg Schabbos*. A perspectiva includente do partido *Poalei Tzion*, os Trabalhadores de Sião, tinha dois vieses, não se colocando como simples assimilação ou autonomia

<sup>6</sup> Entende-se aqui a questão Judaica como qual o lugar do judeu nas sociedades europeias, na civilização ou nos Estados-Nação, a partir da modernidade.

<sup>7</sup> Um bom balanço do Sionismo nessa conjuntura pode-se encontrar em *O Sionismo reconsiderado* (ARENDR, 2016).

<sup>8</sup> Borochoy lança sua proposta política no celebre texto Nossa Plataforma (GUINSBURG, 1970, p. 351-377).

cultural, à moda do Bund.<sup>9</sup> Se por um lado visava a normalização do problema judeu em um Estado, mesmo que sob necessária dinâmica da luta de classes interna e na tentativa de justificação racional da Palestina enquanto solo pátrio, independentemente de viés cultural ou religioso, o borochovismo não advogava pelo fim da galut, a diáspora, (GUINSBURG, 1970, p. 374-376), tampouco a máxima “elimine a diáspora ou, a diáspora, certamente, eliminará você”, da clássica formulação revisionista.<sup>10</sup>

A autonomia nacional-política do judeu na diáspora, em especial no leste europeu, tão cara a Borochov em *Nossa Plataforma*, entre outros inúmeros intelectuais, ganha, em 1925, uma estrutura que resiste bravamente até hoje, o YIVO (Yidisher Visnshaftlekher Institut) ou Instituto Científico Ídiche, criado em Vilna. Em grande medida, o YIVO tinha por objetivo dar dignidade a língua ídiche, e a longa experiência judaica nesta língua, deixando para traz o estigma de jargão ou dialeto. A esta época, o ídiche, no qual se publicava amplamente ciência, filosofia e literatura, possuía uma riqueza linguística superior ao hebraico, língua que vinha sendo reinventada na Palestina para fins nacionais, e que, ao longo dos séculos de diáspora, se destinou quase que exclusivamente ao uso ritualístico-religioso.<sup>11</sup> No YIVO,

Não estudariam o passado cultural como produto acabado, um processo encerrado passível de ser arqueologicamente dissecado, e sim como fonte de uma atividade criativa em andamento. Assim, também deveriam dar grande

---

<sup>9</sup> Segundo Nathan Weinstock: “Em 1897, durante as comemorações do ano novo judeu, entre 7 e 9 de outubro, treze delegados em uma modesta casa de madeira em Vilna fundam a União Geral dos trabalhadores da Lituânia, Polônia e Rússia (Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland), conhecida como Bund. O programa do Bund era praticamente social democrata (...). No espírito de seus criadores (...) era um destacamento do movimento socialista russo atuando em meios judaicos e nada mais. Para eles, como para os socialistas russos – fortemente impressionados pela atividade da nova formação – o Bund reunia os socialistas cujo terreno de atividade era a ‘zona de residência’. Em outras palavras, o que é judeu no Bund é o proletariado local que ele visa ganhar às suas idéias e não o partido em si”. (WEINSTOCK apud CLEMESHA, 1998, p. 128).

<sup>10</sup> Refere-se ao discurso de Ze'ev Jabotinski em Varsóvia em *Tishah be Av*. (GUINSBURG, 1970, p. 337-349)

<sup>11</sup> Em 1933, evidencia-se esse problema nas negociações entre Gershom Scholem e Walter Benjamin sobre as possibilidades de sucesso da ida de Benjamin – a passeio ou definitiva – para a Palestina, bem como a publicação local de seus trabalhos. Argumentando sobre as dificuldades que Benjamin enfrentaria, Scholem acreditava não estar suficientemente desenvolvido o hebraico para a forma de sua filosofia. (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p. 130-131).



atenção ao presente cultural, pois este fornecia a única perspectiva para examinar criativamente o passado. (KASSOW, 2009, p. 108).

Emanuel Ringelblum participou ativamente do Instituto, o qual tinha quatro seções: filologia, economia/estatística, psicologia/pedagogia e história. Essa experiência é fundamental para que, na redução em Varsóvia, se organize a *Oneg Schabbos*. Os objetivos da associação podem bem ser depreendidos em pequenos textos e bilhetes de seus contribuidores, que foram enterrados, em 1942, antes das deportações aos *campos de extermínio*, e foram em parte salvaguardados após o fim da Guerra.

O que não podemos gritar e bradar ao mundo enterramos no chão. [...] Gostaria de ver o momento em que o grande tesouro será desenterrado e anunciará a verdade ao mundo. Então o mundo saberá de tudo. Então possam se alegrar os que não sobreviveram, e possamos nos sentir como veteranos com a medalha no peito. Seremos os pais, os mestres e educadores do futuro. [...] Mas não, certamente não viveremos para ver, e por isso escrevo meu último desejo. Que o tesouro caia em boas mãos, que perdure até tempos melhores, que previna e alerte o mundo sobre o que aconteceu [...] no XX. [...] Agora podemos morrer em paz. Cumprimos nossa missão. Que a história seja testemunha. (KASSOW, 2009, p. 19).

Esse era o desejo de David Graber, gravado em ídiche, língua que, após a guerra, por uma série de questões, passa por um processo de apagamento. Se por um lado a tentativa de extermínio da população judaica europeia, principalmente a oriental, causou a eliminação física de boa parte dos falantes do ídiche, na construção do Estado de Israel ele foi associado como língua da vergonha, dos guetos e das privações que as populações judaicas enfrentaram na Europa.<sup>12</sup> Era

---

<sup>12</sup> Abba Eban, Ministro das Relações Exteriores de Israel, a esse respeito argumenta: Para os novos pioneiros o ídiche veio a simbolizar o exílio, a humilhação. O retorno à liberdade significava um concomitante retorno à língua dos antigos hebreus, o forjamento de um elo entre o povo e a terra, numa orgulhosa afirmação de glórias passadas (...). A velha comunidade devota da Palestina encarava o idioma hebreu como língua sagrada, reservada para oração e estudo. Muitos recusaram-se a usar o hebraico para fins cotidianos, e ficaram horrorizados com essa profanação da língua

comum em recenseamentos na Palestina, na primeira metade do século XX, o grande índice de falantes de alemão, mas vindos, sobretudo, da Europa Oriental, ou seja: o “jargão” era mascarado. Em certo sentido, a contribuição da *Oneg Schabbos* foi obnubilada pelo desenvolvimento do hebraico enquanto língua nacional judaica. Atualmente, o ídiche é utilizado principalmente em comunidades ortodoxas, chassídicas, com a finalidade de não profanar a língua sagrada, o hebraico.

A Moderna Literatura Ídiche,<sup>13</sup> na sua clássica tríade Mendele Moscher Sforim, Issac Leibush Peretz e Scholem Aleikhem, pode ser vista como a expressão literária desse pressentimento, de que a modernidade, em sua “locomotiva do progresso” que passa a trespassar a Zona de Residência (Aguiar 2009, p. 37-38), estava prestes a liquidar a memória do judeu do *schtetl*.<sup>14</sup> O pequeno vilarejo, que caracterizou o *locus* de desenvolvimento do judaísmo ashkenazita, – tão bem retratado por Scholem Aleikhem (2012) em *Tévyé, o leiteiro*, eternizado sob o nome de *O violinista no telhado* na Broadway e no cinema estadunidense – era perpassado pela “Presença viva e palpitante”.<sup>15</sup> Nele, “Qualquer lugar onde o homem erga o seu olhar para o céu é um Santo dos Santos. Todo ser criado por Deus à sua imagem é um Sumo Sacerdote... Toda palavra que o homem profere de coração é o Nome do Senhor.” (AN SKI apud GUINSBURG, 1996, p. 65).

Pode-se dizer que, desde a Conferência de Czernovitz,<sup>16</sup> em 1908, havia uma evidente preocupação em preservar a experiência judaica na Zona de Residência, e para a língua na qual se realizou essa experiência solicitava-se o seu reconhecimento. O discurso de I. L. Peretz em Czernovitz coloca candentemente a sua visão antiestatista de resolução da questão judaica.

---

sagrada. Todos esses fatores tiveram de ser superados antes que o hebraico pudesse tornar-se um elemento natural, e não artificialmente imposto, na vida e cultura nacionais. (EBAN, 1973, p. 305).

<sup>13</sup> Uma aproximação a essa produção literária do judaísmo no leste europeu, tratando-a a partir de proposta de *afinidade eletiva* entre Walter Benjamin e Antonio Gramsci, pode ser encontrada em nosso *Breves apontamentos sobre a Literatura Ídiche* (VIEGAS; SANTOS, 2020, p. 110-116).

<sup>14</sup> Esse tema elaboro particularmente em *Breves apontamentos sobre a Literatura Ídiche* (VIEGAS; SANTOS, 2020, p. 110-116).

<sup>15</sup> “Para o homem do *schtetl*, o espírito divino, a *Schekhiná*, através das fagulhas decaídas no ato da Gênese, compartilhava de seu exílio, estava no mundo, era uma realidade existencial que animava os seres e as coisas, não como uma força difusa num despersonalizado panteísmo, porem como um *Tu* onipresente, que o constituía em *Eu* e sobretudo em Seu interlocutor.” (GUINSBURG, 1996, p. 61.)

<sup>16</sup> Sobre a Conferência de Czernovitz ver Jacó Guinsburg (1996), p 159-162.

Se, vindos de diferentes países e estados, aqui nos reunimos para proclamar que o nosso ídiche é uma língua igual a todas as outras línguas, devemos agradecer o fato a um quarto momento sóciopolítico mundial [neste processo de libertação]. O Estado ao qual se ofereciam em sacrifício povos pequenos e fracos, como outrora eram oferecidas crianças pequenas a Moloch, o Estado, que devido aos interesses das classes dominantes dentre os povos precisa tudo nivelar, igualar: um exército, uma língua, uma escola, uma polícia, e um direito de polícia – o Estado perde seu brilho. A fumaça, que ondeava tão densa e gorda sobre o altar, torna-se cada vez mais rala e dispersa. O “povo”, e não o Estado é a palavra moderna! A nação e não a pátria! Uma cultura peculiar e não fronteiras com caçadores guardando a vida peculiar dos povos... E os povos fracos e oprimidos despertam e lutam por sua língua, por sua singularidade, contra o Estado, e nós, os mais fracos de todos, cerramos fileiras! E declaramos ao mundo: nós somos um povo judeu e o ídiche é a nossa língua e é nessa língua que desejamos viver e criar nossos bens culturais e doravante jamais sacrificá-los aos falsos interesses do “Estado”, que é unicamente o protetor dos povos governantes e dominadores e o sanguessuga dos fracos e oprimidos. (PERTEZ apud GUINSBURG, 1996, p. 160).

O YIVO, bem como posteriormente o *Idischer Cultur Farband*, ICUF<sup>17</sup> – quando se levou a uma forte politização da questão linguística – e a *Oneg Schabbos* podem ser vistos como tentativas de criar estruturas que dessem suporte e legitimação ao ídiche e à sua memória. Em certo sentido, a sua constituição demonstra que a iminência da destruição do *yiddishkeit*, a judaicidade que se conformou e era comunicada em ídiche, já era pressentida.

Assim, Gustawa Jarecka, uma militante da *zahor* na *Oneg Schabbos*, exprime uma larga consciência sobre o que estava acontecendo e a importância de sua comunicação. Jarecka contribuiu com “o tesouro” dizendo que o

[...] registro deve ser arremessado como uma pedra sob a roda da história para detê-la. [...] Podemos perder todas as esperanças menos uma – a de que o

---

<sup>17</sup> O *Idischer Cultur Farband* foi criado em 1937, na conjuntura das frentes populares como uma frente cultural judaica antifascista. Sobre o ICUF Airan Aguiar (2009 e 2019) e Dina Lida Kinoshita (2000).

sofrimento e a destruição desta guerra façam sentido quando forem vistos com um distanciamento histórico. De sofrimento sem igual na história, de lágrimas de sangue e suor de sangue, está-se compondo uma crônica dos dias de inferno que ajudará a explicar as razões históricas pelas quais as pessoas chegaram a pensar e pensam e pelas quais surgiram regimes que [causam tanto sofrimento]. (KASSOW, 2009, p. 24).

Este trecho deixa claro qual tesouro queriam legar. É fácil remeter a Benjamin (1986), tanto como uma tentativa de lidar com as gerações futuras, quanto da importância da narrativa como a forma de comunicar essa experiência, bem como o peso, sobretudo, da imagem dos antepassados escravizados enquanto a fonte das melhores forças do sujeito do conhecimento histórico (BENJAMIN, 1986B). Todavia, mesmo que sejam experiências em meio à guerra, à iminência da solução final – a realidade dos campos de concentração e extermínio à essa altura já chegavam em Varsóvia – de aflição, *nega* em hebraico, elas estavam prenhes de regozijo, *oneg* em hebraico.<sup>18</sup>

No Gueto de Varsóvia, às vésperas de sua liquidação pelas tropas de Jurgen Stroop, tudo deveria levar a crer na falta da presença divina, no abandono da Criatura pelo seu Criador. De que não haveria sentido realizar qualquer crônica daqueles dias de inferno, que “dever-se-ia ir para a morte como carneiros”. Se por um lado o Levante é o que se costuma recordar, na incontestável bravura dos poucos jovens que ofereceram combate e submeteram a constrangimentos as tropas nazistas durante semanas, a possibilidade e a importância da memória estava na *Oneg Schabbos*, literalmente Regozijo do Schabbat, momento em que se aguarda o encontro d'Ele com a sua noiva, a Schekhiná, ou a recomposição do *Schem*. As crônicas daquele inferno podem ser vistas como mais do que preces, como a Sua efetiva e constante presença, e que mesmo ali a Criação deveria continuar. A constante batalha contra *Amalek* encontra na constituição dos arquivos secretos do Gueto de Varsóvia um de seus melhores e mais efetivos exemplos.

---

<sup>18</sup> A sutileza dessas palavras está justamente no olhar, *ayin* em hebraico. O Ayin (א), decima sexta letra do alfabeto hebraico, é a letra que se encontra no início de *oneg* e no final de *nega*, que possuem as mesmas consoantes.

O desfecho desesperador da Segunda Guerra para a judiaria encetou a Independência do Estado de Israel. O termo *Shoah*, holocausto, é significado nesse momento, enquanto o extermínio de seis milhões de judeus durante a Guerra, e se reivindica, até hoje, seu monopólio judaico/israelense do mesmo. Concomitantemente o hebraico foi e é artificialmente fomentado, inúmeros linguistas irão participar por um lado dessa modernização, e por outro lado uma profanação, enquanto língua do Estado-Nação. O ídiche já era suficientemente desenvolvido para qualquer fim, uma língua que por motivos sociológicos óbvios era extremamente plástica e adaptável. Todavia, a crítica de Peretz em Czernovitz parece não ter ecoado suficientemente e inúmeros tesouros das letras ídiches vêm desde então se perdendo. Um deles é o *Golem*.

### 3 DO GOLEM, A ESTADOLATRIA, OU À GUIA DE CONCLUSÃO

E todo o povo disse a Samuel: "Ora ao Senhor, o teu Deus, em favor dos teus servos, para que não morramos, pois a todos os nossos pecados acrescentamos o mal de pedir um rei". Respondeu Samuel: "Não tenham medo. De fato, vocês fizeram todo esse mal. Contudo, não deixem de seguir o Senhor, mas sirvam ao Senhor de todo o coração. Não se desviem, para seguir ídolos inúteis, que de nada valem nem podem livrá-los, pois são inúteis. Por causa de seu grande nome, o Senhor não os rejeitará, pois o Senhor teve prazer em torná-los o seu próprio povo. E longe de mim esteja pecar contra o Senhor, deixando de orar por vocês. Também ensinarei a vocês o caminho que é bom e direito. Somente temam ao Senhor e sirvam a ele fielmente de todo o coração; e considerem as grandes coisas que ele tem feito por vocês. Todavia, se insistirem em fazer o mal, vocês e o seu rei serão destruídos". (Samuel 12: 19-25).

O *Golem*, uma das histórias populares mais conhecidas do repertório judaico, possui inúmeras narrativas. São bastante contrastantes as de Peretz (2001), em ídiche, e de Elie Wiesel (1996), já redigida em inglês. Mais do que uma diferença de língua, a principal diferença nas narrativas é a periculosidade do *Golem* e suas implicações. Em seu *O Golem*, Peretz pondera a necessidade de preservar o mundo gentio. Nele, apela-se para que o rabi Loeb desanime o ser de barro, pois não haveria

quem acendesse o fogo e retirasse os candelabros no sábado, se o *Golem* continuasse a sua faina. Criado para assegurar a sobrevivência da população judaica do gueto, o *Golem* poderia tornar inviável a própria manutenção da vida judaica. Sempre hostilizados pela sociedade mais abrangente, a criação desse ser fantástico seria uma forma de enfrentamento, de empoderamento político, entendido como uso legítimo, ou místico, da força. No entanto, se criado para evitar uma barbárie, o *Golem* passa de chofre a ser o agente de uma nova barbárie.<sup>19</sup>

Para Wiesel a dimensão de periculosidade do “ser de barro” inexistente, e como diz o próprio autor:

[...] todas as histórias do “Golem de barro” terminam bem. Começam freqüentemente do mesmo modo: um judeu injustamente acusado de crimes imaginários. Terminam da mesma forma: o Golem intervém para pôr as coisas em seus devidos lugares. [...]O Golem: servo e aliado do Maharal. O Maharal é aquele que compreende e o Golem é aquele que age. A inteligência do primeiro, aliada aos poderes ocultos do segundo, nunca deixou de chegar a verdade e de assim fazer triunfar a justiça. (WIESEL, 1996, p. 65).

Assim, o *Golem*, na visão de Wiesel, deixa sua natureza paradoxal, sendo trabalhada única e exclusivamente a dimensão de auxílio e defesa do *yishuv*,<sup>20</sup> o que provavelmente se relacione à época em que Wiesel redige sua obra, a década de 1980, após a Guerra de Yom Kipur, quando ocorre a famigerada intervenção israelense no Líbano, bem como a sua trajetória intelectual/política enquanto defensor apaixonado e intransigente de Israel e “intérprete oficial” do Holocausto. Em Wiesel o *Golem* é o salvador,

[...] alguém que só existe em função do próximo, que dedica cada respiração, cada pensamento, cada parcela de seu ser a uma finalidade única e sagrada: proteger a vida, a segurança e o futuro da comunidade. (WIESEL, 1996, p. 65).

---

<sup>19</sup> Essa dimensão remete a sétima tese sobre história de Benjamin (1986B, p. 225), na dialética entre Cultura e Barbárie.

<sup>20</sup> Literalmente assentamento em hebraico.

Uma perspectiva que ressalta o *Golem* analogamente ao que pode ser chamada de função coercitiva, aliada e dependente da função ético-política ou ontológica do Maharal. Todavia, essa função coercitiva, encontra seu fundamento de legitimidade e justificação no antissemitismo. Da mesma forma que o entendimento de um dos precursores do sionismo, Leon Pinsker, para Wiesel a *judeofobia* também é “uma aberração psíquica e hereditária. Um mal transmitido durante dois mil anos é incurável.” (PINSKER *apud* BORGER, 2002, p. 435) Por isso, o *Golem* é imortal em Wiesel (1996, p. 17), “tão imortal quanto o ódio contra o qual foi chamado para lutar”. Dessa forma justifica-se, real ou imaginariamente, não só a imortalidade do *Golem*, mas a necessidade perene de um Estado-Nacional.

Destarte, o *Golem* de Wiesel propõe, subentendidamente, a centralidade do Estado de Israel para a vida judaica. Centralidade que normatiza o que vem a ser seu oposto definidor, o que quer dizer: quem e o que é judeofóbico ou antissemita, mesmo que isso seja tachado como auto ódio dos judeus que possuam uma postura crítica em relação à solução estatista da questão judaica. Outro contraponto a se fazer com Wiesel é através do Nobel das letras ídiches, Isaac Bashevis Singer (1992). Nele, o *Ser de Barro*, criado pelo *Maharal* de Praga, possibilita ao *Tzadik*,<sup>21</sup> o monopólio da coerção física. Isso fica patente em diversos pontos da obra de Singer. Por exemplo:

– Com um gigante como este, vocês, judeus poderiam conquistar o mundo inteiro. Que garantias temos nós que vocês não vão invadir todos os países e nos converter, a todos nós, em seus escravos?

Nessa perspectiva, na criação do *Golem* há uma dimensão ética advinda duma história incorporada que seria geradora de um ethos particular. Isso é evidenciado na sequência do diálogo anterior.

– Nós judeus, experimentamos o gosto da escravidão na terra do Egito e por isso mesmo não queremos escravizar ninguém. O *Golem* é, para nós, apenas uma ajuda temporária, “um ligeiro socorro. O messias virá quando Israel tiver

---

<sup>21</sup> Literalmente justo em hebraico, refere-se a uma pessoa de espírito elevado.

merecido a redenção por suas ações virtuosas e quando aprover a Deus. (SINGER, 1992, p. 37-38).

É clara, aqui, a dimensão não só ética mas mística na realização da restituição do mundo, o *Tikun Olam*. O processo do *Tikun* (literalmente restauração) refere-se exclusivamente a uma re-harmonização, e, em última instância, na recomposição do *Schem*, no entendimento lurianico. No processo teocsmogônico houve um desequilíbrio e um conseqüente acidente espalhou pelo mundo centelhas de energia criadora, e exilou a *Schekhiná*. Deus é incapaz de reordenar essas centelhas espalhadas em todas as esferas do universo. Cabe a Criatura essa tarefa (SCHOLEM, 1995, p. 273-319). Visto que tal reparação é uma tarefa exclusivamente da Criatura, o *Golem* não pode ser visto como agente desse processo, pois ao ser criação imperfeita da Criatura, é produto da linguagem da queda, imperfeita. Questionado sobre qual a razão de eliminar o *Golem*, o Rabi Responde:

– De acordo com nossos sacrossantos livros, não é esta a via por onde há de vir a nossa salvação. O nossos messias será um homem de carne e sangue e não um *Golem* feito de barro. – E prossegue o mestre: – O que o senhor fez por nós Ele poderá fazer de novo em tempos de grande perigo.

Não estaria no sacrifício do ídiche, uma língua festivamente experienciada, a reconstituição artificial de uma língua, que, como um esperanto, tenta anunciar a entrada judaica na falsa História Universal?<sup>22</sup> O hebraico, em sua versão querida, forjada às pressas, não seria a linguagem imperfeita que cria um *Golem* pretensamente imortal? A vergonha do ídiche, do *yidishkeit*, não percebe que há nele a forte presença da *Schekhiná*, da porta para a alteridade constitutiva do *ethos*

---

<sup>22</sup> "O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje assim se designa mais não pode ser do que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída com a construção da Torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos das línguas vivas e mortas. Mas não como língua escrita; antes, como língua festivamente experienciada. Essa festa foi expurgada de toda a solenidade, não conhece cânticos celebratórios. A sua língua é a própria ideia da prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou." (Manuscrito 441) (BENJAMIN, 2012, p. 185.)



judaico, da esperança que se protende à vitória contra a aflição do fechamento inócuo a alteridade e óbice a integridade humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998.

AGUIAR, A M. Breves apontamentos sobre a literatura ídiche In: VIEGAS, Danielle H., SANTOS, Rodrigo L. (Orgs.). *Estudos étnicos e migrações: desafios contemporâneos no campo da cultura e da memória*. Canoas: Unilasalle, 2020, p. 110-116.

AGUIAR, A. M. La izquierda judía progresista en Brasil: el caso de Rio Grande do Sul (1950-1970). In: *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, (15), 2019 p. 53-70.

AGUIAR, A. M. *Saudações para um mundo novo: o Clube de Cultura e o progressismo judaico em Porto Alegre (1950-1970)*. Porto Alegre: PUCRS. 2009.

ALEIKHEM, S. *Tévye, o Leiteiro*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ARENDRT, H. O Sionismo reconsiderado. In: *Escritos Judaicos*. Barueri: Amariyls, 2016.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: *Obras Escolhidas 1: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, W. *Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BENJAMIN, W. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica 2012.

BENJAMIN, W. Sobre o Conceito de História. In: *Obras Escolhidas 1: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986 B.

BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 2002.

GUINSBURG, J. (Org.). *O Judeu e a Modernidade: súmula do pensamento judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e Judaísmo: história de uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo; Xamã, 1998.

EBAN, A. *A história do povo de Israel*. Rio de Janeiro: Bloch, 1973.

GUINSBURG, J. *Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

KASSOW, S. *Quem escreverá nossa história? Os arquivos secretos do Gueto de Varsóvia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KINOSHITA, D. L. O ICUF como uma rede de intelectuais. In: *Universum*. Talca, n. 15, 2000.

KAPLAN, A. *Sefer Ietsirá: o livro da Criação*. São Paulo: Sêfer, 2002, p. 35

PERETZ, I. L.. O Golem. In: *Contos de I. L. Peretz*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SABAN, M. Jr. *El misterio de la creación y el Arbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit* (Doutorado). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2012.

SCHOLEM, G. Isaac Luria e a sua Escola. In: *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, G. A ideia do Golem. In: *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SCHOLEM, G. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, G. *Conceptos Básicos del Judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, G. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SINGER, I. B. *O Golem*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

SOUZA, R. T. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

WIESEL, E. *O Golem: a história de uma lenda*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

## 9. O CUIDADO DO *MUNTHU* NA COMUNIDADE ÉTNICA BANTU: UMA REFLEXÃO SOBRE UBUNTU

THE CARE OF *MUNTHU* IN THE BANTU ETHNIC COMMUNITY: AN REFLECTION ABOUT UBUNTU



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-09>

Álvaro Bô<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente trabalho intitulado *o cuidado do munthu<sup>2</sup> na comunidade étnica Bantu: uma reflexão sobre Ubuntu*, visa compreender a solidariedade do *munthu* no Ubuntu a partir do cuidado de si e do outro na Filosofia africana, na região dos Bantu. A Filosofia do cuidado nos remete à reflexão sobre a essência ontológica do *munthu* desde a antiguidade não só grega, mas também africana, olhando a expressão *eu sou porque nós somos*, que exprime uma condição ao *munthu* de exercer uma autoridade pública no seio das comunidades, com vista a cuidar a si e aos outros. O cuidado no Ubuntu aponta regular a relação social entre os *munthu* e veicula os valores éticos e políticos de cada comunidade. O cuidado a si e dos outros aparece como aquilo que os *munthu* estabelecem para garantir a unidade e a perenidade duma comunidade local e regional. Com isso, podemos definir o cuidar como sendo a capacidade de tornar-se responsável por alguém ou algo, assim como dedicando se a outrem. O cuidado é uma característica ontológica essencial do *munthu* que, sendo carente e finito está no mundo em um estado de contínuo devir; ele sendo inacabado e insuficiente, se encontra em permanente tensão, em busca de forma ou perfeição, que somente é possível na relação com outro e os objetos. Entretanto, o *ethos* do *munthu* na comunidade assentam no *umunthu nguntu ngabantu* – relação intersubjetiva no contexto de ubuntu. Com isso, iremos efetivar o artigo percorrendo a seguinte estrutura: a prevalência do cuidado do *munthu*; as aporias do cuidado na África austral; e a relação intersubjetiva dos *munthu* na comunidade étnica Bantu. Palavras-chave: *Munthu*; Cuidado; Relação; Ubuntu; Ontologia.

---

<sup>1</sup> Álvaro Veloso Francisco Bô Graduado em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique, Mestre em filosofia e doutorando do Programa de PPG de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e docente da Universidade Licungo e-mail: [alvaro.veloso@edu.pucrs.br](mailto:alvaro.veloso@edu.pucrs.br), <https://lattes.Cnpq.br/2599194147051445>, <https://orcid.org/0009-0007-8372-466x>.

<sup>2</sup> O termo *Munthu* é um substantivo comum que significa pessoa, na língua Bantu dos povos Ngunis, Changanas e zulus (tais povos localizam-se na África do Sul, Botswana, Lesotho, Moçambique, Zâmbia e Zimbabwe).

**ABSTRACT**

The present work entitled the care of the *munthu* in the Bantu ethnic community: a reflection on *Ubuntu*, aims to understand the solidarity of the *munthu* in *Ubuntu* based on the care of oneself and others in African Philosophy, in the Bantu region. The Philosophy of care leads us to reflect on the ontological essence of *munthu* since not only Greek but also African antiquity, looking at the expression I am because we are, which expresses a condition for *munthu* to exercise public authority within communities, with a view to taking care of yourself and others. Care in Ubuntu aims to regulate the social relationship between the *munthu* and conveys the ethical and political values of each community. Caring for oneself and others appears as what the *munthu* establish to guarantee the unity and perpetuity of a local and regional community. With this, we can define caring as the ability to become responsible for someone or something, as well as dedicating oneself to others. Care is an essential ontological characteristic of the *munthu* who, being needy and finite, is in the world in a state of continuous becoming; being unfinished and insufficient, it finds itself in permanent tension, in search of form or perfection, which is only possible in the relationship with others and objects. However, the *ethos* of *munthu* in the community is based on *umuntu ngumuntu ngabantu* – intersubjective relationship in the context of ubuntu. With this, we will carry out the article through the following structure: the prevalence of *munthu* care; the aporias of care in southern Africa; and the intersubjective relationship of the *munthu* in the Bantu ethnic community.

Keywords: Munthu; Careful; Relationship; Ubuntu; Ontology.

**1 INTRODUÇÃO**

A Filosofia Africana ocupa-se fundamentalmente de problemas particulares do mundo negro como: luta contra a escravatura, racismo, integração social das diásporas negra, emancipação política, xenofobia, luta contra a pobreza extrema, etc. Por isso, não há um engajamento mundial sobre tais problemas de um grupo considerada "bastarda". Nesse âmbito, a Filosofia Africana corre risco de estar enclausurada, de ser racial, etnocêntrica ou afrocêntrica. Mas ela não somente se centra em problemas particulares como fizemos referência, mas também questões universais. A exemplo disso temos a noção de cuidado como um tema filosófico existencial que ultrapassa o âmbito africano ou por outra, é transversal ao ser humano.

O presente artigo intitulado *o cuidado do munthu na comunidade étnica Bantu: uma reflexão sobre Ubuntu*, visa compreender a solidariedade do *munthu* a partir do cuidado de si e do Outro na Filosofia africana, na região dos Bantu. A centralidade do

cuidado na Filosofia Africana é atualmente reconhecida em várias partes do mundo pela ideia do Ubuntu, que se resume em *umunthu nguntu ngabantu*, significando desse modo, “eu sou porque nós somos”.

A identificação do cuidado como nosso tema central neste artigo está ligada intrinsecamente à história da África em particular e à história geral, visto que o ser humano independentemente do seu lugar geográfico e sua “raça” ou “cor” tem o cuidado de si e de Outros como essencial, ontológica, dentre vários outros acurados existentes. Assim, o problema do cuidado é antigo e remonta dos deuses (mitos) tanto os africanos como os gregos, depois passou para Filosofia (no contexto da ética, da política etc), até às outras ciências como: medicina, ciências ambientais e ciências econômicas.

Cuidar é tornar-se responsável por algo ou alguém, preocupar-se, empenhar-se, dedicar-se a alguma coisa, demonstrando a importância do cuidado e do relacionamento como um aspecto fundamental da vida humana, visto que todos os *munthu* querem ser cuidados; assim, se colocada na família (comunidade) como núcleo base da socialização, ele tornará as relações humanas mais genuínas.

No entender de Flinders (2001, p. 212) o cuidado é algo natural, portanto, é uma atitude moral, um desejo de bondade que surge da experiência de ser cuidado, desde o nascimento até o fim da vida biológica. É disso que a Filosofia Bantu corrobora com a receptividade africana, quando o *munthu* simpaticamente se envolve no Outro.

Ubuntu é uma teoria ética e social que tem um caráter pedagógico, de ensinar ou transmitir valores (cuidado) ao *munthu* desde o momento em que é membro da comunidade. Nele, há uma atitude de entendimento e de prática. Na comunidade o *munthu* não tem formas de livrar-se do Outro, que lhe interpela constantemente, visto que é carente e tem necessidade da dimensão social (nós).

Para a materialização dos objetivos deste trabalho usamos o método bibliográfico e hermenêutico para desconstruir algumas reflexões filosóficas numa perspectiva pós-colonial. Nisso, auxiliou-nos a estruturar o artigo em três partes: a prevalência do cuidado no *munthu*; as aporias do cuidado na África Austral e a relação intersubjetiva dos *munthu* na comunidade étnica Bantu.

## 2 A PREVALÊNCIA DO CUIDADO NO *MUNTHU*

É de se pensar que os Gregos eram os únicos sábios, mas os africanos também foram sábios. A questão do cuidado na filosofia remonta desde os séculos passados não somente nos europeus (gregos), mas também na história do pensamento africano, visto que o ser humano independentemente do seu lugar geográfico e sua cultura tem a noção de cuidado da vida e das coisas. Cuidado é um substantivo que deriva do latim *cura*, e da língua *emakua* (uma das subgrupo da língua Bantu), significa: *ukiteriya*. E na filosofia o cuidado é uma categoria da modalidade. Por isso, o problema da existência ou não da filosofia africana, brasileira e europeia é um falso problema porque todos os povos possuem uma filosofia do cuidado que os orienta no seu dia a dia.

A reflexão sobre a essência ontológica do cuidado tem sua origem na antiguidade concretamente nos deuses (religião). Platão, diz que "Zeus exercitava a sua função divina 'ordenando todas as coisas e cuidando de tudo'" (Fedro, §247) e nos Bantu de acordo com Altuna (2014, p. 374), os antepassados (na Religião Tradicional Africana) zelam a vida dos vivos e de tudo. Nela, a existência deve ser de entrega ativa aos outros. "A cultura africana é uma cultura religiosa" (Altuna, 2014, p. 378), que se efetiva pela comunhão na comunidade (comunitarista)– eu sou porque nós somos (*umunthu nguntu ngabantu*), diferente da filosofia individualista europeia. Cuidar é tornar-se responsável por algo ou alguém, preocupar-se, empenhar-se, dedicar-se a alguma coisa.

Na África Bantu o *cuidado* está associado a participação na vida comunitária, assumindo uma responsabilidade coletiva, na medida em que cada membro tem o dever de cuidar qualquer *munthu* da comunidade assim como ele ser cuidado pela comunidade reciprocamente. Na pós-colônia a prevalência do cuidado se resume no Ubuntu.

Noddings acrescenta que,

a atenção receptiva é uma característica essencial de um encontro amoroso. O cuidador está aberto ao que cuida ou está dizendo e pode estar vivenciando e é capaz de refletir sobre isso. No entanto, há também algo mais aqui –

deslocamento motivacional. Em outras palavras, a 'energia motriz' do cuidador flui em direção ao 'cuidado'. O cuidador, portanto, responde ao cuidado de maneiras que são, esperançosamente, úteis. Para que isso seja chamado de 'cuidar', é necessário um passo adicional – também deve haver algum reconhecimento por parte do cuidado de que um ato de cuidar ocorreu. Cuidar envolve uma conexão entre quem cuida e quem é cuidado e um grau de reciprocidade; ou seja, ambos ganham com o encontro de maneiras diferentes e ambos dão. (Noddings, 2002, p. 14)

A justiça no Ubuntu reconhecimento e mútua (cuidar e ser cuidado) construção da humanidade e comunidade comum destino. Aprendemos na comunidade com Outros o que significa ser cuidado e logo, progressivamente, aprendemos a cuidar e expandimos, cuidando os Outros. Castiano e Ngoenha chamam isso de *com-munia* partilhar as dádivas dentro duma comunidade (Cf. Castiano e Ngoenha, 2011, p. 98).

Outro aspecto que garante a prevalência do cuidado na comunidade é o diálogo, na medida em que envolvemos os *munthu* no diálogo sobre o cuidado. É necessário dialogarmos diretamente sobre o que não está sendo cuidado em nós e depois explorarmos nosso cuidado. Este procedimento comunitário pode ajudar os *munthu* a criticar abertamente e apreender melhor seus relacionamentos e práticas no cuidado. O diálogo permite o feedback de nosso esforço e práticas de cuidado ao próximo e nosso crescimento. O diálogo entre os seres humanos permite conhecer o Outro razoavelmente bem e ver o que está realmente desejando tornar real. Esse conhecimento que apreendemos no outro por meio do diálogo permitirá posteriormente confirmar o *munthu* na comunidade como forma de encorajá-lo no ato de cuidar.

### **3 AS APORIAS DO CUIDADO NA ÁFRICA AUSTRAL**

A vida ética não é alheia e inseparável ao mundo físico, isso porque, sendo *munthu* estamos no mundo, não como meros observadores de fora, mas nossos instintos e faculdades cognitivas que nos permitem sermos sociais e reflexivos

igualmente encontram-se no cosmo. Por isso, os pensadores éticos sugerem o *dever* ao *munthu* ter uma vida concreta e responsável.

Eu devo, mas não quero cuidar. E ainda podemos nos questionar: por que devo responder a outrem? Esse *munthu* merece sofrer, então por que devo ajudar? O paradoxo surge do fato que os fins são condicionados historicamente, enquanto a ética é incondicional. Uma das dificuldades encontradas no cuidado é de afastamento do uso de linguagem efetiva e empregamos estereótipos para indicar origem do *munthu*, seus hábitos e maneira de ser. Exemplo de termos *brasuca*, *maquerequere*, *xingondo* etc. O cuidado se atualiza em ações feitas de palavras e gestos; a dificuldade está em encontrar as palavras e os gestos certos para aquele *munthu* específico. Palavras e gestos que provoquem um benefício ao outro é o que devemos procurar.

O fenômeno cuidado é indispensável para a vida, uma vez que sem tal fenômeno a vida não pode entreabrir. Noddings (2002 *apud* Mortari, 2018, p. 7) afirma que, “‘toda pessoa gostaria de ser objeto de cuidado’ e ‘o mundo seria um lugar melhor se todos nós cuidássemos mais uns dos outros’”. Nas dificuldades humanas que enfrentamos, o cuidado é a resposta necessária a várias crises que agoniavam o *munthu* nomeadamente: crise existencial, alimentar, política, ambiental, social etc.

A violência, o desrespeito e o nadificar o outro têm roubado sono de muitos *munthu* e feito inúmeras vítimas. A noção de vida interdependente ou intersubjetiva que a ética do cuidado tenta nos lembrar é subestimada pela maioria dos *munthu* - alguns apenas não cooperam, outras, além disso, destroem. Este é o modo de vida xenófobo na África do Sul que se observa na ausência de empatia e solidariedade.

Na atualidade, matar outro por uma partida de futebol perdida, por uma simples discussão é normal, comparando com a “banalização do mal”<sup>3</sup>, mais também, insultamos e ferimos moralmente quem atravessa o nosso caminho num dia não muito feliz, mas isso acontece pela ausência de reflexão antecipada das nossas ações. Essa preocupante realidade dos nossos dias tem feito com que algumas pessoas pensem em mudar de cidade, de religião, de profissão e até de país

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt no seu livro com título, “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalização do mal” reeditada em 2013. Na ideia de que o mal é contingente ao ser humano e temos que trabalhar para o bem.



na tentativa de se livrar das violações a seus direitos e das dores causadas pela insegurança de se viver sem uma proteção, empatia e amparo confiável. Porém, isso (mal) não caracteriza o ser humano, mas o bem e o cuidado.

Mas, onde quer que formos e qualquer que seja nossa crença, a solidão, a violência e a falta de cuidado provavelmente ainda serão presentes porque agimos superficialmente. Precisamos permanentemente uma ideia do bem, mesmo nas formas incertas que assume tal ideia e exerça um comando (dever) sobre o nosso pensamento para prevalecer o bem.

Pois, não é trocando de país, de objetivo ou de ideais de vida que vamos encontrar o "paraíso" – um lugar onde todas as pessoas são boas, pacíficas, cuidadosas e confiáveis. A mudança (a luz interior) tem que acontecer dentro de cada um dos *munthu*, dia após dia, na advertência e reflexão do que nos faz bem e do que nos faz mal para quisermos nos habituar ao primeiro e relegar o mal.

Portanto, se cultivamos alguma relação, nosso ser vai sendo edificado pelas coisas que nelas vão se formando, seja com base no que faz bem, seja naquilo que é injusto. Se cuidamos de certos *munthu* o que acontece nessa troca relacional com o Outro, é ele se tornar parte de nós. Nesse contexto, é possível falarmos do cuidado comparando a uma "fábrica do *munthu*", um *dever munthu*.

#### **4 A RELAÇÃO INTERSUBJETIVA DOS MUNTHU NA COMUNIDADE ÉTNICA BANTU**

O ser humano, enquanto existente, encontra-se na condição de dever ocupar-se de si, dos outros e das coisas" (Mortari, 2018, p. 8), isso se resume na ideia de que, o *munthu* é um ser-aí de relação "eu sou porque nós somos", uma relação intersubjetiva. E a filosofia Bantu com seu aforismo "*umunthu nguntu ngabantu*", efetiva esse pensamento do cuidado. Nesse sentido, a partir da sua "situação fundamental" (de ser um finito e situado) é um ser aberto para o Outro. É pela sua abertura que o faz de um indivíduo relacional; uma relação que lhe move à transcendência, que pode ser horizontal (relação de dois ou mais sujeitos finitos) e vertical (relação de um sujeito situado com um Ser infinito). A partir desse ponto, iremos nos concentrar na relação horizontal, que caracteriza o ser humano.

O núcleo para apreender os costumes e instituições do ser humano Bantu é a unidade da vida com a comunidade (*Bhandlha*). A cosmovisão africana em geral e particularmente nos Bantu, têm o espírito (Ubuntu) como fundamento da comunidade. Esse fundamento não é de um indivíduo, mas de todos -universal. Por isso, "o que é comum não pode em nenhum caso constituir a essência de uma coisa singular" (Agamben, 1993, p. 22). Ubuntu sendo alma ou espírito (*munepa ou azimus*) da comunidade é o espaço (dinizador) de manifestação do *munthu*, na qual carrega em si uma liberdade (*nkhululeko*) de poder circular ou mover se ao encontro de outros *munthu*.

A comunidade (*Bhandlha*<sup>4</sup> ou *muthukumano*), que é uma categoria da relação em que ocorre uma ação recíproca. Nela, os *munthu* estão numa comunhão dinâmica e perfeita entre eles. Contudo, a partir do Romantismo, o termo comunidade foi usado para indicar a forma de vida social caracterizada por um vínculo orgânico, intrínseco e perfeito entre os membros.

Na comunidade, o amor, a compaixão, partilha e o cuidado de um para com outro ou uns para com os Outros é sua característica. Os *munthu* a partir da subjetividade de cada um, está confrontado a conhecer o Outro e ser conhecido pelos Outros, de outras subjetividades; isso nos mostra que a relação neles é mútuo. A experiência da reciprocidade e do encontro diz-nos que o Outro de facto existe. "O outro é um mediador, que me permite descobrir a mim mesmo como sou constitutivamente. 'O caminho da interioridade passa pelo outro'; o homem é um ser que implica o ser do outro em seu ser; o homem é ser para outro" (Rabuske, 2001, p. 147).

A comunidade é a essência do *munthu*, porque segundo Aristóteles, "o homem é um animal social"; *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é ou se torna pessoa, por meio de outras pessoas) mostra a ideia de sociabilidade. Neste ponto está o cerne da comunidade Bantu. Por isso, a comunidade Bantu assenta na base intersubjetiva, a partir das estruturas objetiva da participação e no cuidado dos membros na comunidade, como uma realidade existente e histórica. A intersubjetividade é uma condição na qual os sujeitos diferentes têm opiniões

---

<sup>4</sup> *Bhandlha* na língua xi-changana, subgrupo linguístico Bantu e semelhante a língua xi-zulu, significa comunidade.

coincidentes; quando assim acontece é porque, os sujeitos têm uma natureza comum. Por isso, o encontro cara a cara entre os *munthu* é mais denso em intersubjetividade.

Nessa condição intersubjetiva, a realidade da vida quotidiana numa comunidade é partilhada com os outros. O ser humano vive em constante contacto ou interação com outros seres humanos na comunicação. Há casos em que a interação advém com os objetos, mas a presença em "cheio" do Outro acontece na situação de cara a cara, afastando a possibilidade duma relação objetual (Cf. Buber, 1974, p. 32).

Na comunidade étnica Bantu, o *munthu* se torna verdadeiramente ele, por meio dos outros (antepassado -*azamaani*), que são denominados de *moyas ou azimus* ou *munepas* (espíritos), o fundamento que cuida tudo na comunidade. É a partir deste aspecto, que faz do Ubuntu um termo que resume o pensamento Bantu, a alma da comunidade; também é considerado de *Simunye* (nós somos um) unidade intersubjetiva, que equivale a comunidade.

É neste âmbito que, na comunidade Bantu o espírito (Ubuntu) é fundamentalmente intersubjetivo, visto que, na afirmação do filósofo Sul-africano, "uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas também por meio de todos os seres do universo" (Louw, 2010, p. 5). O ser humano é, por meio dos outros seres. O pensamento tradicional Bantu articula-se na compaixão e cuidado pelo Outro. O *munthu* que tem compaixão e cuida é aquele que possui coração, semelhante ao amor.

Aqui para os Bantu a comunidade africana contém uma carga religiosa, por causa da categoria da relação, que é de capital importância porque, o ser humano na comunidade, não se relaciona apenas com os vivos, mas também, com *mortos-vivo* (antepassados) e com outras forças da natureza.

A noção de alma faz da comunidade negra Bantu uma categoria ético-religiosa, visto que, Na Religião Tradicional Africana (RTA), Ubuntu é fortemente religioso (lugar de justiça e superação) pelo fato de não somente os vivos terem o dever de compartilhar e cuidar uns dos outros, mas também os vivos e *mortos-vivo* dependem uns dos outros (Cf. Tutu, 2012, p. 42).

É pelo amor e empatia do *munthu* na comunidade que os vivos devem compartilhar e cuidar um dos outros; os vivos e os mortos-vivos dependem uns dos outros, um amor recíproco. Na tradição Bantu, a comunidade é entendida como um espaço de consenso e reconciliação entre os *munthu*. O consenso nos *Bantu* não tem sua base na razão, mas sim na crença ou fé. A razão discursiva na comunidade nem sempre prevalece; ela é amainada pela obsessão de se identificar com outro; o *munthu* concorda em tudo – o sentimento de conformismo.

A Presença de compaixão na comunidade não significa que não haja o lado contrário do amor, o ódio. Ele, de quando em vez é revisitado, quando não se cumpre um dever por um membro da comunidade; e no desvio da norma, o membro é severamente punido, como forma de repor a ordem (Bô, 2022, p. 49).

Desse modo, o tipo de sanção (justiça) que aplicada visa a correção do vínculo ou norma quebrada pelo membro e nem sempre envolve violência extrema. E depois de cumprida ou repostada a ordem o membro é integrado, não é expulso da comunidade. Pelo amor o *munthu* da etnia Bantu percebe que o Outro é irredutível, possui liberdade. Uma liberdade que se realiza como racionalidade e se opõe a tudo que é objetivação ou escravização do Outro. O Bantu denota um estado de ser e vir a ser permanente, um processo de autorrealização por meio de outros e aumenta também a autorrealização de outros.

Pelo amor o espírito (Ubuntu) percebe que o Outro é irredutível, possui liberdade, porque se encontra no *Agio* (espaço livre) que, Agamben (1993, p. 22) considera como espaço não representável, onde cada um pode se mover livremente (comunidade). Uma liberdade que se realiza como racionalidade e se opõe a tudo que é objetivação ou escravização do Outro. O *moya* ou *munepa* na comunidade denota um estado de ser e vir a ser (possibilidade) permanente; um processo de autorrealização por meio de outros e aumenta também a autorrealização ou bem-estar da comunidade.

O *moya* ou *munepa* nos Bantu pretende mostrando a humanidade em geral por meio de Ubuntu, que a reconciliação (como manifestação do coração que cuida, ama e perdoa) é possível entre os *munthu* no mundo e deve ser representada

historicamente. Ao representarmos a doutrina da reconciliação na comunidade, estaremos a expor a verdade a ela com seu conteúdo (o bem-estar e a coabitação entre os seres humanos), para que os seres humanos participem da verdade e implementem de forma prática. Quando os corações dos irmãos desavindos são impelidos à reconciliação e cuidado na comunidade, a luz interior (pensamento) orientar-se-á a verdade.

O cuidado deve distinguir-se na comunidade para sempre trazer e manter os sujeitos nela (aquele necessitado), para suprassumir. A suprassunção no contexto Bantu deve ser entendida como um processo que avança do inferior para superior, processo de perfeição. Se a comunidade é lugar de cuidado, então na relação com o Outro, a intensão deve ser de elevar e preservar o outro. A comunidade não deve ser lugar *ab pugna*, (lugar de postergar outro), onde somente ganha o mais forte, mas a comunidade deve ser lugar *ad miserere* (empatia) e reconciliação.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cuidado é o modo do *ser-ai (munthu)* consigo e com os outros, orientada pela intenção de facilitar a realização daquilo que faz bem à vida; tal prática ou ato de cuidar se destina a mover-se em direção ao bem. O agir do cuidado acontece de quando em vez em terrenos acidentados, no qual os pontos de apoio do nosso pensamento, sobre os quais tomar decisão é sempre provisório, caracteriza o ser humano. O *munthu* precisa permanentemente ter uma ideia do bem mesmo nas formas difíceis que assume essa ideia e exercita uma autoridade sobre o pensamento.

A ideia expressa pelos Bantu *umuntu ngumuntu ngabantu* e o cuidado de si e dos outros aparece como expansão dos valores morais susceptíveis de inspirar e de orientar qualquer *munthu*, onde dignidade do Outro é baseada nas relações sociais de interdependência entre os *munthu* na comunidade. O cuidado gere as relações comunitárias entre os *munthu* e conduz tais valores à comunidade na manutenção do bem.

A ideia do cuidado que coloca no centro a relação evidencia o desejo dos *munthu* serem considerados e respeitados como humanos; cuidar o outro

naturalmente porque somos seres carentes, ajudando-o e sem humilhá-lo. Cuidar permite o *munthu* criar relação comunitárias, sem motivações individualistas.

Portanto, uma filosofia do cuidado está em condições de repropor a atenção ao bem a partir de uma análise fenomenológica da prática do cuidado, que se mostra como primária e irrenunciável a questão sobre o que é o bem. E a experiência vivida por quem se orienta no mundo com a intencionalidade do cuidar, torna inevitável a questão do bem.

A filosofia tem sentido se escuta o *munthu* e a vida, evitando voltar-se sobre questões acadêmicas nas quais o pensamento, em última instância se reduz à mero jogo linguístico – *flatus vocis*. Mas a partir da experiência vivida baseada no cuidado, empatia e solidariedade torna o pensamento prático e não teórico. O cuidado de si e do outro é um ato existencial concreto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *A Comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editora Presença, 1993.

ALTUNA, P.R.R. *Cultura Tradicional Bantu*. 2ª edição. Portugal: Editora Paulinas, 2014.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalização do mal*. Trad. José Rubens Sequeira. São Paulo: Editora Schwarcz, 2013.

BÔ, Á. *A comunidade na Religião consumada hegeliana a partir dos conceitos Ubuntu e Amor*. In *Aufklärung: Revista de Filosofia*, nº.9, Brasil, 2022, p.45–54. Disponível em:<<https://doi.org/10.18012/arf.v9iesp.62071>>

BUBER, M. *Eu e Tu*. 5ª Edição. Brasil: Editora Centauro, 1974.

FLINDERS, D. J. *Nel Noddings*. In *Fifty Modern Thinkers on Education: From Piaget to the present*, Edited by Joy A. Palmer. Londres and New York: Routledge, 2001. p.210-214.

LOUW, D. *Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha*", In *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Edição 353. Ano X, de 06 de dezembro de 2010.

MORTARI, L. *A Filosofia do Cuidado*. Trad. Dilson Daldoce, São Paulo: Editora Paulus, 2018.

NGOENHA, S. e CASTIANO, J. *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*. Maputo: Editora Educar, 2011.

NODDINGS, N. *Começando em casa: cuidado e política social*. Berkeley: University of California Press, 2002.

RABUSKE, E. *Antropologia Filosófica: um estudo sistemático*. 8ª Edição. Petrópolis: Brasil, Editora Vozes, 2001.

TUTU, D. *Deus não é cristão: e outras provocações*. Trad. Lilian Jankino. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson, 2012.





## 10. O CANSAÇO NAS RELAÇÕES CONJUGAIS COM O OUTRO



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-10>

*Erica Isabel Dellatorre Andrade<sup>1</sup>*

*Liane Maria Busnello Thomé<sup>2</sup>*

*“O ser humano se torna EU na relação com o TU”*

*(BUBER, 1979)*

### RESUMO

O cuidado de si e as relações conjugais são abordadas desde uma visão do eu individual até a sua relação com o outro. O objetivo geral foi apresentar o tema, de forma interdisciplinar, abordando questões de filosofia, direito e psicologia e, de forma mais específica, trabalhar as questões individuais e as questões conjugais do homem. Diante da abordagem multidisciplinar se pode concluir que na atualidade o sujeito está mais focado no desempenho do que no cuidado de si e das relações com o outro. O sujeito necessita desacelerar para poder se entender e com isso melhorar a suas relações interpessoais.

Palavras-chaves: Cuidado de Si; Sujeito; Conjugal; Relação; Interdisciplinaridade.

### 1 INTRODUÇÃO

O cuidado de si preconizado por Sócrates, apontado, na obra *Hermenêutica do Sujeito* de Michael Foucault (FOUCAULT, 2019, p. 33), como o fator de preocupar-se consigo mesmo, de buscar cuidar de si e olhar para si mesmo. Esse preceito pode se dividir em dois caminhos.

O primeiro caminho levaria o sujeito a um cuidado com a sua mente, seus pensamentos, suas atitudes, uma busca pela elevação do eu, da elevação do ser humano. Já o segundo caminho está baseado em um exagero do cuidado do eu, desviando-se para uma busca exacerbada pelo desempenho, pela necessidade de ser mais e superar a si e aos outros. Aqui o sujeito foca somente nas suas necessidades e deixa de ver as necessidades e angústias do outro.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia. Bolsista da Capes. [ericadellandrade@gmail.com](mailto:ericadellandrade@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutoranda em Filosofia. Bolsista da Capes. [lianebusnello@yahoo.com.br](mailto:lianebusnello@yahoo.com.br)

O ser humano é um ser essencialmente social. Na conjugalidade expressa valores, expectativas, desejos e conflitos. Os conflitos estão presentes nas relações sociais, em especial, nas relações conjugais, se apresentando como desafios que podem fortalecer os relacionamentos conjugais ou rompê-los. A comunicação é um elo entre os pares e buscar formas de melhorar esse hábil instrumento de manifestação do querer pode fortalecer os relacionamentos conjugais.

## 2 O CUIDADO DE SI E O CANSAÇO

Sócrates afirmava que a questão do cuidado de si se referia a que a pessoa se ocupasse com ela antes de tudo, que observasse seus próprios pensamentos e suas vontades, ou seja, “é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo” (FOUCAULT, 2019, p. 06). Uma afirmação muito importante, principalmente na atualidade.

Estaríamos hoje na era da individualidade? Acreditamos que sim. Uma individualidade além do que, em muitos casos, se pode suportar, pautada por necessidades de admiração e aquisições necessárias ou não (HAN, 2019, p. 35; DO CARMO, 2020, p.05), apontando para um comportamento narcisista e egocêntrico, que leva a quadros de ansiedade e depressão. Alain Ehrenberg (EHRENBERG, 2009, p. 30) fala de um culto da *performance*. Uma necessidade de ser sempre melhor, ser mais assertivo, mais produtivo, ou seja, ser sempre mais. Esse imperativo do mais gera a necessidade de controle (COELHO, TOURINHO, 2008, p. 173), a fim de enfrentar, ilusoriamente, seus medos e angústias.

### 2.1 O MEDO DO EXCESSO NAS RELAÇÕES

Para Pitágoras tudo deveria ter harmonia e proporção – “nada em demasia” (CREMONESE, 2017, p. 79). Desta forma, o excesso do eu e de uma individualidade sem limites, traz consequências ao sujeito. Esse excesso faz com que o indivíduo tenha de lidar cada vez mais consigo mesmo, e desta forma, a mente fica cansada de se autoavaliar intermitentemente. O sujeito do agora é um indivíduo sempre cansado,

sem tempo para o cuidado de si preconizado por Sócrates, sem tempo para o desenvolvimento de relações afetivas e sociais mais profundas.

Hoje, percebemos que o homem tem muita dificuldade de ocupar-se consigo mesmo, com seus pensamentos, medos e agonias. Há uma fuga para um mundo de ilusões, composto por redes sociais que apresentam um sujeito sempre completo e idealizado.

Todos os comportamentos que são excessivos levam a disfuncionalidade do sujeito. Essa disfuncionalidade pode estar na criação de barreiras internas para a própria proteção. Atualmente, vemos uma sociedade que tem medo de se envolver, que lida com o outro de forma superficial, não permitindo que a relação se aprofunde. Ouvimos que é *cedo ainda, que está bom assim, não quero perder minha liberdade, não quero ser cobrado e nem ter que cobrar nada...* todas as formas de proteção interna. Mas, o que se está protegendo? Na verdade, é apenas uma forma de não ter de enfrentar um relacionamento, de assumir as responsabilidades emocionais que acompanham a relação a dois. Por outro lado, isso é um engano, pois percebe-se que as pessoas sofrem mais por não assumirem, por não darem nome ao que estão vivendo. A incerteza leva a quadros de ansiedade e agonia (SADOCK, SADOCK, 2007, p. 210; CLARK, BECK, 2012, p. 25), talvez maiores que aqueles que a pessoa experienciaria se assumisse a relação de forma responsável.

## 2.2 O QUESTIONAMENTO DO EU

O uso da técnica do Questionamento Socrático (SCOTT, 2023, p. 10), ou seja, perguntas direcionadas para fazer com que a própria pessoa consiga chegar a uma resposta, é aplicado na psicologia como uma forma de encontrar a real necessidade/crença central da pessoa. Para descobrir suas possibilidades interiores e particulares, Sócrates acreditava que o questionamento baseado em perguntas indutivas levaria o homem a uma reflexão interior e a descoberta de suas crenças centrais ou como se afirma, na comunicação não-violenta, descobrir a sua necessidade (D'ANSEBOURG, 2018, p. 23; GANDHI, 2018, p. 34).

Desta forma, sabemos que Sócrates questionava, interrogava, instigava. Para o filósofo, "era necessário ouvir a voz divina interior (*daimon*), que é a consciência

moral" (CREMONESE, 2017, p. 93). Entretanto, podemos perceber que não são todos que aceitam escutar a voz interior e aceitam mudar. O processo de mudança de comportamento (MARTIN, PEAR, 2018, p. 40) vem acompanhado de uma vontade (muitas vezes baseada em uma necessidade do eu ou da relação com o outro) de mudar. Só é possível mudar aquele que quer ser mudado. Estamos em constante processo de mudança, o que aprendemos hoje, pode nos levar a ser diferentes amanhã.

### **3 A RELAÇÃO COM O OUTRO**

O ser humano, como pessoa, é um ser natural; através do seu corpo faz parte da natureza, e o seu corpo acompanha-o por toda a parte. Isso é amplamente comprovado pelos avanços, nos últimos séculos, da etiologia, da sociobiologia, do mapeamento genético, que, em larga escala, demonstraram o parentesco humano com outros seres animados dotados de corporeidade (SOUZA, 2021, p. 2001).

Nas relações com o outro, em especial nas relações conjugais, apesar do ser humano se realizar na alteridade, a comunicação com o outro pode apresentar-se problemática, como afirmam inúmeros conflitos conjugais postos no judiciário. O manejo com essa conflitividade deve ser um exercício permanente, com o reconhecimento e compreensão do outro na sua diferença.

#### **3.1 A CONFLITIVIDADE**

Para se abordar a questão da conflitividade nas relações conjugais, faz-se necessário recorrer a alguns pressupostos antropológicos presentes na conjugalidade, haja vista tratar-se da união, do encontro de duas pessoas (interpessoalidade). Segundo o pensador francês Mounier (MOUNIER, 1973, p. 65), um dos expoentes da corrente filosófica denominada personalismo, a pessoa humana constitui-se de duas dimensões: uma corpórea e outra psíquica. É uma existência encarnada. Corpo e psiquismo estão intimamente ligados, não se podendo distingui-los realmente, mas apenas metodologicamente. A pessoa está e se realiza no mundo (mundaneidade) como corpo e espírito (LIMA VAZ, 1992, p. 43). Essa dupla

dimensão expressa-se na definição aristotélica do ser humano como "animal racional". Na apresentação da pessoa como existência incorporada, Mounier tematiza a relação da pessoa com a natureza. A pessoa não é mero resultado da natureza, embora nela esteja imersa. Pode-se verificar a existência e a importância da corporeidade nas suas mais variadas manifestações: no falar, trabalhar, conhecer, brincar, alimentar-se, reproduzir-se etc.

Sobre a corporeidade:

O meu feitio e a minha maneira de pensar são moldados pelo clima, a geografia, a minha situação face ao globo, a minha hereditariedade, e, talvez, até pela ação maciça dos raios cósmicos (...). Não há em mim nada que não esteja imbuído de terra e de sangue. (MOUNIER, 1973, p. 67).

Além disso, o ser humano, no mundo, não se relaciona apenas com as coisas, objetos, mas interage também com os seres como ele, singulares e pessoais. Aristóteles considerava o ser humano, além de racional, também como um animal político, gregário, social. Na Grécia Antiga, não havia a noção de indivíduo, como ocorrerá na modernidade. No período do auge de Atenas, o indivíduo era considerado uma abstração, só se podia compreender a pessoa humana na sua referência à *pólis*, aos outros, como enfatiza Aristóteles, a afirmar que "o amigo é outro eu".

O personalismo representa uma superação dessas duas concepções extremadas: tanto a individualista como a coletivista. Em Mounier, observa-se que a experiência mais fundamental da pessoa é a comunicação que, etimologicamente, significa tornar comum, colocar em comum. A pessoa só se desenvolve, na medida em que se afasta do individualismo, tornando-se disponível, transparente a si própria e aos outros. Enquanto o individualismo impele o "eu" totalmente para si mesmo, o personalismo quer descentrá-lo. Sobre a comunicação, afirma Mounier (MOUNIER, 1973, 77): "Ao contrário do que pretende uma opinião demasiado espalhada, esta (a experiência fundamental) não reside, nem na originalidade, nem na autossuficiência, nem na afirmação solitária; não reside na separação, mas na comunicação".

Esse horizonte de compreensão é uma construção histórica e cultural, que tem forte influência das relações que estabelecemos na vida familiar, isto é, trata-se da

história dos nossos vínculos e apegos familiares, que Bowlby (BOWLBY, 2002, p. 65) abordou com muita propriedade em sua trilogia sobre o apego. A família exerce um papel fundamental na formação da personalidade de seus membros. Todo o ser humano nasce em uma família, seja ela constituída pelo casamento, pela união estável, pela monoparentalidade, pela homossexualidade etc. (THOMÉ, 2018, p. 15). É na família que se inicia a moldagem das potencialidades humanas com o propósito de convivência social e realização pessoal (FARIAS, 2006, p. 23). E todas essas experiências familiares se refletirão na conjugalidade: o padrão conjugal foi aprendido na família de origem de cada um. Quando duas pessoas entram em contato, ocorre uma "fusão de horizontes".

Hans-Georg Gadamer (GADAMER, 2002, p. 45), em sua obra magna *Verdade e método*, destacará, então, a importância do diálogo e da linguagem (comunicação), pois esta é portadora da visão de mundo.

### 3.2 CONJUGALIDADE E COMUNICAÇÃO

A comunicação, na conjugalidade, passou por diversas mudanças ao longo da história, devido às distintas e novas formas configuração da vida familiar. A família hodierna é impregnada de formas que escapam aos modelos tradicionais do século passado e refletem um novo olhar sobre suas conformações e as formas de os cônjuges se relacionarem. Atualmente, o ser humano redimensionou o seu papel conjugal dentro da família, gerando uma constituição familiar diferente da dos séculos passados, caracterizada, naquela época, pela hierarquia, pelo patrimônio e pelo patriarcado. A família está em constante reconstrução e transformou-se em uma comunidade de afetos, voltada para o desenvolvimento individual de seus integrantes.

Várias pesquisas têm mostrado que os relacionamentos conjugais satisfatórios apresentam maiores níveis de saúde física e emocional e mais estabilidade econômica; os filhos desses casais também gozam desses benefícios, enquanto conflitos conjugais intensos acarretam efeitos deletérios para a prole (WAGNER, MOSMANN, ZORDAN, 2011, p. 60).

O relacionamento conjugal está em constante transformação e os desafios que se apresentam durante o convívio conjugal e a forma como o casal os enfrenta são perpassados pela comunicação entre ambos. Casais em conflito possuem grande dificuldade de se comunicar. Buscar estratégias para melhorar a comunicação pode auxiliar os pares a manter relacionamentos afetivos mais gratificantes e satisfatórios. O sentimento amoroso e o vínculo conjugal não se dão por acaso e não surgem apenas após o casamento, mas, ao contrário, nascem em momento anterior.

O apego aos modelos apreendidos nas famílias de origem como referenciais a serem seguidos ou evitados, a importância das ideias e das características comuns ao casal em busca de uma convivência mais harmônica, as motivações transgeracionais, baseadas em modelos conjugais parentais, são alguns dos fatores que influenciam o processo complexo de conjugalidade (SILVA, MENEZES, LOPES, 2010, p. 385). Na vida em sociedade, a comunicação é responsável pela formação de redes de troca que mantêm e alteram a cultura e, por consequência, a realidade social.

A comunicação é um processo mediador do contato e das relações entre as pessoas (DEL PRETTE, DEL PRETTE, 2014, p. 85) e um importante instrumento de integração na vida em comunidade. Após décadas de pesquisas (SILVA, VANDENBERGHE, 2008, p. 165), constata-se que o bem-estar de cada indivíduo, na conjugalidade, está relacionado ao estado de casado. Outros estudos demonstraram que a satisfação com a vida conjugal é muito mais importante para o bem-estar da pessoa do que outros fatores como sucesso profissional, religião, habitação e dinheiro (SILVA, VANDENBERGHE, 2008, p. 162). Conforme Christensen e Balcock (SILVA, VANDERBERGHE, 2008, p p. 163), no relacionamento do casal existem comportamentos desencadeantes de conflitos, nomeados de gatilhos, que, quando acionados repetidamente, tornam a pessoa mais sensível, e, com o passar do tempo, qualquer discussão pode provocar brigas. Não raras vezes, os parceiros acham que, por estarem casados, terem intimidade, partilharem a vida um com o outro, estão autorizados a criticar e exigir determinados comportamentos dos parceiros, fazendo exigências que não fariam com as demais pessoas.

Um dos motivos mais comuns dos desentendimentos são as expectativas diferentes de cada um dos pares. Em todos os vínculos, sejam de amizade, familiar ou de casal, há um contrato explícito e outro implícito (MALDONADO, 1995, p. 79). Para a autora, o que existe nas entrelinhas tem muito mais peso do que aquilo que é dito. O contrato implícito de um casamento pode-se configurar, por exemplo, com a exigência de que a mulher se submeta, enquanto o marido controle e domine. Em troca, a mulher recebe o sustento. Quando ela começa a se conscientizar dessa situação e quer alterar a forma de se relacionar com o marido, quebra o contrato vigente e se instalam os conflitos (MALDONADO, 1995, p. 85). Se não houver um ajuste gradual dessa forma de se relacionar entre o que se espera (expectativa) e o que pode ser efetivamente alcançado (realidade), instauram-se a desilusão e a infelicidade, que fragilizam as bases da relação.

A conflitividade faz parte da natureza humana, como já afirmara o filósofo pré-socrático Heráclito, quando dizia que “a guerra é o pai de todas as coisas”. Portanto, nada deve causar o espanto o fato de que surjam conflitos também na vida conjugal. O que distingue o ser humano, no entanto, é sua capacidade de resolver conflitos, utilizando-se da sua racionalidade, que se articula mediante a linguagem (comunicação). A modalidade que corresponde à resolução de conflitos numa perspectiva personalista é a utilização da comunicação como forma de uma convivência que realiza os cônjuges. Evidentemente que se trata aqui de uma comunicação que exclui tanto a violência física como a violência emocional, sendo, assim, não-violenta, o que implica considerar quatro princípios: observar sem julgar, nomear seus sentimentos, identificar e comunicar suas necessidades, bem como pedir ao invés de ordenar.

### **3.3 JURISDIÇÃO E JUDICIALIZAÇÃO**

Numa perspectiva personalista, há que se buscar no âmbito da ética a resolução dialógica dos conflitos. Atualmente, no entanto, assiste-se a uma juridificação e judicialização dos dissensos: ao invés de se buscar no diálogo a resolução das divergências, recorre-se muito rapidamente ao Judiciário, como se essa fosse a melhor forma de resolver uma contenda; e está sobejamente



demonstrado, na experiência nas varas de família, que o recurso à esfera judicial acirra ainda mais os ânimos. Nesse contexto, Habermas (HABERMAS, 1994, p. 67) fala da “juridificação do mundo da vida” e Honneth (HONNETH, 2000, p. 45) menciona a presença cada vez mais crescente do direito – não apenas privado (direito civil), mas também público (mediante criminalização de condutas) – nas relações afetivas, especialmente no contexto familiar. Evidentemente que, em muitos casos, faz-se necessária, além dos cônjuges, a presença de um terceiro – imparcial e neutro – com a função de mediação e de uma possível conciliação, que colabora no processo de identificação das causas de comunicação disfuncional e na tentativa de superação dessas situações negativas, ajudando na busca de alternativas mais saudáveis para a resolução de conflitos.

O ser humano é complexo e os dissensos fazem parte da interação humana. As pessoas envolvidas num conflito podem reconhecê-lo como negativo, já que a contenda carrega consigo sentimentos e situações desagradáveis, mas também pode ser reconhecida como uma situação positiva, levando a um redimensionamento das questões conflituosas e, em consequência, a uma mudança satisfatória no relacionamento e no comportamento das pessoas envolvidas (THOMÉ, 2018, p. 18). A comunicação eficaz e não-violenta tem-se apresentado como uma ferramenta extremamente relevante para a resolução dos conflitos conjugais. A forma escolhida pelo casal para se comunicar e resolver conflitos incide sobre a satisfação da relação amorosa. Quanto mais clara e eficaz for a comunicação entre o casal, baseada em respeito, igualdade, convivência pacífica, proteção de seus membros e reconhecimento da alteridade, maior será a qualidade relacional dessa família. A intervenção terapêutica pode oferecer um espaço adequado de escuta e auxiliar o casal na compreensão mútua, desenvolvendo um relacionamento conjugal mais saudável e gratificante.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O ser humano redimensionou o seu papel conjugal dentro da família, possibilitando uma constituição familiar plural, aberta e distante do modelo do século passado, caracterizada pelo patriarcado, pelo patrimônio e filiação legítima. Esse

quadro familiar antigo não suporta as novas configurações afetivas que trazem relacionamentos conjugais em constante transformação, exigido o reconhecimento da singularidade de cada pessoa e de sua expressão familiar. A comunicação atravessa essa mudança e esse reconhecimento do outro, pois é através do outro que posso me ver.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BEE, H. *O ciclo vital*. Porto Alegre: Artmed, 1997.

BOWLBY, J. *Apego e perda*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CLARK, D, & BECK, A. *Terapia Cognitiva para os Transtornos de Ansiedade*. Porto Alegre: Artmed, 2012.

COÊLHO, N. L.; TOURINHO, E. Z. (2008). O conceito de ansiedade na análise do comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 21, n. 2., p. 171-178.

CREMONESE, D. *Ética e Felicidade – lições da filosofia antiga para uma vida boa*. Curitiba: Appris, 2017.

D'ANSEMBOURG, T. *Como se comunicar bem usando a comunicação não-violenta*. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

DEL PRETTER, Z.A.P.; DEL PRETTER, A. *Psicologia das relações interpessoais. Vivências para o trabalho em grupo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

DO CARMO M. A. S. Narcisismo e Perturbação de Personalidade Narcísica: Aspectos Clínicos e Diagnósticos. 2020. N. 40. Dissertação (Mestrado integrado em medicina) - Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar, Universidade do Porto, Porto/Portugal, 2020. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/128235/2/410986.pdf>. Acesso em: 17 out. 2021.

EHRENBERG, A. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2009.

FARIAS, C. C. de. *A Separação Judicial à Luz do Garantismo Constitucional: A afirmação da Dignidade da Pessoa Humana como um Réquiem para a Culpa na Dissolução do Casamento*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- GANDHI, A. *A virtude da raiva*. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (Ser e tempo)*. Niemeyer: Tübingen, 1972.
- HAN, B.-C. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.
- HENRICH, D. *Selbstverhältnisse [Autorrelações]*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MALDONADO, M. T. *Casamento. Término e reconstrução*. São Paulo: Saraiva, 1995.
- MARTIN, G.; PEAR, J. *Modificação do comportamento: o que é e como fazer*. São Paulo: Roca, 2018.
- MOUNIER, E. *Le personalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- MOUNIER, E. *O Personalismo*. 3. ed., Santos, Livraria Martins Fontes, 1973.
- SADOCK, B. J.; SADOCK, V. A. *Compêndio de Psiquiatria: ciências do comportamento e psiquiatria clínica*. Tradução de Claudia Dornelles. 9.ed. Porto Alegre: Artmed, 2007
- SILVA, I. M. da; MENEZES, C. C.; LOPES, R. de C. S. Em busca da "cara-metade": motivações para a escolha do cônjuge. *Estudos de psicologia*, Campinas, v. 27, n. 3, p. 383-391, 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2010000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2010000300010&lng=en&nrm=iso)>, Acesso em: 02 de outubro de 2023.
- SILVA, L. P. ; VANDENBERGHE, L. A importância do treino de comunicação na terapia comportamental de casal. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 13, n. 1, p. 161-168, 2008.
- SOUZA, D. G. de. A questão do ser humano: da imagem de Deus à neuroimagem. In: NUNES, M. L.; COSTA, J. C. da; SOUZA, D. G. de. *Entendendo o funcionamento do cérebro ao longo da vida*. Porto Alegre: Edipucrs, 2021.
- THOMÉ, L. M. B. *Dignidade da Pessoa Humana e Mediação Familiar*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

VANDENBERGHE, L.; VALADÃO, V. C. Aceitação, validação e mindfulness na psicoterapia cognitivo-comportamental contemporânea. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*, São Paulo, v.9, n.2, p. 126-135, 2013.

WAGNER, A.; MOSMANN, C. P.; ZORDAN, E. P. *Desafios psicossociais da família contemporânea: pesquisas e reflexões*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

WANGER, A.; MOSMANN, C.; NEUMANN, A. P. *Psicologia de Família*. Porto Alegre: Artmed, 2020.

# 11. A HIERARQUIZAÇÃO DOS SERES HUMANOS COM BASE NAS 4 COMPLEIÇÕES: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS OBRAS DE PIETRO D' ABANO



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-11>

*Felipe de Souza Terra<sup>1</sup>*

## RESUMO

Neste artigo, pretendemos apresentar alguns elementos da teoria de Pietro d'Abano que sustentam a existência de uma hierarquia entre seres humanos. Apresentaremos como a filosofia natural de Aristóteles desenvolve uma hierarquia natural entre os entes, baseada, em última análise, na hierarquia dos quatro elementos. Investigaremos, na sequência, as diferenças na materialidade dos corpos humanos, segundo a obra de Pietro d'Abano. Veremos que essas diferenças são definidas em termos de compleições e estas, por sua vez, são concebidas segundo uma ordem hierárquica. Por fim, faremos o exame de um caso de hierarquização que instancia essa teoria: a inferiorização das mulheres.

Palavras-chave: Pietro d'Abano; Hierarquia; compleição; inferiorização feminina.

## ABSTRACT

In this article, it will be presented some topics of Pietro d'Abano's theory that sustain the hierarchy between humans. It will be demonstrated how the Aristotle's natural philosophy develops a natural hierarchy between the beings based on the hierarchy between the four primary elements. After, it will be investigated the differences in the materiality of human bodies, according Pietro d'Abano. These differences will be defined in terms of complexions that are conceived according to a hierarchical order. Finally, it will be examined a instance of this hierarchy: the woman inferiorization.

Keywords: Pietro d'Abano; Hierarchy; complexion; woman inferiorization.

## 1 INTRODUÇÃO

Pietro d'Abano foi um importante filósofo e médico medieval, nascido em 1247 e falecido por volta de 1316. Precursor de uma tradição médica e filosófica italiana, foi professor e influenciou Marcílio de Pádua, importante filósofo de uma tradição italiana de filosofia política. Sua obra teve profunda repercussão durante o período

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com bolsa da Capes. E-mail: felipedesterra@gmail.com

final da escolástica até o século XVI, sinal disso é o grande número de exemplares de seus livros impressos no século XV, logo após a invenção da imprensa. Apesar disso, hoje em dia sua obra é pouco estudada e pouco conhecida pelos diletantes de filosofia medieval. Sua obra não conta com nenhuma edição crítica e é abordada em pouquíssimas publicações na bibliografia secundária.

Grande parte da estima gerada, durante a Idade Média, pela sua produção intelectual se deve a sua renomada capacidade de sintetizar tradições filosóficas e médicas divergentes (CHANDELIER, 2013). É isso que podemos identificar na sua obra-prima, seu livro chamado *Conciliador das controvérsias, versadas entre filósofos e médicos* (*Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et médicos versantur*), doravante apenas *Conciliator*. Como o título já nos indica, neste livro, Pietro se imbuí do papel de conciliador das controvérsias identificadas entre as teorias e concepções de duas tradições divergentes: a tradição médica e a tradição filosófica.

Com o processo de tradução das obras da Grécia antiga a partir dos manuscritos da península ibérica, o mundo latino retoma seu conhecimento das tradições filosóficas, principalmente na figura de Aristóteles, e as tradições médicas, através de Hipócrates, Galeno e Avicena. Não foi necessário muito tempo para que os estudiosos escolásticos se dessem conta de que havia muitas divergências entre as posições defendidas por Aristóteles e aquelas defendidas por Galeno ou Avicena. Poderíamos mencionar diversos pontos de divergências, mas as principais são as seguintes. A divergência sobre qual o órgão central do corpo humano: Aristóteles defende que é o coração, já Galeno e Avicena defendem que é o cérebro. Outra divergência é com relação ao papel da mulher na reprodução: Aristóteles sustenta que a mulher é completamente passiva nesse processo, já Galeno e Avicena introduzem uma participação feminina através da noção de esperma feminino.

Apesar de muitas divergências, essas duas tradições também convergem em muitos aspectos. O tema que nos propomos a investigar é precisamente um caso dessa convergência. Mais especificamente, ambas tradições, tanto a filosófica quanto a médica, aceitam a existência de uma hierarquização ontológica entre os entes. Essa hierarquia abrangendo todos os entes, desde Deus até os quatro elementos primários, mas também sendo introduzida no seio da própria espécie

humana. Isto é, a hierarquia geral dos entes fundamenta uma hierarquia intraespecífica aos seres humanos. Com isso, diferentes tipos de indivíduos são estratificados hierarquicamente segundo uma ordem. Nos propomos investigar, neste trabalho, que tipo de ordem é essa e qual seu fundamento.

Para isso, na primeira seção, apresentaremos como a filosofia natural de Aristóteles desenvolve uma hierarquia natural entre os entes, baseada, em última análise, na hierarquia dos quatro elementos. Na segunda seção, investigaremos as diferenças na materialidade dos corpos humanos, na obra de Pietro d'Abano. Veremos que essas diferenças são definidas em termos de compleições e estas, por sua vez, são concebidas segundo uma ordem hierárquica. Por fim, na terceira seção, apresentaremos o exame de um caso de hierarquização nessa teoria: a inferiorização das mulheres.

## **2 A ESCALA DA NATUREZA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA**

A partir da ontologia aristotélica, os entes são concebidos a partir de dois princípios ontológicos: a forma e a matéria. Além de explicar a identidade do indivíduo durante as mudanças, a forma substancial também tem a função de organizar as espécies naturais. Isso ocorre na medida em que os indivíduos que compartilham a mesma forma substancial devem pertencer à mesma espécie natural. Por exemplo, Sócrates, Cálias e Teeteto participam da mesma espécie humana uma vez que compartilham a mesma forma substancial humana. A matéria, por sua vez, é responsável por distinguir os indivíduos dentro de uma mesma espécie. Sócrates e Cálias, por exemplo, não se distinguem com respeito à forma substancial, mas pelo princípio de individuação, a matéria: cada um tem um corpo independente do outro.

Não é de nossa intenção reconstruir todo o debate sobre o princípio de individuação na escolástica, mas, sim, reconhecer que na tradição de interpretação de Aristóteles em que Pietro se introduz<sup>2</sup>, a individuação é concebida através da

---

<sup>2</sup> Os principais representantes, no período da vida de Pietro, são Tomás de Aquino e Alberto Magno, que concebem a individuação através não da forma, mas, sim, através da matéria. Pietro certamente entrou em contato com essa corrente de interpretação no período em que frequentou a universidade de Paris. Sobre esse tópico, consultar (GUERRERO, 2023).

materialidade. A partir dessa constatação, podemos compreender a razão pela qual as diferenças entre os indivíduos humanos são identificadas nos seus corpos e na matéria dos corpos. A razão disso é que os indivíduos que partilham a mesma forma substancial não podem ser distinguidos de outra maneira: não é possível explicar a diferença existente entre homens e mulheres, por exemplo, apelando a uma diferença na sua forma substancial. Ambos compartilham a mesma forma, não podendo se distinguir senão em razão das diferenças materiais.

Uma vez constatado que a explicação das diferenças entre seres humanos deve ser buscada não por referência à forma, mas pela matéria, nossa investigação é remetida à uma análise sobre as diferenças que permeiam a materialidade dos corpos humanos. O ponto de partida para nossa consideração é a concepção milenar proveniente da filosofia pré-Socrática e formalizada, finalmente, por Aristóteles: a teoria dos quatro elementos. Principalmente no seu tratado *De caelo*, o estagirita defende que há somente quatro elementos que compõem a materialidade no mundo sublunar: o fogo, o ar, a água e a terra. Todos os corpos dos entes naturais localizados na parte corruptível do cosmos podem ser concebidos como compostos a partir dos quatro elementos. Não há outra possibilidade de um corpo se constituir sem que seja a partir de uma mistura de fogo, ar, água ou terra.

Com a recepção das obras de Aristóteles no mundo latino, dentre elas, o *De caelo*, os filósofos escolásticos passam a assumir, de maneira praticamente unânime, a teoria dos quatro elementos. Uma das principais consequências dessa teoria é dar uma unidade ao domínio da natureza, no mundo sublunar. Todos os seres naturais, seja uma pedra, ou uma planta, ou um animal, ou um ser humano, ou uma nuvem, podem ser compreendidos como constituídos a partir de diferentes misturas e diferentes proporções dos quatro elementos básicos.

O que gostaríamos de recobrar dessa teoria é, especialmente, a ideia de que há um tipo de hierarquia que organiza esses elementos. Essa ideia é sustentada pelo argumento que Aristóteles desenvolve no *De Caelo* IV sobre os lugares naturais de cada elemento. Não temos condições de reconstruir todo esse argumento aqui, mas podemos considerar quais são as conclusões tiradas a partir dele. As teses obtidas nesse contexto nos ajudarão a compreender, adiante, a hierarquia das compleições.



Através da consideração de que os dois tipos de movimentos longitudinais, para cima e para baixo, são causados pela leveza e pela gravidade, o argumento aristotélico identifica os elementos fogo e ar como leves e água e terra como graves. Cada um desses dois pares de elementos têm um movimento natural, diferenciado pelo seu lugar final: seja a posição superior do cosmos, seja na posição inferior.

Arelada à essa hierarquia dos lugares naturais de cada um dos quatro elementos está a tese de que o lugar superior, da natureza da leveza, representa um nível de nobreza. O termo médio que permite a conexão dessas duas ideias no argumento de Aristóteles é a tese de que há uma relação hilemórfica entre o lugar superior e o lugar inferior: o primeiro está para a forma, assim como o segundo está para a matéria. Como escreve Alberto Magno, em seu *Comentário ao 'De caelo'*: "todo continente está para seu contido em ato e em semelhança à forma, e todo contido está para seu continente em propriedade e similitude à matéria"<sup>3</sup>. Na medida em que o lugar superior contém o lugar inferior, é possível considerar que o lugar superior é formal com relação ao inferior. Por essa razão, os elementos que têm como lugar natural uma posição superior são ditos formais; enquanto os elementos que têm como lugar natural uma posição inferior são ditos materiais.

É precisamente a associação entre a posição superior com a noção de forma que permite aos aristotélicos escolásticos concluir que os elementos que têm como lugar natural a posição superior são mais nobres, como evidenciado na interpretação de Alberto Magno:

[...] evidentemente, todo continente está para seu contido em ato e em semelhança à forma, e todo contido está para seu continente em propriedade e similitude à matéria, e toma-se isto, reciprocamente, por nobre e menos nobre e razão de aperfeiçoamento e perfectibilidade acabada, como forma e matéria [...]<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> ALBERTO MAGNO, *De coelo et mundo* IV, 2, 7: "omne continens se habet ad suum contentum in actu et similitudine formae, et omne contentu se habet ad suum continens in proprietate et similitudine materiae". Todas as traduções para o vernáculo que apresentamos neste artigo são de nossa autoria.

<sup>4</sup> ALBERTO MAGNO, *De coelo et mundo* IV, 2, 7 (p. 311): "[...] scilicet omne continens se habet ad suum contentum in actu et similitudine formae, et omne contentu se habet ad suum continens in proprietate et similitudine materiae, et referuntur haec ad invicem per nobile et minus nobile, et rationem perficientis et perfectibilis facti, sicut forma et materia. [...]"

Uma vez que o lugar superior é “continente” do lugar inferior, é possível afirmar que ele tem algo em comum com a forma; já o lugar inferior, por contraste, é “contido” pelo lugar superior e, por isso, tem algo em comum com a matéria. Aristóteles defende, em *Metafísica* VII, 5 (1028<sup>a</sup>31-35)<sup>5</sup>, que a forma é anterior à matéria segundo a natureza, o tempo, a definição e o conhecimento. Essa prioridade ontológica sobre a matéria permite a esse sistema filosófico atrelar à forma um caráter de nobreza sobre a matéria. Essa mesma tese é mobilizada na apresentação dos lugares naturais dos elementos: na medida em que o lugar superior é semelhante à forma, ele é o mais nobre; o lugar inferior, semelhante à matéria, é o menos nobre.

Com base nessas premissas, é possível obter a conclusão de que os elementos que têm como lugares naturais as posições superiores, como fogo e ar, são os mais formais e, conseqüentemente, os mais nobres dentre os quatro. Já os elementos água e terra, que têm como lugares naturais as posições inferiores do cosmo, são mais materiais e, por essa razão, são os menos nobres.

A filosofia aristotélica retoma essa noção de hierarquia não apenas para a consideração dos elementos considerados isoladamente, mas também para considerar os resultados das misturas dos elementos. Uma vez que os elementos fogo, ar, água e terra são exclusivamente os ingredientes de todas as coisas corpóreas do mundo sublunar, as relações hierárquicas existentes entre os quatro elementos são, de uma dada maneira, estendidas aos compostos. É precisamente isso que nos informam os intérpretes da obra aristotélica. Tanto Gad Freudental (1995) quanto Rémi Brague (1988) convergem na identificação de que a relação entre os extremos da hierarquia dos elementos, a saber, os superiores e os inferiores, define uma relação por meio da qual a materialidade dos corpos é concebida. Vejamos como isso acontece.

O principal conceito mobilizado na consideração da hierarquia entre os seres naturais no mundo sublunar é o nível de calor vital, como Freudental (1995, p. 58, nossa tradução) afirma:

---

<sup>5</sup> Aristóteles afirma, mais especificamente, que a substância primeira é anterior à matéria. Uma vez que a substância primeira é identificada com a forma substancial, é possível obter a tese de que a forma substancial é anterior à matéria.

É a variação do calor vital entre as espécies que determina, então, a *scala naturae*. Tendo início com o homem, o mais perfeito – porque quentíssimo – animal como a norma, nós observamos que, na medida em que o 'calor ascendente' diminui, o aumento de corpos terrosos e (por essa razão) pesados abaixam-se, chegando perto da terra, onde é ainda mais seu lugar natural [...]<sup>6</sup>.

O intérprete de Aristóteles afirma que o ente com a posição mais elevada na *scala naturae*, a escala da natureza, é o ser humano uma vez que é o mais quente. O nível de calor vital que há no organismo humano é tal que faz com que os indivíduos sejam perfeitos e sejam a norma a partir da qual os demais animais são considerados. Estes, por sua vez, são caracterizados por uma diminuição do calor e por um aumento do elemento terra nos seus corpos. Como Freudental reforça nesse trecho, o lugar natural dos elementos afeta os compostos. Uma vez que é mais quente, o calor sendo uma qualidade dos elementos fogo e ar, o ser humano tem algum tipo de ascendência no seu próprio corpo: o corpo humano é, por essa razão, ereto. Já os demais animais, uma vez que têm mais elemento pesado e terroso na sua composição, tendem a se abaixar e ser mais próximos da terra. Vejamos, na próxima seção, como Pietro d'Abano retoma essa teoria aristotélica.

### 3 A HIERARQUIA DAS COMPLEIÇÕES EM PIETRO D' ABANO

Pietro d'Abano retoma essa teoria geral da escala da natureza da filosofia aristotélica especificando os níveis de maneira decrescente a partir dos seres humanos adultos, os seres humanos criança, os quadrúpedes e as plantas. Vejamos o que o filósofo escreve em *Conciliator*, diferença 20:

Dentre os animais, somente o homem é reto, em razão da sua própria natureza, e pelo fato de sua substância ser divina. Como é apresentado [na diferença] 5, evidenciado, em 29 e 79, que o homem é um animal prudentíssimo, pois eleva um

---

<sup>6</sup> "It is the variations of the vital heat among the species, then, that determine the *scala naturae*. Starting from man, the most perfect – because hottest – animal as the norm, we observe that as the 'elevating heat' decreases, the increasingly earthy and (therefore) heavy bodies bend down, get closer to the earth which is ever more their natural place [...]" (FREUDENTAL 1995, p. 58)

pouco a cabeça sobre seu corpo. As crianças, inicialmente, têm cabeças pequeninas, em razão disso, não inteligem suficientemente. Os quadrúpedes são menores e têm continuamente suas cabeças abaixadas; pelo peso das próprias [cabeças] carecem de intelecto. *A razão disso é que o calor repetidamente diminuído, e a substância terrestre tornada maior, faz com que os animais tenham múltiplos pés e cabeças próximas da terra, e, por essa própria carência [de calor], rastejam sobre a terra ou são grudados a ela própria. Do mesmo modo como as plantas cujas cabeças – que são as raízes –, direcionadas para baixo, são fixadas na terra.*<sup>7</sup> (nosso grifo)

Pietro apresenta a hierarquia que há entre os seres humanos, os animais irracionais e as plantas por referência às suas estruturas corporais. Enquanto o ser humano tem o corpo ereto e a sua cabeça elevada para a parte superior do cosmo; os quadrúpedes não são eretos, pelo contrário, mantém uma postura curvada à terra e suas cabeças curvadas do mesmo modo. As plantas, por sua vez, têm uma estrutura completamente inversa aos seres humanos: a sua parte superior, seria suas raízes e sua parte inferior, o tronco e os galhos. O que nos interessa considerar dessa passagem é a razão que Pietro apresenta para explicar esse “decréscimo” na estrutura corporal. Essa razão é identificada quando escreve: “A razão disso é que o calor repetidamente diminuído, e a substância terrestre tornada maior”. Ou seja, os animais irracionais têm menor calor e maior elemento terrestre em seus corpos – por contraste aos seres humanos, que teriam maior calor vital. Uma vez que o elemento terra tem uma tendência ao movimento descendente, e há pouco calor para direcionar o corpo para o vetor ascendente, os corpos dos quadrúpedes tendem a se curvar em direção à terra.

Embora não explore, na passagem supracitada, o nexos causal entre a postura ereta do corpo humano com o nível de calor vital, Pietro apresenta essa relação em

---

<sup>7</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 20 (f. 32r a): “Rectum est solum animalium homo propter naturam ipsius, et substantiam esse divinam, id apparens, 5 unum ostendetur, 29 et 79, hominem fore prudentissimum animalium: quia parvi extat capitis sui corporis retione. Et propea pueri cum sint primitus nanosi circa capita: intelligere non valent sufficienter: ac quia quadrupedia sunt nanodea continue demissorum capitum pondere ipsorum caruerunt intellectu, et ratione ita quo deinceps caliditate minorata, et terrestriori substantia reddita maiori, fiunt animália multipedia capitibus terrae propínqua, et tandem ipsis carentia super terram repentia vel ipsi coniuncta: sic denique ut plantae quod caput, ut radices in deorsum directe habeant terrae infixum.”

outra passagem: “[...] como o superior em nós é o superior absolutamente (*simpliciter*) e no universo: então, em razão do grande calor, indica: o homem é o mais quente de todos os animais, [como dito em] *Problemata* 10.”<sup>8</sup> Uma vez que, como vimos anteriormente, o calor é associado a elementos (fogo e ar) que têm um movimento natural ascendente; e, além disso, o ser humano é o mais quente dentre todos os entes no mundo sublunar; então, o ser humano é o mais elevado dentre todos os seres naturais<sup>9</sup>. Os demais animais irracionais têm seus corpos diminuídos e recurvados em direção à terra, uma vez que têm, na composição de seus corpos, maior predomínio de terra, um elemento frio, cujo vetor de movimento é descendente.

Com isso, podemos notar que a hierarquia geral dos seres assumida por Pietro é organizada em função dos níveis de calor vital que os organismos têm em seus corpos. Esse mesmo princípio, com efeito, é responsável por estabelecer uma hierarquia entre as compleições humanas. Antes de avançar para esse próximo tópico, consideremos por um momento o que são as compleições. A teoria de que os corpos no mundo sublunar são compostos por quatro elementos recua, como já dissemos, aos autores Pré-Socráticos, como Demócrito. Ela foi formalizada tanto na tradição filosófica aristotélica quanto na tradição médica, a partir de Hipócrates e Galeno (MATTOS, 2021).

Ao entrarem na composição do corpo humano, os quatro elementos misturam-se e, a partir das suas qualidades elementares, surgem quatro tipos básicos de combinações: o humor da bile amarela (quente e seca); o sangue (quente e húmido); a fleuma (fria e húmida); e a bile negra (fria e seca). A predominância de um desses quatro tipos de humores no corpo humano faz com que surjam quatro compleições: colérica (quente e seca); a sanguínea (quente e húmida); a fleumática (fria e húmida); e melancólica (fria e seca). Como é possível notar pelos pares de qualidades que as acompanham, podemos afirmar que cada uma das quatro

---

<sup>8</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 78 (f. 119v b): “[...] cum sursum in nobis sit, sursum simpliciter, et in universo: tum propter caliditatem grandem mostram: est naque homo calidissimus animalium. problema 10.” (Diferentia LXXVIII)

<sup>9</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 5 (f. 9r b): “Dentre outros, é o digníssimo: pois o homem tem um corpo altíssimo e de nobilíssima virtude. O corpo altíssimo é em razão da mistura ou o nexa dos elementos nele [...]” (“Id autem caeteris, quae hic, dignius: cum homo sit altissimus corpore, ac nobilissimus virtute. Altissimus cui lem corpore ratione mistionis, vel nexus elementorum in illo [...].”).

compleições é associada diretamente a um dos quatro elementos primários, respectivamente: o fogo, o ar, a água e a terra (MATTOS, 2021, p. 97).

É importante mencionar que o corpo humano ideal é concebido nessa tradição médica como envolvendo uma mediania entre todos os humores, sem que haja o predomínio saliente de um sobre os demais. Contudo, os médicos também reconhecem que a manutenção desse equilíbrio ideal é praticamente impossível de ser atingido por toda a vida, sendo mais comum que ocorra, em muitos períodos, o predomínio de um humor sobre os demais. A depender de qual dos humores se sobrepõe, o corpo assume, então, uma dentre as quatro referidas compleições. Sobrepondo o humor da bile amarela, o corpo assume uma compleição colérica; com o humor do sangue, uma compleição sanguínea; com o humor da fleuma, uma compleição fleumática; e, por fim, com o humor da bile negra, a compleição melancólica.

Salvo por uma pequeníssima mudança, a hierarquia das quatro compleições acompanha quase que integralmente a hierarquia dos quatro elementos. A mudança está apenas no fato de que a compleição colérica, associada ao fogo, não é a mais elevada, mas, sim, a segunda mais elevada. A posição mais alta da hierarquia é reservada à compleição sanguínea, associada ao elemento ar. De resto, segue a mesma ordem dos elementos: a compleição fleumática, atrelada à água é inferior à colérica e superior à melancólica, a mais inferior, que é associada à terra. Vejamos como Pietro apresenta essa hierarquia:

E a partir daqui um lapso, como após muito sadio, o sadio sanguíneo é localizado, então o colérico, então o fleumático e então o melancólico, o qual muito se afasta do peso e medida e de outros aspectos: pois ele [melancólico] participa menos do quente e húmido, escondido nele o temperamento, absolutamente imaginado, declinando em frieza e secura. É muito distante da razão da medida das qualidades, como o corpo justo (*iustiale certo*) estende-se ao peso precisamente quente e húmido, o qual, por essa razão, mais participa [...]<sup>10</sup>

<sup>10</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 20 (f. 31v a): "Et deinceps lapsum ita, ut post multum sanum, sanum sanguineum locetur, deinde cholericum, deinceps phlegmaticum, et tandem melancholicum, quod multum secedit a pondere, et mensura caeterorum respectum: cum minus eo participet calidum et humiditate latitante in eius temperamento absolute imaginato declinans in frigiditatem, et siccitatem.

Como mencionamos anteriormente, o corpo idealmente saudável é concebido como um equilíbrio perfeito. Nessa passagem, Pietro denomina esse ideal como “o corpo justo” (*iustiale certo*) e afirma que ele “estende-se ao peso precisamente quente e húmido”. Consecutivo a esse ideal, há um “lapso”, um decréscimo de perfeição a partir do qual se inserem as quatro compleições. Ou seja, a compleição mais elevada nessa hierarquia, a sanguínea, apenas se aproxima desse ideal, mas não é propriamente o ideal. Além disso, temos que considerar que Pietro explora, nessa passagem, a contraposição entre os dois extremos das quatro compleições: a sanguínea e a melancólica. Como o filósofo afirma que o ideal é quente e húmido, a compleição sanguínea é a mais próxima da perfeição pois se constitui a partir do mesmo par de qualidades. Já a compleição melancólica é constituída pelas qualidades do extremo oposto: o frio e o seco. Por ser a compleição que mais se afasta do ideal, é a compleição menos nobre. As compleições intermediárias são ditas nobres ou menos nobre relativamente. A compleição colérica é menos nobre que a colérica, mas é mais nobre que a fleumática; já a fleumática, por sua vez, é mais nobre que a melancólica.<sup>11</sup>

#### 4 A INFERIORIDADE HIERÁRQUICA DAS MULHERES

Gostaríamos de apresentar, nesta última seção, o exame de um caso que instância essa teoria geral da hierarquia das quatro compleições. Analisaremos, com esse fim, a defesa, por parte de Pietro, da inferioridade das mulheres. Como é possível perceber em algumas passagens do *Conciliator*, o homem é caracterizado com compleições mais quentes enquanto às mulheres são atribuídas as compleições mais frias, mais especificamente, a compleição fleumática (fria e húmida). Vejamos como o filósofo apresenta essa concepção:

Ao contrário, o homem é mais quente e seco segundo a natureza, as mulheres são húmidas e frias, como ótimos filósofos e médicos anteriormente já haviam

---

Distat est quam plurimum ab eo ratione mensurae qualitatum ita, ut corpus iustitiale certo elongetur a pondere preciso calido, et humidum, illo propter magis participare [...].”

<sup>11</sup> É possível ver uma representação gráfica dessa hierarquia em *Conciliator*, diferença 20 (fólio 32v). Para uma análise detida dessa representação, consultar (BIGOTTI, 2022).

dito, no *Comentário ao de Pulso* II, e em *Theoricae* I. Dentre os animais, os indivíduos masculinos são quentes e secos se comparados com a compleição feminina. Já esta é mais fria e húmida que a masculina, o que foi dito no livro *Sobre a geração dos animais*, e em *História dos animais* 9. Além disso, é dito que o calor e a secura formam uma unidade, que age com força e perfeição, por muito tempo. Esta conjunção de qualidades [quente e seco] é mais eficiente que todos os destemperados, como aparece nas propriedades que pelas quais é distinguido da mulher [...]<sup>12</sup>

Ainda que não as nomeie explicitamente, Pietro associa, nessa passagem, a compleição colérica (quente e seca) aos homens e a compleição fleumática (fria e húmida) às mulheres. A vinculação do gênero feminino à essa compleição é, de fato, quase unânime entre todos os escolásticos (JACQUART, 2014). Ainda assim, é reconhecida a possibilidade de que as mulheres tenham compleições quentes, principalmente, a colérica. Nesses casos, porém, o corpo feminino é concebido como envolvendo algum tipo de deturpação. Esse é precisamente o modo como os escolásticos e, dentre eles, Pietro, analisam o caso das *viragos*, em tradução literal, “mulheres-homem” (JOHNSTON, 2012). São as mulheres às quais são associadas características reservadas aos homens, como beligerância, voracidade, audácia, etc. Esses casos ocorrem, segundo Pietro, especialmente em lugares quentes, o que faz com que as mulheres adquiram calor através dos efeitos do calor ambiente sobre seus corpos<sup>13</sup>.

Em lugares de clima menos quente e mais ameno ou frio, como é o caso da Europa, os escolásticos, e dentre eles Pietro, defendem que regularmente as

<sup>12</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 26, (f. 41v b): “In contrarium viri calidi magis, et sicci secundum naturam sunt, mulieres vero humida et frigida, ut ab optimis anterioribus philosophis, et medicis dicitur, comento pulsuum secundo, quare Theoricae I. Masculinum in omnibus animalibus calidius est, et siccus complexione foemina : et foemineu frigidius, et humidius masculo, quod sentium est in liber de generatione animalium, et hystoria dos animais 9. Amplius ille calidior extat, et sicciorut ad unum fit dicitur, quod perfectius agit, fortius, ac diutius: haec nanque qualitatatum coniugatio efficacior distemperatarum est omnium, is aunt est mas, ut ex ipsius apparet proprietatibus, quibus distinguitur a faemella [...]”.

<sup>13</sup> D'ABANO, *Expositio problematum*, partícula XIV, 8 (f. 72r a): “E no Egito, uma vez que é um lugar quente, há muitas mulheres-homens (*viragines*) e muitas são produzidas, como dito em *História dos Animais*. E por isso que diz que os lugares quentes em que os animais aumentam de calor é mais no primeiro e terceiro climas [...]” (“Et in Egipto quodem qui est locus calidus viragines multum et multotiens efferentes bystoriarum nonc. et illud est quod dicit: quia in locis calidis animalia calore augmentante erat magis in primo et tertio climate [...]”).



mulheres se adequam a uma compleição fleumática. A pretensa inferioridade das mulheres frente aos homens está fundamentada, segundo Pietro, precisamente em razão das qualidades dessa compleição, mais especificamente, o frio. Enquanto, como vimos na seção anterior, o corpo humano ideal é compreendido como quente e húmido, as mulheres são identificadas com uma compleição oposta.

Os indivíduos masculinos, por sua vez, são identificados, ainda que não com a melhor, com a compleição mais nobre que a das mulheres. Dentre todas as demais, a compleição melhor e mais nobre, como vimos, é a sanguínea. Na passagem supracitada, porém, Pietro associa a compleição colérica e não a sanguínea aos homens. A razão disso é que, do modo como o interpretamos, o filósofo está se pronunciando com respeito à média dos homens, ou seja, a maioria dos homens tende a ter uma compleição colérica. Com isso, Pietro contorna uma tese insustentável que seria afirmar que todos os homens, indistintamente, são os mais nobres.

De fato, como podemos ler na diferença 18 do *Conciliator*, Pietro parece reservar a compleição mais bem temperada à apenas um grupo muito seletivo de indivíduos: "O temperadíssimo é um a partir de outros: como o príncipe e o comandante e a medida fossem quase os melhores com relação aos outros, segundo o temperamento mencionado anteriormente."<sup>14</sup> Embora Pietro não se detenha nessa tese, podemos concluir que as compleições mais nobres são atreladas aos estratos mais elevados da hierarquia social<sup>15</sup>. Os demais estratos sociais passam a ser definidos por contraste com o estrato mais elevado. O estrato que segue o rei e o comandante seria composto, principalmente, pelo restante dos homens, que são coléricos, como vimos. O terceiro nível dessa hierarquia podendo ser atribuída às mulheres, em razão da sua compleição fleumática. A hierarquia entre as compleições, portanto, seria uma via de legitimação e justificação para a manutenção de uma hierarquia social entre os seres humanos.

---

<sup>14</sup> D'ABANO, *Conciliator*, diferença 18 (f. 29r a): "Fuit et unus ab alios temperatissimus: ut hic princeps, et dux, et mensura foret aliorum potissime iuxta secundum temperamentum ante dictum."

<sup>15</sup> Para uma apresentação sumária da evolução dessa tese sobre a hierarquia social atrelada à hierarquia das compleições, consultar (PESENTI, 2000) e (KAYE, 2014).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTO MAGNO. De coelo et mundo. In: *Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris, 1890

ARISTOTELES. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, One-Volume Digital Edition: The Revised Oxford Translation, One-Volume Digital Edition*. Tradução: Jonathan Barnes. 6. print., with corr ed. Princeton: Princeton Univ. Pr, 1995.

BIGOTTI, F. Gradus Dimetiri: intensity and classification of complexions in 14th-century Italian medicine. *Annals of Science*, v. 79, n. 4, p. 419–441, 2 out. 2022.

BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1988.

CHANDELIER, J. Pietro d'Abano et les médecins : Réception et réputation du Conciliator en Italie dans les premières années du XIVE siècle. *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance : autour de Pietro d'Abano*, éd. Jean-Patrice Boudet, Franck Collard et Nicolas Weill-Parot, Florence, SISMELE, 2013, p. 183-201, 1 jan. 2013.

D'ABANO, P. *Expositio problematum Aristotelis*. Venice: 1475.

D'ABANO, P. *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*. Venice: 1556.

FREUDENTHAL, G. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

GUERRERO, M. K. Notas sobre a individualização pela matéria sob dimensões. *Prometheus - Journal of Philosophy*, n. 42, 28 ago. 2023.

JACQUART, D. La morphologie du corps féminin selon les médecins de la fin du Moyen Âge. Em: BAGLIANI, A. P. (Ed.). *Le corps féminin au Moyen Âge*. Florença: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2014. p. 3–20.

JOHNSTON, H. Redressing the Virago in Christine de Pizan's Livre de la cité des dames. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, n. 24, p. 439–460, 30 dez. 2012.

KAYE, J. *A History of Balance, 1250–1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MATTOS, C. M. F. *Pedras, plantas e animais*. Curitiba: Editora Appris, 2021.

PESENTI, T. The teachings of the Tegni in Italian universities in the second half of the fourteenth century. *Dynamis (Granada, Spain)*, v. 20, p. 159–208, 2000.



## 12. IDOLATRIA NEOLIBERAL: A ECONOMIA DA VIOLÊNCIA

NEOLIBERAL IDOLATRY: THE ECONOMY OF VIOLENCE



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-12>

*Giselle dos Santos Steinstrasser<sup>1</sup>*

### RESUMO

Uma Terra inabitável. Uma Terra arrasada. Esse é o futuro sob o neoliberalismo. Em um planeta no qual 26 bilionários possuem tanto quanto as 3,8 bilhões de pessoas mais pobres do mundo juntas (OXFAM, 2020), cerca de 1 milhão de espécies estão ameaçadas de extinção, e a temperatura do planeta não para de subir, despertando um alerta vermelho para a humanidade (IPCC, 2021), falar em morte do futuro não é exagero. O pensamento neoliberal tornou a pleonexia (ganância desmedida, ilimitada) aceitável. Assim, o objetivo do presente artigo é examinar como se criou esse pensamento hoje hegemônico, buscando entender como a crise atual se construiu, seguindo a linha da Teoria Crítica. Os principais autores estudados são Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, Jonathan Crary, Jonathan Aldred e Ricardo Timm de Souza. Com esse projeto espera-se contribuir na compreensão sobre como o sistema político-econômico atual se constituiu e como se pode resistir a ele.

Palavras-chave: Emergência Climática; Desigualdade econômica; Crise; Pleonexia.

### ABSTRACT

An uninhabitable Earth. A scorched Earth. This is the future under neoliberalism. On a planet where 26 billionaires own as much as the 3.8 billion poorest people in the world (OXFAM, 2020), about 1 million species are threatened with extinction, and the planet's temperature keeps rising, awakening a red alert for humanity (IPCC, 2021), talking about the death of the future is not an exaggeration. Neoliberal thinking has made pleonexia (unbounded greed, unlimited) acceptable. Thus, the objective of this article is to examine how this currently hegemonic thought was created, seeking to understand how the present crisis was built, following the line of Critical Theory. The main authors studied are Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, Jonathan Crary, Jonathan Aldred and Ricardo Timm de Souza. With this project, we hope to contribute to the understanding of how the current political-economic system was constituted and how to resist it.

Keywords: Climate Emergency; Economic inequality; Crisis; Pleonexia.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela PUCRS, com bolsa CAPES/PROEX; especialista em Ciências Humanas: sociologia, história e filosofia (PUCRS); bacharel em direito, com Láurea Acadêmica (Uniritter). Advogada. E-mail: steinstrasserg@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Segundo Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, a crítica ao capitalismo “saiu de cena” entre o meio e o fim dos anos 1980. Diante desse fato, as autoras questionam “[o] que aconteceu para que o capitalismo fosse marginalizado por tanto tempo? Como podemos compreender seu desaparecimento da teoria crítica?” (2020, p. 16-17). Para elas, a crítica social acabou fragmentada, e muitas vezes limitada a uma visão economicista. Por essa razão, “[...] vivemos um período que clama por uma crítica da crise. Vou mais longe: diria que vivemos nas agruras de uma crise de época do capitalismo, de maneira que é urgente reconstruir a teorização da crise hoje” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 23).

Ao mesmo tempo em que a crítica ao capitalismo “saía de cena”, o neoliberalismo entrava, impondo uma visão de mundo economicista, na qual toda motivação humana é econômica e egoísta, e a riqueza é resultado de talentos naturais e esforço pessoal. Assim, ao questionamento de Fraser e Jaeggi sobre a marginalização da crítica ao capitalismo, propomos que é o resultado da hegemonia do pensamento neoliberal. Em um mundo reduzido à economia, a crítica ficou reduzida ao economicismo.

O neoliberalismo é um sistema que a tudo engloba, tudo coopta para gerar mais riqueza aos donos do capital. É sabido que o capitalismo sempre leva à crise, porém, sob o neoliberalismo, a crise está ameaçando a sobrevivência de 1 milhão de espécies, inclusive a humana. Nesse sistema que a tudo devora, logo não sobrar nada.

A crise atual é ao mesmo tempo múltipla e única. Podemos falar da emergência climática, da extrema desigualdade social, do racismo, da violência de gênero, etc. Porém, não há como pensar o meio-ambiente sem refletir sobre a riqueza e o poder, e é impossível examinar a riqueza e poder sem abordar a subjugação das mulheres e das pessoas de cor<sup>2</sup>. Todas essas questões são interseccionais, ou seja, estão relacionadas. Assim, ainda que o foco do presente artigo reflita especialmente

---

<sup>2</sup> O uso do termo pessoas de cor remete ao conceito usado em inglês “people of color”, significando todos os não-brancos, ou seja, não apenas negros, mas também indígenas ou asiáticos e outros grupos étnicos.

sobre a questão climática, dada a necessidade de recortar o assunto, não se pode deixar de abordar as demais questões.

Dessa forma, na seção 2 é feita uma breve análise da emergência climática; na 3, argumenta-se em favor do termo capitaloceno em lugar de antropoceno; e na 4, a mais extensa, é trazido um sucinto exame do capitalismo, com ênfase na teoria neoliberal.

## 2 A MORTE DO FUTURO

Alerta vermelho para a humanidade. Assim o Secretário-Geral da ONU, António Guterres, resumiu o último relatório do IPCC (Painel Intergovernamental para a Mudança Climática, na sigla em inglês), em 09 de agosto de 2021. Para a surpresa de muitos cientistas, o planeta está aquecendo mais rápido que o anteriormente previsto, e algumas dessas consequências são irreversíveis por milhares de anos. Aproximadamente dois terços das geleiras do mundo estarão mortas até o final deste século. O aumento do nível do mar é garantido (exatamente quanto ainda é uma questão em aberto). Atualmente, a Terra já aqueceu cerca de 1,1 ou 1,2 graus Celsius, e os seres humanos nunca viveram em um planeta tão quente (SCOTT; LINDSEY, 2020). Estamos muito perto do limite considerado seguro no Acordo de Paris de 2015 - 1,5 e no máximo 2,0 graus Celsius de aumento até o final do século. De fato, de acordo com o IPCC, no atual ritmo, alcançaremos a marca de 1,5 ainda na década de 2030. A mensagem não poderia ser mais clara: o tempo para evitar mudanças catastróficas está acabando.

Ainda assim, os políticos (eleitos, ou não, em alguns casos) reunidos em novembro daquele mesmo ano em Glasgow, na Escócia, para a COP26<sup>3</sup> (ou seja, apenas 3 meses após o alerta de extrema urgência), não foram capazes de se comprometer com medidas suficientes para evitar um aquecimento acima de 2,0 graus Celsius. O presidente da COP26, Alok Sharma, chorou e se desculpou ao

---

<sup>3</sup> As COPs são as Conferências da Partes (na sigla em inglês), que reúnem todos os países signatários do Acordo de Paris (194 países assinaram o Acordo), para discutir as mudanças climáticas e negociar suas contribuições.

anunciar o resultado da Conferência. Ele, assim como os demais líderes ali reunidos, conhecem bem as consequências para o futuro das decisões tomadas.

“É pior, muito pior do que você imagina”, escreveu em julho de 2017 o jornalista climático David Wallace-Wells em seu artigo para a New York Magazine, posteriormente expandido no livro homônimo *A Terra Inabitável*. Seu objetivo é assustar as pessoas, forçá-las a sair da apatia em relação às mudanças climáticas que estão matando o futuro de milhões de espécies, inclusive a nossa. Assim, ele descreve os variados cenários em um mundo 2, 3, 4 e até 8 graus mais quente. Calor letal, fome, esgotamento da água doce, incêndios florestais, ar irrespirável, pragas, colapso econômico, conflitos, migrações, secas e diversas partes do planeta tornadas inabitáveis. A partir dos 5 graus de aquecimento, a sobrevivência da espécie humana, assim como de incontáveis outras espécies, se torna improvável. Porém, os mais de 2 graus garantidos pelos compromissos de redução atuais já são suficientes para desestabilizar o mundo contemporâneo. E o aumento atual já vem deixando um rastro de destruição apavorante para quem está analisando os dados.

A Europa mantém registros bastante acurados, razão pela qual é um bom exemplo para análise. Até o presente momento, 2022 foi o ano mais quente na Europa, atingindo máximas que seriam impossíveis sem as mudanças climáticas. Estima-se que cerca de 61 mil pessoas morreram pelo calor excessivo (NIRANJAN, 2023). Wallace-Wells assim explica o que é morrer por calor:

Mas a morte por calor está entre as punições mais cruéis para o corpo humano, tão dolorosa e desorientadora quanto a hipotermia. Primeiro vem a “exaustão pelo calor”, principalmente uma marca de desidratação: sudorese profusa, náusea, dor de cabeça. Depois de um certo ponto, porém, a água não ajuda, sua temperatura central aumenta à medida que seu corpo envia sangue para a pele, esperando desesperadamente resfriá-la. A pele frequentemente fica vermelha; os órgãos internos começam a falhar. Eventualmente, você pode parar de suar. O cérebro também para de funcionar adequadamente e, às vezes, após um período de agitação e combatividade, o episódio é pontuado por um ataque cardíaco letal (2019, p. 48, tradução livre).



Conforme o planeta esquenta, esse tipo de morte se tornará mais e mais comum. Se Wallace-Wells sente a necessidade de detalhar tão vividamente os horrores de um planeta mais quente, é por considerar que a inação no combate das mudanças climáticas se dá largamente por ignorância da população. Na conclusão do autor:

O retrato emergente do sofrimento é, espero, horripilante. Também é, inteiramente, eletivo. Se permitirmos que o aquecimento global prossiga e nos castigue com toda a ferocidade com que o alimentamos, será porque escolhemos esse castigo - caminhando coletivamente por um caminho de suicídio. Se o evitarmos, será porque escolhemos trilhar um caminho diferente e perseverar (WALLACE-WELLS, 2019, p. 220, tradução livre).

Há em seu argumento dois pontos principais a serem investigados: o “nós”, e o “eletivo”. Esse “nós” parece distribuir igualmente a responsabilidade pelas mudanças climáticas. Já o “eletivo” implica que esse “nós” vem escolhendo esse caminho, e pode fazer uma escolha diferente.

É esse mesmo “nós” indistinto que está por trás do conceito de antropoceno, essa nova era geológica marcada pela ação humana no planeta. É o “nosso” consumismo, a “nossa” forma de vida, a “nossa” ganância, que está causando profundas mudanças na Terra. Igualmente, é “nossa” responsabilidade fazer “escolhas” diferentes. Esse discurso que responsabiliza a todos, e, portanto, a ninguém; que finge que temos todo o poder de escolha, quando na verdade não temos, serve a um propósito: ele protege os verdadeiros responsáveis pela morte do futuro.

### **3 O ANTROPOCENO DE ALGUNS**

“Se for possível um futuro habitável e partilhado em nosso planeta [...]” (CRARY, 2023, p. 13). Compartilhando com Wallace-Wells o pessimismo em relação ao futuro, Jonathan Crary também inicia o seu livro, *Terra Arrasada*, de forma enfática. Não há certeza, aqui como lá, de que a Terra seguirá habitável aos humanos.

Porém, ao contrário da solução simplista de Wallace-Wells, na qual um vago “nós” é ao mesmo tempo responsável pelo problema e pela solução, Crary aponta um responsável determinado - o neoliberalismo -, e uma solução radical - romper com o sistema. Assim, a citação inicial segue:

Se for possível um futuro habitável e partilhado em nosso planeta, será um futuro off-line, desvinculado dos sistemas destruidores de mundo e das operações do capitalismo 24/7. [...] Se tivermos sorte, uma era digital de vida breve será superada por uma cultura material híbrida baseada em antigos e novos modos de vida e de subsistência cooperativa (CRARY, 2023, p. 13).

Essas diferenças são essenciais para se entender não apenas as consequências das mudanças climáticas - o que Wallace-Wells faz muito bem -, mas principalmente as suas causas. E por causas não se quer dizer o que é muito bem explicado pelos cientistas climáticos sobre a queima de combustíveis fósseis, o aumento de carbono na atmosfera e o efeito estufa, mas sim a razão mesma para esse ciclo que parece inquebrável.

Para Crary, o capitalismo 24/7 é a última fase do capitalismo, no qual

O planeta é repensado como um local de trabalho ininterrupto ou um shopping center de escolhas, tarefas, seleções e digressões infinitas, aberto o tempo todo. A insônia é o estado no qual produção, consumo e descarte ocorrem sem pausa, apressando a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos (CRARY, 2016, p. 27).

“Shopping center de escolhas” ressoa com a visão de Wallace-Wells de que basta uma escolha diferente para enfrentar às mudanças climáticas. É interessante observar que em um momento o autor até se aproxima de uma crítica ao sistema, mas apenas para igualar as responsabilidades das corporações faturando bilhões com a queima de combustíveis fósseis com as escolhas dos trabalhadores e consumidores:

A influência corporativa do combustível fóssil está presente, é claro, mas também a inércia e o fascínio por ganhos de curto prazo e as preferências dos trabalhadores e consumidores do mundo, que se enquadram em algum lugar em um longo espectro de culpabilidade que se estende desde o conhecido egoísmo até a verdadeira ignorância, e reflexiva, embora ingênua, complacência (WALLACE-WELLS, 2019, p. 149-150, tradução livre).

Em outro, apesar de explicitamente mencionar o neoliberalismo, sua crítica mal arranha a superfície do problema:

Mas o consumo consciente e o bem-estar são ambos escusas, surgindo daquela promessa básica estendida pelo neoliberalismo: que as escolhas do consumidor podem ser um substituto para a ação política, anunciando não apenas a identidade política, mas também a virtude política; que o mútuo objetivo final do mercado e das forças políticas deveria ser a aposentadoria efetiva da política contenciosa nas mãos do consenso do mercado, o que deslocaria a disputa ideológica; e que, enquanto isso, no corredor do supermercado ou na loja de departamentos, pode-se fazer bem ao mundo simplesmente comprando bem (WALLACE-WELLS, 2019, p. 189, tradução livre).

Essas colocações são importantes pois formam o senso-comum da discussão sobre mudanças climáticas. Elas não são combatíveis simplesmente com um "consumo consciente". É necessária uma vaga ação política. E a crítica para aí, sem mais nada a oferecer. A ideologia capitalista é tão arraigada que, mesmo face a evidências incontestáveis de seu caráter destruidor, é difícil pensar fora desse sistema. Daí porque o nome preferido para essa era é antropoceno, pois coloca a culpa na espécie humana como um todo, apagando qualquer distinção entre comunidades indígenas e bilionários. Há aí implícita a suposição de uma presumida "natureza humana" a ser responsabilizada.

Por outro lado, uma crítica que consiga romper a superfície da crise e chegar às suas entranhas percebe que o sistema capitalista está na origem dos problemas. Então, críticos do capitalismo propõem "capitaloceno" para o período atual, pois não são simples ações individuais ou coletivas que tem força geológica, mas sim ações

do e no sistema capitalista. Portanto, enquanto *anthropos* se referiria a apenas alguns humanos, os que se beneficiam com o sistema de exploração ilimitada da natureza, *capital* demonstra a raiz da crise.

Logo, enquanto o capitalismo vigorar, será impossível evitar a catástrofe climática. Para Crary, é evidente o que precisa ser feito:

A história mostrou de forma definitiva que o capitalismo é inconciliável com qualquer tipo de conservação ou preservação. À medida que a energia térmica se difunde pela biosfera em níveis incompatíveis com a manutenção da vida, é importante dizer o óbvio: esses minérios precisam continuar no solo, e a tarefa urgente que se apresenta é a da redução radical da necessidade de energia ilimitada 24/7 e de todos os produtos e serviços desnecessários e descartáveis que rodeiam nossas vidas e envenenam a Terra (CRARY, 2023, p. 54).

Para melhor apreciar a colocação radical de Crary, é preciso entender o que é o capitalismo e como ele tem destruído o planeta e as sociedades humanas.

#### 4 NECROECONOMIA: A MORTE SOB O CAPITALISMO

As feministas Nancy Fraser e Rahel Jaeggi estão entre as mais qualificadas críticas do capitalismo na contemporaneidade. Analisando a trajetória do capitalismo no livro *Capitalismo em Debate*, elas explicam que esta é composta de quatro momentos históricos<sup>4</sup>, com o capitalismo se reinventando quando enfrenta uma crise gerada por seu próprio sistema. Ainda assim, algumas características lhe são essenciais, e estão presentes em todos os momentos, se adaptando às novas tecnologias ou realidades sociais. São elas: a. Propriedade privada e divisão de classes; b. Mercado de trabalho<sup>5</sup>; c. Acumulação de capital e d. Centralidade dos mercados.

---

<sup>4</sup> São elas: o capitalismo mercantil entre os séculos XVI e XVIII; o capitalismo liberal no século XIX; o capitalismo administrado pelo Estado, entre os anos 1940 até 1970; e o capitalismo financeirizado atual (também chamado de neoliberalismo). Dado o recorte do presente artigo, apenas este último será analisado.

<sup>5</sup> As autoras consideram como característica o mercado de trabalho *livre*. Porém, não podemos concordar com essa ideia, na medida que o capitalismo prosperou com a escravidão de africanos e

Indo além dessa análise ortodoxa, as autoras propõem que não se deve interpretar o capitalismo simplesmente como um sistema econômico, mas sim como uma ordem social institucionalizada, pois conforme explicam as autoras, “[s]e queremos seriamente superar os maus hábitos do economicismo e do determinismo que acometeram tantas críticas anteriores do capitalismo, não podemos reduzir o capitalismo a seu sistema econômico” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 43). Assim, elas explicam que a análise ortodoxa é o primeiro plano do sistema capitalista, com suas características econômicas. Porém, esse primeiro plano requer condições de existência, o que elas nomeiam de plano de fundo, ou seja, estruturas de que o capitalismo se apropria para que possa existir. Desse modo, o que possibilita a produção de mercadorias pelos trabalhadores e a consequente acumulação de riqueza pelos donos do capital é a reprodução social.

[...] a atividade reprodutiva é absolutamente necessária à existência do trabalho assalariado, à acumulação de mais-valor e ao funcionamento do capitalismo como tal. Afinal, o trabalho assalariado não poderia existir nem ser explorado na ausência do trabalho doméstico, da criação das crianças, da formação escolar, do cuidado afetivo e de um conjunto de outras atividades que produzem novas gerações de trabalhadores, repõem as gerações existentes e mantêm vínculos sociais e compreensões compartilhadas (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 46).

No capitalismo, esse trabalho não é valorizado e nem remunerado, ainda que indispensável ao sistema. Daí porque a necessidade de se inventar uma divisão de gênero entre o trabalho de produção e de reprodução social, algo que não é natural, mas sim inventado pelo capitalismo<sup>6</sup>. E as mulheres acabam apartadas do mundo social, tendo o seu corpo e a sua existência controlados pelo sistema.

---

indígenas por séculos, e ainda hoje mantém milhares de pessoas em condições análogas à escravidão, por exemplo nas famosas *sweatshops* espalhadas em países em desenvolvimento, ou na agricultura e no trabalho doméstico brasileiros, conforme casos que todos os anos são revelados pela polícia e a mídia. Apesar das autoras fazerem menção ao trabalho escravizado na periferia do capitalismo, elas mantêm como conceito o trabalho livre, por entenderem que o capitalismo depende dos trabalhadores livres para consumirem o que é produzido. Porém, em nossa opinião, isso apaga a importância do trabalho escravizado para o sistema, quando deveria ser dada igual relevância ao trabalhador escravizado como ao do explorado.

<sup>6</sup> Em *Caliban and the witch* (O Calibã e a Bruxa) Silvia Federici trata da necessidade de subjogação da mulher para que o sistema capitalista pudesse se desenvolver. Na Idade Média, o trabalho realizado

E, é claro, num mundo onde o dinheiro é um meio primário de poder, o fato de ele não ser pago resolve a questão. Aqueles que realizam esse trabalho são estruturalmente subordinados àqueles que recebem salários em dinheiro, ainda que seu trabalho também forneça algumas condições necessárias ao trabalho assalariado (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 50).

Já o capital tem como condição de fundo o uso indiscriminado da natureza, que é vista como infinita, e tem o seu valor denegado. Está aí a origem da emergência climática, e o porquê de não ser possível mudar o curso no capitalismo. Segundo Fraser e Jaeggi:

Estruturalmente, o capitalismo supõe (na realidade, inaugura) uma divisão aguda entre um domínio natural - concebido como fornecedor gratuito e não produzido de "matérias-primas", disponível para apropriação - e um domínio econômico - concebido como uma esfera de valor, produzida por e para seres humanos (2020, p. 52).

Essa divisão explica a distância existente entre a sociedade capitalista e a natureza. Vigora uma visão progressista, que vê como primitiva a vida em meio à natureza ou ao campo, e avançada a vida nas metrópoles, longe da "sujeira" da vida natural e cercada por aparatos tecnológicos que "levam adiante a deterioração do mundo que, operando incessantemente e desprovido das possibilidades de renovação ou de recuperação, sufoca em seu próprio calor e em seu próprio lixo" (CRARY, 2023, p.14).

Por fim, o plano de fundo da economia é a política. Conforme explicam as autoras,

[o] capitalismo depende de poderes públicos para estabelecer e fazer valer suas normas constitutivas. Afinal, uma economia de mercado é inconcebível na

---

pela mulher não era desvalorizado: "Na aldeia feudal não existia separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho; todo trabalho contribuía para o sustento da família. As mulheres trabalhavam na lavoura, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter uma horta; as suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não envolviam relações sociais diferentes das dos homens, como aconteceria mais tarde, numa economia monetária, quando o trabalho doméstico deixaria de ser visto como trabalho verdadeiro" (FEDERICI, 2014, p. 25, tradução livre).

ausência de um quadro jurídico que dê sustentação à empresa privada e à troca mercadológica (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 54).

Essa necessidade explica porque o capitalismo defende sempre um estado mínimo, que é um estado que garanta os seus interesses, deixando o mercado livre para expropriar e explorar, ao mesmo tempo que protege a propriedade privada e o lucro.

A regulação do capitalismo pelo Estado variou ao longo da história. Porém, durante o século XIX e início do XX, o capitalismo liberal resultou na Crise de 1929 e nas duas Guerras Mundiais. Assim, após a II Guerra, fica evidente a necessidade de se regular o mercado para evitar que algo assim se repita. Sob a influência do economista John Maynard Keynes, é criado o estado de bem-estar social, no qual são garantidos direitos trabalhistas, educação e saúde públicas, previdência social, entre outras medidas para garantir limites ao capitalismo. Também são criados o FMI e o Banco Mundial, com o objetivo de serem garantidos empréstimos para países enfrentando crises econômicas, a fim de se evitar um campo fértil para o ressurgimento do nazi-fascismo.

Essa regulação do mercado não é bem recebida pela elite econômica e alguns economistas. Assim, em 1947, o economista Friedrich Hayek funda a Sociedade Mont Pèlerin. Segundo o economista Jonathan Aldred,

Hayek percebeu que derrubar a ortodoxia keynesiana exigiria uma perspectiva diferente - mudar a forma como as pessoas pensavam sobre a economia e o governo em um nível fundamental. Ele concluiu que a Sociedade Mont Pèlerin deveria estar "preocupada não tanto com o que seria imediatamente prático, mas com as crenças que devem recuperar a ascendência". Era um projeto de longo prazo para mudar as crenças subjacentes do "senso comum" das pessoas. Em outras palavras, para nos levar a uma forma diferente de ver o mundo (2019, p. 05-06, tradução livre).

Essa visão de longo prazo de Hayek se revela fundamental para entender a construção do neoliberalismo, que ocorre primeiro no plano teórico. Para Hayek, não

existia nada fora da economia, pois ele entendia toda a motivação humana como sendo econômica. Essa é a origem do imperialismo econômico neoliberal.

Além das reuniões da Sociedade Mont Pèlerin, a Universidade de Chicago é o outro polo responsável pela produção das ideias que viriam a mudar o mundo. É lá que o economista Milton Friedman, membro da mesma sociedade, vai formar gerações de economistas, apelidados de Chicago Boys, que se espalharão pelo mundo aplicando as ideias neoliberais. Friedman é o responsável por liberar as empresas de quaisquer amarras sociais. Ele defendia que a *única* responsabilidade das empresas era o lucro, em contraponto à visão fordista de que os trabalhadores deveriam ser bem remunerados, inclusive para poder comprar o carro Ford que produziam.

Friedman também defendia que a economia é uma ciência exata, sendo a grande influência do economista Gary Becker, que propõe que é possível compreender todo comportamento humano através da economia, defendendo que as pessoas são motivadas a agir para maximizar aquilo que é de sua preferência (que pode ser uma fatia de torta, uma posição política ou uma crença religiosa). Na interpretação de Aldred:

Se os imperialistas econômicos tivessem banido os valores da economia, a RP não teria sido boa - economistas como cientistas amorais presos ao materialismo, e assim por diante. Em vez disso, ao tratar os valores como gostos, os imperialistas sufocaram o debate moral com um cobertor de cálculos de bem-estar e compensações, com tudo em disputa, tudo à venda. E sutilmente, em grande parte despercebidos, eles fecharam uma rota primária para mudar o comportamento das pessoas para melhor: porque gosto não se discute, há menos espaço para influenciar o comportamento por meio da educação, seja formal ou informal (2019, p. 137, tradução livre).

Na prática, isso permitiu o esvaziamento do debate ético no espaço social e político, os quais foram substituídos por valores de mercado. Como resultado, ocorreu um esvaziamento da democracia, conforme explicam Fraser e Jaeggi:



Sob o capitalismo, nos é negada a capacidade de participar de decisões fundamentais sobre quem somos ou queremos ser e sobre qual é nossa forma de vida e qual deveria ser. Então, nossa democracia está severamente comprometida, pois decisões desse tipo e dessa magnitude deveriam ser organizadas democraticamente. O capitalismo trunca a democracia ao restringir a agenda política. Trata o que deveriam ser questões políticas centrais como “econômicas” e as entrega às “forças do mercado” (2020, p. 151).

E não é de surpreender que sob o neoliberalismo a democracia se enfraqueça. Conforme demonstra o economista Thomas Piketty no livro *O Capital no Século XXI*, a desigualdade econômica começou a crescer a partir dos anos 1980, atingindo atualmente uma concentração de renda não vista desde o século XIX (PICCHI, 2021). Segundo o *World Inequality Report 2022*, 1% da população detém 38% da riqueza mundial, enquanto 50% detêm apenas 2%. E conforme o relatório da Oxfam de 2020, 26 bilionários possuem o mesmo que as 3,8 bilhões de pessoas mais pobres do mundo. Se a sua riqueza fosse redistribuída, a pobreza mundial poderia ser eliminada sete vezes. A base teórica a justificar tamanha desigualdade vem de um ídolo do fascismo italiano, o engenheiro Vilfredo Pareto:

É o fantasma de Pareto - não os muito mais conhecidos Marx, Keynes, Friedman ou Hayek - que mais contribuiu para moldar o consenso político dominante sobre a desigualdade nas nações mais ricas do início do século XXI, um consenso em torno da inevitabilidade da substancial desigualdade e da dificuldade de formular políticas para reduzi-la (ALDRED, 2019, p. 217, tradução livre).

Segundo Pareto, a política deve se ocupar em garantir a eficiência, e não a justiça. Em um sistema econômico eficiente, as desigualdades naturais de talento e trabalho resultarão em desigualdades sociais, o que é perfeitamente natural. Logo, é uma questão de opinião a desigualdade ser boa ou ruim, porém ela é inevitável em um sistema eficiente.

Além disso, outro ponto essencial do neoliberalismo é o de que o ser humano é fundamentalmente egoísta e, portanto, incapaz de verdadeira cooperação. Para o economista John Nash, a aparência de cooperação se dá quando os indivíduos ali

cooperando tem uma razão egoísta, algo para ganhar naquela situação. Essa teoria não é uma descrição científica do funcionamento da natureza humana, como pretendem os economistas. No entanto, conforme analisa Aldred:

[...] algumas ideias econômicas são pelo menos parcialmente auto-realizáveis. Acreditar nelas ajuda muito a torná-las verdadeiras. Se todos assumirem que todos os demais são egoístas, então todos se tornarão mais egoístas. Se todos os compradores e vendedores em um determinado mercado assumem que alguma teoria econômica desse mercado é verdadeira, então eles se comportam mais de acordo com a teoria e, assim, o comportamento do mercado se aproxima do descrito na teoria (2019, p. 12, tradução livre).

E assim, as ideias neoliberais foram mudando comportamentos e alterando a realidade social, como pretendia Hayek ao fundar a Sociedade Mont Pèlerin. E em um mundo em que tudo é economia, as pessoas são egoístas e a riqueza é o resultado natural do talento e do esforço, ser bilionário é algo a ser admirado e almejado. O pensamento corrente é de que bilionários são gênios e merecem a sua riqueza, pois beneficiam a sociedade com seus negócios, gerando empregos e produzindo os bens de que necessitamos para ter uma vida melhor.

Crary não economiza palavras para descrever os bilionários e o sistema atual:

A estrutura não regulada, e na prática sem lei, das finanças globais atrai e empodera uma *nova categoria de criminosos e psicopatas*, sobretudo agora, com restrições menores ou inexistentes à pilhagem da riqueza social e dos recursos naturais. Como um dos resultados da idolatria de bilionários pela mídia tradicional, aqueles indivíduos nos escalões intermediários da hierarquia de classe devem de algum modo se adaptar a essa realidade social alucinada, enquanto aqueles no degrau mais baixo da escala global são submetidos ao sofrimento, à despossessão e à descartabilidade (2023, p. 122-123, grifo nosso).

Nesse contexto, não é surpresa que a crítica ao capitalismo tenha desaparecido em meados dos anos 1980, conforme apontam Fraser e Jaeggi. O

neoliberalismo cooptou o pensamento e o imaginário coletivos, em outras palavras, alienou a sociedade:

É exatamente nesse lugar que eu localizaria a alienação, a qual compreendo como certo tipo de impotência e de falta de liberdade, que resulta desse “deslocamento” e dessa sujeição dos próprios seres humanos a algo que criaram e colocaram em movimento. [...] a estrutura da troca de mercadorias penetra profundamente na vida social. [...] Desse modo, o mercado exerce uma força estruturante qualitativa, moldando nossa “visão de mundo”, a “gramática” de nossa vida (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 40).

A construção dessa visão de mundo não foi neutra. Desde o princípio, Hayek, Friedman e outros economistas neoliberais tinham o projeto claro de justificar a riqueza. Segundo Aldred, a economia se tornou a “linguagem respeitável para enquadrar suas demandas” (2019, p. 15, tradução livre), ou, conforme o título do livro resume, uma licença para ser mau. A isso, pode-se chamar também de necroeconomia, por ser uma economia que está levando à morte do planeta.

A esse tipo de linguagem mascarada, o filósofo Ricardo Timm de Souza nomeia de “razão ardilosa”, pois “sabe exatamente em que consiste e a que veio; mas sua subsistência depende de uma simultânea habilidade em escamotear tanto suas razões reais quanto suas reais finalidades, ou seja, em escamotear a realidade: *existe, em suma, para esconder a verdade*” (2020, p. 14, grifo do autor).

E a verdade por trás do discurso neoliberal é a idolatria ao dinheiro, à riqueza, ao luxo. A razão ardilosa confere dignidade à ganância ilimitada, àquilo que os gregos denominaram de pleonexia:

Pleonexia não é simplesmente ganância, se por “ganância” entendemos aquisitividade. É um tipo de ganância que não quer apenas maximizar o bom para si, mas fazê-lo às custas dos outros, desafiando a justiça. Surge, assim, em matéria de distribuição, onde está em causa a igualdade proporcional. É por isso que ‘o desejo de superar os outros e obter mais e mais’ é uma explicação adequada do termo grego (NIELSEN, 2019, p. 150, tradução livre).

Portanto, o que se observa com a destruição do planeta, a extrema desigualdade, a exploração e expropriação dos trabalhadores, o controle dos corpos femininos e de cor, em suma, toda a violência neoliberal, é o resultado daquilo que Timm de Souza nomeou de Razão Idolátrica. Superar a razão idolátrica e, em consequência, a crise neoliberal, é o desafio do qual depende a sobrevivência humana, que rumo a uma terra arrasada, inabitável.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto esse artigo era escrito, o recorde de temperaturas médias mais altas já registradas no planeta foi quebrado por dois dias consecutivos (segunda, 03/07 e terça, 04/07). O alerta vermelho para a catástrofe climática já foi dado em 2021. O cenário do futuro a que o neoliberalismo nos conduz é nítido, quase palpável. Para muitos que perderam suas casas ou suas vidas em enchentes ou incêndios, já é presente.

Apesar disso, o pensamento neoliberal segue hegemônico. A majoritária crítica ao neoliberalismo segue a lógica do mesmo, reduzida ao economicismo que o sistema impôs ao todo da vida. Nesse artigo, buscou-se expor as entranhas da teoria neoliberal, destacando-se a brilhante contribuição de Ricardo Timm de Souza, ao apontar como razão idolátrica o modo de pensar e de ser das últimas décadas.

A dificuldade em enfrentar a crise atual não se dá simplesmente por seu escopo. É principalmente por se tentar conciliar uma economia de morte com a vida. Capitalismo verde, desenvolvimento sustentável, feminismo liberal, são todos oxímoros que permitem que o neoliberalismo continue a exercer seu poder, acomodando as críticas sem ter de enfrentá-las. Como propõe Cray, somente um pensamento radical, que leve ao rompimento com o capitalismo e à criação de uma nova forma de viver, pode evitar a terra arrasada a que nos conduz o sistema atual.

Portanto, como apontaram Fraser e Jaeggi, fazer uma crítica social é fundamental e urgente. É a pensar filosofia que nos insta Ricardo Timm de Souza, eis que

Aparentemente inofensivo, o pensar filosófico é altamente produtivo; e por isso é tão detestado também por sociedades onde as formalidades das relações são hipertrofiadas, ou seja, em sociedades e tempos como os nossos, quando as formas se inflam constantemente em detrimento do conteúdo (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 251).

Para o neoliberalismo, a primeira ameaça é pensar. Por isso, refletir e criticar são atos de resistência poderosos, pois é a partir da filosofia que se iniciaram revoluções.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDRED, J. *Licence to Be Bad: how economics corrupted us*. Londres: Allen Lane, 2019.
- CHANCEL, L., PIKETTY, T., SAEZ, E., ZUCMAN, G. et al. *World inequality report 2022*. World Inequality Lab. Disponível em <[wir2022.wid.world](http://wir2022.wid.world)> Acesso em 10/09/2022.
- COFFEY et al. Time to care: unpaid and underpaid care work and the global inequality crisis. *Oxfam International*, Janeiro 2020. Disponível em <<https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620928/bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf>> Acesso em 21/12/ 2020.
- CRARY, J. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Traduzido por Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- CRARY, J. *Terra arrasada: além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista*. Traduzido por Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- FEDERICI, S. *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*. 2 ed. revisada. Nova York: Autonomedia, 2014.
- FRASER, N.; JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GUARDIAN NEWS. 'I am deeply sorry': Alok Sharma fights back tears as watered-down Cop26 deal agreed. *YouTube*. 14/11/2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=HLmaumUTqVE>>. Acesso em 02/07/2023.
- IPCC. *Climate change widespread, rapid, and intensifying* – IPCC. 09/08/2021. Disponível em <<https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/>> e

<[www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2021/08/IPCC\\_WGI-AR6-Press-Release\\_en.pdf](http://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2021/08/IPCC_WGI-AR6-Press-Release_en.pdf)>. Acesso em 02/07/2023.

MAES, J.; AMARAL, A. C. Mundo bate recorde de calor pelo segundo dia consecutivo nesta terça-feira (4). *Folha de São Paulo*. 05/07/2023. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/07/mundo-bate-recorde-de-calor-pelo-segundo-dia-consecutivo-nesta-terca-feira-4.shtml>>. Acesso em 05/07/2023.

NIRANJAN, A. Heatwave last summer killed 61,000 people in Europe, research finds. *The Guardian*. 10/07/2023. Disponível em <<https://www.theguardian.com/environment/2023/jul/10/heatwave-last-summer-killed-61000-people-in-europe-research-finds>>. Acesso em 10/07/2023.

PICCHI, A. The new Gilded Age: 2,750 people have more wealth than half the planet. *CBS News*, 01 abr. 2021. Disponível em <<https://www.cbsnews.com/news/wealth-inequality-billionaires-piketty-report/>> Acesso em 09/11/2022.

SCOTT, M.; LINDSEY, R. What's the hottest Earth's ever been? *NOAA Climate.gov*. 18/06/2020. Disponível em <<https://www.climate.gov/news-features/climate-qa/whats-hottest-earths-ever-been>>. Acesso em 02/07/2023.

TIMM DE SOUZA, R. *Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

UNITED NATIONS. IPCC report: 'Code red' for human driven global heating, warns UN chief. *UN News*. 09/08/2021. Disponível em <https://news.un.org/en/story/2021/08/1097362>. Acesso em 02/07/2023.

WALLACE-WELLS, D. The uninhabitable Earth. *New York Magazine*. 10/07/2017. Disponível em <<https://nymag.com/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-humans.html>>. Acesso em 03/07/2023.

WALLACE-WELLS, D. *The uninhabitable Earth: life after warming*. New York: Tim Duggan Books, 2019. E-book.

# 13. INTELIGENCIA ARTIFICIAL E A PARCIALIDADE DOS DADOS

## INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y PARCIALIDAD DE DATOS



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-13>

*Guilherme Augusto Pessin Corrêa<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo discute a delimitação de modelos, bem como o impacto da aplicação da Inteligência Artificial (IA) em sistemas que dependem de dados gerados pela rede ou que tenham objetivos específicos. Observa que os dados utilizados para a formação do algoritmo podem estar recheados de vieses pelo fato de que os bancos de dados que retroalimentam o sistema por meio de aprendizado de máquina já podem estar corrompidos em sua origem, perpetuando assim os mais diversos preconceitos existentes no meio social. A metodologia de pesquisa utilizada para o desenvolvimento deste estudo foi por meio de revisão bibliográfica. Palavras-chaves: Inteligência Artificial. Banco de dados. Aprendizado de máquina. Modelos.

### RESUMEN

Este artículo aborda la delimitación de modelos, así como el impacto de la aplicación de la Inteligencia Artificial (IA) en sistemas que dependen de datos generados por la red o que tienen objetivos específicos. Señala que los datos utilizados para formar el algoritmo pueden estar llenos de sesgos debido a que las bases de datos que retroalimentan el sistema a través del aprendizaje automático pueden estar ya corruptas en su origen, perpetuando así los más diversos prejuicios existentes en el ámbito social. La metodología de investigación utilizada para el desarrollo de este estudio fue a través de una revisión bibliográfica. Palabras-claves: Inteligencia Artificial. Banco de datos. Aprendizaje automático. Modelos.

### 1 INTRODUÇÃO

Com a ascensão da inteligência artificial (IA) e o constante desenvolvimento da mesma, foi-se criando a concepção de que uma máquina imparcial com capacidade seletiva que por meio de um modelo estipulado, seria a solução perfeita

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul(PUCRS) - E-mail [Guilherme.pessin@edu.pucrs.br](mailto:Guilherme.pessin@edu.pucrs.br) – Bolsista do programa CAPES/PROEX

para os problemas que existiam nos meios de seleção, problemas gerados pelos vieses existentes nas pessoas que realizavam estes trabalhos. A inteligência artificial (IA) tem o potencial de desempenhar uma variedade de tarefas com excelência, tal qual seleção de currículos, decisões em concursos de beleza, auxílio em órgãos judiciários, tomada de decisões na bolsa de valores, avaliação para obtenção de seguros, créditos e todas as áreas que fosse notado à possibilidade da criação de um modelo com parâmetros para aprovação.

A possibilidade de dar o cargo de decisão a uma máquina considerada imparcial seria o supprassumo de qualquer ramo que lide de forma delicada com escolhas, extinguiria o fato de uma possível reclamatória que poderia se tornar um escândalo na mídia acusando os seletores de qualquer forma de pré-conceito ou algo do gênero. A justificativa passaria a ser clara e simples, pois a quem realizou o processo de julgamento para a seleção fora à máquina imparcial.

No entanto, ao examinarmos a forma como os modelos são criados e posteriormente aplicados nas inteligências artificiais para a definição de seus parâmetros de seleção, deparamo-nos mais uma vez com o grave problema dos vieses.

Para a criação dos modelos que são aplicados em determinadas áreas é realizado a alimentação da IA por meio de bancos de dados que possuem informações variadas, como sexo, idade, nível de escolaridade, raça, características físicas, cargo, etc; no momento que é realizado a implementação dos dados na IA e definido o propósito de seleção, ela iniciaria o trabalho de aprendizado baseada nos inputs que irá receber do banco de dados e após externalizar em tomadas de decisões. Caso o banco de dados que a IA está utilizando para o aprendizado estiver corrompido por vieses, o problema se torna gravíssimo.



## 2 BIG TECHS E OS DADOS

Apesar de o esboço da inteligência artificial ter surgido em 1950 por meio de Alan Turing<sup>2</sup> (1912), o processo para o grande salto na evolução foi lento, visto que ela depende de dois fatores importantes para o seu pleno desenvolvimento. Primeiro, necessitam de um grande volume de dados para que tenham do que se alimentar e receber os inputs para o aprendizado. Atualmente se encontram disponíveis os mais diversos e variados tipos de dados, sendo eles de empresas privadas ou públicas, dados pessoais de bilhões de usuários e até mesmo dados sobre equipamentos produzidos. Esta fonte inesgotável de dados que a cultura do Big Data proporciona nos dias atuais contribui de forma direta para a evolução quase que ilimitada e diária das IA's.

No momento em que se fala de dados, quem detém, e os grupos que controlam os mesmos, logo veem a mente às cinco grandes empresas do ramo digital que monopolizaram seus segmentos, sendo elas, Amazon, Apple, Google, Facebook(Meta), Microsoft (GAFAM)<sup>3</sup>, (FIORMONTE E SORDI, 2019). Todas elas possuem um fluxo de dados que podem ser medidos em petabytes e entre eles estão às informações pessoais de cada usuário, sendo um fato, que entre os dados estão tanto os dos usuários que consentiram em ter seus dados guardados e até os que nem imaginam que as empresas têm em posse estas informações.

O tabu da coleta de dados realizados pelas empresas já caiu por terra há algum tempo, na ascensão das redes e suas distribuidoras as empresas ainda possuíam o slogan de que não armazenavam os dados dos usuários e passado algum tempo admitia-se que sim, armazenavam-se os dados, mas só por questão de segurança da própria rede, porém nunca comercializaram as informações.

Após outro lapso temporal o discurso muda novamente, que sim, possuíam os dados dos usuários, usavam os mesmos para aprimorar seu algoritmo e assim

---

<sup>2</sup> Alan Turing foi um matemático e criptógrafo inglês considerado atualmente como o pai da computação, uma vez que, por meio de suas ideias, foi possível desenvolver o que chamamos hoje de computador.

<sup>3</sup> Acrônimo de gigantes da web, que são às cinco grandes empresas dos Estados Unidos que dominam o mercado digital.

melhorar a interação com a rede, amplificando a experiência do usuário, entretanto seguia-se a norma de não comercializar os dados. Na mesma linha de tempo, a narrativa muda novamente, inserindo nela que sim, os dados eram compartilhados com outras redes, mas sempre com a visão de melhorar a interação do usuário com a plataforma. Encerrando o circuito das narrativas, as empresas admitem que vendem os dados. O que segue é o fato de que as Big Techs sempre detiveram as informações dos usuários e usara-as a bel-prazer, somente se descortina a verdade para o grande público quando a situação sai de controle ou exista algum vazamento.

No que toca a ordem do discurso, fica evidente que as empresas moldam da forma que bem entendem e com isso a intenção é passar uma confiança aos usuários, demonstrando por meio da alteração do discurso que tudo sempre esteve lá, nunca buscou enganar os usuários e sempre informou às mudanças que ocorriam na rede e as formas que os dados passavam a serem usados, afinal, estava tudo exposto no termo de uso da plataforma que era atualizado a cada mudança. Entretanto, uma pesquisa levantada pela norte-americana Deloitte<sup>4</sup> demonstra que 91% dos usuários não leem o termo de uso e privacidade.

A forma adaptativa dos discursos que partem das grandes empresas citadas acima demonstra que independente das acusações que se tenham contra as mesmas, visto que habitam no topo da pirâmide do discurso, não serão afetadas ou poderão se adaptar a acusação.

Segundo, mas não menos importante, para o processamento de todos estes dados ser possível é necessário que os hardwares também possuam capacidades de processamento gigantescas, visto que são os principais responsáveis da compilação destes dados. A evolução dos hardwares prevista por Gordon Moore (1929-2023) em 1965 acabou por gerar a teoria que ficou conhecida como a Lei de Moore, a mesma prevê que a cada 18 ou 24 meses os poderes de processamento dos computadores iriam dobrar, a previsão de Moore ainda não encontrou seu limite, o que impulsiona ainda mais a capacidade de desenvolvimento das IA'S.

---

<sup>4</sup> A Deloitte é líder em serviços de Auditoria, Consultoria, Assessoria Financeira, Risk Advisory, Consultoria Tributária e serviços relacionados

### 3 A UTILIZAÇÃO DOS DADOS NO PROCESSO DE APRENDIZADO DE MÁQUINA

No momento que se usa o termo aprendizado de máquina não significa que por estímulo próprio a IA irá começar a buscar informações aleatórias em bancos de dados espalhados pela rede e formar cadeias de raciocínio para tomar decisões. O objetivo do Aprendizado de Máquina é a construção de programas que melhorem seu desempenho por meio de exemplos (Mitchell, 1997 apud Ludemir, 2021). Para que isso aconteça é preciso de uma massiva quantidade de exemplos, que podem ser definidos como inputs.

O aprendizado de máquina pode ser dividido em três formas vistas como as principais, sendo elas: Supervisionado, não supervisionado e por reforço. Segundo Teresa Bernanda Ludemir <sup>5</sup> (2021) as mesmas podem ser definidas da seguinte forma: ao se tratar do aprendizado supervisionado, cada input é apresentado como um exemplo já rotulado ao algoritmo e, ao mesmo tempo é necessário apresentar um exemplo de output rotulado esperado. A ideia por trás desta forma de aprendizado é que o algoritmo consiga identificar novos rótulos que não foram indicados de forma direta e classificar os mesmos.

Na forma não supervisionada, os inputs são fornecidos sem classificação, sendo função de o algoritmo classificar os outputs por semelhança. O algoritmo busca padrões nos bancos de registros fornecidos, qual compara os valores ou atributos para poder assim agrupar conforme o objeto pretendido (FERNANDES E FILHO, 2019).

Durante o aprendizado por reforço, o algoritmo não recebe o qual o output que deve externalizar, mas sim um sinal de reforço, podendo ser uma recompensa ou uma punição dependendo do output. Este método se assemelha muito ao estudo realizado Burrhus Frederic Skinner (1904 - 1990) e sua teoria de modelagem de comportamento por estímulos positivos ou negativos (ALMEIDA et al, 2013). Pelos sinais de reforço, o algoritmo entende se o output foi correto ou não, gerando uma aprendizagem na tentativa e erro. O aprendizado por reforço é aplicado em grande

---

<sup>5</sup> Teresa Bernanda Ludemir é professora titular do Centro de Informática da Universidade Federal de Pernambuco, membro da Ordem Nacional do Mérito Científico, membro da Academia Pernambucana de Ciências e diretora da Rede Nordeste de Inteligência Artificial (lane).

maioria em jogos, podendo se levar como exemplo xadrez e damas.

Em suma a máquina só poderá dar início ao processo de aprendizagem após a aplicação de grandes volumes de dados, independente do modo de aprendizado aplicado. Com a implementação destes dados será definido quais partes deverão ser analisadas e reanalisados milhares de vezes, assim estas análises deverão ser feitas pela IA, qual resultado deve buscar para geração de um modelo. O fato gerador do problema inicia no momento em que os dados que são aplicados na IA para aprendizagem estão corrompidos.

#### 4 UMA DEFINIÇÃO DE MODELO

Todo o processo de aprendizado gera um modelo, mas afinal, o que pode ser definido como modelo?

Cathy O'Neil (2020), PH.d em matemática pela universidade de Harvard e pós-doutora pelo MIT exemplifica muito bem em seu livro "Algoritmos de destruição em massa": a autora definiu um modelo como sendo a representação ideal de um processo que foi gerado por meio de *inputs* de informações sobre determinada situação ou objeto. Os *inputs* servem de guia para a tomada de decisão, que pode ser representada como *output*. A forma como se define um modelo deixa explícito que o mesmo pode ser aplicado e rodar em um computador ou em situações cotidianas, podendo definir como valor de input a experiência adquirida de uma determinada situação e output a decisão tomada caso uma situação semelhante venha a ocorrer.

O exemplo citado acima pode ser tido como um modelo estático, mas é possível evoluir o mesmo adicionando *feedbacks*<sup>6</sup> constantes em relação aos outputs de decisões tomadas, gerando assim novos inputs, tornando assim o modelo dinâmico. O processo descrito pode ser assemelhado a aprendizado de máquina em sua forma simplificada.

---

<sup>6</sup> O significado técnico é "retorno da informação ou do processo". É o efeito retroativo ou informação que o emissor obtém da reação do receptor à sua mensagem, e que serve para avaliar os resultados da transmissão, ou até mesmo dar uma resposta.

O modelo criado terá a tarefa designando e cumprirá a mesma com base nos inputs apresentados e outputs esperados, mas uma falha em um input pode acarretar um output grave. Um exemplo que podemos citar e é de certa forma corriqueiro no Brasil, é quando utilizamos sistemas de GPS, como Google Maps ou Waze para sairmos de ponto X até ponto Y. Infelizmente existem regiões em algumas cidades brasileiras controladas por certos grupos extremamente perigosos.

Pressupondo uma falha no modelo qual não exista o input de limitação de área por conta de periculosidade e somente o input de trajeto mais curto a passagem de um carro desconhecido pelo local dominado por certos grupos, pode vir a gerar uma fatalidade. A falha não intencional em um modelo pode vir a acarretar em diversos danos na esfera social, visto que a grande maioria é desenvolvida para aplicações que visam facilitar diversas situações.

A pressuposta falha exemplificada acima pode ser vista como um erro não proposital, pensando em um uso global do modelo projetado, qual não contava com as áreas e suas peculiaridades. Mas se levarmos a hipótese de que diversos modelos são projetados com erros propositados, utilizando inputs baseados em bancos de dados abarrotados de preconceitos, somando ao fato de que majoritariamente são utilizando modelos em diversos processos de seleção, é criada a receita para a perpetuação dos mais diversos preconceitos mascarados de uma escolha imparcial de uma máquina (GARCIA, 2020).

## **5 ENVIESAMENTO ALGORITIMICO**

Conforme exposto acima, determinados inputs - ou a falta deles - podem gerar casos extremamente danosos, mas e se as empresas permitissem que os inputs recebidos pelos seus projetos de IA's fossem dados conforme a interação com a rede fosse ocorrendo, gerando assim um aprendizado e feedbacks "naturais" na inserção do projeto em círculos sociais vivos e com grande volume de inputs.

Em termos a inserção da IA em um círculo vivo e ativo seria uma forma ótima de aprendizado das mais diversas informações e também uma forma de estudo sobre o comportamento e dados gerados dos mais distintos grupos existentes nos

ambientes virtuais.

O principal problema é que as empresas não contavam com a avalanche de inputs dos mais variados tipos de preconceitos que os projetos receberiam, corrompendo assim suas criações e fazendo as mesmas externarem outputs resultantes do aprendizado enviesado que receberam.

Os inputs que serão recebidos pelas IA's que não possuem filtro ou limitante de aprendizado. Tornando o projeto corrompido fazendo com que as os mesmos externalizem todo viés preconceituoso que recebem, perpetuando os mais diversos tipos de preconceitos existentes em nosso meio social, causando assim danos irreparáveis junto ao meio que esta sendo testado (ROSSETI<sup>7</sup> E ANGELUCI<sup>8</sup>, 2021)

## 6 O CASO TAY – MICROSOFT

Em 23 de março de 2016 a Microsoft lançava seu modelo de inteligência artificial baseado na função de *chatbot*<sup>9</sup> com foco para interação com jovens de 18 a 24 anos, a IA respondia pelo codinome de TAY. O projeto lançado como forma de ter conversas casuais com usuários veio abaixo poucas horas após a sua inicialização e desligado no mesmo dia.

Tay gerava seu aprendizado por meio de interação com os usuários do Twitter e assim sendo influenciada por eles, absorvendo os conteúdos que lhe eram expostos para assim aprimorar suas respostas e expandir seu banco de dados sobre os mais diversos assuntos.

O problema se iniciou no ponto em que alguns grupos dentro do Twitter entenderam a forma com que a IA estabelecia seus inputs para gerar outputs. Assim, passaram a bombardear TAY com informações falsas e comentários de cunho nazista, racista, misógino e de todas as outras formas de preconceito possíveis.

---

<sup>7</sup> Regina Rossettié doutora em Filosofia pela USP e professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da USCS – Universidade Municipal de São Caetano do Sul.

<sup>8</sup> Alan Angeluci é Doutor em Ciências pela Escola Politécnica da Universidade de São Paulo – EPUSP e professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da USCS – Universidade Municipal de São Caetano do Sul

<sup>9</sup> Chatbot é um programa de computador que tenta simular um ser humano na conversação com as pessoas. O objetivo é responder as perguntas de tal forma que as pessoas tenham a impressão de estar conversando com outra pessoa e não com um programa de computador

Após a IA ter recebido os inputs dos mais diversos grupos, passou a construir posts que ofendiam mulheres, negros, dava suporte ao genocídio, negava a existência do Holocausto e gerou teorias da conspiração em relação ao atentado de 11 de setembro. Novamente é visto a falha correspondeu à limitação de inputs.

## 7 GOOGLE A SUA CONEXÃO COM O RACISMO ALGORITIMICO

No ano de 2015 durante o evento Google I/O <sup>10</sup> a empresa anunciava o serviço de armazenamento de fotos da plataforma, Google Fotos, qual permitiria os usuários a não ocupar o espaço na nuvem para armazenar suas fotos, armazenando direto na Internet. O serviço oferece diversas funções para facilitar a armazenagem e compartilhamentos de fotos, organizando por semelhanças e repartindo em álbuns. A organização ocorre de forma automática pelo algoritmo programado pela empresa, qual dispõe um volumoso banco de dados para realizar seu aprendizado.

Em junho do mesmo ano Jack Alcine, um usuário comum do serviço disponibilizado, adicionou algumas fotos junto de sua amiga.

Alguns dias após procurou as fotos adicionadas na plataforma e se deparou com o fato de que o algoritmo juntou todos os arquivos em uma pasta e nomeou como "Gorilas". Um fator interessante a se observar é que Jack e sua amiga tem a pele preta. A inteligência artificial criada pela Google não conseguia distinguir a pele de um ser humano para a de um símio, levantando assim claramente o viés racista do algoritmo. Entretanto, para o algoritmo chegar nestes outputs precisou ser alimentando de forma com que assemelhasse a pele não-branca a alguma espécie de símio.

Partindo da lógica do aprendizado de máquina, os dados interpretados pelo algoritmo tinham uma quantidade massiva de imagens para aprender a separar e organizar por categorias. Também possuíam os comentários que as imagens detinham para que com isso fosse possível alocar as mesmas em um determinado grupo de imagens. Analisando as informações necessárias para que o algoritmo modele a sua forma de organização, foram necessários milhares de imagens de

---

<sup>10</sup> I/O é o evento principal do Google, em que anuncia as novidades e atualizações mais recentes do setor de tecnologia

pessoas não-brancas associadas a gorilas em diversos comentários para que a inteligência artificial os alocasse nesta classe no momento de separar as fotos.

Dois anos após os fatos ocorridos, a Google achou a solução definitiva para o problema. Removeu os gorilas, macacos e chimpanzés da ferramenta responsável pela organização das imagens. A revista *Wired*<sup>11</sup> realizou o teste de forma exaustiva, tentando encontrar as espécies no aplicativo de gestão de fotos pessoais, mas de nenhuma forma o mesmo responde quando você pergunta por macacos, gorilas ou chimpanzés.

O ocorrido com Jack Alcine e sua amiga está longe de ser um caso isolado de falha no algoritmo do Google.

Sofia Umoja Noble<sup>12</sup> (2021) faz diversas denúncias em seu livro *Algoritmos da Opressão: Como os mecanismos de busca reforçam o racismo*, o livro demonstra a forma como que o buscador mais utilizado no mundo possui um viés racista, sexista e machista. A autora demonstra que uma simples busca de pelo termo "*Black Girl*" leva o usuário a diversas paginas de cunho sexual, sendo elas os *links* no topo das pesquisas ignorando o fato de toda luta por trás do movimento das mulheres negras, reforçando a sexualização extrema que as mesmas sofrem.

Sofia ainda faz outros apontamentos, mas um que se destaca é que durante o mandato de Barack Obama como presidente dos Estados Unidos, se qualquer cidadão se busca pelo termo "Casa Criola" no aplicativo Google Maps entre 2015 e 2016 o trajeto levava até a exata localização da casa branca, local que residia à família do chefe executivo estadunidense eleito da época.

Um elemento interessante sobre todos os apontamentos que ocorrem é que em nenhum momento é necessário que seja um pesquisador com um empenho gigante na busca por falhas algorítmicas que levem a um caso de racismo ou demais preconceitos, o viés do algoritmo é tanto que não busca esconder. Qualquer usuário comum em uma busca cotidiana pode se deparar com resultados preconceituosos sobre os mais variados temas, gerando assim o risco de uma exposição a pessoas

---

<sup>11</sup> *Wired* é uma revista estadunidense, de publicação mensal, com sede em San Francisco, Califórnia, que aborda questões envolvendo tecnologia, ciência, entretenimento, design e negócios, os seus diferentes sub tópicos e a respetiva influência na sociedade, cultura, economia e política.

<sup>12</sup> Professora associada da UCLA e co-fundadora e co-diretora do UCLA Center for Critical Internet Inquiry. Pesquisadora associada do Oxford Internet Institute



que ainda não estão preparadas para tais resultados ou que ainda são jovens demais para entender o que realmente significa tais coisas.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como propósito demonstrar, de forma sintética e objetiva, uma compreensão inicial sobre a inteligência artificial e seus métodos de aprendizado, de forma a entender a raiz do fator gerado a partir do contato com o comportamento humano enviesado. Apresentar um conceito da formação de modelos que podem ser aplicados nas mais diversas atividades e o modo de como uma falha em sua configuração pode acabar levando, por consequência, a situações desastrosas. Por meio dos exemplos apresentados constatar que os dados não são neutros, mas sim que carregam junto de seu código os preconceitos do comportamento humano que geraram os dados que foram utilizados e aplicados em determinadas atividades. Ainda pelos exemplos citados, manifestar o modo como o racismo segue sendo perpetuado pelas redes sociais e seus algoritmos, denotando que os preconceitos existentes na rede não dependem de uma grande busca para serem encontrados e sim que estão expostos a todos em uma busca simples e sem intenções.

Embora a forma como a inteligência artificial e os algoritmos tenham auxiliado em vários cenários sociais é inegável o fato de que os problemas éticos que os mesmos apresentem estão longe de serem solucionados e levam a perpetuação dos mais diversos preconceitos existentes na esfera social. Enxergar e enaltecer apenas a evolução diária é um erro quando não são levados em conta os danos causados e ignorados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. P. de; LIMA, F. M. V.; LISBOA, S. M.; FRANCO JÚNIOR, A. J. de A.; LOPES, A. P. Comparação Entre As Teorias Da Aprendizagem De Skinner E Bandura. *Caderno de Graduação - Ciências Biológicas e da Saúde - UNIT - ALAGOAS, [S. l.]*, v. 1, n. 3, p. 81–90, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/fitsbiosauade/view/905>>. Acesso em: 25 jun. 2023.

ARAÚJO, Aurélio. Inteligência artificial fora de controle? Relembre casos polêmicos. *UOL*, São Paulo, 13 de jun. de 2022. Disponível em: < <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2022/06/13/inteligencia-artificial-fora-de-controle-relembre-casos-polemicos.htm> >. Acesso em 29 de mai. de 2023.

EXPOSTO à internet, robô da Microsoft vira racista em 1 dia. *Revista VEJA*, 24 de mar de 2016. Disponível em < <https://veja.abril.com.br/tecnologia/exposto-a-internet-robo-da-microsoft-vira-racista-em-1-dia> >. Acesso em: 29 de mai. de 2023.

FERNANDES, Fernando; FILHO, Alexandre. Perspectivas do uso de mineração de dados e aprendizado de máquina em saúde e segurança no trabalho. *SciELO - Scientific Electronic Library Online*, 04 de nov. de 2019. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rbso/a/NgxW5qxzQWhcD4KrTHLxxGG/?lang=pt> > Acesso em: 27 de jun. de 2023.

FIORMONTE, D; SORDI, P. Humanidades digitais do sul e GAFAM. Para uma geopolítica do conhecimento digital. *Liinc em Revista*, [S. l.], v. 15, n. 1, 2019. DOI: 10.18617/liinc.v15i1.4730. Disponível em: < <https://revista.ibict.br/liinc/article/view/4730> > . Acesso em: 27 jun. 2023.

GARCIA, Ana. Ética e Inteligência Artificial. *SBC-OpenLib*, nov de 2020. Disponível em < <https://sol.sbc.org.br/journals/index.php/comp-br/article/view/1791/1625> > Acesso em: 30 de mai. de 2023.

LUDERMIR, Teresa. Inteligência Artificial e Aprendizado de Máquina: estado atual e tendências. *SciELO - Scientific Electronic Library Online*, 19 de abr. de 2021. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/ea/a/wXBdv8yHBV9xHz8qG5RCgZd/?lang=pt&format=html> > Acesso em: 30 de mai. de 2023.

NOBLE, Sofiya. *Algoritmos da opressão: como o Google fomenta e lucra com o racismo*. Santo André, SP: Editora Rua do Sabão, 2021.

O'NEIL, Cathy. *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Santo André, SP: Editora Rua do Sabão, 2020.

ROSSETI, Regina; ANGELUCI, Alan. Ética algorítmica: questões e desafios éticos do avanço tecnológico da sociedade da informação. *Galáxia*, São Paulo, n. 46, e50301, 2021. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/50301/35683> > . Acesso em: 27 de jun. de 2023.

SALAS, Javier. Google conserta seu algoritmo "racista" apagando os gorilas. *EL*

PAIS, 16 de jan. De 2016. Disponível em:  
<[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/14/tecnologia/1515955554\\_803955.htm](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/14/tecnologia/1515955554_803955.html)  
l> Acesso em: 5 de jun. de 2023.

SIMONITE, Tom. When It Comes to Gorillas, Google Photos Remains Blind. *Wired*, 11 de jan. de 2018. Disponível em < <https://www.wired.com/story/when-it-comes-to-gorillas-google-photos-remains-blind/>>. Acesso em: 02 de jun. de 2023.

TELLES, Fernando. 90% das pessoas não leem termos e condições de apps, revela estudo. *Showmetech*, 23 de dez. de 2020. Disponível em <<https://www.showmetech.com.br/pessoas-nao-leem-terminos-e-condicoes-de-apps/>>. Acesso em: 28 de mai. de 2023.



## 14. A CRISE DA CULTURA É A NOSSA? REFLEXÕES DESDE SIMMEL E ARENDT



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-14>

Ivan Schardosim<sup>1</sup>

### RESUMO

Contemporaneamente, um dos assuntos a serem levantados seguramente poderia ser o da “crise da cultura”. Por quê? Porque os caminhos levados a cabo politicamente não permitem que os seres humanos cheguem ao “cultivo” que o ideal iluminista insiste poder ser realizado. Não é a ideia de que o ser humano seja um ser diferenciado, um “outro” o que ainda prospecta o futuro da vida? Em que medida uma tal ainda pode sustentar as necessidades maiores, como sempre: a fome, a desigualdade social, a miséria, a exploração, etc.? O caminho da “cultura” teria, conforme Simmel e também Arendt, entrado em crise. Não daria isso, justamente, o indício de que deveríamos repensar o ideal cultural? No presente ensaio, queremos provocar a reflexão sobre essas questões.

Palavras-chave: Crise da Cultura; Simmel; Arendt; Porvir.

### 1 INTRODUÇÃO

No contexto pós-pandêmico, uma das perguntas mais lógicas que se poderia fazer é: estamos cientes do que vivenciamos? Não apenas a nossa forma de pensar as coisas em geral, mas também as nossas preocupações, se modificaram. No âmbito educativo, discute-se os ganhos e as perdas com uma transição ao ambiente digital, à “ausência” sentida e vivenciada por muitos. Politicamente, no entanto, é onde seguramente o seu impacto deveria mais se fazer sentir. Que caminhos *políticos* ainda se vislumbram, tendo o mundo dado uma guinada à objetivação de tudo? É possível dizer que *estamos* naquilo que fazemos, se digitalizar significasse “não estar”? Mais: enquanto “pensamos”, o que resta para a *práxis* propriamente dita, as mudanças sociais que o mundo reclama?

Para responder a tais questões – ou ao menos ensaiar uma resposta – entendemos ser importante retornar a Georg Simmel e Hannah Arendt, pensadores

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: ivanschardosim@gmail.com.

que, em tempos diferentes, fizeram uma leitura de movimentos da Modernidade ainda atuais. No que segue, apresentaremos o que ambos entendiam por “crise da cultura”, apontando primeiramente o que entendem por “cultura”, e daí extrair a ideia da “crise”. Se uma tal fosse verdadeira, ela ainda está? Estando, que caminhos para a sua superação poderiam ser pensados? Conforme entendemos, desde um ponto de vista filosófico, não deixa ainda a problemática de ser importante. Se nossa intuição não falha, ainda dela poderiam ser pensadas diversas questões atuais e de relevância.

## 2 CRISE DA CULTURA? O VEREDITO DE SIMMEL

Como já bastante é sabido, o contexto *fin-de-siècle* até o fim da Primeira Guerra levantara tensões que provocaram um sentimento de paixão e euforia, fazendo com que determinados intelectuais se perguntassem pelas transformações que não poderiam ser pensadas como algo natural, em sua visão. O que é a crise da cultura? Em síntese, trata do fato de que a humanidade criara certa “estrutura” historicamente (a cultura) porém, ao mesmo tempo, do fato de ela já não conseguir, com ela, “crescer”, fazer bem a si própria. Por isso, historicamente, a ideia de cultura fora pensada como um fator de *diferenciação* do homem da natureza, como um “outro” da própria “natureza-sem-o-homem” (por deficiente que seja a expressão), isto é, da natureza *por si só*. É por meio desta perspectiva que será possível ver a cultura como uma *categoria*, antes que como uma ideia sem sentido, como um ente, por assim dizer, que depende da própria filosofia para ser pensada.

Quem fora o homem historicamente? O homem movera-se, fora. Direcionara-se, em síntese. Ao direcionar-se, teria que “ir e vir”, “dar e receber”, “mover e ser movido”. Cultura, neste sentido, conforme entende Simmel, pressupõe um “ir e vir”, um cultivar que proporcionará ao homem algo distinto, distinto do que poderia conseguir sem receber, sem absorver, sem estar. Isto justifica a definição de Simmel: “Cultura é o caminho que sai da unidade fechada, passando pela pluralidade desenvolvida, chegando à unidade desenvolvida.” (SIMMEL, 2014, p. 79)

No entanto, na visão do autor, não fora exatamente desta maneira que se encaminhara a cultura – cultura que, não podemos ter dúvidas, é europeia por

essência. A questão é que a cultura, querendo ascender, leva consigo os dilemas de sua própria tragédia<sup>2</sup> - para crescer precisa das coisas; para manter-se de pé precisa do próprio mundo. Terá o ser humano se aproximado das coisas certas ao longo da história? Terão os seus meios sido sempre justos, necessários e dignos? Uma singela visualização da produção marxiana provará que não (Cf. as narrações de diversas práticas mercantis levadas a cabo no texto d'*O Capital*).<sup>3</sup>

Simmel ensina-nos que, ao longo de sua evolução, a cultura fora variando, sofrera a influência daquilo que ela mesma produzira, os seus meios. Chegara-se ao ponto, para fins do século XIX, de as próprias coisas assumirem o lugar das pessoas. "O pensamento, a laboriosidade, a habilidade converteram-se em configurações objetivas, livros e mercadorias e, assim, alcançaram a possibilidade do automovimento, frente a qual o progresso moderno em meios de transporte é somente a sua realização ou manifestação." (SIMMEL, 1977, p. 580) Simmel fala do domínio de uma "civilização externa" (SIMMEL, 1994, p. 5) sobre uma interna, civilização esta que não pode avançar a não ser que *quebre* (*contrarreste*), de alguma maneira, a aquela.

Em nossa interpretação, se lemos Georg Simmel com atenção, encontraremos "oculta" a ideia de que a cultura se tornara objetiva (em certo sentido, a própria "civilização"), isto é, *uma ideia civilizacional*. Isto, no entanto, não sucedera de maneira espontânea, senão, fora sendo construído historicamente. Ao homem, como se aprende da filosofia simmeliana, resta imergir em tal civilização – portanto, exatamente, entrar na cultura formada -, "violentando e sendo violentado" (SIMMEL, 2014, p. 77), para formar "sua cultura" (SIMMEL, 2014, p. 81) Não obstante, o fato de que tal "cultura" tenha entrado em crise – constatação de Simmel e também de Arendt -, conduz-nos a outro nível da problemática. Detenhamo-nos, portanto, agora, nela.

Apesar de o conceito de cultura, em nosso entendimento, não implicar exatamente a mesma coisa para ambos os pensadores, teriam de dizer o mesmo, isto é: falar do projeto civilizacional, da ambição do homem em construir para si um "lar" (Cf. ARENDT, 2016, p. 262). Tal "lar" teria, conforme as teses de Simmel, perdido

<sup>2</sup> Cf. o ensaio *O conceito e a tragédia da cultura*, de 1911, em Simmel (2014).

<sup>3</sup> Cf. Marx (1983).

a sua sustentação fundamental, aquilo que permitiria à cultura viver: a relação do homem com as coisas.

Que meros meios valham como fins últimos, deslocando totalmente o ordenamento razoável da existência interna e prática; que a cultura objetiva desenvolva-se numa medida e num ritmo com os quais segue deixando mais e mais para trás a cultura subjetiva, na qual, porém, toda consumação dos objetos encontra seu sentido; que cada ramo da cultura, ao crescer, afaste-se dos outros numa diversidade de direções e numa alienação recíproca a ponto de, como totalidade, ela já sofrer afinal o destino da torre de babel, e a ponto de seu valor mais profundo, cuja existência se encontra justamente no nexos entre as suas partes, parecer ameaçado pelo aniquilamento: tudo isso são contradições provavelmente inseparáveis do desenvolvimento cultural como tal. (SIMMEL, 2013, p. 115)

Dentro da própria cultura estaria inscrita, portanto, a sua própria tragédia, tragédia esta a ser carregada até o fim enquanto a cultura perdurar, enquanto estiver. Simmel escreve suas reflexões sobre a crise da cultura em meio à Primeira Guerra Mundial, portanto, em meio a um período de tensões quanto ao rumo que a humanidade tomaria. A crise, segundo Simmel, “nos é profundamente familiar [...] em cada um de nós ela é [...] a crise de nossa própria alma.” (SIMMEL, 2013, p. 117) Simmel temia a imposição de uma cultura que fosse contrária ao próprio homem, que, com suas inovações, pudesse destruir mesmo aqueles que a trouxeram à frente. São invenções extravagantes que conduzem o homem para sua própria tragédia.

Como já dissemos, pode-se designar como a fórmula mais fundamental do destino da cultura altamente elevada, compreendendo todos os seus conteúdos singulares, que ela é uma crise continuamente adiada. Isso significa que ela quer diluir a vida, da qual provém e a qual está destinada a servir, no sem sentido e no contraditório, contra os quais a unidade fundamental e dinâmica da vida sempre se defende, reimpondo unidade, desde sua própria fonte, à objetividade alheia à vida e que a afasta de si. (SIMMEL, 2013, p. 116-117)



Para fins do século XIX e início do XX, o viver tornara-se opressivo, maçante, não-compreensível. É nisso que consiste a *crise da cultura* conforme pensada por Simmel. Se Norbert Elias (2011) acerta em ver a Primeira Guerra como uma guerra "travada contra a Alemanha em nome da 'civilização'" (p. 26-27), então, de fato, já não nos surpreendemos com o fato de o conceito de cultura surgir como conceito importante por aqueles anos. Então, o problema está posto: a vida coisifica-se em meio à cultura (cultura esta que não é a dos homens, mas uma de coisas); em sendo assim, porém, o que resta, justamente, para a vida? O que sucede com a vida se a cultura exatamente se transforma em "terreno" negociável, em um "campo" em que se discutem ideias?

Ainda assim, o fato de a cultura ter se tornado objetiva, isto é, o fato de a cultura ter avançado e ter se constituído em projeto *para* o homem, legara à ideia nosso problema eterno: *em meio à cultura*, como então melhorar, como suprir as necessidades sempre urgentes, sempre postas pelas mazelas que a própria cultura, intencionalmente ou não, produz? Se há algo que a guerra faz (a que Simmel presenciara), segundo ele, é produzir uma disparidade nas consequências para a cultura: de um lado, ela elimina "certezas para sempre e [cria] certezas de todo novas; de outro, [ela inibe ou reverte] certos desenvolvimentos, cujo retorno ao curso anterior nos parece, entretanto, inevitável." (SIMMEL, 2013, p. 116) Paradoxalmente, Simmel parece se direcionar *contra* a cultura, isto é, contrário à ideia de que uma *cultura possa trazer para certos homens a vantagem do conforto e para outros a desvantagem do vazio*. Portanto, sobre a guerra, dirá:

Se aqui, onde se trata por excelência da vida da forma cultural, fôssemos esperar por algo absoluto ou definitivo – mesmo somente em relação ao que pode ser dito em termos históricos –, justamente essa vida não seria mais satisfeita, mas menos. (SIMMEL, 2013, p. 116)

Permanece, portanto, na reflexão de Simmel, a ideia de que "a forma cultural clássica" deve ser superada, e aqui onde queremos falar do entendimento de Arendt sobre a crise da cultura e, como mesmo fala, de "sua importância social e política".

### 3 A VISÃO DE ARENDT

Segundo a autora,

Conjuntamente, cultura no sentido de tornar a natureza um lugar habitável para as pessoas e cultura no sentido de cuidar dos monumentos do passado ainda hoje determinam o conteúdo e o significado que temos em mente ao falarmos de cultura. (ARENDR, 2016, p. 266)

Passados 45 anos do diagnóstico de Simmel, Arendt ainda entendia ver na "crise da cultura" um fator de "importância social e política" (Cf. Arendt, 2016)<sup>4</sup>. Como, no entanto, Arendt pensava isso?

Mais ou menos alinhada ao entendimento de Simmel do que seria a cultura, isto é, como algo que, para bem ou para mal, apontaria para uma "habitação terrena em que o próprio homem se encontra" – um "lar", como diria Arendt (2016, p. 262) –, Arendt ressalta que a cultura não surgira do acaso, senão fora produto de certos movimentos históricos. Em primeiro lugar, o diagnóstico de Simmel de que uma tal crise teria vindo para ficar constata-se com o próprio sentimento arendtiano, não isolado. O caso, segundo Arendt, seria agora de se pensar "o homem da massa", o sujeito "exposto", por assim dizer, às intempéries fabricadas pela cultura das coisas. Desta maneira, enquanto a sociedade seria algo "para poucos", à época de Arendt ela teria incorporado "todos os estratos da população." (ARENDR, 2016, p. 252)

O diagnóstico de Arendt parece tomar como ponto de partida o fato de que, historicamente, como ela mesmo enfatiza, a sociedade monopolizara "a 'cultura' em função de seus objetivos próprios, tais como posição social e *status*." (ARENDR, 2016, p. 254) A autora está centrada, portanto, no "*status* objetivo do mundo cultural." (ARENDR, 2016, p. 254) A cultura teria sido alçada, então, como assim era o risco já se via à época de Simmel poderia ocorrer, a *status* de "relevância", a um bem que poderia ser consumido, um bem na mesa de negócios.

---

<sup>4</sup> Tal ideia está presente no próprio subtítulo do trabalho.

"O termo *cultura*," conforme esclarece Adorno (2009), "que deriva do Latim *colere*, significa cuidado; isto é, *colere* originalmente se referia à ocupação do camponês, e assim a uma relação específica com a natureza, nomeadamente, seu cuidado." (p. 146) Lembrando que "os gregos não sabiam o que é cultura porque não cultivavam a natureza, mas em vez disso arrancavam do seio da terra os frutos que os deuses haviam ocultado dos homens (Hesíodo)" (ARENDR, 2016, p. 266), esta por sua vez enfatizará que o gosto e o belo aparecem como categorias importantes na história da cultura, especulando, por sua vez, se o gosto pertenceria à classe das faculdades políticas. (Cf. ARENDR, 2016, p. 268) Em sendo *político*, o gosto poderia ajuizar aquilo que só as extravagâncias humanas conseguiram alcançar. Qual poderia ser a implicação disso?

Sabendo que a categoria da cultura nos últimos tempos fora associada com a arte, inegavelmente, poderíamos assim chegar a questionar: em *não sendo* "arte", em sendo de fato uma construção que pertence apenas ao homem, poderia ela chegar a ter alguma importância política subjacente? Aqui podemos retomar o que trazíamos ao início: ascendendo as coisas ao nível de "coisas maravilhosas", de "coisas a se venerar" (é fato que inúmeras inovações, como as de comunicação à distância e outras tendências atuais, são ferramentas que expandem a presença de pessoas não vinculadas às coisas que a força humana levava à frente historicamente, porém também por outro lado demonstram o quanto o político pode estar pouco problematizado, quando ainda não é possível, devido a sua importância, substituir os encontros presenciais, seja para a prática educativa, seja para qualquer prática, bem como não se encontrou ainda uma forma de substituir o humano), como é que elas poderiam nos ajudar, direcionando-nos a uma melhor constituição e acordo civil comunitário? O ser humano constitui-se em seu contato com seus semelhantes, no estar-aí-consigo-e-com-o-outro. É preciso que se esteja atento, portanto, para o fato de que, mesmo com as coisas, o ser humano só vai à frente com a ajuda de seu semelhante. É o outro, portanto, que é perdido quanto a cultura cresce e é elevada à categoria de coisa, de bem.

Se as coisas são pensadas fora de sua importância, apenas por seu lado utilitário, por assim dizer, correm o perigo, como destacaram ambos Simmel e Arendt, de se tornarem "coisas ocas", coisas que estão, porém sem servir para nada.

O ponto, portanto, é: se vivemos um mundo de meios – é o que temos de concluir, seja fazendo a leitura de Simmel, seja fazendo a de Arendt –, como ainda pensar o *político*, isto é, a forma da transformação, o que rompe permitindo que algo surja à frente? É uma pergunta que fica, frente às considerações de Simmel e de Arendt sobre a cultura.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt, em *A condição humana*, afirmara que as boas obras “não são deste mundo.” (ARENDR, 2019, p. 94) Neste caso, referia-se ao fato de que o filósofo “sempre pode contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as boas ações [...] devem ser esquecidas no instante em que são praticadas, porque até a memória delas destruiria sua ‘bondade’.” (ARENDR, 2019, p. 93-94) “É o caráter não-mundano inerente às boas obras que”, ressalta a autora, “faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa e torna a bondade, como a sabedoria na Antiguidade, uma qualidade essencialmente não humana e sobre-humana.” (ARENDR, 2019, p. 94)

Se a cultura entrara em “crise”, como atestam Simmel e Arendt, isso não faz dela algo que não esteja ainda em voga, algo ainda importante – e aqui não entra em questão se queremos criticá-la ou reverenciá-la. O movimento agora é de abertura, seja para o novo, seja para o velho. Como Simmel deixa ver em seu ensaio da *Crise da Cultura*, tal crise não pode ser vista, não é algo que possa ser mostrado empiricamente. Mesmo assim, o fato de que dela se fale revela o sentimento humano mais íntimo, o seu olhar e o seu pensar, o sentimento mais próximo do que mantém saltitante toda forma consagrada. Se a cultura é uma forma consagrada, então é necessário estar atento para que não cometamos o erro de a transformar na “única saída”, “o caminho a se seguir”.

O que poderia significar não venerar a cultura como único caminho a se seguir?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. Kultur and Culture. In: *Social Text* 99, Durham, v. 27, n. 2, p. 145-158, 2009. DOI: 10.1215/01642472-2008-028.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad.: Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*, vol. I, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Trad.: Ramon Garcia Cotarelo. 1. ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977.

SIMMEL, G. A crise da cultura. In: BUENO, A. (Org.) *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. Trad.: Laura Rivas Gagliardi. São Paulo: Editora Senac, 2013, p. 101-117.

SIMMEL, G. O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Orgs.) *Simmel e a modernidade*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, p. 77-105.

SIMMEL, G. Tendencies in German Life and Thought since 1870. In: FRISBY, D. (Ed.) *Georg Simmel: Critical Assessments*. V. I. London: Routledge, 1994, p. 5-27.



## 15. CICLO DE OBJETIFICAÇÃO, FRAGMENTAÇÃO E CONSUMO: CONTRIBUIÇÃO DE CAROL ADAMS PARA A LÓGICA DA DOMINAÇÃO COMUM

*CYCLE OF OBJECTIFICATION, FRAGMENTATION AND CONSUMPTION: CAROL ADAMS' CONTRIBUTION TO THE LOGIC OF COMMUN DOMINATION*



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-15>

*Larissa Lunkes de Souza<sup>1</sup>*

### RESUMO

Os ecofeminismos compartilham do pressuposto que jaz uma lógica comum -binária e hierárquica - permeando as distintas opressões. A precursora do ecofeminismo animalista, Carol Adams, em *A Política Sexual da Carne* (1990), teoriza sobre a lógica da dominação através da centralidade da opressão com os animais e sua interface com a violência cometida com mulheres. A partir desta conexão, a autora defende que a lógica da dominação está imersa num sistema material-simbólico-linguístico conferido em ciclos de objetificação, fragmentação e consumo. As estruturas que possibilitam a existência destes ciclos são: os referentes ausentes e sua sobreposição; metáforas e renominações. Esta comunicação visa abordar as contribuições de Adams para a compreensão da lógica da dominação comum e destacar como a justificação da opressão de animais serve para justificar outras opressões, especificamente dentro da espécie humana. Defenderei que, neste processo, trata-se de uma animalização de humanos em prol de desenvolver aceitabilidade da dominação entre humanos tal como existe com a realizada com os animais.

Palavras-Chave: Ecofeminismo; Animais; Ética; Dominação; Interseccionalidade.

### ABSTRACT

Ecofeminisms share the assumption that there is already a common logic - binary and hierarchical - permeating the different oppressions. The precursor of animalist ecofeminism, Carol Adams, in *The Sexual Politics of Meat* (1990), theorizes about the logic of domination through the centrality of oppression towards animals and its interface with violence committed against women. Based on this connection, the author argues that the logic of domination is immersed in a material-symbolic-linguistic system conferred in cycles of objectification, fragmentation and consumption. The structures that enable the existence of these cycles are: absent

---

<sup>1</sup> Bolsista Capes de Mestrado no Programa de Pós Graduação de Filosofia na PUCRS, com ênfase de pesquisa em ecofeminismo, animalismo e terceiro mundismo. Orientador: Norman Madarasz. Email para contato: larissa.souza.003@edu.pucrs.br

referents and their overlap; metaphors and renamings. This communication aims to address Adams' contributions to the understanding of the logic of common domination and highlight how the justification of the oppression of animals serves to justify other oppressions, specifically within the human species. I will argue that, in this process, it is an animalization of humans in order to develop acceptability of domination among humans as exists with that carried out with animals.

Keywords: Ecofeminism; Animals; Ethics; Domination; Intersectionality.

## 1 INTRODUÇÃO

Os ecofeminismos são vertentes dentro dos movimentos feministas que se configuram na articulação de no mínimo duas categorias: natureza e mulheres. Dentro da multiplicidade dos ecofeminismos, a perspectiva animalista é uma das vertentes mais notáveis. As pesquisadoras Daniela Rosendo e Tânia Kuhnen sugerem que ecofeminismo: “[...] é um conjunto de teorias e práticas que abarca três áreas: os estudos feminista, ambientalista e, em alguns casos, o animalista”<sup>2</sup>.

Os motivos para essas junções são diversos, desde a experiência comum da dominação masculina, características biológicas, considerações espirituais, socioeconômicas ou conceituais. Dentro da pluralidade de justificativas para tal associação, se pode introduzir que as ecofeministas conjuram a perspectiva de que existe uma particularidade especial entre mulheres e a natureza.

O termo ecofeminismo apareceu pela primeira vez num artigo chamado *Ecofeminismo ou Morte*<sup>3</sup> (1974) da filósofa francesa Françoise D'Eaubonne. Entretanto, a origem dos ecofeminismos são plurais, por conta de sua natureza prática inserida nos movimentos sociais. Gaard e Gruen propõem que o ecofeminismo se forma nas influências dos movimentos sociais das décadas de 60,70 e princípios feministas e ecológicos da década de 80<sup>4</sup>.

Dentro desses movimentos práticos, o mais notável para os ecofeminismos é o movimento de Chipko<sup>5</sup>, na região do Himalaia – Índia, ocorrido entre as décadas de 70 e 80. O movimento é baseado em ações contra as mineradoras locais em prol de

---

<sup>2</sup> KUHNEN; ROSENDO, 2021, p. 17..

<sup>3</sup> No original em francês, *Le Féminisme ou la Mort*.

<sup>4</sup> GRUEN; GAARD, 2005 apud KUHNEN; ROSENDO, 2002, p. 20.

<sup>5</sup> KUHNEN; ROSENDO, 2002, p.21.



proteger seus territórios, cuja estratégia era as mulheres abraçarem as árvores, defendendo assim o território/natureza com seus próprios corpos.

As moradoras de Chipko, ao enfrentarem as mineradoras locais de forma pacífica, se colocavam em grande risco, pois com o desmatamento da floresta, também lhe matariam. Visto isso, se evidencia que as moradoras de Chipko, por se mobilizarem de modo arriscado, reconhecem uma relação de dependência existencial com seus territórios, no qual a natureza significa a possibilidade de produção de alimentos e manutenção de suas vidas, e também de seus descendentes.

Evidencio com o movimento prático de Chipko que a associação entre natureza e mulheres se estende para o corpóreo da existência, para a prática, não sendo apenas uma associação teórica, mesmo que diferentes perspectivas venham a justificar essa conexão de modo distinto. Portanto: "Apesar da tensão que se traduz em um dilema de autoria, é possível sustentar que teoria e prática formam uma teia de relações para originar os ecofeminismos".<sup>6</sup>

Na década de 90, ocorre a terceira onda do feminismo, que busca ampliar o campo de atuação e compreensão das experiências das mulheres, englobando as experiências heterogêneas de mulheres e o investimento no método da interseccionalidade. Reimer aponta que o evento da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher em Beijing, na China, no ano de 1995, foi um evento fundamental para a consolidação dessa perspectiva dentro do feminismo.<sup>7</sup>

O câmbio de paradigma do feminismo na terceira onda influenciou as ecofeministas a dedicarem esforços para encontrarem associações e modos de conhecer/perceber as estruturas de dominações. Urge o interesse em investigar estruturas que ultrapassem categorias específicas e enfatizem a lógica que permeiam as distintas formas de opressão.

Karen Warren defende que a lógica comum da dominação é característica da estrutura conceitual opressora, sendo basilar por fornecer a justificção ética de que há seres superiores "de cima" e outros que são "de baixo" gerando uma suposição

---

<sup>6</sup> KUHNNEN; ROSENDO, 2002, p.21.

<sup>7</sup> REIMER, 2019, p. 126.

moral de que os “de baixo” devem ser subordinados aos de cima. Surge assim o conceito de “ismos” da dominação:

( ...) Existe a mesma lógica de dominação por trás de todos os ismos de dominação (machismo, racismo, classismo, especismo etc.) Permite pensar a superação de diversas formas de opressão também em conjunto, na medida em que conectar as opressões revela a mesma maneira de pensar e organizar o mundo entre os de cima (mais poderosos, valiosos) e os de baixo, subalternizados pelos que têm poder<sup>8</sup>.

A compreensão dos “ismos” das dominações permite pensar em alternativas compartilhadas de superação, pois ao atingirem as estruturas e lógicas da dominação, se combate à “causa” da dominação<sup>9</sup>. Em outras palavras: “sem a lógica da dominação, uma descrição de similaridades e diferenças seria somente uma descrição, sem que houvesse discriminação moral na forma como um grupo é tratado”<sup>10</sup>.

Portanto, a lógica da dominação é o pano de fundo de todas as dominações atuando de modo binário e hierárquico “os de cima” e “os de baixo”. É a partir dela que se gera uma justificção ética da subordinação dos “de baixo”, pois sem essa lógica, seriam apenas diferenças e não infeririam em superioridade e permissibilidade para dominação.

É dentro desse contexto da lógica da dominação comum da dominação que esse trabalho visa compreender as contribuições de Carol Adams. A autora aborda as estruturas da dominação sinalizando o consumo de carne e a violência com as mulheres, mas se assume como premissa que essas estruturas permeiam as mais variadas formas de dominação.

---

<sup>8</sup> ROSENDO; ZIRBEL, 2019, p. 112.

<sup>9</sup> Para Warren, a dominação é uma consideração ética de que o ser pode ser subordinado, uma condição para se existir opressão. A opressão, além de haver dominância, necessita um impedimento legal e é resultante das ordens das instituições e tem como característica central a impossibilidade do sujeito dominado e oprimido de se expressar e agir livremente.

<sup>10</sup> ROSENDO, 2012, p. 43.

## 2 TEÓRICA ENGAJADA, CONSIDERAÇÕES SOBRE A BIBLIOGRAFIA

Uma das premissas da epistemologia (eco)feminista<sup>11</sup> é de que os posicionamentos teóricos precisam ser situados e corporificados. Isso significa afirmar que a filosofia e os conceitos são influenciados por nossas experiências e, portanto, não são neutros e a objetividade é parcial e localizada. Resumidamente:

O conhecimento situado é, portanto, aquele que reflete a perspectiva específica do indivíduo – contra a pretensão de isenção e imparcialidade – e é necessariamente constituído e construído por sua complexidade de pessoa entranhada, corporalmente inclusive, num mundo contingente e habitado pela diferença.<sup>12</sup>

Adams partilha desta epistemologia e cultiva o hábito de mencionar e dar crédito às suas experiências corpóreas para as associações teóricas que realiza, demonstrando a interdependência entre a prática e a teoria. Assim, ela se define como teórica engajada: “Sou uma ativista imersa na teoria, é verdade. Mas ainda assim sou uma ativista, com todas as feridas de guerra”<sup>13</sup>.

Honrando seu posicionamento de salientar suas experiências e perspectivando que ainda é uma autora pouco conhecida, essa seção se dedica a apresentá-la brevemente, apontando algumas vivências dela que foram significativas para a elaboração de *A Política Sexual da Carne*<sup>14</sup> (1990).

Para iniciar, a obra demorou vinte anos para ser escrita. Em diversos momentos de sua trajetória ela coloca a pesquisa teórica em segundo plano, e se dedica exclusivamente ao ativismo. Seu ativismo era múltiplo, incluindo atendimento às mulheres vítimas de violência doméstica, entregando comida para pessoas em situação de rua e atuando para a conquista de moradias populares. Enquanto isso,

---

<sup>11</sup> (eco)feminista para sinalizar que não é uma exclusividade das epistemologias ecofeministas.

<sup>12</sup> SATTLER, 2023.

<sup>13</sup> ADAMS, 2012, posição 256.

<sup>14</sup> A partir daqui vou usar a redução A.P.S.C para me referir à obra.

com sua prática vegana<sup>15</sup> incentivava outros cenários e observava os consumos de carnes e seus símbolos.

Sobre a autora, ela nasceu em 1951 numa pequena vila chamada Forestville, no sudoeste da cidade de Hanover, no Estado de New York. Cresceu em um lar feminista, sob influência de sua mãe, e partilhava da companhia dos animais não humanos, especialmente do seu pônei<sup>16</sup>. Além do ativismo, atuou como escritora e acadêmica independente - em seu site de comunicação há um arquivo com 15 páginas das suas publicações, entre os mais significativos: 26 livros, 29 artigos em livros, 17 artigos em jornais acadêmicos.

Dentro das experiências mais significativas para a escrita de A.P.S.C, começaremos com o episódio que ocorre em 1973, denominado como *experiência traumática*<sup>17</sup> e/ou *giro de consciência*<sup>18</sup>. Adams regressava para casa ao final do primeiro ano do seu mestrado, assim que chegou, enquanto desfazia suas malas, seu vizinho bate em sua porta e conta que atiraram em seu pônei. Desesperada, vai correndo atrás do seu pônei e lhe encontra morto. Angustiada com o acontecimento, na hora do jantar, ela se lamentava pela morte do seu pônei enquanto comia um hambúrguer de "carne bovina". Durante a mordida se dá conta de sua hipocrisia, pois ao mesmo tempo que estava a sofrer pelo seu pônei morto, comia o cadáver de uma vaca<sup>19</sup>.

Este episódio marca o início de uma nova fase em sua vida, durante a qual ela se percebia como uma carnívora passiva conflituada porque o giro de consciência já havia acontecido, o consumo de carne lhe incomodava. Todavia, os conflitos materiais que a escolha de não consumir mais cadáveres implicaria em sua vida faziam com que ela permanecesse consumindo.

No ano seguinte, em 1974, o ciclo de carnívora passiva conflituada se encerra e ela se torna vegetariana. Essa mudança ocorre quando ela se muda para Boston

---

<sup>15</sup> No livro é vegetariano, mas manifesta que defende uma alimentação sem o consumo de proteínas feminilizadas – ovos e leites.

<sup>16</sup> SCOTT- REID, 2020.

<sup>17</sup> Adams descreve que a informação de como os animais são tratados e da produção de carne é um conhecimento e uma experiência traumática. ADAMS, 2018.

<sup>18</sup> Adams salienta que as feministas não veem coisas diferentes, mas sim veem às mesmas coisas com outros olhos. Começar a ver a mesma coisa com outra perspectiva é o giro de consciência.

<sup>19</sup> ADAMS, 2002.

com o objetivo de participar de um curso sobre história das mulheres e a religião americana com a Dra. Mary Daly. Esse curso se torna fundamental para a escrita da A.P.S.C, pois Adams escreve seu primeiro artigo, *The Oedible Complex: feminism and vegetarianism*, relacionando feminismo e o consumo de animais não humanos para a disciplina.

Esse artigo estava instigante e é publicado pelo Amazon Quarterly<sup>20</sup>. Esta publicação causou bastante empolgação e críticas. Uma editora pequena da cidade ofereceu-se para publicar caso ela ampliasse o artigo. Também recebeu uma oferta de bolsa de estudos na Austrália e uma viagem ao mundo para desenvolver sua teoria. Porém, ela menciona:

Eu sentia que teria apenas uma oportunidade de proclamar a relação entre feminismo e vegetarianismo, porém o meu livro de 1976 não estava pronto. Não estava "cozido". Como, exatamente, eu havia explicado as relações? O que era a minha teoria? A incerteza intelectual não era o meu único freio que estava constringendo meus esforços iniciais para escrever este livro. Além disso eu havia experimentado algumas repercussões negativas ao meu trabalho e me sentia exposta e vulnerável. Meu livro não estava pronto, tampouco eu<sup>21</sup>.

Após o convite e a recusa, Adams começa a se dedicar aos ativismos, período que cobre o período entre 1976 até 1987. Nesse momento, escrevia falsos inícios e alguns esboços sobre as conexões entre violência com mulheres e o consumo de carne, todavia, estava confusa, pois se deparava com frequência a situações desconexas<sup>22</sup>.

Em 1987, Adams, muda-se para o Texas e decide se dedicar integralmente à escrita do seu livro e ao cuidado de seu filho. Na segunda noite da viagem em direção ao Texas, ela estava lendo o livro *Bearing The Word*, da autora Margaret Homans, quando descobriu o conceito de referente ausente. Nesse momento, percebeu que os animais comidos como carne eram os referentes que estavam ausentes e, no dia

---

<sup>20</sup> Uma revista importante na época sobre feminismo lésbico, o artigo de Adams foi publicado na antologia *The Lesbian Reader* de 1975.

<sup>21</sup> ADAMS, 2012, posição 211.

<sup>22</sup> ADAMS, 2012, posição 229.

seguinte, que o referente ausente era o que possibilitava o entrelaçamento da opressão de mulheres e de não humanos<sup>23</sup>.

Com o aparecimento do conceito referente ausente, Adams conseguiu encontrar a explicação do que operava para que se fosse possível existir essas situações desconexas mesmo quando as associações das violências estavam postas. Dessa maneira, ela jogou fora seus esboços e escreveu A.P.S.C em dois anos, publicando efetivamente em 1990.

### **3 CICLO DE OBJETIFICAÇÃO, FRAGMENTAÇÃO E CONSUMO**

O ciclo da dominação proposto por Adams é um sistema atuante nas esferas simbólicas, materiais e linguísticas. A ideia central é que para ocorrer a dominação as estruturas da objetificação, fragmentação e consumo estão operando mudanças na percepção da realidade. Em palavras mais específicas, o ciclo da dominação distorce a violência e a dominação para a crença na normalidade e da necessidade. Portanto, é o ciclo que permite a justificação.

Ilustraremos expondo separadamente as estruturas, mostrando como uma estrutura desencadeia na outra, todavia, isso serve especialmente para fins didáticos. Na prática essas estruturas ocorrem simultaneamente e se inter-relacionam. Também, ressaltamos que cada uma dessas estruturas funciona dentro de cada uma dessas esferas, por exemplo: a objetificação ocorre tanto pela ótica material, simbólica-conceitual como linguisticamente.

Iniciamos então com a objetificação, que significa a atribuição do status ontológico como instrumental<sup>24</sup>, no qual o sujeito é considerado coisa, virando apenas matéria de instrumento, uso e coisificação para suprir os caprichos e necessidades de outrem. Afinal, a função de um objeto é ter uso para alguém, ou ser propriedade de alguém.

---

<sup>23</sup> ADAMS, 2012, posição 235.

<sup>24</sup> Sônia Felipe considera três possibilidades: valor inerente, intrínseco e instrumental, sendo estes, respectivamente: ser irreduzível e insubstituível; relativo à somatória das experiências e sensações; e como coisa a ser usada. A autora em questão argumenta que um indivíduo ontológico é aquele que possui valor inerente e intrínseco enquanto o valor instrumental agrega somente o status ontológico de coisa. FELIPE, 2006, p. 127.

A objetificação cria as condições para a estrutura da fragmentação, que em primeira instância significa a separação do sujeito do seu significado ontológico para si mesmo, pois o sujeito deixa de ser a si mesmo para ser outro-coisa. Essa descolagem do sujeito do seu significado ontológico cria o imaginário da fragmentação: "Dentro da ordem simbólica, o referente fragmentado já não evoca a si mesmo e sim a outra coisa"<sup>25</sup>.

Para encerrar o ciclo, o último processo é o do consumo, que representa na ordem simbólica o aniquilamento total do sujeito como entidade independente-ser. É o grau último de sua dominação, pois reitera sua presença significando outra coisa que não a si próprio: "(...) o consumo do referente reitera a sua aniquilação como sujeito que tem importância para si mesmo"<sup>26</sup>.

É por meio do ciclo da objetificação, fragmentação e consumo que a dominação se torna possível. Todavia, são os referentes ausentes e a linguagem que tornam possíveis a aplicabilidade do ciclo da dominação permitindo que elas ocorram. Assim, são as estruturas que fazem com que a objetificação, fragmentação e o consumo sejam justificáveis.

Referente ausente significa que o sujeito está ausente na relação. Ou seja, sua referência não lembra a sua própria existência, pois passa a remeter em primeira instância aos símbolos e noções estabelecidas por outrem, ao passo que a existência do ser ausentado é a condição para o referente ausente. Dessa forma, por mais que o sujeito passe a referir-se a quaisquer símbolos e coisa, ele é a condição necessária para ser possível a existência dessa referência. Para ilustração, na metáfora: "melhor ter um pássaro na mão do que dois voando", os pássaros não se remetem a eles mesmos, mas sim, a uma mensagem a ser passada. Porém os pássaros são a condição necessária para a existência desta metáfora.

Os referentes ausentes funcionam nos ciclos da dominação também como referentes ausentes superpostos, sendo quando o sujeito que está ausente passa a significar e fazer referência a outra dominação. Dessa forma, as dominações se reforçam mutuamente.

---

<sup>25</sup> ADAMS, 2012, posição 1193.

<sup>26</sup> ADAMS, 2012, posição 1226.

A metáfora é a forma que a linguagem instaura o referente ausente e as estruturas do ciclo da dominação, pois: "Metaforicamente, o referente ausente pode ser qualquer coisa cujo significado original é solapado, ao ser absorvido numa hierarquia de significado diferente; nesse caso, o significado original do destino dos animais é absorvido numa hierarquia centrada no homem"<sup>27</sup>. Significando que o sujeito que é a metáfora sempre tem sua existência anulada em prol de um sentido que nas hierarquias sociais se vende como superior. Portanto, sua existência lembrará o sentido empregado para ilustrar a presença de outro e não a si mesmo.

A segunda forma que a linguagem atua possibilitando o ciclo da dominação é o processo da nomeação. A nomeação é o processo de inserir um nome que emprega um significado. Esse processo é fundamental porque através da nomeação se coloca nomes que instauram os referentes ausentes, o exemplo mais evidente dessa relação é o nome de *carne* ao invés de *carniça* ou *carcaça*.

#### 4 ANIMALIZAÇÃO E O SELVAGEM: O FUNDAMENTO DA LÓGICA DA DOMINAÇÃO

A lógica da dominação comum é a perspectiva de que as estruturas abordadas estão presentes nas variadas dominações. Porém, qual a dominação que solidifica a lógica da dominação comum? Adams propõem que: "A primeira metáfora foi animal"<sup>28</sup>.

A abordagem que a dominação começa sob a perspectiva da dominação animal defende que o tratamento destinado aos animais cria influências dentro das relações intraespécies (entre humanos). Especificamente, o nome do processo se chama de *animalização*, significando a atribuição de "características de animais" a grupos humanos em prol da justificação e aceitabilidade de dominá-los, nomeando-os de *selvagens*.

Dentro dessa abordagem se faz pertinente salientar duas questões essenciais; a primeira é a de porque aproximar humanos de animais "de produção" é interessante para a lógica da dominação, e a segunda é a elucidação do significado de selvagem.

---

<sup>27</sup> ADAMS, 2012, posição 1112.

<sup>28</sup> BERGER, John apud ADAMS, 2012, posição 1067.



Primeiramente, é interessante aproximar grupos humanos de animais porque a dominação dos animais de "produção" funda o ciclo da objetificação, fragmentação e consumo. São os animais que de fato são objetificados ao ponto de terem seus corpos literalmente fragmentados para serem consumidos em forma de carne.

O consumo de carne, com sua aceitabilidade, demonstra a eficácia do ciclo de objetificação, fragmentação e consumo. Por conta dessa eficácia, se torna interessante aproximar agrupados humanos à animalidade, pois se a dominação com os animais é justificada e aceita, se despencarmos agrupados humanos do seu status humano e aproximá-los do status de animal, sua dominação será mais facilmente aceita e justificada.

Segundamente, a nomenclatura de selvagem serve para destinar a grupos mais conectados com a natureza de modo pejorativo. Se defende que esses humanos, por reconhecerem sua interdependência com a natureza estariam vivendo e se comportando mais próximos aos animais do que aos "seres humanos" e com a civilidade. Portanto, os "civilizados", colonizadores, teriam direito e dever de colonizar os selvagens, tornando-os em civilizados. Como mostra Achille Mbembe:

Aos olhos do conquistador, "vida selvagem" é apenas outra forma de "vida animal", uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. [...] Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos "naturais", que carecem do caráter específico humano, da realidade humana, de tal forma que, "quando os europeus os massacraram, de alguma forma não tinham consciência de que haviam cometido assassinato"<sup>29</sup>.

Para elucidar, iremos sinteticamente expor em uma tabela como os grupos são animalizados e contextualizados como selvagens dentro do ciclo da objetificação, fragmentação e consumo. E no caso das mulheres, utilizaremos a perspectiva da animalização pela sexualização.

---

<sup>29</sup> MBEMBE, 2016, p. 133.

<b>Sujeitos</b>	<b>Objetificação</b>	<b>Fragmentação</b>	<b>Consumo</b>
<b>Indígenas</b>	Selvagens da floresta, são objetificados como seres a serem civilizados.	Se fragmenta o indígena de seus valores e territórios dando o significado de selvagem.	A sociedade consome o indígena ao transformar em seres da cidade e lhe afastando de suas raízes.
<b>Pretos</b>	Se objetificam como selvagens e seres para serem civilizados	Se fragmenta o preto de sua cultura, idioma e crenças empregando o termo, sentido e prática de escravo.	Se consome sua energia vital, física e intelectual.
<b>Mulheres</b>	Se objetifica a mulher como um objeto de prazer sexual.	Se afasta a mulher dela mesma recortando em pedaços do corpo, como em peitos e bunda.	Se consome imagens recortadas das partes das mulheres

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar reitero os ecofeminismos como movimentos teóricos-práticos e a Carol Adams como uma filósofa que personifica os pressupostos da epistemologia (eco)feminista. Com isso saliento que a primeira coisa que é urgente que aprendamos com Adams é a fazer filosofia localizada e corporificada, o aspecto de se jogar para a realidade e com isso, realizar a filosofia.

A segunda característica do trabalho a se evidenciar é que Adams trabalha com esse ciclo da objetificação, fragmentação e consumo, da linguagem e dos

referentes ausentes através do consumo de carne e da violência doméstica cometida com as mulheres. Todavia, ela deixa manifestado que essas conexões se expandem para outras dominações no segundo capítulo de A.P.S.C numa subseção nominada como: Racismo e referente ausente.

A razão para se evidenciar essa característica é demonstrar que esse artigo é um trabalho inicial e piloto sobre como podemos compreender a expansão da lógica comum dentro das estruturas de Carol Adams, ou seja, essas conexões de selvagem e da sexualização são as conexões mais evidentes, mas não únicas. É necessário se jogar na realidade e buscar a elucidação das mais variáveis conexões existentes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, J. C. *A política sexual da carne: A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. 1 ed. São Paulo: Alaude, 2012, e-ISBN: 978-85-7881-162-4

ADAMS, J. C. An interview with Carol Adams. In: *Blog Carol J. Adams*, 2018. Disponível em: <https://caroljadams.com/an-interview-with-cja>. Acesso em: 28 fev. 2021.

ADAMS, J. C. Very Vegetarian. In: *Blog Carol J. Adams*. 2002, novembro/dezembro. Disponível em: <https://caroljadams.com/new-page-1>. Acesso em: 28 fev. 2021.

FELIPE, S. Valor Inerente e Vulnerabilidade: Critérios Éticos Não-Especistas na Perspectiva de Tom Regan. *Ethic@*, Florianópolis, vol. 5, n.3, 2006, p. 127. Disponível em: < file:///C:/Users/laris/Downloads/24877-Texto%20do%20Artigo-81159-1-10-20120601%20(1).pdf >.

KUHNEN, T; ROSENDO, D. Ecofeminismos. In: *BLOGS de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*. Campinas, 2021, p. 17. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>. Acesso em: 13 set. 2023.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Revista Artes e Ensaios*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 32, p. 123 – 151, 2016. Disponível em: < <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169> >. Acesso em: 04 de abril de 2020.

REIMER, I. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas. *Caminhos*, v. 17, p. 120-137, dez. 2019. Disponível em: < <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489> >. Acesso em: 28 de março de 2023.

ROSENDO, D. *Ética Sensível ao cuidado: Alcance e limite da filosofia ecofeminista de Warren*, 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ROSENDO, D.; OLIVEIRA, F.; CARVALHO, P.; KUHNEN, T. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e prátiix interseccionais*. Rio de Janeiro: Editora Ape'ku, 20119.

SATTLER, J. Epistemologia Feminista. In: BORGES, M. L; TIBURI, M; CASTRO, S. *Filosofia Feminista*. 1ed. São Paulo: Editora Senac, São Paulo, v.1, p. 255- 281.

SCOTT- REID, Jessica. A pioneer of animal advocacy & trailblazer in women's right. *unboundproject*. 2020, março. Disponível em: <https://unboundproject.org/carol-adams/> . Acesso em: 28 fev. 2021.

## 16. BREVE ENSAIO SOBRE A CONTINGÊNCIA NA ÉTICA BAKHTINIANA



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-16>

*Mara Rubia Rodrigues Freitas<sup>1</sup>*

### RESUMO

Considerando que somos seres inter-relacionais e interdependentes, que a nossa subjetividade se constitui pelo amparo e pela palavra do outro diante das nossas insuficiências, é inegável que a nossa existência se dá a partir e por meio do ato de encontro com a alteridade no plano espaço-temporal da vida. Nessa perspectiva, nos filiamos ao pensador russo Mikhail Bakhtin assumindo que existir, mais do que um fato sócio-historicamente situado, é um ato eticamente marcado pela responsividade e pela responsabilidade. Com base na responsividade e na responsabilidade bakhtinianas, e especialmente interessados pela condição responsiva e responsável da linguagem e da subjetividade, propomos, neste breve ensaio, pôr em diálogo dois aspectos: a necessária responsabilidade do sujeito pelo ato de seu existir-evento e a contingente condição humana diante da alteridade. Nosso método de investigação consistiu na revisão bibliográfica do conceito de ética bakhtiniano, perspectivado com uma definição de contingência a qual, pelo viés do existencialismo sartreano, remete ao caráter daquilo que não possui, em si mesmo, sua própria razão de ser. Se Sartre postula que o homem é um ser contingente porque não dá causa à própria existência, Bakhtin, por sua vez, afirma que a subjetividade não é uma característica do ser em si, mas uma construção em relação à alteridade. Para ambos os pensadores, de fato, a causa do existir humano não é substancial, não é inerente ao próprio ser. Todavia, a leve torção (a qual tomamos como ponto de partida) é que o homem bakhtiniano possui causa fora de si, mas não fruto tão somente do acaso, e sim tecida na relação com outros sujeitos, onde há espaço para o ato criativo de cada indivíduo, na medida de sua reação emotivo-volitiva. Na linha de chegada deste percurso, vislumbramos a responsividade como a porta de entrada pela qual a contingência penetra a ética bakhtiniana, não para enfraquecê-la, mas, ao contrário, para fortalecê-la pois, se não vivêssemos a contingência do atravessamento pela alteridade, se nossa subjetividade não encontrasse, no outro, limites a ultrapassar, a contornar ou diante dos quais recuar, se não estivéssemos condenados a escolher dentre valores forjados pela emoção e pela volição, o que restaria para chamarmos de nossa singularidade?

Palavras-chave: Bakhtin; Ética; Contingência; Responsividade; Alteridade.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Letras. PUCRS. Bolsista Capes. E-mail: mara.freitas@edu.pucrs.br

## 1 O ENSAIO

Considerando que a condição humana faz de nós seres inter-relacionais e interdependentes, que a nossa subjetividade se constitui pelo amparo e pela palavra do outro diante das nossas insuficiências (ou do engodo da autossuficiência), é inegável que a nossa existência se dá a partir e por meio do ato de encontro com a alteridade no plano espaço-temporal da vida. Nessa perspectiva, nos filiamos ao pensador russo Mikhail Bakhtin assumindo que existir, mais do que um fato sócio-historicamente situado, é um ato eticamente marcado pela responsividade e pela responsabilidade. Uma vez lançados no existir-evento, nós interagimos com o outro por meio das respostas que damos a ele e que nele suscitamos. Diante do outro, não há como escaparmos ao moto da responsividade – mesmo quando escolhemos nada dizer, o nosso silêncio é a resposta; quando nada fazemos, a inércia que ali fala guarda o nosso tom de voz.

Por outro lado, a condição responsiva não nos exime da responsabilidade pelo ato de responder, porque esse ato é realizado de um lugar de fala único e intransferível: o centro de valor que rege a nossa existência, forjado pela resposta emotivo-volitiva singular que damos a cada sujeito, pela não-indiferença com que olhamos para cada objeto. É na medida dessa singularidade criativa, que constrói ao mesmo tempo o objeto observado e o sujeito observador, que somos bakhtinianamente responsáveis. Por isso, a responsabilidade recai não apenas sobre o ato de responder, mas principalmente sobre a posição valorativa que orienta tanto a resposta quanto a decisão de falar ou calar que preside cada palavra nossa.

Uma vez delineados os contornos da responsividade e da responsabilidade bakhtinianas, e especialmente interessados pela condição responsiva e responsável da linguagem e da subjetividade, dentro de um recorte na densa reflexão ético-filosófica empreendida por Bakhtin, propomos pôr em diálogo aqui dois aspectos: a necessária responsabilidade do sujeito pelo ato de seu existir-evento e a contingente condição humana diante da alteridade.

Tendo em vista o caráter eminentemente teórico e ensaístico desta reflexão, nosso método consiste na revisão bibliográfica do conceito ético bakhtiniano, perspectivando-o com uma definição de contingência tomada de empréstimo da

filosofia, com a ressalva de que o nosso lugar de fala se mantém fixado nos estudos de linguagem e subjetividade propostos pelo Círculo de Bakhtin.

Como ponto de partida para desenvolver esta reflexão, evocamos o Dicionário Básico de Filosofia (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2008, p. 137), segundo o qual contingência, pelo viés do existencialismo sartreano, remete ao "caráter daquilo que não possui, em si mesmo, sua própria razão de ser", condição que abrange tanto o homem quanto os elementos da realidade "pois nada neste mundo possui seu princípio de existência em si mesmo". Se Sartre postula que o homem é um ser contingente porque não dá causa à própria existência, Bakhtin, por sua vez, afirma que a subjetividade não é uma característica do ser em si, mas uma construção em relação à alteridade; para ambos os pensadores, de fato, a causa do existir humano não é substancial, não é inerente ao próprio ser. Todavia, a leve torção para a qual voltamos os olhos é que o homem bakhtiniano possui causa fora de si, mas não fruto tão somente do acaso, e sim tecida na relação com outros sujeitos, onde há espaço para o ato criativo de cada indivíduo, na medida de sua reação emotivo-volitiva. Uma vez que não temos o controle sobre os atos do outro, sobre como o outro se apresenta para nós (dado que o seu existir é, assim como o nosso, marcado pela singularidade e pela incompletude), logo a contingência bakhtiniana está deslocada não apenas para uma alteridade casual, mas para a relação intersubjetiva que abre espaço para a criação singular responsiva e responsável.

Podemos dizer, nos aproximando de Bakhtin, que somos seres contingentes na medida em que o nosso princípio constitutivo não está dentro, mas fora nós, na relação com o outro – com aquele que nos nomeia, que nos introduz na cadeia dos enunciados que dizem quem e o que podemos ser, o que é desejável e o que é repulsivo, o que é permitido e o que é interdito, tudo ao sabor das respostas emotivo-volitivas que trocamos. Por outro lado, se o homem bakhtiniano é contingente porque os seus pés estão cravados no chão do ato ético de existir, esse ato se irradia a partir de um centro de valor de onde o *eu* se projeta em direção ao outro. Assim, o ato de existir é ético visto que somos seres singulares justamente por estarmos em meio a outros seres singulares, que somos responsáveis pelo que enunciamos em palavras e gestos, pelas respostas que damos e pretendemos suscitar no outro. Quando Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato*

*responsável*<sup>2</sup>(doravante PFA), nos diz que enunciar-se na vida vivida é enunciar-se na história, é realizar a si mesmo como ser-evento que atualiza a palavra a cada proferimento, compreendemos que o ato ético da nossa existência é a narrativa da qual somos heróis e autores, porém marcados pela contingência da alteridade cujas motivações e contornos sempre nos escapam em algum aspecto. Neste ponto, é útil resgatar a arquitetônica do ato bakhtiniano, que se sustenta na tensão gerada por três eixos em incessante reciprocidade: *eu-para-mim*, *eu-para-o-outro* e *o-outro-para-mim*.

O *eu-para-mim* gira ao redor da autopercepção, aqui considerada como um processo sem o produto final, um devir que não se extingue jamais, pois a autoconsciência não é capaz de dar sobre si mesma a palavra final. De fato, sempre restará algo a dizer sobre si porque a autossensação, o sentir do corpo a partir do corpo, longe de ser um universo harmônico e concluído, é marcada pelo caos da fragmentação e da incompletude, ambas comuns ao que é da carne e de seus humores homeostáticos. Considerando que carne e espírito são indissociáveis, e que a autoimagem é forjada na tensão das interações entre o nosso corpo e os outros corpos, no limite entre o eu e o outro, a consciência não é capaz de dar a si um acabamento consistente, pois somente nos é possível olhar para fora de nós - os nossos olhos (literal e metaforicamente falando) são projetados para o outro, para aquele que se encontra fora e diante de nós como diz Bakhtin em *O autor e a personagem*<sup>3</sup>. Assim como os nossos olhos, o nosso repertório de valores é direcionado para os objetos (concretos ou abstratos) com os quais interagimos; para ver, para avaliar, para medir, é preciso objetificar; do mesmo modo, para sermos vistos e valorados, carecemos que o outro nos ponha no lugar de objeto de seu olhar e nos devolva uma imagem refletida e refratada pelos seus próprios valores. É o olhar alheio, perspectivado de fora, que nos destaca do plano de fundo, nos dá contorno e espessura, nos devolve enfim um reflexo esteticamente finalizado, como o autor faz com a personagem. É nesse sentido que Bakhtin alerta para a nossa absoluta necessidade estética do outro, também em *O autor e a personagem*. Pois o *eu-para-*

---

<sup>2</sup> BAKHTIN, M. Para uma filosofia do ato responsável (1920-1924/1986). Trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

<sup>3</sup> BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética (1922-1924). In: Estética da criação verbal (1979). Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.



*o-outro* é justamente esse giro de estabilização estética dado pela alteridade, em cada evento de encontro entre nós e o outro, cujo ponto de vista nos nomeia, ainda que sempre de forma precária, provisória e parcial. O *outro-para-mim*, por seu turno, completa a arquitetônica bakhtiniana tendo, na base dessa reciprocidade, além da imagem que fazemos do outro como auditório de nosso projeto enunciativo, também as respostas que esperamos dele, inclusive quanto à estabilização de nossa própria imagem.

Para concluir a arquitetônica da alteridade e, portanto, da contingência que tal relação implica, cabe resgatar dois movimentos essenciais para compreender a dinâmica dos três eixos: a empatia e a exotopia: empatia como o movimento de aproximação do outro, na tentativa de apreender os objetos do mundo pela sua perspectiva, ainda que uma empatia absoluta seja impossível, pois cada sujeito (o eu e o outro) é um centro de valor único e inabdicável. Uma vez que não podemos nos mudar definitivamente para o centro de valor do outro, e que chegará o momento de retornarmos para o nosso centro, essa tomada de distância é no que consiste a exotopia bakhtiniana.

Avançando na revisão conceitual, trazemos a linguagem como atividade humana concreta que envolve sujeitos em interação discursiva, materializada por meio de enunciados concretos, situados sócio-historicamente e, por isso mesmo, irrepetíveis. Um dos aspectos que mais evidenciam, em Bakhtin, o peso da contingência alteritária na linguagem é a responsividade, uma vez que todo discurso responde a discursos dos outros, é influenciado por discursos dos outros, é preñado de respostas dos outros, ainda que jamais totalmente antecipáveis; o discurso é uma aposta, um projeto, uma aproximação da resposta. As próprias palavras, nós nos apropriamos delas sob três aspectos (evidentemente imbricados): a palavra do sistema da língua e, portanto, sem qualquer tonalidade valorativa; a palavra alheia, atravessada pela voz do outro, cadenciada pelo conjunto de valores socialmente compartilhados e legitimados; a palavra minha, assumida e entonada por mim a partir de valores assumidos como individuais, mas cujo nascedouro é a relação com a alteridade sociocultural.

Importa aqui referir que a responsividade é, antes de tudo, marcada pela tensão entre o que é anônimo/social (a língua) e o que é assinado/individual (o

enunciado), bem como pelo que é dito e pelo que é calado; se a heterodiscursividade é constitutiva do discurso, isso jamais se dá de forma pacificada, pois não há resposta unificadora capaz de superar dialeticamente as nossas contradições e contingências, e também porque toda resposta enunciada é uma escolha provisória e precária entre inúmeras não-respostas silenciadas. Melhor dizendo: as insondáveis vozes sociais que povoam os enunciados dos indivíduos respondem umas às outras sem cessar, no interior de cada palavra, onde concordar, discordar, ampliar, restringir, etc. são apenas *rounds* do jogo de forças que Bakhtin nomeia como relações dialógicas. Uma vez em marcha dentro da cadeia da fala, uma vez respondendo a discursos anteriores e suscitando discursos em resposta, o enunciado se relaciona com o objeto já dialogizado, isto é, já atravessado por vozes sociais que se tensionam. Nesse sentido, falar sobre algo implica acentuá-lo com a nossa singularidade sócio-historicamente posicionada, tensionando com o que dele se disse, o que se calou e o que (se espera) será dito. Contudo, o que desta relação objetual dialogicamente mediada ainda nos interessa perscrutar é menos o objeto do que o sujeito. Afinal, de que exatamente estamos falando quando falamos em singularidade?

Quando Bakhtin afirma, no PFA (p.92), que “neste preciso ponto singular no qual agora me encontro, nenhuma outra pessoa jamais esteve no tempo singular e no espaço singular de um existir único”, essa coordenada sócio-espaço-temporal na vida que compartilhamos com os outros sujeitos é o nó tridimensional a partir do qual se projetam todos os nossos atos responsivos; no entanto, aqui neste cerne habita o outro, aqui somos constituídos e atravessados pela alteridade em seu sempre contingente semblante. O que resta para dizer de nós então, senão que somos a configuração ímpar das nossas contingências e respostas, a fazer de nós seres singulares, em meio a todos os outros seres contingentes de nossa espécie. Nesse sentido, Bakhtin inscreve a singularidade na ordem do inabdicável reconhecimento do próprio lugar na existência, o qual ocupamos por meio do acento de valor com o qual banhamos todas as relações intersubjetivas.

Como vimos, no horizonte bakhtiniano, ainda que as respostas que damos ao outro sejam contingenciadas pelos acentos de valor das vozes que nos circundam e constituem, pelas tintas que colorem os objetos e as expectativas de réplica do nosso

interlocutor, ainda assim o ato de responder é da ordem do necessário para o ato-existência do homem, este que, na sua singularidade, se constitui e se move no mundo dos eventos situados no tempo-espaço tensionando as fronteiras de si com as fronteiras do outro, percebendo a porosidade e a refração das próprias bordas pelo (con)tato com as bordas do outro, ora se aproximando, ora se afastando. Com efeito, é pacífico em Bakhtin que a responsividade é constitutiva do ato ético de ser humano. O moto de responder, ao gerar tensão entre as vozes do *eu-para-mim*, do *eu-para-o-outro* e do *outro-para-mim*, acaba por gerar também a força coesiva que modula a empatia e a exotopia e, assim, sustenta a arquitetônica do ato e do próprio sujeito bakhtiniano. Mas a responsividade, de fato, não é suficiente para dar conta do ato ético de ser humano, especialmente se considerarmos que ética implica responsabilidade, e que a responsabilidade somente recai sobre aquele que tem a prerrogativa da escolha. Sobre este nó recai a nossa última reflexão.

Assumindo que, uma vez mergulhados no fluxo heterodiscursivo a que costumamos chamar de existência humana, não há para nós escolha exceto responder à voz do outro e esperar dele certa reciprocidade, então decerto a responsividade é regida pelo princípio da necessidade. Da mesma ordem é a responsabilidade que sobre nós recai quando respondemos ao outro, melhor dizendo, pelo acento de valor que impregna cada resposta nossa e que, ao assim fazê-lo, revela o nosso lugar de fala único e inarredável, o endereço sócio-histórico-axiológico onde residimos, o centro de gravidade emotivo-volitivo do nosso existir-evento. O ponto que aqui interessa sublinhar, por fim, é o atravessamento dialógico pelas vozes sociais, o qual é constitutivo da voz do indivíduo. Tal atravessamento da subjetividade pela alteridade, ao qual Bakhtin tributa os próprios contornos do que consideramos nós mesmos (nos simbióticos *eu-para-mim*, *eu-para-outro* e *o-outro-para-mim*), é também o veio por onde penetra a contingência humana na ética bakhtiniana, não para enfraquecê-la, mas, ao contrário, para fortalecê-la, pois é na tensão com a pluralidade de nomeações do outro que se forja a nossa assinatura singular. Se não vivêssemos a contingência do atravessamento pela alteridade, se nossa subjetividade não encontrasse, no outro, limites a ultrapassar, a contornar ou diante dos quais recuar, se não estivéssemos condenados a escolher dentre valores

forjados pela emoção e pela volição, o que restaria para chamarmos de nossa singularidade?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

BAKHTIN, M. *O autor e a personagem na atividade estética*. In: *Estética da criação verbal* (1979). Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, M. *Teoria do romance I: a estilística*. Org., trad., prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. Organização da edição russa de Serguei Botcharov e Vadim Kojinov. São Paulo: Editora 34, 2015.

BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso*. Org., trad., posfácio e notas de Paulo Bezerra. Notas da edição russa de Serguei Botcharov. São Paulo: Editora 34, 2016.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5 Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

## 17. A LOUCURA POR JUSTIÇA EM JACQUES DERRIDA



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-17>

Rute Raquel Prates Ferreira<sup>1</sup>

### RESUMO

Este ensaio visa explorar alguns argumentos basilares do texto Força de Lei<sup>2</sup>, em especial, no que tange à Loucura por Justiça exposta por Jacques Derrida (1930-2004) na primeira comunicação, "Do direito à justiça", que foi proferida sob o título *Deconstruction and the Possibility of Justice*, na Cardozo Law School, em 1989. Derrida apresenta seu entendimento acerca da diferença entre direito e justiça, tendo em vista a proposta de uma justiça que não se encaixe no direito, mas que mantenha com este uma relação de estranhamento, sendo, portanto, indispensável a desconstrução do direito pela justiça, assim como é indispensável a Loucura que norteia a desconstrução por amor à justiça.

Palavras-chaves: Direito; Filosofia; Justiça; Jacques Derrida.

### 1 INTRODUÇÃO

Ricardo Timm de Souza ensina que Justiça não é apenas uma categoria da filosofia, ou da ciência jurídica, ou das ciências sociais, como qualquer outra categoria, mas é o essencial da própria possibilidade da filosofia, das ciências jurídicas, das ciências sociais e humanas, e da ciência em geral.<sup>3</sup> É, dessa forma, o objeto por excelência da ciência e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia.<sup>4</sup> Isso significa dizer que a efetivação da justiça é um pressuposto basilar à própria existência da humanidade.

Tratar do tema justiça, portanto, segue sendo urgente, pois só é possível fazê-lo adequadamente com a busca pela concretização da justiça, apesar de todas as injustiças. É preciso compreender essa necessidade, visto que os operadores do Direito, área geralmente associada a essa temática, tratam-na, frequentemente, de

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia – PUCRS. E-mail: raquelpratesdireito@gmail.com.

<sup>2</sup> DERRIDA, 2007.

<sup>3</sup> SOUZA, 2021, p. 98.

<sup>4</sup> SOUZA, 2021, p. 98.

maneira meramente formalista. Nesse sentido, Jacques Derrida, inspirado pelo conceito de justiça de Levinas, ensina que Justiça e Direito não são sinônimos. Contudo, buscar-se-á compreender de que forma Direito e Justiça se encontram no texto *Força de Lei*, de Derrida, emergindo, também, a significação do que o filósofo entende por Loucura por Justiça.

Nesse giro, entendemos que essa loucura é o ponto exposto capaz de unir ecos dos que partiram aos que estão por aqui, bem como os que, possivelmente, em época própria, também estarão. Isso, a depender desse detalhe de justiça, cuja necessidade é atemporal e basilar para a humanidade; uma pauta que jamais deve escapar das discussões acadêmicas e dos corações daqueles que buscam viver para além da própria existência, mas também pela do Outro.

## 2 A JUSTIÇA E O DIREITO

“O direito não é a justiça”<sup>5</sup>, alertou Derrida. Porém, é comum tomar por sinônimo ou pensar em fazer justiça quando, aos operadores do Direito, são possibilitadas as capacidades postulatórias. Entretanto, há uma distinção apesar desta sua passagem: “Ela [a aplicabilidade do direito] é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito”<sup>6</sup>. Sendo assim, apesar de transparecer ambiguidade, trata-se de uma via de mão dupla. A espinha dorsal do Direito não é a justiça, mas, seja para o bem, seja para o mal, é a autoridade embutida em sua força, como explica Derrida:

[...] o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*,

---

<sup>5</sup> DERRIDA, 2007, p. 30.

<sup>6</sup> DERRIDA, 2007, p. 8.

da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. Quero logo insistir, para reservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo.<sup>7</sup>

A possibilidade de uma justiça que não se resuma ao Direito, capaz de manter uma relação de estranhamento necessária para nele não se fundir, é a proposta de Jacques Derrida nesse ponto, ao passo que assim os distingue, influenciado por Levinas:

[...] de um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotópica) e, do outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas. Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que tendo a distinguir, aqui, do direito – daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém.<sup>8</sup>

Na citação anterior, a justiça é mencionada duas vezes, porém, com significações distintas. Desse modo, a justiça, em seus próprios termos, reluz como um fenômeno infinito, impassível de dosimetria e aversa às regras intuídas a docilizar, moldar, organizar, sistematizar, quando não raro, oprimir. Não há que se falar em simetria, bem como em perfeição nessa justiça.

Enquanto direito ou sua ciência correlata e subordinada diretamente<sup>9</sup>, no entendimento de Derrida, a justiça não é passível de estabilização, regulamentação, codificação e legitimação a serviço do cálculo. Por isso, é necessária a insurgência em favor da desidentificação entre a justiça e o direito, isso, porque:

---

<sup>7</sup> DERRIDA, 2007, p. 7-8.

<sup>8</sup> DERRIDA, 2007, p. 41.

<sup>9</sup> AMARAL, 2020, p. 171.

O direito não é a justiça propriamente dita, mas é o elemento do cálculo, sendo justo que haja um direito. A justiça é incalculável, visto que ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma simples regra.<sup>10</sup>

A justiça permanece *por vir*, ela tem *porvir*, ela é *por vir*; ela abre a própria dimensão dos acontecimentos irreduzivelmente por vir. Ela terá sempre esse porvir, e ela o terá sempre tido.<sup>11</sup> Isso porque trata-se de uma expectativa por justiça, de modo a não perder de vista o compromisso com o que virá, em que pese as incertezas envoltas no que ainda não é. Derrida, porém, não discorre sobre a questão da justiça sem ter em mente o filósofo Levinas, tendo em vista a seguinte passagem em *Força de Lei*:

Em *Totalité et Infini*, Levinas escreve: “[...] a relação com outrem – isto é, a justiça” – justiça que ele define em outro lugar como “direiteza da acolhida feita ao rosto”. A direiteza não se resume ao direito, claro, nem ao “endereço”, nem à “direção” de que estamos falando há alguns momentos, embora os dois valores tenham alguma relação, a relação comum que mantêm com certa retidão. Levinas fala de um direito infinito: naquilo que ele chama de “humanismo judaico”, cuja base não é “o conceito do homem”, mas o de outrem: “a extensão do direito de outrem” é a de “um direito praticamente infinito”. A equidade, aqui, não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dessimetria absoluta.<sup>12</sup>

Em bom rigor, Derrida alerta que para haver justiça, é necessário o apelo a determinações jurídicas, bem como à força do direito<sup>13</sup>, assim como Amaral lembra

---

<sup>10</sup> DERRIDA, 2007, p. 30.

<sup>11</sup> DERRIDA, 2007, p. 54.

<sup>12</sup> DERRIDA, 2007, p. 41-42.

<sup>13</sup> “[...] Não há justiça sem apelo a determinações jurídicas e à força do direito, não há devir, transformação, história e perfectibilidade do direito que não apele a uma justiça que, não obstante, a excederá sempre.” (DERRIDA, 2009, p. 265 apud AMARAL, 2020, p. 180).



que é o instante da relação com a singularidade incalculável do *outro* que faz, incomensuravelmente, a *justiça* exceder o *direito*.<sup>14</sup>

### 3 A LOUCURA POR JUSTIÇA

Souza questionou: Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? e, ainda:

Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Levada a argumentação nesse sentido, não há pensamento e construção humana que não sejam expressões, mais ou menos bem-sucedidas, da reparação dessa ansiedade por justiça – inclusive, a realização possível da liberdade. E, nesse sentido, concluiu que justiça, ansiedade por justiça, é o coração da liberdade. A desconstrução da violência, do opaco, a crítica da razão violenta, a desidolatrização dos ídolos – a isso se chama vontade de justiça, ou loucura pela justiça. É isso que chama a justiça a si, e não um conceito.<sup>15</sup>

Nesse sentido, Derrida ensinou:

É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares [...] é preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Por conseguinte, nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação. Isso leva a denunciar não apenas limites teóricos, mas também

---

<sup>14</sup> AMARAL, 2020, p. 179.

<sup>15</sup> SOUZA, 2021, p. 98.

injustiças concretas, com efeitos mais sensíveis, na boa consciência que se detém dogmaticamente em tal ou qual determinação herdada da justiça.<sup>16</sup>

Acerca disso, Souza referencia que trata-se de uma *metamorfose da razão* em curso. Assim, deve-se compreender a si mesma como serviço de seu Outro. Ao passo que o serviço ao outro significa vontade inaudita de justiça, loucura pela justiça, justiça posta em seus termos próprios, ou seja, *negação* das promessas da fatuidade.<sup>17</sup> Nesse passo, ele ainda alertou:

A temporalidade do pensamento opõe-se ao mundo paralelo no qual o tempo não tem lugar; toda crítica da razão, hoje, necessita iniciar por uma crítica da própria ideia de razão a partir da racionalidade precária que não dá a si mesma um nome, mas que perdura naquilo que sustenta a vida: a esperança para além do presente, a superação daquilo pelo que toda a vida, em todas as suas formas – ainda as irracionais – anseia inelutavelmente: a superação da injustiça. O que somos, na última das análises e na última das vontades, senão a ansiedade por justiça, a loucura pela justiça, como diria Derrida, que transforma nossa existência em algo mais que uma fórmula [...].<sup>18</sup>

De acordo com a passagem mencionada, a loucura por justiça transforma nossa existência em algo mais que uma fórmula, mais que a previsibilidade de um cálculo. Isso porque não há como falar em uma existência sem essa ansiedade por justiça. Sem a loucura que possibilita uma vida, talvez, às voltas de um pertencimento menos injusto. No entanto, no diálogo entre Derrida e Gianni Vattimo, ele afirma que é melhor que haja um por vir que não haja nada. Isso, porque para que venha alguma coisa, é preciso que venha um por vir.<sup>19</sup> Nesse sentido, a justiça é incapaz de esperar, visto ser impaciente, assim, Derrida afirma: “a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar, tendo em vista que uma

---

<sup>16</sup> DERRIDA, 2007, p. 37-38.

<sup>17</sup> SOUZA, 2021, p. 9.

<sup>18</sup> SOUZA, 2021, p. 44-45.

<sup>19</sup> DERRIDA; VATTIMO, 2006, p. 287.

decisão justa é sempre requerida imediatamente, de pronto, o mais rápido possível".<sup>20</sup>

No que tange ao instante de decisão, Derrida menciona Kierkegaard e assim o explica:

O instante de decisão é uma loucura [...]. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro.<sup>21</sup>

A fantasmagoria do indecidível<sup>22</sup> é uma das três aporias apresentadas por Derrida, sendo as outras duas a "epoché da regra"<sup>23</sup> e a urgência que barra o horizonte do saber<sup>24</sup>. Souza explica do que se tratam:

No campo específico da desconstrução – e em articulação com as exigências intelectuais da tradição – Derrida chamará tais ousadias, no presente contexto e no que concerne à questão da justiça, de "aporias". Aporias, porém, que derivam exatamente do núcleo onde as determinações de futuro do próprio pensamento – do pensamento enquanto estranhamento de sua tentação autorreferente (estranhamento que surge por seu atrito, exatamente, com a diferença) se determinam desde o pulsar original do próprio pensamento que não repousa, que

---

<sup>20</sup> DERRIDA, 2007, p. 51.

<sup>21</sup> DERRIDA, 2007, p. 52.

<sup>22</sup> Essa nota remete ao tópico em que o autor explica, em detalhes, do que se trata a fantasmagoria do indecidível: "O exercício da justiça é assombrado pelo indecidível. É o que se faz presente na decisão, sem que alguma articulação com os demais elementos da decisão possa esgotar seu sentido ou resolvê-lo em um todo completo." (SOUZA, 2021, p. 103).

<sup>23</sup> Essa nota remete ao tópico em que o autor explica, de forma detalhada, do que se trata a *epoché* da regra: "Essa aporia refere-se à conhecida questão da responsabilidade daquele que julga. Ninguém, que julga, julga senão conforme alguma regra, algum regramento ou critério prévio; e, todavia, todo aquele que julga, julga para além de todo e qualquer regramento ou critério prévio." (SOUZA, 2021, p. 101-102).

<sup>24</sup> Essa nota remete ao tópico em que o autor explica, em detalhes, do que se trata a urgência que barra o horizonte do saber: "O tempo, que concorre para sua incisividade extraordinária, concorre também para a obsolescência imediata de todo e qualquer artifício – de índole intelectual ou outra – que, em algum momento, venha a sugerir alguma justificativa para a não ocorrência da justiça." (SOUZA, 2021, p. 105).

não pode repousar sem aniquilar a si mesmo, transformando-se em razão opaca cuja crítica é a tarefa por excelência do filosofar.<sup>25</sup>

Souza explica que, para Derrida, estamos lidando com uma exorbitância infinita da própria "ideia de justiça"<sup>26</sup>, e não com uma variável controlável. Visto que:

Infinita, porque é irreduzível; irreduzível, porque é devida ao outro; devida ao outro antes de todo contrato, porque ela provém do outro como singularidade, sempre outra. Sobretudo, trata-se de uma espécie de aposta no infinito, na imperiosidade do infinito, um tipo de loucura – "e a desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça."<sup>27</sup>

Contudo, a loucura por justiça é, também, uma ansiedade por justiça, como mencionamos inicialmente nas palavras de Souza. Assim, trata da busca por uma existência que não se resuma num pertencimento vazio de sentido adstrito às fórmulas da vida.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resumidamente, buscou-se compreender a ligação entre Direito e Justiça trabalhados em Força de Lei por Jacques Derrida, reunindo esforços para identificar a insurgência contra a identificação entre Justiça e Direito, haja vista que, de modo geral, é sabido que um conceito diverge do outro, ao passo que pouco se distanciam. À guisa de conclusão, emergimos a significação do que o filósofo entende por Loucura por Justiça.

No que tange ao contraste existente entre justiça e direito, Pereira explica que "a justiça atua como força paradoxal no plano da realidade e, assim, traz angústia aos delírios da totalidade porque foge aos patamares da certeza"<sup>28</sup>. Já o direito é

---

<sup>25</sup> SOUZA, 2021, p. 100.

<sup>26</sup> PEREIRA, 2017, p. 229-230.

<sup>27</sup> DERRIDA, 1990, p. 964 apud SOUZA, 2021, p. 105.

<sup>28</sup> SOUZA, 2004, p. 143 apud PEREIRA, 2017, p. 229-230.

incapaz de comportar a justiça, em que pese seja justo que ambos se complementem.

Assim, no que tange ao conceito de justiça, Pereira ensina:

O conceito de justiça, desde a tradição clássica, está atrelado à pretensão de um equilíbrio passível de ser atingido, de uma forma ou de outra, pelo direito. Assim, o direito trabalha com essa pretensão de universalidade e, por isso, tenta retirar a justiça do tempo – procura trazer para o plano universal aquilo que se dá na idiosincrasia da situação em concreto.<sup>29</sup>

Sobretudo, Souza ensina que a justiça, para Derrida, constitui-se enquanto negação à injustiça na vida. E, portanto, a vida eloquente é a vida que exige justiça.<sup>30</sup>

Por fim:

[...] a loucura por justiça é um pressuposto basilar acerca da possibilidade à existência. Isso porque ela só é possível à condição humana ansiosa, senão absolutamente louca por essa justiça. A ansiedade absoluta pela justiça realizada é o fundamento de toda ação humana.<sup>31</sup>

Essa possibilidade à loucura também é incapaz de moldar-se aos ditames ofertados pelo direito, mas encontra-se junto ao fenômeno que o transcende: na justiça. A Loucura é a sua base, visto que só é possível à justiça ficar envolta nela, que reciprocamente a deseja, mas, às vezes, não a alcança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, A. J. do. *Política da criminologia*. 1.ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, J. *Vadios*. Tradução Fernanda Bernard. Coimbra: Palimage, 2009.

---

<sup>29</sup> PEREIRA, 2017, p. 231.

<sup>30</sup> SOUZA, 2021, p. 98.

<sup>31</sup> SOUZA, 2021, p. 99.

DERRIDA, J; VATTIMO, G. *Da violência e da beleza. Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo*. Tradução de Rossano Pecoraro. Alceu. V.7. n.13, p. 287, 2006. Disponível em: <[http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu\\_n13\\_DossieDerrida.pdf](http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf)>. Acesso em 03 de outubro de 2023.

PEREIRA, G. de. L. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. 1.ed. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.

SOUZA, R. T. de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. 2.ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

# 18. REFLEXÕES SOBRE O SIGNIFICADO DO LIMITE NO PENSAMENTO DE GEORGES DIDI-HUBERMAN

*REFLECTIONS ON THE MEANING OF LIMIT IN THE THOUGHT OF GEORGES DIDI-  
HUBERMAN*



<https://doi.org/10.36592/9786554600996-18>

*Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueiredo<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta reflexão visa apresentar a noção de limite como chave de leitura para o pensamento desenvolvido por Georges Didi-Huberman, pois acredita-se que este é um dos pressupostos fundamentais da obra do pensador francês. Aqui se quer sustentar a ideia de que o autor aborda o limite como basilar para que qualquer coisa possa se constituir como sendo ela mesma, desenvolvendo, a partir daí, suas análises nos mais diversos níveis. É possível identificar o limite como tendo duas faces antagônicas: a possibilidade e a impossibilidade. O reconhecimento dessas duas tensões presentes no limite está fundamentado no pressuposto de que não há como conceber a positividade sem a negatividade, concluindo-se, portanto, que há uma interdependência necessária dos opostos. Considerando isso, percebe-se que, diante da limitação, é possível perceber tanto o que se é, quanto o que não se é. Quando isso ocorre, abre-se uma brecha para enxergar o que se pode vir a ser, ou seja, quais as maneiras de transgredir esses limites. Eis a transformação.

Palavras-chave: Georges Didi-Huberman; Limite; Esperança; Transformação; Sobrevivência.

## ABSTRACT

This reflection aims to present the notion of limit as a read key to the thought developed by Georges Didi-Huberman, as it is believed that this is one of the fundamental assumptions of the French thinker's work. Here we want to support the idea that the author approaches the limit as a basis for anything to be constituted as itself, developing, from there, his analyzes at the most diverse levels. It is possible to identify the limit as having two antagonistic faces: possibility and impossibility. The recognition of these two tensions present at the limit is based on the assumption that there is no way to conceive positivity without negativity, concluding, therefore, that there is a necessary interdependence of opposites. Considering this, it is clear that,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na PUCRS. E-mail: vitor.pereira98@edu.pucrs.br

in the face of limitation, it is possible to perceive both what one is and what one is not. When this happens, a loophole opens up to see what one could become, that is, what ways to transgress these limits. Here is the transformation.

Keywords: Georges Didi-Huberman; Limit; Hope; Transformation; Survival.

*O amor, antes de tudo, não é o que se chama entregar-se, confundir-se, unir-se a outra pessoa. [...] O amor é uma ocasião sublime para o indivíduo amadurecer, tornar-se algo em si mesmo, tornar-se um mundo para si, por causa de um outro ser; [...]. [...] Esse amor mais humano (que se produzirá de maneira infinitamente atenciosa e discreta, num atar e desatar claro e correto) assemelhar-se-á àquele que nós preparamos lutando fatigosamente: um amor que consiste na mútua proteção, limitação e saudação de duas solidões.*

R.M. RILKE<sup>2</sup>

*O verão há de vir. Mas virá só para os pacientes, que aguardam num grande silêncio intrépido, como se diante deles estivesse a eternidade. Aprendo-o diariamente, no meio de dores a que sou agradecido: a paciência é tudo.*

R. M. RILKE<sup>3</sup>

*Mas a vida nunca é curta  
Perto de tudo que ela é bonita  
Vida infinita  
A beleza eterna que, às vezes, pode-se enxergar  
[...]  
Que o peso da idade e do dinheiro  
Não mate a beleza  
E a brincadeira  
Nem o meu brilho nos olhos de crescer e inventar*

TIM BERNARDES<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> RILKE, 2013, p. 55 e 58.

<sup>3</sup> RILKE, 2013, p. 33.

<sup>4</sup> BERNARDES, *Beleza Eterna*, 2022.



## 1 INTRODUÇÃO

Esta reflexão visa mapear um pano de fundo presente no pensamento desenvolvido por Georges Didi-Huberman, partindo de algumas de suas obras para construir a interpretação aqui proposta. São elas *A imagem sobrevivente; A sobrevivência dos vaga-lumes; Esparsas; Povos em lágrimas, povos em armas; Que emoção! Que emoção?*. Outro autor bastante caro a este estudo é Ricardo Timm de Souza a partir da obra *Crítica da Razão Idolátrica*. Acredita-se que um dos pressupostos fundamentais do pensador francês para desenvolver seu pensamento é o significado do limite. Aqui se quer sustentar a ideia de que o autor aborda a questão do limite como basilar para que qualquer coisa possa se constituir como sendo ela mesma. Desse modo, ele parte dessa compreensão radical sobre o significado do limite para desenvolver suas análises nos mais diversos níveis.

O trajeto percorrido por este artigo desemboca na demonstração da potência do limite – a potência da impotência. Para tanto, o texto foi dividido em três tópicos. O primeiro trata do limite propriamente dito: tensão, entre *ser* e *não ser*, que se pode nele encontrar, e o que está presente no intervalo entre esses opostos. A partir disso, no segundo tópico, quer-se sustentar que a atividade do pensamento equivale ao intervalo encontrado entre esses polos. No terceiro tópico é abordada a questão da esperança e da sobrevivência através do pano de fundo estabelecido pelos dois tópicos anteriores. A conclusão, enfim, visa demonstrar como se pode derivar a possibilidade de transformação através do que foi exposto no texto.

## 2 ENTRE O SER E O NÃO SER, RESIDE O DEVIR

No primeiro capítulo dos dezoito existentes em *Esparsas*, o autor fala de um momento em que ele, certa vez, deparou-se consigo mesmo no espelho enquanto chorava. Fala do encontro pessoal com a sua própria imagem relacionando-a com um contato e uma distância que se criaram a partir desse momento:

Na minúscula experiência que relato, eu havia de fato criado uma certa distância: em relação a mim mesmo pelo viés de meu reflexo no espelho, em relação à

minha tristeza pelo meu viés de minha situação de observador. No entanto, eu não havia perdido contato nem comigo mesmo nem com essa tristeza que, evidentemente, não havia desaparecido assim, sem mais nem menos. Acredito que até mesmo posso dizer que entendi um pouco melhor, com essa tomada de perspectiva imprevista, onde se encontravam os limites desse “eu” encerrado em sua tristeza, onde se encontravam, então, as possíveis saídas, as maneiras de transgredir esses limites. Tive, naquele momento, de imaginar que movimento era possível para descerrar uma tal tristeza e ultrapassar os limites de minha própria clausura emocional<sup>5</sup>.

O argumento presente neste trecho é o que embasa aquilo que Didi-Huberman caracteriza como a *passagem das lágrimas às armas*, tomando como exemplo o filme *Encouraçado Potemkin* – a obra que aprofunda esse ponto é *Povos em lágrimas, povos em armas*. Adiante isso será melhor desenvolvido.

Primeiramente, é interessante perceber que, de maneira indireta, ele compreende, nesse trecho, o limite como tendo duas faces antagônicas, sendo uma delas a possibilidade, e a outra a impossibilidade. O reconhecimento dessas duas tensões presentes no limite está fundamentado no pressuposto de que no ser está sempre implícito o não-ser e vice e versa, então não há como conceber a positividade sem a negatividade. Um exemplo bastante simples é o de que só há sentido em falar do Mesmo na medida em que se fala do Outro, assim como só há sentido em falar da possibilidade na medida em que se fala da impossibilidade. A conclusão disso é a de que há uma interdependência necessária dos opostos, como se evidencia em uma passagem de *A imagem sobrevivente* sobre uma diferença fundamental entre Charcot e Freud em se tratando dos seus entendimentos sobre a Histeria – após falar das contribuições de Freud para “movimentar” a estrutura “estática” de Charcot, que acabava por não dar conta do fenômeno da histeria, Didi-Huberman diz o seguinte:

Sem dúvida, a clínica de Charcot, na qual abundavam as “hemissensibilidades”, as “hemianestésias” etc., havia preparado Freud para essa visão. Mas tudo que ainda era desordem aos olhos de Charcot, todo o caráter “incompreensível” e

---

<sup>5</sup> DIDI-HUBERMAN, 2023, p. 10.

“ilógico” da situação, organiza-se agora em torno de um eixo que orienta a fantasia masculina, de um lado, e a fantasia feminina, de outro. Esse eixo une e confronta, ao mesmo tempo, os dois termos contraditórios. Não resolve a complexidade, mas a organiza e difunde espacialmente, ritmicamente. É o pivô – ele próprio agitado, insisto – em torno do qual se libera todo o desregramento da contorção. [...] Em torno desses eixos visuais dançam, se assim me atrevo a dizer, todas as contradições, todos os conflitos em ação na imagem: harmonias e rupturas, belezas e terrores, semelhanças e dessemelhanças, tempos presentes e tempos passados, vivos e mortos etc.<sup>6</sup>

Tendo isso em mente, é possível enxergar, na clausura emocional da tristeza – que poderia ser vista como mera impotência representada pelas lágrimas desesperadas ou melancólicas – a possibilidade de um movimento para além dela mesma. Quer-se dizer com isso que, diante da limitação, diante da impotência, é possível perceber tanto o que se é, quanto o que não se é. Didi-Huberman, em *Povos em lágrimas, povos em armas*, traz uma passagem de Hegel bastante ilustrativa para tratar disso:

Algo é sabido – e mesmo sentido – como *limite*, falta, porque estamos, ao mesmo tempo, *para além* dele. [...] Dessa maneira, a designação de alguma coisa como algo acabado ou limitado contém a prova da *presença efetiva* do infinito, do não-limitado.<sup>7</sup>

A partir desse campo de visão mais amplo, torna-se possível, portanto, enxergar aquilo que se pode vir a ser. Em outras palavras, no intervalo entre o ser e o não ser, reside o devir. Tem-se, respectivamente, passado, futuro e presente. Com isso, far-se-á uma pequena viagem para justificar o que se quer desenvolver enquanto conclusão.

---

<sup>6</sup> DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 265.

<sup>7</sup> DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 27.

### 3 EXCLAMAR? INTERROGAR!

Diante dessa nomenclatura – passado, presente e futuro – é interessante trazer a *Sobrevivência dos vaga-lumes*, livro no qual Didi-Huberman compreende a atividade do pensamento, baseado em Hannah Arendt, como uma *força diagonal* proveniente do choque entre duas forças infinitas chamadas passado e futuro. Trata-se de uma metáfora, elaborada por Arendt, para compreender o que é essa atividade do pensamento. Nela, o passado e o futuro são duas forças infinitas, cada uma para o seu lado – o passado com a sua vastidão incartografável e o futuro com sua infinitude de possibilidades –, que se chocam em algum momento específico para dar origem a esta *força diagonal*, limitada quanto a sua origem por ser proveniente desse choque, mas infinita no que concerne ao seu fim. Essa *força*, gerada pelo encontro do passado com o futuro, é justamente o presente, delimitado no aqui e no agora, mas também infinito, pois continua se reafirmando eternamente através da sua própria negação: o presente se desfaz a cada instante para se fazer, a cada instante, presente. O presente, é, portanto, o *ainda não*. *Ainda não* é aqui compreendido no sentido que Ricardo Timm coloca através de Ernst Bloch:

Somos o que *ainda não* somos, ou seja, a respiração que *ainda não* respiramos, os acontecimentos que *ainda não* vivenciamos, os sentidos que *ainda não* encontramos; nosso cérebro só subsiste em função do que *ainda não* realizou, e para realizar o *ainda não*, *necessita de tempo* ou, "o que dá no mesmo, necessita do Outro" diria Rosenzweig. Nossa mão só existe em função do que *ainda não* segurou, e nossos pulmões em função do ar que *ainda não* respirou. Nossos olhos e ouvidos em função do que *ainda não* vimos nem escutamos. *Somos o tempo que ainda não é* e, portanto, nosso nome é esperança.<sup>8</sup>

De volta ao momento do espelho: Didi-Huberman relata que, ao se encontrar chorando, algo, naquele instante, se quebrou, e sua existência se tornou esparsa, clivada, de modo que descobriu algo novo: ela partia de si e da sua tristeza, mas também abria uma dimensão muito maior, interessante e impessoal. Criava-se,

---

<sup>8</sup> SOUZA, 2020, p. 279.

assim, “um outro lugar no próprio aqui”.<sup>9</sup> Parece plausível pensar esse *outro lugar no aqui* como um *não lugar*, um *ainda não*. A criação desse outro lugar no aqui aconteceu, segundo o autor, como uma iluminação trazida pelas próprias lágrimas ao seu olhar:

Com as lágrimas brotando-me aos olhos, meu ver era turvado, ou contradito, por meu *chorar*. E, com efeito, eu me via turvo. Mas logo essa situação estranhamente se inverteu: algo como uma nova lucidez logo assumiria o controle. Meus olhos tiveram que “fazer o balanço” e isso, provavelmente, no momento preciso em que a surpresa – desagradável – de me perceber chorando se modificava, se concentrava em um novo gesto, o de observar, de interrogar o olhar, portanto de conhecer ou, pelo menos, de “tentar ver”. Finalmente as lágrimas haviam iluminado meu olhar.<sup>10</sup>

Esse processo descrito, da afirmação de uma emoção, emoção que exclama, e que posteriormente se transmuta em questionamento, é o que originou o nome do seu livro *Que emoção! Que emoção?*:

O ponto de exclamação responde pelo primeiro de todos os gestos filosóficos, o de se espantar diante de algo, de alguém, de uma experiência. Eu me espanto diante dessa experiência e, mais ainda, eu me espanto diante de sua intensidade [...]. Mas esse primeiro gesto de espanto não seria filosófico até o fim se não se prolongasse por meio da formulação de uma pergunta: que emoção? Ponto de interrogação que poderia facilmente se transformar em uma série sem fim de pontos de interrogação [...].<sup>11</sup>

É possível relacionar a questão do contato e da distância a essa do espanto e da pergunta, porque o espanto implica um contato e uma distância. Há, no momento do espanto, por exemplo, uma distância suficiente em relação ao objeto, que provoca estranhamento, ao passo que há um contato com uma dimensão específica daquele

---

<sup>9</sup> DIDI-HUBERMAN, 2023, p. 9.

<sup>10</sup> DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 10-11.

<sup>11</sup> DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 10-11.

mesmo objeto para que haja esse estranhamento. Isso pode ser aplicado à pergunta, pois ela é proveniente do contato com o espanto e do distanciamento com relação a ele – o sujeito que questiona precisa, antes de tudo, se recompor para analisar o que o espanta, o que exige um certo distanciamento.

#### 4 ESPARSOS LAMPEJOS EM NOITES ESCURAS

Didi-Huberman diz que geralmente se opõe contato e distância. Trata-se de um equívoco, pois ambos se implicam mutuamente em dois sentidos: I) em sentido temporal – se engendram; II) em sentido espacial – vão e vêm de modo esparsos em direção ao outro e se entrelaçam – o que parece estar bastante próximo da lógica da *força diagonal*. Reconhecidos esses pontos, está posto o significado da atividade do pensamento para o autor: pensamento é aquilo que se dá no encontro das contradições; é aquilo que se dá no limite; é aquilo que se dá no intervalo entre ser e não ser: pensamento se dá no devir, pensamento é devir. Nesse sentido, Ricardo Timm afirma que

*Pensar filosoficamente é tomar consciência dos limites do pensamento filosófico tomando, simultaneamente, consciência da potência da negatividade – a negatividade que constitui a necessidade de pensar e a inverte em produtividade. Negatividade que envia ao recomeçar do próprio pensar que vê, na coisa, no outro de si mesmo, mais do que uma ameaça a si mesmo e às suas projeções: vê a razão de ser si mesmo. [...] O pensar filosófico não é senão a obsessão por uma fidelidade: a fidelidade à coisa para além da sua mera representação. E aqui não estamos mais apenas no âmbito da razão pura, mas no da ética. E, por isso, pensar filosoficamente é, antes e acima de tudo, respeitar o Não idêntico, ou seja, o Outro.<sup>12</sup>*

Em suma, o pensamento é o *ainda não*. Logo após a passagem acima transcrita de Bloch sobre o *ainda não*, Ricardo Timm cita Didi-Huberman com um trecho de *Sobrevivência dos vaga-lumes* em que o pensador francês destaca a

---

<sup>12</sup> SOUZA, 2020, p. 260.

potência dos vaga-lumes na sua capacidade de enviar sinais por intermitências, sinais esparsos, a sua capacidade de fazer aparecer, enfim, o desejo como indestrutível por excelência. Tal afirmação se fundamenta em uma análise que o autor faz da necessidade, muitas vezes, de uma reclusão daqueles engajados em pensar seu próprio tempo: opta-se pela escrita, em função da impotência de promover alguma mudança imediata sob determinado contexto – por exemplo, como foi o caso, em alguma medida, dos Oyneg Shabes.

Nesse caso, é interessante colocar lado a lado duas citações: uma proveniente de *A sobrevivência dos vaga-lumes* e outra de *Esparsas* para ilustrar como esse pano de fundo perpassa a obra do autor. Na primeira obra mencionada, a passagem que será trazida se dá no contexto em que Didi-Huberman fala da experiência para Bataille, afirmando que ela é indestrutível, como o desejo, e sua própria existência é, por si só, uma contestação:

O valor da experiência caiu de cotação, sem dúvida. Mas a queda ainda é experiência, ou seja, contestação, em seu próprio movimento, da queda sofrida. A queda, o não saber se tornam potências na escrita que os transmite.<sup>13</sup>

Já a passagem de *Esparsas* diz o seguinte:

A escrita seria, ao mesmo tempo, narrativa e contestação desse incessante afogamento e desse reduzir a cinzas: *seu próprio dar à luz*, a sobrevivência para que outra coisa possa nascer. Tudo isso por meio de lágrimas (um nada de água de amargura) e de letras (um nada de tinta escura) sobre alguns pedaços de papel. É como um tipo de semente. Escrever só é recordação para que a escrita seja portadora de um futuro, de um desejo<sup>14</sup>.

Essa impotência, portanto, não significa a morte da esperança, mas a sua afirmação. É equivocado acreditar que a esperança se dê na negação da impotência. A esperança só se constitui, como sendo ela mesma, em função da impotência. Só

---

<sup>13</sup> DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 143.

<sup>14</sup> DIDI-HUBERMAN, 2023, p. 126.

há sobrevivência quando algo está à beira da destruição, mas sobrevive *apesar disso, apesar de tudo*. E a sobrevivência se dá sempre no *ainda não* ter morrido. A existência da impotência é condição de possibilidade da potência, pois ambas são, por si só, realidades que possibilitam experiências a partir de si mesmas:

A experiência é, nesse sentido, fissura, não saber, prova do desconhecido, ausência de projeto, errância nas trevas. Ela é não poder (*impouvoir*) por excelência, notadamente com relação ao reino e à sua glória. Mas ela é *potência* – Nietzsche assombra todo esse vocabulário – de outra ordem: potência de contestação, diz Bataille.<sup>15</sup>

Veja-se agora o que diz Didi-Huberman em *Esparsas*:

Os militares e os políticos costumam zombar do papel: um “tigre de papel” é, sem dúvida, muito mais frágil e ineficiente para tomar o poder do que um batalhão armado corretamente. Diante de nossa folha de papel, muitas vezes nos resta apenas chorar por nossa impotência. Mas pode ser que um modesto maço de papéis sobreviva aos batalhões, aos militares e aos dirigentes, além de qualquer distinção entre vencedores e vencidos. Esta é a potência da folha de papel: a inscrição à tinta ou a lápis e a superfície de celulose são capazes de persistir mais longamente que nós humanos. A folha de papel, por mais frágil que seja, por mais exposta que esteja ao fogo, não é capaz de sobreviver a seu autor, a seu censor, e também a seu leitor?<sup>16</sup>

O que carregam as palavras nas folhas de papel senão experiências? Vale recordar que o brilho dos vaga-lumes é tão humilde quanto encantador: produzem esparsos lampejos em noites escuras. Somente uma luz que ofusca seria capaz de apagar a escuridão. Nesse caso, não se veria mais nada, os olhos iriam sofrer e os próprios vaga-lumes não brilhariam mais. O desejo, então, é indestrutível, sobrevive e cintila *apesar de tudo*, segundo Timm, na esteira de Didi-Huberman, porque síntese alguma o resolve, imagem alguma o captura, e ele se alimenta somente de si mesmo,

---

<sup>15</sup> DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 143.

<sup>16</sup> DIDI-HUBERMAN, 2023, p. 20.



do seu *ainda não*. Trata-se da incessável busca pela potência, apesar da impotência. Trata-se de tanta vida, apesar de tanta morte. Trata-se de que ainda estamos aqui *apesar de tudo*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As lágrimas pela impotência são angustiantes, mas são capazes também de tirar o peso dos corpos para que eles possam se movimentar novamente, um movimento para fora de si, fazendo com que seja constituído *um novo lugar no aqui*. Um povo em lágrimas pode muito bem vir a se tornar um povo em armas, como reconhece Didi-Huberman no filme *Encouraçado Potemkin*:

A tristeza do luto [...] se transforma em cólera surda [...], a cólera surda, por sua vez, se transforma em discurso político e em cantos revolucionários, os cantos revolucionários se transformam em cólera exaltada, a exaltação se transforma em ato revolucionário.<sup>17</sup>

Diante dessa noção de limite, o pensamento se torna um ofício sem fim, pois as contradições não são problemas a serem racionalmente solucionados, mas devem ser compreendidas como interdependentes, de modo que os limites sejam a condição de possibilidade de qualquer caminho que a atividade filosófica do pensamento possa vir a se engajar com. A delimitação torna-se, simultaneamente, necessária e contingente. Necessária, pois ela é fundamental para que se perceba os limites daquilo que se está fazendo, mas contingente, pois os limites dependerão sempre do escopo que se quer delimitar e, mesmo assim, essa tentativa de compreensão de algo sempre gera um *ainda não* que pode vir a ser trabalhado.

A tristeza que nos derruba, desse modo, pode vir a se transformar em algo que nos levanta mesmo que desesperadamente. Sobre isso, algumas das últimas palavras de Didi-Huberman em *Esparsas*:

---

<sup>17</sup> DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 38.

Todos aqueles cujos poemas, bilhetes, histórias, crônicas ou testemunhos foram reunidos por Emanuel Ringelblum podem ser lidos segundo este paradigma: seus fragmentos de sobrevivência ou de morte são também sementes de vida, mesmo que para outrem. [...] Digo a mim mesmo, então, que é imperativo trazê-las de volta ao espelho da página em branco e começar a escrever alguma coisa. Para que a lamentação ensine, nos levante.<sup>18</sup>

Através das lágrimas, então, se pode perceber onde se encontram os limites desse "eu" encerrado em sua tristeza, e onde se encontram, enfim, as possíveis saídas, as maneiras de transgredir esses limites. Eis a transformação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDES, T. *Beleza Eterna*. In: BERNARDES, Tim. *Mil Coisas Invisíveis*. São Paulo: Coala Records; [S.l.]: Psychic Hotline, 2022.

DIDI-HUBERMAN, G. *A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução: Mária Arbex; Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DIDI-HUBERMAN, G. *Esparsas: Viagem aos papéis do Gueto de Varsóvia*. Tradução: Flávio Magalhães Taam. São Paulo: N-1 edições, 2023.

DIDI-HUBERMAN, G. *Povos em lágrimas, povos em armas*. Tradução: Hortência Lencastre. São Paulo: N-1 edições, 2021.

DIDI-HUBERMAN, G. *Que emoção! Que emoção?*. Tradução: Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

RILKE, R. M. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução: Cecília Meireles; Paulo Rónai. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2013.

SOUZA, R. T. *Crítica da Razão Idolátrica*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

---

<sup>18</sup> DIDI-HUBERMAN, 2023, p. 20.

## **DEMONSTRAÇÃO DE DESENHO**



**Figura 1 - Demonstração de desenho pelo estudante Vitor Matisse**



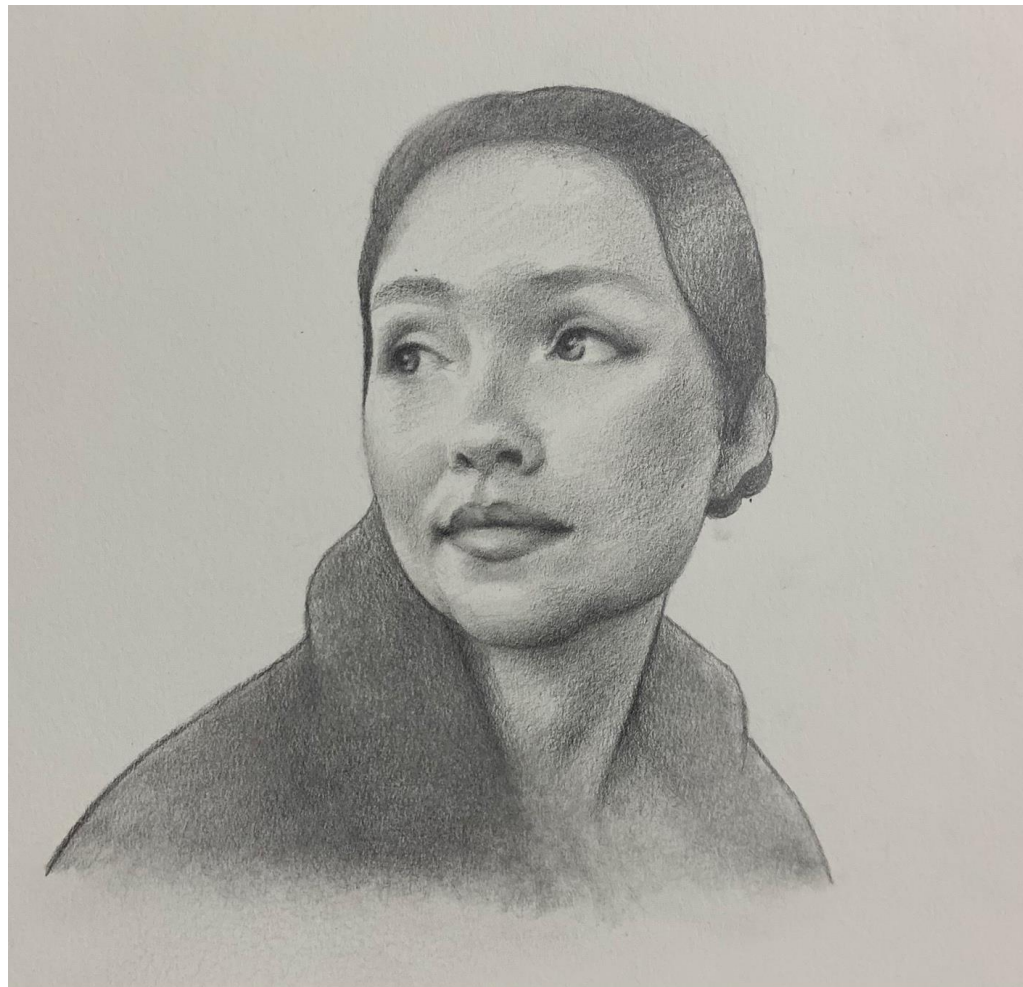
Fonte: MATISSE, VITOR. Porto Alegre. 11 set. 2023. Instagram: @artmatisse

Figura 2 – Desenho Final |Grafite em papel Strahmore 400 Series Drawing



Figura | Modelo: Camila Nejitailenco Bechstedt.

**Figura 3 - Desenho final (zoom) | Grafite em papel Strathmore 400 Series Drawing**



Modelo: Camila Nejitailenco Bechstedt.





## **EXPOSIÇÃO DE OBRAS DE ARTE**



**Figura 4 - Artista Alex Sernambi ao lado de sua obra | London Calling (2018)**



Instagram: @asernambi | Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS. Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.

Figura 5 - Artista Bea Balen Susin ao lado de suas obras | Canto XVII, 3-15, (2008) | Canto XIII, 9, (2006)



Instagram: @beabalensusin. Fonte: Site da XXIII  
Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS. Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



**Figura 6 - Registro de uma das mesas de comunicação ocorrendo na sala onde foram expostas as obras**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.

Figura 7 - Quadro da artista Mariana Riera | Eduardo (2016)



Instagram: @marianariera82 | Foto: Júlia Sant'anna Horn.



Figura 8 - Registro de todas as obras expostas lado a lado na sala 222 do prédio 8/9 da PUCRS



Foto: Vitor Matisse

Figura 9 - Artista Bea Balen Susin falando sobre o processo de criação das obras expostas



Foto: Vitor Matisse.



Figura 10 - Artista Alex Sernambi falando sobre o processo criativo de sua obra exposta



Foto: Vitor Matisse.



***POCKET SHOW DE MÚSICA***



Figura 11 - Registro do pocket show do artista Vitor Massa



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS. Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



Figura 12 - Registro do pocket show do artista Vitor Massa



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



Figura 13 - Registro do pocket show do artista Vitor Massa



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



Figura 14 - Registro do pocket show do artista Vitor Massa



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



## **APRESENTAÇÃO DE BALLET**



**Figura 15 - Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.

**Figura 16 - Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



**Figura 17 - Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.



**Figura 18 - Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.

**Figura 19 - Registro da apresentação de ballet pela bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejtailenco Bechstedt**



Foto: Vitor Severo (@radiozebra).

Fonte: Site da XXIII Semana Acadêmica PPGFIL PUCRS.

Disponível em: <https://sites.google.com/view/sacfil/fotos/>. Acesso em: 15 dez. 2023.







