



REVISTA **Peri**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

v. 15  
n. 01  
2023

FLORIANÓPOLIS - SC  
ISSN 2175-1811



## EXPEDIENTE DESTA EDIÇÃO

### Editora Gerente

Prof. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges, Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Brasil

### Editora/es - Ontologia

Carlos Bubbols, Doutorando em Filosofia,

Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Luísa Smaniotto Dias, Mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Victoria Hautz do Carmo, mestranda em Filosofia,

Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil.

### Editora/es - Ética e Filosofia Política

Thor João de Sousa Veras, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Felipe Morales e Moraes, doutorando em Filosofia,

Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Victória Santos de Faria Veloso, mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

### Editores - Lógica e Epistemologia

Ana Stela Rossito Carneiro doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Caio Adriano Silvano mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Nailane Koloski, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

### Conselho Editorial

Raquel Cipriani Xavier,

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Fabio Paulo Belli Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT);

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil

Carlo Zarallo Valdés, doutor em Filosofia,

Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

### Comitê Editorial

Dr. Adriano Naves de Brito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, Brasil

Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil

Dr. Antonio Mariano N. Coelho, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento, Universidade Federal do Oeste da Bahia - UFOB, Brasil

Dr. Eduardo Neves Filho, Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, Brasil

Dra. Elizia Critina Ferreira, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira - Unilab, Brasil

Prof. Dr. Evandro O. Brito, Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Brasil

Dr. Joel Thiago Klein, Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil

Dra. Rejane Schaefer Kalsing, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Brasil

### Indexadores

Latindex <http://www.latindex.unam.mx/buscar/ficRev.html?opcion=1&folio=24815>

DOAJ - Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org/>

Periódicos CAPES <http://www.periodicos.capes.gov.br/> InfoBase Index <http://www.infobaseindex.com/>

Diadorim <http://diadorim.ibict.br/handle/1/905>

Google Acadêmico <https://scholar.google.com.br/>

## EDITORIAL

Anunciamos a publicação do primeiro número da Revista Peri de 2023. A revista é editada por mestrandos e doutorandos do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina e seu 15º volume apresenta artigos e resenhas publicados em fluxo contínuo. Valorizando a pesquisa e o desenvolvimento na educação, nosso número sai em meio a uma conquista estudantil de grande valor, o reajuste das bolsas acadêmicas da instituição de fomento do Estado de Santa Catarina, a FAPESC. No mês de abril de 2023 houve o reajuste das bolsas da CAPES, que permaneceram sem aumento por dez anos. Saudamos os pesquisadores brasileiros e reiteramos o compromisso com a divulgação científica no país.

Nesta edição, contamos com sete artigos e uma resenha.

Em seu artigo, Pedro Uchôas procura expor a leitura que Foucault faz da referência de Sêneca a Demetrius e a forma como ela se configura central na descrição do “processo de subjetivação” desenvolvido por Foucault.

Na contribuição de Plebani, o autor explicita, a partir do último seminário de Heidegger, que a fenomenologia do ser do ente a partir da exposição do seu objeto temático e do seu modo de proceder e a fenomenologia do inconspícuo (que aqui tentamos explorar como uma fenomenologia do evento do ser).

O texto de Schmitz tematiza o conceito de angústia segundo o pensamento do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich, ressaltando a etimologia e contexto filosófico do termo.

Em seu ensaio, Caldat delimita alguns sentidos através dos quais pode ser dito que Luciano de Samósata alcança, para além de outros autores do mundo grego clássico e helenístico, novas vias para se pensar a questão do que é ser outro, estrangeiro, bárbaro.

Já Lovatto procura averiguar se a teoria da identidade narrativa de Paul Ricoeur é capaz de explicar as identidades formadas pelo discurso biomédico redutivista do nazismo, segundo os estudos de Roberto Esposito sobre o enigma da biopolítica no caso da Alemanha nazista.

No artigo de Genovez temos uma análise da objeção ao uso de tecnologia em propostas para reduzir/prevenir o sofrimento de animais selvagens por preocupação com o bem dos próprios indivíduos afetados. A hipótese levantada é que essa objeção carece de consistência, uma vez que intervenções tecnológicas em outros contextos são amplamente aceitas.

Na contribuição de Saraiva, o objetivo do trabalho é argumentar a favor de uma distinção entre casos onde a ignorância é tomada como mera ausência de um bem epistêmico, como conhecimento ou crença verdadeira, e casos que não podem ser descritos a partir, apenas, da ausência desses bens.

Por fim, a resenha de Mito analisa a primeira tradução brasileira de Crítica dos fundamentos da psicologia, de Georges Politzer, com foco nas apresentações da obra.

Agradecemos a contribuição das pesquisadoras e dos pesquisadores que submeteram seus manuscritos para avaliação.

Editoras e editores da PERI FLORIANÓPOLIS/SC. -

BRASIL V.15 N.02 2023  
ISSN 2175-1811

## COMENTÁRIOS SOBRE A INTERPRETAÇÃO ELABORADA POR FOUCAULT DA RELAÇÃO ENTRE SUBJETIVAÇÃO E VERDADE COM REFERÊNCIA A DEMETRIUS E SÊNECA

NOTES ON FOUCAULT'S INTERPRETATION OF THE RELATION BETWEEN TRUTH AND  
SUBJECTIVITY WITH REFERENCE TO DEMETRIUS AND SENECA

Pedro Damasceno Uchôas<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo expor a leitura que Foucault elabora da referência de Sêneca a Demetrius e a forma como ela se configura central na descrição do “processo de subjetivação” desenvolvido por Foucault. Isso é feito pelo autor, sobretudo, através da exposição da compreensão estoica de viver bem e por meio da distinção entre conhecimentos úteis e inúteis para a vida sábia e feliz. Tal exposição, central a seu propósito, apenas se torna compreensível adequadamente por meio da recuperação do significado original da obra de Sêneca *Sobre os benefícios* e da proposta de tese desenvolvida por Foucault

**Palavras-chave:** viver bem, verdade, subjetivação

**Abstract:** *This paper has as aim to present Foucault's central idea when he discusses Seneca's reference to Demetrius and the way it plays a fundamental role in Foucault's description of the "process of subjectification". It is done by Foucault through the explanation of the general stoic understanding of the idea of living well and the distinction between useful and useless knowledge of life. That exposition, important for his purpose, becomes comprehensible only through the recovery of the original meaning of Seneca's On the Benefits and the thesis developed by Foucault.*

**Keywords:** *living well, truth, subjectivity*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de fora e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Estuda Schopenhauer, Idealismo Alemão e Filosofia Antiga. Bolsista CAPES/DS.

## Introdução

No texto transcrito da *Aula de 10 de Fevereiro de 1982*, inclusa na obra *Hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault expõe o modo como uma citação de Demetrius feita por Sêneca no texto de *De Beneficiis* é dotada de importância ímpar na história da relação entre verdade e subjetividade (FOUCAULT, 2006, p. 289). Duas noções que, precisamente, integram o objeto principal de Foucault nas aulas que ministra durante o período abordado pelo livro (1981-1982). Segundo o autor, a relação entre verdade e sujeito se encontra dentre aquelas relações “que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica” (FOUCAULT, 2006, p. 4), e, ainda que muito importante para a compreensão histórica do tema da subjetivação, ou do tornar-se sujeito, acabou por ser negligenciada.

Ao longo do texto, a relação aparece sob abordagens de diversos momentos históricos e sob a figura principal da noção de “cuidado de si mesmo”, como, em geral, passagem transformativa do conhecimento do mundo externo ao conhecimento e a atenção a si mesmo (cf. a exposição de *A primeira aula de 6 de janeiro de 1982*). Mas o principal para este artigo é, em verdade, a abordagem desenvolvida pelo autor na *Aula de 10 de fevereiro*, em que o problema da relação entre veridicção (ou do dizer-verdadeiro) e prática do sujeito, logo após ser retomado, é discutido no contexto específico em que sofre uma mudança de importância fundamental, a de configuração de um conhecimento de amplitude *etopoiética*, ou da capacidade de transformação do sujeito através de prescrições verdadeiras de ação, tal como veremos a seguir ao longo da exposição de Foucault acerca da citação que Sêneca faz de Demetrius.

Em suma, Foucault introduz a importância de sua abordagem na história do pensamento ocidental da seguinte maneira:

Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nesta relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros. Esta é pois a questão que, de modo geral, quero abordar. É a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si que vemos aparecer em certos textos da época helenística e romana dos quais gostaria de tratar, questão em torno daquele antigo tema que Sócrates já evocava no *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens (FOUCAULT, 2006, p. 282).

No entanto, ainda que a distinção entre coisas da natureza e coisas do homem, como supramencionado na referência ao *Fedro*, seja aspecto importante da discussão do tema, não é ela que, ao final, definirá a importância da transformação de si, mas um tipo distinto no qual não basta, simplesmente, o conhecimento de si, mas uma transformação ocasionada por certos conhecimentos,

que, no caso da citação que faz Sêneca, configurará o poder dos preceitos verdadeiros, intimamente dotados desse poder transformativo.

Dessa maneira, tratar de tal temática segundo a citação de Demetrius mencionada por Foucault e citada por Sêneca é dar especial atenção ao momento em que a verdade do discurso e do pensar não opera unicamente no território da ciência ou do discurso verdadeiro sobre o mundo, ou mesmo sobre o ser humano, mas sim no modo como o sujeito é mudado de acordo com um modo característico de saber, não voltado para as causas dos acontecimentos e da realidade do mundo, mas para a relação que pode ser estabelecida entre esse conhecimento e o *ethos* humano. O comentário de Foucault à passagem oculta alguns de seus elementos que, todavia, poderiam fornecer uma compreensão ainda melhor do tema tratado. Por isso, uma exposição detalhada da intenção original presente em seu aparecimento pode tornar ainda mais compreensível a tese principal de Foucault e revelar o modo como sua inserção no texto favorece a apresentação das noções de “retorno a si mesmo” e de subjetivação, teses foucaultianas. Para tal, deve-se apresentar, inicialmente, a maneira como Sêneca interpreta o trecho de Demetrius e a relevância de sua menção para sua obra, para que, em seguida, seja possível compreender o modo como Foucault se apropria do pensamento de Demetrius e de sua aparição no texto *De Beneficiis* de Sêneca, da reflexão elaborada por ambos os autores.

O ponto de partida inicial de Foucault no texto é a ideia de que uma distinção entre os conhecimentos do mundo e do homem não é suficiente para a discussão que, como mencionado por ele mesmo na citação acima, se ambienta na época helenística e romana. Como também mencionado, o início do problema e o gérmen da reflexão estão contidos no movimento do retorno a si mesmo implicado no pensamento socrático, como abordado no mesmo texto por Foucault, ainda que não se encerre completamente nele.

Em geral, a ideia de Foucault ao introduzir a citação de Demetrius encontrada na obra de Sêneca *De Beneficiis* é mostrar que a relação entre “conhecimento da natureza/conhecimento de si (retorno a si, conversão a si) é certamente muito mais complicad[a] do que parece” (FOUCAULT, 2006, p. 282). Fundamental frisar que essa é uma tese foucaultiana e será exposta exatamente dessa maneira, como uma tese elaborada com o objetivo de oferecer uma leitura a mais completa possível da história dos processos de subjetivação no pensamento ocidental, com especial destaque, nesse momento do texto do autor, para a filosofia de Sêneca e sua referência a Demetrius.

**Demetrius de Sêneca**

Inicialmente, Foucault elabora um comentário sobre o significado de um trecho específico no qual Sêneca faz uma citação a Demetrius, elogiando-o, e no qual apresenta a ideia de que para aquele que pretende progredir na prática virtuosa<sup>2</sup> não é necessário conhecer muitas coisas, nem dispor de inumeráveis saberes filosóficos, mas ter para si como bem conhecidos poucos preceitos filosóficos, disponíveis para um “uso rápido” (FOUCAULT, 2006, p. 282; SÊNECA, 2011, p. 166). Para ilustrar essa ideia, utiliza-se do recurso à citação de um trecho em que Demetrius teria apresentado algo muito semelhante através da imagem do “atleta” (ou da prática atlética em sua generalidade) e sua capacidade não de memorizar todos os movimentos possíveis relativos a uma determinada prática, mas somente aqueles que seriam verdadeiramente úteis no seu desenvolvimento. Haveria uma seleção prévia de movimentos adequados e úteis em todos os momentos e aqueles que, pouco úteis e também dotados de pouco alcance prático, não deveriam receber muita atenção e não favoreceriam a vitória na prática em que estivessem envolvidos. Um lutador que, por exemplo, tivesse aprendido uma grande quantidade de movimentos e golpes pouco úteis não possuiria qualquer superioridade em relação àquele que, todavia, teve a oportunidade de se dedicar apenas aos golpes e movimentos mais úteis e eficazes no combate.

Nele, a imagem conduz, pouco a pouco, a um ideal moral precioso para Sêneca e, como Foucault menciona, importante para a história do pensamento ocidental acerca dos processos de subjetivação. Os “movimentos” físicos mencionados na abordagem de Sêneca são, em verdade, alegoricamente equivalentes ao saber de determinados preceitos fundamentais aplicáveis em geral ao agir que não são e não devem ser supérfluos. Ainda, é preciso que esses movimentos possam ser utilizados rapidamente, e que essa rapidez em seu uso seja fruto, em verdade, de um excelente conhecimento de seu emprego nos casos em que devem ser empregados (FOUCAULT, 2006, p. 283).

No trecho citado, Demetrius diz algo que Foucault acaba por não mencionar em sua obra: que um ou dois movimentos bem memorizados e bem utilizados são já o suficiente para fazer um bom lutador, visto que ele os saberá usar nos momentos mais adequados, aqueles em que há uma grande chance de utilizá-los e nos quais terão grande efeito (SENECA, 2011, p. 166). Pois “não importa quantos [movimentos] ele sabe, contanto que ele saiba o suficiente para vencer” (Tradução nossa, DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 166).

---

<sup>2</sup> Virtude, nesse sentido, significa especificamente uma vida em acordo com aquilo que acontece por natureza (Løkke, 2015, p. 19), uma vida propriamente feliz na qual se vive de acordo com a natureza em sua simplicidade e autenticidade, afastado do sofrimento dos excessos e do sofrimento contínuo dos desejos incessantes (VICENTE; PEREIRA, 2016, p. 46).

A intenção original de Sêneca ao se referir a Demetrius e desenvolver uma explicação do significado do que cita era o de dar continuidade à sua obra, dirigida então a Aebutius Liberalis (GRIFFIN; INWOOD, 2011, p. 3), e de introduzir o caráter benéfico (em um amplo sentido) da adoção de poucos preceitos para a vida moral e a conduta humana. Na perspectiva geral da obra, contudo, o livro no qual a exposição acerca do tema ocorre não é considerado pelo próprio Sêneca como parte da discussão central (SÊNECA, 2011, p. 113). Como define no livro quinto, todas as quatro primeiras partes foram abordagens diretas do problema da obra, a saber, em que consistem os *benefícios*, como devem ser recebidos e como praticados.

De modo geral, o *benefício* consiste em “uma ação benéfica, agradável pelo prazer em si que proporciona” (SÊNECA, 2019, p. 131), não exatamente pela ação em seu conteúdo, mas necessariamente em relação a um estado de ânimo. De maneira que “o benefício não consiste no que se dá, e sim, no estado de ânimo do benfeitor” (SÊNECA, 2019, p. 131). Ainda, é componente fundamental de um benefício que não somente quem pratica o ato benéfico esteja em tal estado de ânimo, mas que aquele que é recebedor, pode-se dizer, ou beneficiado, participe do mesmo estado (GRIFFIN; INWOOD, 2011, p. 4). Tendo discutido aquilo que caberia mais explicitamente à questão do praticar e receber benefícios, Sêneca formula, ao fim, no primeiro parágrafo do livro quinto, essa definição e anuncia o encaminhamento do restante do escrito, os livros cinco, seis e sete. A citação a Demetrius e o recurso à imagem que ele evoca ocorre, desse modo, em um momento em que os benefícios já não são o tema central da exposição, ainda que o exposto esteja em relação com o tema. Será então dito aquilo que foi deixado sem dizer nos momentos anteriores do texto (SÊNECA, 2011, p. 166) e que, de modo significativo, também possui importância o suficiente para que seja exposto com alguma relação com o conteúdo geral da obra.

Logo após o desenvolvimento da explicação da citação de Demetrius, Sêneca delinea a imagem do sábio, de grande relevância para o pensamento do autor, como, de certa maneira, correlata à noção daqueles que executam poucos movimentos essenciais e da forma como ele é capaz de tudo possuir, sem que tenha posse material de tudo. Sua posse advém, contudo, do não desejar. Pois, como Sêneca pretende defender, é exatamente do desejo das coisas que resulta a falta, e da falta resulta, por sua vez, a necessidade da posse de tudo (considerado um vício por meio da figura emblemática de Alexandre e seu desejo desmedido pela posse). Sendo o sábio, sob esse aspecto, aquele que não deseja e que se contenta com aquilo que é, que não espera por nada e não se atém ao futuro, não possui oscilação de ânimo, e sim firmeza suficiente para viver sem grandes atribulações e incertezas (SÊNECA, 2011, p. 169). Assim, a ideia do atleta exemplar e, de certo modo, inteligentemente econômico na qualidade de seus movimentos mais fundamentais e úteis, culmina em outra ideia: a

do sábio e de sua economia profunda e sábia de viver adequadamente de acordo com a natureza, sem sofrimento e sem movimentos extremos e desnecessários no curso da existência.

### **O problema e a visão de Foucault**

Salvaguardada a intenção de Sêneca em seu texto, a interpretação de Foucault do trecho busca legitimar, evidentemente, sua tese acerca da virada significativa ocorrida nesse período do conhecimento das coisas materiais para o conhecimento de si, com um foco específico. A imagem do atleta, ou do lutador, tem por objetivo, admite Foucault, produzir e expor um critério de *utilidade*, tal como uma alegoria através da qual o bom lutador pode ser equiparado ao homem que vive adequadamente, e a luta, a própria vida. Dessa maneira, parece haver aqui uma retomada da distinção entre conhecimentos do mundo (como no caso do conhecimento das árvores citado por Sócrates, os quais se desviam do seu principal interesse, o conhecimento dos homens) e conhecimentos dos homens, ou aqueles que, à primeira vista, possam ter uso e possam esclarecer a vida humana. Como se verá no caso dos poucos preceitos filosóficos que, posteriormente, serão aqueles que dirigem a ação e moldam a subjetividade desse ser agente. Diz Foucault:

Negligenciemos todos os conhecimentos que são como aqueles gestos mais ou menos acrobáticos que poderíamos aprender, inteiramente inúteis e sem utilização possível nos combates reais da vida. Guardemos apenas os conhecimentos que serão utilizáveis a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões da luta (FOUCAULT, 2006, p. 284).

A citação de Demetrius expõe, em seu desenvolvimento, quais são, na esfera da vida, aqueles conhecimentos que podem ser considerados úteis ou não. Segundo ele, dentre os conhecimentos inúteis, estão situadas “as causas das baixas do oceano e do fluxo das marés; porquê cada sete anos marcam um ano estágio da vida [...]; porquê os destinos daqueles nascidos sob as mesmas circunstâncias são diferentes [...]” (Tradução nossa, DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 167). Dentre os úteis, todavia, aqueles que dizem respeito à conduta humana e à vida “prática”, ou em um tipo específico de postura diante da existência e das situações vividas. Segundo a tradução utilizada por Foucault, tais conhecimentos podem ser definidos como um retorno a si mesmo e a busca pelo que possui internamente, suas riquezas próprias e mais profundas: “Se o homem se fortaleceu contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo [...]” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 285). E, ainda, se tal sujeito, diante da relação com os deuses e com os homens se persuadiu de que “há pouco a temer do homem e nada a temer de Deus”, e que “desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba

com muitos deles” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 185), então, ele terá se fixado em uma espécie de “calmaria inalterável; e reuniu em si toda ciência verdadeiramente útil e necessária: o resto não passa de futilidades do lazer” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 285).

Assim, Demetrius parece prescrever, segundo o que considera Foucault, os conhecimentos cujos conteúdos são de importância para a vida e para a obtenção dessa calmaria que menciona (análoga à sabedoria adquirida e praticada pelo sábio), e, desse modo, distingui-los dos que não possuem utilidade para ela segundo seu conteúdo. Ou seja, que, por um lado, como na alegoria do lutador, há determinadas ações e atitudes que não levam necessariamente à vitória e que podem ser consideradas futilidades, carga desnecessária; e, por outro, há aqueles “movimentos” efetivos que, se corretamente utilizados, mesmo que sejam um ou dois, podem levar à vitória, ou, aqui no caso, ao estado de calmaria para além das “futilidades do lazer”. No entanto, como muito bem observa Foucault, a distinção não ocorre necessariamente de acordo com o conteúdo dos conhecimentos, mas pela sua forma.

Em primeiro lugar, eles não são distintos por tratarem de temas diferentes: uns da natureza e do mundo “das árvores”, outros do ser humano (FOUCAULT, 2006, p. 286). Todos, se se puder analisar bem, são temas concernentes ao ser humano, seja pela ideia de destino, seja pela sua referência aos estágios da vida humana e de seu caráter específico (a duração desses estágios). Assim, não é mais sobre essa classificação que os conhecimentos úteis e inúteis são utilizados, ainda que haja uma certa referência a ela, como será apresentado. Em segundo lugar, pode-se perceber que aqueles conhecimentos tratados inúteis possuem uma característica comum: são conhecimentos “pelas causas” e precisam ser investigados, uma vez ocultados pela natureza. Ora, no mesmo trecho Demetrius alude à ideia de que a natureza teria posto diante dos olhos, à mostra, todos aqueles conhecimentos úteis, ocultando os de pouca utilidade (DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 167). Nas palavras de Foucault, “se a natureza tivesse considerado que estas causas, de um modo ou de outro, poderiam ser importantes para a existência e para o conhecimento humanos, ela as teria mostrado, ela as teria tornado visíveis” (FOUCAULT, 2006, p. 286). Assim, o próprio fato delas estarem profundamente ocultas na natureza já configura um fator de utilidade ou não. A saber, se elas fossem úteis para a vida humana, estariam mais evidentes e seriam “descobertas” mais fáceis de serem feitas. Por outro lado, conhecê-las também não é um desperdício de tempo ou de vida, mas sua característica principal consiste em serem dotadas de valor simplesmente como ato de descoberta e não pela utilidade que possam ter para o viver e para o estado de calmaria. Ou, “porque se a quisermos conhecer, ao conhecê-las não obteremos mais do que algo suplementar [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 287).

Dessa maneira, a distinção que Demetrius faz (em acordo com o trecho citado por Sêneca) e que Foucault verá como privilegiada é aquela entre os conhecimentos que são úteis para a vida e para o agir do ser humano e aquelas que não são, como conhecimentos ornamentais. Estas seriam, em geral, obtidas pela investigação do mundo a partir de suas causas, como razões por meio das quais algo é o que é ou pode ser conhecido tal como é. Assim, pode-se conhecer a causa das marés, e assim por diante, sem que, no entanto, tais conhecimentos possam ser funcionais para a vida humana e, desse modo, para o *nós* que representa a humanidade. Em outras palavras, os conhecimentos causais são sempre de outras coisas que não os seres humanos: um ser humano conhece a causa da oscilação das marés, e, assim, pode melhor compreender tal fenômeno, mas não necessariamente a si mesmo, ou algo sobre seu modo específico de agir, ou sobre sua relação com os seres humanos que o cercam. Por outro lado, aqueles que Demetrius denomina como sendo os conhecimentos úteis revelam, como observa Foucault, uma característica *relacional*. Nele são estabelecidas *relações* entre os deuses, o mundo (em sua ordem dada e conhecida), os outros homens e os seres humanos (ou o *nós*)<sup>3</sup>.

Desse modo, eles se dirigem sempre ao ser humano e, por isso, traz consigo uma espécie de autoconhecimento. Ora, aquilo que o ser humano individual pode estabelecer e constatar sobre si mesmo torna-o mais ciente de si e, ao mesmo tempo, dos outros seres humanos, de como a humanidade habita o mundo e do que deve ou não fazer nele para que seja conduzida a um determinado objetivo, que, no entanto, é objetivo individual. A constatação e internalização desses conhecimentos leva o indivíduo a uma vida “melhor e mais feliz” (FOUCAULT, 2006, p. 299, Cf. Nota de rodapé nº 14). E, aqui, Foucault vê uma mudança significativa no modo de se tratar a subjetivação e, nesse caso específico, a internalização de dados conhecimentos e de seu papel na vida humana: os conhecimentos “úteis”, por assim dizer, possuem um poder *mutatório* e, por isso mesmo, podem ser formulados como prescrições. Por prescrições Foucault parece compreender a possibilidade latente de um conhecimento tornar-se diretivo da vida, e, assim, uma vez possuído por alguém pode ter um poder de direcionamento em sua ação. Conhecer o mundo e saber de suas causas poderia, se bem considerado, possuir um poder de mudança, se tomado como aquilo que conhecido esclarece os arredores e torna familiar e não familiar que cerca a todos. No entanto, aquilo que Foucault diz aqui, junto com Demetrius, é que um certo modo de conhecer pode ser transformativo da ação e da vida por meio de sua capacidade de ser empregada diretamente na direção do existir e do agir, em oposição a algo meramente “ornamental” (Sobre isso, Cf. FOUCAULT, 2006, p. 289).

---

<sup>3</sup> É curioso perceber como, nesse caso, a ideia que Sêneca pretende veicular difere radicalmente da relevância que Aristóteles atribui à investigação causal e à profundidade oriunda do modo científico de conhecimento do mundo (ROSS, 2004, p. 46).

Por conseguinte, os saberes úteis devem tanto ser relacionais, sem que se perca de vista a instauração do elo que os liga à vida humana e, de certo modo, os afasta dos conhecimentos de causa, quanto formuláveis em prescrições. O que até se mostra claro na ideia de que um conhecimento diretivo deve ser prescritivo para que seja seguido ou adotado. Ora, os conhecimentos causais sobre o mundo apenas descrevem e trazem a luz fenômenos pouco conhecidos e, por isso, ocultos, mas nada prescrevem ao ser humano.

E sobre isso, mais estritamente, Foucault compõe sua tese acerca do local privilegiado das distinções entre conhecimentos elaboradas por Demetrius. Diz:

Creio que aqui se acha uma das caracterizações mais claras e mais nítidas daquilo que me parece ser um traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas, isto é, que a divisória, o ponto de diferenciação, a fronteira que se estabelece, não concerne, repito, à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo de saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir no seu *êthos* (FOUCAULT, 2006, pp. 289-290).

Para melhor descrever sua posição diante da distinção de Demetrius, o autor ainda faz uso da palavra grega *ethopoieîn*, que já teria sido utilizada por Plutarco e por Dionísio. Ela veicula a ideia de algo dotado da “qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo” (FOUCAULT, 2006, p. 290) segundo a forma de seu agir. Ou seja, que o indivíduo dotado desse algo, no caso o conhecimento “útil” relacional, possa vir a agir distintamente daquele que não o possui. Sendo assim, um conceito importante no que toca ao que até então vinha sendo discutido. O que parece ser o caso é que o conhecimento inútil, ou sem uso para o agir, não possui potência para mudança no “modo de ser” do indivíduo, e, assim, não modifica seu agir. E, dessa maneira, Foucault admite a possibilidade de toma-lo não simplesmente como “inútil”, mas como não-etopoiético. Assim, a “revolução” de Demetrius é aqui unida à ideia por detrás do conhecimento etopoiético, cuja principal definição reside em constituição de *êthos*, ou de modificação e direcionamento do agir. Somente por meio dele pode o indivíduo adquirir um saber que se converterá em um modo de ser, e que, sendo assim, o transformará. Nisso consiste, *prima facie*, a subjetivação à qual se refere a descrição da aula em questão (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 282). O que quer dizer que, do ponto de vista do autor, subjetivação implica em uma transformação de si, nesse caso, por meio do agir oriundo de uma prescrição, produto de reflexão e de constatação. Mais uma vez, o conhecimento inútil só possui menos valor se estabelecido como não relacional, e, por conseguinte, como meramente descritivo dos “fatos do mundo”, e não prescritivo. Mesmo que verdadeiro, não pode mudar a subjetiva que o pensa no que concerne ao seu agir. Por outro lado, um conhecimento *etopoiético* tem por característica a verdade da prescrição (se fosse falso não seria prescrito), estabelecendo, assim, uma profunda relação entre verdade e subjetivação, a partir do que o sujeito dotado da prescrição verdadeira do saber

relacional, pode, agora, tornar-se mais feliz e viver uma vida mais bem aventurada através do seu agir, reflexo do prescrito.

Dessa maneira, como resultado do que pensa Demetrius, poucos preceitos que podem ser úteis e que transformam, em sua verdade, o sujeito que age de acordo com eles são muito mais valorosos do que o conhecimento acessório acumulado, que, ainda assim, pode ser utilizado em conversas e, de modo geral na vida, mas pouco útil para a transformação do agir do sujeito e, desse modo, de seu processo de tornar-se sujeito e possuir a si mesmo. O objetivo último de tudo isso será a condução do sujeito a uma vida de um determinado tipo, a tarefa de moldar-se e de “cultivar seu próprio eu” (FOUCAULT, 2006, p. 291).

## Conclusão

O problema da relação entre veridicção e subjetivação no pensamento cínico, tal como veiculado pelo trecho de Demetrius, não toca mais somente na distinção entre aqueles conhecimentos que concernem ao mundo e aqueles que concernem aos seres humanos. Ele é complexificado, pensa Foucault através da elaboração de sua tese, por meio da diferenciação entre os saberes das causas que, por sua vez, são acessórios à vida, e os *etopoiéticos*, ou de um tipo verdadeiro, mais evidentes e capazes de transformar ativamente aquele sujeito que os põe em prática e age diferentemente de antes. Tais sujeitos são mudados através do próprio agir e se direcionam, cada vez mais, para um estado distinto de calma em que os preceitos verdadeiros conhecidos ativamente dirigem a vida e, esses, sim, podem trazer à tona a vitória sobre a luta que ela é. Fora as “futilidades” do viver, os preceitos são o que há de mais fundamental e compõem os conhecimentos úteis. Assim, se isso for mesmo possível, os saberes do mundo são agora deslocados para os saberes acessórios, ou inúteis, mesmo que incluam em si a investigação das causas que se aplicam ao homem e a temas a ela relativos; e os saberes do homem, como eram tratados por Sócrates, passam agora a ser denominados, de modo menos abrangente e mais peculiar, aos saberes identificados como *etopoiéticos*, ou aqueles que além de tratar do ser humano, em seu conteúdo, são também transformativos e constitutivos do sujeito, e, sendo assim, os convertem a si mesmos. São, em outras palavras, preceitos que subjetivam.

Dessa forma, a alegoria evocada por Sêneca e originalmente desenvolvida por Demetrius funciona para Foucault como forma de constatação do momento específico em que o pensamento ocidental sofre uma alteração significativa e, aproveitando-se da discussão elaborada por Sêneca, desenvolve sua própria interpretação do trecho, utilizando-se dele para reforçar sua tese: a de que o retorno a si tem início, de fato, com o privilégio da atenção que o sujeito dirige para sua própria

interioridade e que, além disso, operam como mecanismos transformadores de sua vida. Se, por um lado, a intenção original de Sêneca permanece restrita ao seu texto *De Beneficiis*, por outro, sua exposição adequada revela a forma específica como ela pode ser ressignificada por Foucault para, assim, ser realocada argumentativamente em *A Hermenêutica do sujeito*.

Posteriormente, Foucault virá, na mesma aula, a definir como na filosofia epicurista haverá um outro conceito capaz de abranger em si o saber da subjetivação, o conceito de *physiologia*. Em se tratando do saber qualificado por Demetrius como “inútil”, Foucault havia introduzido o conceito de *ethopoiên*, tomando-o para que a distinção abordada até aqui entre os conhecimentos pudesse ser melhor compreendida em seu poder de subjetivação. O conceito de *physiologia* será capaz de unir tanto a ideia de aquisição de um saber da natureza, ou até mesmo em um sentido de coisas externas, e da transformação subjetiva, como uma preparação para a vida no mundo, “para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a nos deparar” (FOUCAULT, 2006, p. 293). Assim, ainda que o conceito empregado pelos epicuristas possa conservar em si a completude da abordagem de um saber da natureza unido ao saber do homem, ainda relacional, o que cabe aqui é exatamente a apresentação da importância do pensar que Demetrius, segundo Foucault, inaugura e que, como no caso dos epicuristas, transformará a distinção antes empregada por Sócrates entre conhecimento da natureza e conhecimento do ser humano. Evidentemente, Sêneca permanece fiel à ideia central de apresentar através dessa introdução ao livro sétimo o dilema referente ao sábio estoico possuir todas as coisas e, de certo modo, não possuir materialmente tudo o que pode. Em seu texto, a imagem evocada por Demetrius visa trazer à guisa de discussão a imagem do sábio e introduzir, assim, o ideal que já permeia a sua obra da vida sem excessos em acordo com a natureza.

## Referências bibliográficas

- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- GRIFFIN, M.; INWOOD, B. Introduction. In.: SENECA. *On Benefits*. Translated by Mirian Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 1-14.
- LØKKE, H. *Knowledge and virtue in early Stoicism*. London and New York: Springer, 2015.
- ROSS, D. *Aristotle*. With and Introduction by John L. Ackrill. London and New York: 2004.
- SENECA. Sobre os Benefícios, livro primeiro. Tradução do latim de George Felipe B. B. Borges e Brenner Brunetto O. Silveira. *Revista de Filosofia HYPNOS*, São Paulo, v. 42, 2019, p. 114-154.

\_\_\_\_\_. *On Benefits*. Translated by Mirian Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

VICENTE, J. J. N. B.; PEREIRA, C. A. Virtude e Felicidade em Sêneca. *Revista Urutáguá – Revista Acadêmica Multidisciplinar*. Universidade Estadual de Maringá, n. 34, 2016, p. 44-54.

## FENOMENOLOGIAS EM HEIDEGGER: DO SER DO ENTE AO EVENTO DO SER

PHENOMENOLOGIES IN HEIDEGGER: FROM THE BEING OF BEINGS TO THE EVENT OF BEING

Anderson Kaue Plebani<sup>1</sup>

**Resumo:** A despeito da longa jornada produtiva de Heidegger – que contabiliza pelo menos seis décadas –, em geral os comentários dedicados à compreensão da fenomenologia heideggeriana se detêm naquela fenomenologia elaborada no tratado *Ser e Tempo* e em outras oportunidades ainda na década de 1920. Há uma razão para isso: a partir da referida década, Heidegger progressivamente deixa de fazer referências a questões de método. Contudo, ao mesmo tempo em que isso não deve ser tomado como um abandono da fenomenologia, será válido considerar que o método tenha permanecido o mesmo durante mais de 60 anos de pensamento? O presente artigo visa destacar algumas modificações ocorridas no como se pensa a questão do ser. Com esse intento, o artigo explicita: (1) a fenomenologia do ser do ente [1927] a partir da exposição do seu objeto temático e do seu modo de proceder; (2) a fenomenologia do inconspícuo [1973] (que aqui tentamos explorar como uma fenomenologia do evento do ser), ensaiada no último seminário de Heidegger, e para a qual também tentaremos expor seu objeto temático e modo de proceder.

**Palavras-chave:** ontologia, método, inconspícuo, *Ereignis*

**Abstract:** *Despite Heidegger's extensive and productive journey – which amounts to six decades –, scholar commentaries on heideggerian phenomenology usually restrain themselves to that phenomenology explored in *Being and Time* and on other occasion along the 1920s. They have their justification: after that decade, Heidegger progressively ceases to give us remarks on method. But two things must be considered. First, it doesn't mean that phenomenology has been abandoned by Heidegger; and second, it also shouldn't mean that his phenomenology has stood still through those sixty years of thinking. The present article tries to depict possible transformations that belong to Heidegger's way of thinking. With that in mind, we will present: (1) the phenomenology of being of beings [1927] by treating its thematic object and its mode of procedure; (2) the phenomenology of the inconspicuous [1973] (which we explore here as a phenomenology of the event of being [Ereignis]) rehearsed in Heidegger's last seminar, to which we will also treat its thematic object and its mode of procedure.*

**Keywords:** *ontology, method, inconspicuous, Ereignis.*

---

<sup>1</sup> Bacharel e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente doutorando em filosofia pela mesma universidade.

## Introdução

A filosofia lida com coisas. As coisas com as quais lida a filosofia nem sempre são óbvias. Coisas não-evidentes podem assim ser porque pouco nos importam; ou porque, ainda que nos importem muito, dificilmente nos atentamos a elas. Ao lidar com coisas não óbvias, a filosofia precisa ser capaz de, no mínimo, mostrar isso com *o que* ela lida. Tornar evidente o que de partida é não-evidente. Ainda melhor se a filosofia for capaz de explicitar o modo *como* ela mesma mostra isso que, a princípio, não é óbvio. Quando procede assim, a filosofia nos fornece um método ou caminho que facilita a manifestação daquilo que não nos é evidente – mas que pode nos ser importante.

Possivelmente, a coisa mais importante em todo o expediente filosófico de Martin Heidegger é a recolocação da questão do ser. Neste caminho, outros temas se tornam necessários. Vamos destacar neste artigo outros deles: a tematização do *ser do ente* [*Seins des Seiendes*] e o pensamento do *evento do ser* [*Ereignis*]. Duas coisas nada óbvias – seja para o leigo ou para o leitor experiente –, mas tomadas pelo filósofo como importantíssimas no caminho de questionar o ser. Como dizíamos, tão relevante quanto mostrar as coisas com as quais lida a filosofia, é explicitar também o *como se mostra* tais coisas. Por isso, o presente trabalho se ocupa em explicitar não só *o que* o filósofo tentou mostrar com as noções de *ser do ente* e *evento do ser*, mas principalmente em explicitar *o como* o filósofo tentou trazer tais coisas à manifestação. Nesse sentido, o artigo visa expor a *fenomenologia do ser do ente* e a *fenomenologia do inconspícuo* (ou fenomenologia do evento do ser). Para isso, o artigo está dividido em duas partes: a primeira parte dedicada à exposição da fenomenologia do ser do ente, na qual se elabora uma interpretação do §7 do tratado *Ser e Tempo*, publicado em 1927, e do §5 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, curso ministrado no mesmo ano; a segunda parte é dedicada à exposição da fenomenologia do inconspícuo, concentrando-se principalmente na terceira aula do *Seminário de Zähringen*, proferida em 1973.

### 1. Fenomenologia e ser do ente

Nas várias ocasiões em que Heidegger elabora sua compreensão de fenomenologia ainda na década de 1920, o filósofo decompõe a expressão (*fenomeno-logia*) e expõe primeiro os significados de cada um dos radicais aí contidos, realizando após isso uma síntese que exprimiria o

seu sentido geral. No caso de *Ser e Tempo*, há um trecho que, por mais intrincado que possa parecer dado o momento antecipado em que o citamos neste artigo, pode ainda assim nos servir como guia nesta primeira parte de nosso trabalho. O trecho enuncia três perguntas: “[1] mas em relação a que o conceito formal de fenômeno deve ser desformalizado [2] para se tornar conceito fenomenológico, [3] no que o fenomenológico se distingue do conceito vulgar?” (HEIDEGGER, 2012a, p.121)<sup>2</sup>. Além das três questões, uma série de conceitos e noções são simultaneamente anunciadas neste trecho: conceito vulgar de fenômeno; conceito formal de fenômeno; aplicação do conceito formal de fenômeno; e conceito fenomenológico de fenômeno. Antes de se endereçar àquelas questões, portanto, é preciso esclarecer esses conceitos e noções. Uma vez feitos tais esclarecimentos, a resposta à cada uma das perguntas poderá ser dada, e isso trará o que aqui se busca: uma compreensão de o que significa fenomenologia para “o primeiro Heidegger”.

### 1.1. Fenomenologia: fenômeno e discurso

A começar pelo conceito vulgar de fenômeno [*vulgäre Phänomenbegriff*]. Este pode ser entendido tal como quando se usa a expressão “um fenômeno” e nisto se refere *aquilo que se mostra*, uma coisa, um ente. Em seu sentido vulgar, portanto, “fenômeno” meramente refere aquilo que está disponível para a experiência. É importante ressaltar que, por mais que seja qualificado como “vulgar”, não há qualquer julgamento aqui. Não há um sentido pejorativo como se a noção vulgar pudesse ser equivocada por alguma razão. Fala-se em “vulgar” porque é a noção corrente e mais simples, menos qualificada. É claro que, adiante, veremos que não é esse o sentido de “fenômeno” que Heidegger atribuirá à fenomenologia. De qualquer forma, o conceito vulgar de fenômeno desempenha, na elaboração heideggeriana, um papel introdutório de conferir um sentido inicial à noção de fenômeno, que progressivamente é complexificado. O primeiro passo neste complexificar é a formalização deste conceito.

Quando esse *algo que se mostra* (mero fenômeno) permanece indefinido, quando não há nada que o conceito vulgar de fenômeno esteja referindo, de modo a ficarmos apenas com uma ideia abstrata de fenômeno como o “mostrar-se em si mesmo”, então se tem um conceito formal de fenômeno [*formale Phänomenbegriff*]. Formal precisamente porque desprovido de conteúdo. Tal

---

<sup>2</sup> Doravante cita-se as obras de Heidegger empregando a nomenclatura canônica: “GA” para referir a coleção das “Obras Reunidas” [*Gesamtausgabe*], seguida do número do volume, seguida da paginação. Nessa referência, portanto, fica-se com a seguinte expressão: GA2, p.121.

conceito, a ser assim, não indica um algo que se mostra, mas visa apenas o mostrar-se em si mesmo; o mostrar-se pura e simplesmente; o mostrar-se abstraído de qualquer conteúdo (abstraído do mostrado); o mostrar-se absolvido também de qualquer categorização teórica. Uma advertência: essas noções formais/abstratas não são levadas adiante por Heidegger, apenas lhe servem durante o caminho de exposição de o que significa fenomenologia, logo, para nós é importante que também estejam esclarecidas.

Além de falar em conceito vulgar e em conceito formal de fenômeno, ainda é elaborado em *Ser e Tempo* a chamada “aplicação do conceito do formal de fenômeno” [*Anwendung der formale Phänomenbegriff*] – traduzido também por “desformalização do conceito formal de fenômeno”. O que está subentendido em tal aplicação [*Anwendung*] não é o retorno do conceito formal a um mero fenômeno em específico, mas sim a roupagem teórica que o conceito formal de fenômeno pode receber. Em outras palavras, o que pode significar no interior de uma teoria a noção de “aquilo que se mostra em si mesmo”. É aqui que Heidegger, a título de exemplo, trata da aplicação kantiana do conceito formal de fenômeno: nessa aplicação, o que se mostra (fenômeno) é entendido como o resultado de uma síntese entre a matéria oriunda da intuição empírica e as formas do entendimento (conceitos)<sup>3</sup>. O mostrar-se em si mesmo (o conceito formal de fenômeno), na aplicação de Kant, é a referida síntese enquanto tal. A aplicação operada por Kant nos entrega tais categorizações teóricas do conceito formal de fenômeno, ou seja, “desformaliza” esse conceito no interior daquelas noções teórico-filosóficas. Já na aplicação ou desformalização operada por Heidegger, o conceito de fenômeno torna-se, pura e simplesmente, “ente”. Ente é uma coisa que é. Ente é o que está diante de nós porquanto possui algum sentido de ser.

É correto afirmar que esse é o conceito de fenômeno que, para Heidegger, compõe a primeira parte da expressão “fenomenologia”. Ainda assim, esse conceito não exprime o fenômeno próprio à investigação fenomenológica pretendida pelo filósofo. Para compreendermos isso melhor, passemos antes ao segundo radical da expressão “fenomenologia”, o “lógos”.

O que é um discurso (*lógos*)? O que ocorre na medida em que estamos diante de um discurso? Falar não é apenas emitir sons com a boca. Falar é emitir sons que manifestam algo. Do mesmo modo, escutar um discurso nunca é o mero perceber de ruídos auditivos, mas ir ao encontro daquilo que está sendo dito. Quando se fala, por exemplo, “busque sua cadeira e sente-se conosco”. Dentre as coisas manifestadas por esse enunciado, encontra-se a cadeira. A cadeira é manifestada

---

<sup>3</sup> Diversos trechos da obra kantiana podem corroborar isto. Um dos mais famosos é a apresentação feita no primeiro parágrafo da Estética Transcendental na *Crítica da Razão Pura* (cf. KANT, 2001, §1).

pelo discurso. A partir do discurso, tem-se diante de si uma cadeira. A coisa-cadeira, o ser-cadeira está em jogo nesse discurso e seu ser é claramente manifestado a partir desse discurso. Isso é certificado pelo simples fato de o ouvinte compreender o que está em jogo. O interlocutor daquele enunciado irá se dirigir a uma cadeira e não à outra coisa qualquer. Mas há um tipo de discurso que não apenas manifesta algo, mas que é capaz de dar acesso àquilo sobre o que se discursa. Veja-se que a frase exemplificada acima não é apenas a manifestação de uma cadeira. Ela não diz apenas “cadeira”. O que a frase diz e manifesta unitariamente é um chamado. Ela diz: “junte-se a nós com sua cadeira”. Na medida em que um dito se volta para aquilo mesmo que ele diz (como se fez agora ao explicitar que o exemplo acima é um chamado), então esse dito “deixa e faz ver aquilo sobre o que discorre”. O exemplo é banal, é claro, mas esse é o sentido geral que Heidegger dá à noção de *discurso apofântico*: “o dito no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro *aquilo sobre o que se discorre*” (GA2, pp.113-5). O discurso apofântico, portanto, não apenas fala o mesmo de outro modo. Também não é apenas um discurso explicativo: no sentido de se utilizar de algo externo àquilo sobre o que discorre, estabelecendo uma relação de identidade. No exemplo dado acima, ao enunciar a mera repetição “junte-se a nós com sua cadeira”, não se operava um discurso apofântico. Mas na medida em que, ao longo desse parágrafo, o discurso fez ver que o enunciado exemplificado consistia em um chamado, então pudemos tornar acessível aquilo sobre o que aquela frase discorria. Ou seja, o presente parágrafo exemplifica um discurso apofântico.

## 1.2. O fenômeno da fenomenologia

Finalmente, em posse de um entendimento básico acerca dos dois componentes da expressão “fenomenologia”, é possível esclarecer agora o “sentido formal de fenomenologia” [*formale Sinne der Phänomenologie*]. Nas palavras de *Ser e Tempo*: “Fenomenologia diz, então: fazer ver a partir dele mesmo”, *i.e.*, através do discurso apofântico, “o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (GA2, p.119). Mas assim como o conceito formal de fenômeno não se manteve em abstrato e teve sua aplicação, também o sentido formal de fenomenologia precisa ser aplicado. Do contrário, Heidegger reconhece que se ficaria com uma noção geral de fenomenologia como o mero “ir às

coisas elas mesmas”, sem oferecer nenhuma orientação acerca de a qual coisa a fenomenologia deve se dirigir<sup>4</sup>.

Portanto, a pergunta que se faz agora – e aqui está em jogo a pergunta decisiva, isso porquanto se intenta saber qual é o tema da fenomenologia heideggeriana – é a seguinte: o que deve se tornar alvo de um discurso apofântico? Em outras palavras: qual é o fenômeno da fenomenologia? Oras, não deve ser apenas o ente (aplicação heideggeriana do conceito formal de fenômeno), pois esse já se encontra manifesto em todo e qualquer discurso, não precisando de um método específico que lhe traga à manifestação. Deve ser uma outra coisa. É, finalmente, para a circunscrição desse fenômeno em particular que Heidegger se serve então do “conceito fenomenológico de fenômeno” [*phänomenologische Begriff von Phänomen*]. Heidegger dá algumas diretrizes sobre esse algo, dizendo que: (1) trata-se de algo com qualidades específicas, pois não está manifesto e, por isso mesmo, exige um método que o traga à manifestação; (2) trata-se de algo relevante, pois mesmo não estando manifesto, está presente em toda e qualquer manifestação; e (3) se trata de algo que exige desde si mesmo ser trazido à manifestação (GA2, p.121). Essas são as qualidades daquilo que deve se tornar o fenômeno temático da fenomenologia.

Quando considerada na sequência discursiva de *Ser e Tempo*, nota-se que Heidegger está sendo retórico aqui, pois essas qualidades já haviam sido identificadas naquilo que o filósofo nomeou anteriormente como “ser do ente” – em particular no §2 do tratado. E, de fato, é esse o fenômeno da fenomenologia heideggeriana: “[o] conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados” (GA2, p.121). Mas o que é “ser do ente”? Tem isso as qualidades que acima foram antecipadas como pertinentes ao conceito de fenômeno da fenomenologia?

Ensaaiemos aqui uma exposição breve da noção de ser do ente. A todo momento nos relacionamos com coisas. Outro termo para “coisa” é “ente”. Embora tenha caído em desuso, compreendido gramaticalmente, “ente” consiste apenas no particípio do verbo “ser”: algo que é porquanto está sendo; assim como o particípio de “amar” seria “amante”: aquilo que é o que é porquanto ama. Os entes com os quais nos relacionamos sempre aparecem para nós já com algum

---

<sup>4</sup> Friederich-Wilhelm von Hermann argumenta que, até a formalização do conceito de fenomenologia, a abordagem heideggeriana acerca da fenomenologia coincide com a de Husserl. Contudo, é precisamente no momento da “desformalização” ou aplicação desse conceito formal que Heidegger se separa explicitamente da fenomenologia husserliana (VON HERMANN, 2003, p.165). Benedito Nunes comenta que por Heidegger estar interessado em uma ontologia, a desformalização husserliana acabava impedindo esta orientação filosófica, uma vez que a fenomenologia husserliana “invertia o sentido usual da expressão *ser*, que só à consciência se aplicaria cabalmente” (NUNES, 1986, p.53).

sentido. Em geral, precisamos estar a par de alguma compreensão prévia de o que seja um ente na medida em que nos relacionamos com os entes. Mesmo que expressamente não tenhamos ideia dessa compreensão, ela tacitamente nos acompanha e sempre está em jogo em qualquer relação que tenhamos, com qualquer que seja a coisa com a qual nos relacionemos. Por mais estranho que um ente nos possa parecer, ele antecipadamente tem que aparecer enquanto um ente, e depois como estranho, e assim por diante<sup>5</sup>. Essa compreensão tácita que antecede toda e qualquer relação com os entes Heidegger chama de compreensão-de-ser [*Seinsverständnis*]. Trata-se de uma compreensão prévia que fazemos da noção de ser. É esta compreensão que franqueia nossa relação com o ente e que franqueia, inclusive, a possibilidade de fazermos ontologia (de colocarmos a pergunta pelo sentido de ser em geral). A noção de ser do ente, neste momento de determinação do método fenomenológico, assume o papel desta prévia compreensão-de-ser<sup>6</sup>. A distinção aqui feita entre ente e isso que se mantém tácito em toda relação que temos com o ente é nomeada por Heidegger como a “diferença ontológica” [*ontologische Differenz*]. Note-se que ela não aponta uma diferença entre duas entidades (duas coisas com o mesmo modo de ser), mas ela abre a chance de uma indagação acerca daquilo que não é ao modo do ente, mas que de alguma maneira *se dá* junto ao ente.

Se a todo momento temos uma compreensão-de-ser e é ela que franqueia nossa relação com as coisas, então, ela é relevante para nós. Ao mesmo tempo, o ser do ente no mais das vezes permanece não manifesto para nós – o que sugere a necessidade de um método que o traga à manifestação. De acordo com Heidegger, pelo fato de que a todo momento nós compreendemos ser, também decorre o fato de que carregamos em nós mesmos a tendência de tornar explícito o ser do ente, ou seja, de colocar a questão do ser<sup>7</sup>. Assim, o ser do ente corresponde àquelas três características do conceito de fenômeno da fenomenologia: [1] ele é relevante; [2] ele mantém-se encoberto no mais das vezes; e [3] ele tende a ser trazido a manifestação.

---

<sup>5</sup> “Se não compreendêssemos o que significa realidade, então o ente real permaneceria inacessível. Se não compreendêssemos o que significa vida e vitalidade, então não conseguiríamos assumir um comportamento em relação ao vivente. Se não compreendêssemos o que é existência e existencialidade, então nós mesmos não conseguiríamos existir enquanto seres-aí. Se não compreendêssemos o que é consistência e o caráter daquilo que é consistente, então as ligações geométricas consistentes ou as relações numéricas permaneceriam cerradas.” (GA24, pp.20-21).

<sup>6</sup> “Isto é, o fenômeno *par excellence* é os modos de inteligibilidade das entidades e a compreensão tácita [de ser] em cujo fundamento cada ente pode se manifestar como aquilo que ele é” (DREYFUS, 1991, p.32).

<sup>7</sup> “[...] a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao ser-aí ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser [*Seinsverständnis*]” (GA2, p.67).

### 1.3. O método da fenomenologia do ser do ente

Tem-se, portanto, que a principal marca da fenomenologia em *Ser e Tempo* é a compreensão de que fenomenologia é o modo de acesso ao ser do ente<sup>8</sup>. Da maneira como isso fica expresso nesse tratado, em particular no §7, considera-se que, a partir de um método específico, o ser do ente pode ser efetivamente posto às claras. É tendo em vistas essa tarefa que se erige o famoso tratado e a maior parte dos escritos de Heidegger da década de 1920.

Por mais que o filósofo tenha prestado considerações sobre o caráter apofântico do discurso, em isolado elas não oferecem nenhum recurso metodológico que dê orientação sobre como “deixar e fazer ver o ser do ente”. Contudo, esclarecimentos podem ser encontrados em outra oportunidade na qual o filósofo explora o método fenomenológico. No mesmo ano em que publicou *Ser e Tempo*, Heidegger ministrou um curso na Universidade de Marburgo. Este curso foi publicado sob o título “*Os problemas fundamentais da fenomenologia*”. No §5 desta publicação há uma breve explanação de três componentes do método fenomenológico que certamente são úteis aos nossos propósitos.

Um dos primeiros esclarecimentos acerca dessa fenomenologia é que o pensamento cuja meta é pensar o *ser* do ente não pode se aferrar ao ente, conforme os tópicos anteriores antecipavam. É “somente com a realização desta distinção, em grego *krínein*, não de um ente em relação a um outro ente, mas do ser em relação ao ente, que entramos no campo da problemática filosófica” (GA24, p.31). A essa exigência corresponde o primeiro componente da fenomenologia heideggeriana: “[n]ós designamos *redução fenomenológica* este componente fundamental do método fenomenológico no sentido da recondução do olhar investigativo do ente apreendido ingenuamente para o ser” (GA24, p.36; grifo meu).

Mas entre ter essa diretriz da diferença ontológica e executar um comportamento que não se volte ao ente há um verdadeiro abismo. E se não sua impossibilidade, no mínimo o testemunho de uma dificuldade impreterível: pensar implica pensar algo, que é o mesmo que comportar-se em relação a algo, por isso a execução da redução traz junto a si um comprometimento prévio com aquilo mesmo que ela pretende pensar, o ser. O comportar-se negativamente em relação ao ente tem uma contraparte positiva em relação ao ser. Desviar-se do ente para pensar o ser já implica projetar ser. Heidegger não menciona essa circularidade neste momento do curso, ele apenas confirma a

---

<sup>8</sup> “Porque fenômeno, fenomenologicamente entendido, é sempre somente o que constitui o ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, é preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente. (...) Tomada em seu conteúdo-de-coisa, a fenomenologia é a ciência do ser do ente — ontologia” (GA2, pp.125-7).

contraparte ao escancarar o limite da “mera” redução<sup>9</sup>. “Pois essa recondução do olhar do ente para o ser necessita ao mesmo tempo de um direcionamento positivo do olhar para o próprio ser” (GA24, p.37). Ainda que não comente o caráter circular em jogo, o filósofo precisa admitir o caráter projetivo no interior desse método. “Nós designamos essa projeção do ente previamente dado com vistas ao seu ser e às suas estruturas como *construção fenomenológica*” (GA24, p.37; grifo no original). A construção fenomenológica é precisamente o colocar algo diante de nós, já sob a prerrogativa de que não se trata mais de um mero ente, mas do ser do ente.

O que se precisa garantir é que essa incursão em direção ao ser do ente alcance sua meta. Já levantamos acima a circularidade entre redução e construção fenomenológica. Trata-se de uma circularidade incontornável. Acontece que a redução não pode significar *apenas* uma troca entre entes, como se a toda vez que se buscasse pensar o ser e se constatasse a circularidade, isso afastasse ou impedisse um pensamento do ser. O que deve ocorrer nesse processo admitidamente circular é uma *aproximação* ao ser. Como uma circularidade em espiral. Para fazer dessa circularidade uma espiral, contudo, é necessário a cada momento penetrar mais e mais no ser do ente, o que implica uma rejeição de determinadas compreensões acerca do ser do ente já em voga. “Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção dedutiva do ser, uma destruição”, em outras palavras: “uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos” (GA24, p.39). O foco dessa destruição, portanto, deve ser sempre essa “fonte”, deve ser sempre o âmbito “mais originário” do qual emanam os conceitos e discursos legados pela tradição e que contribuam, é claro, para a manifestação do ser do ente.

## **2. Fenomenologia e evento do ser**

### **2.1. Da possibilidade de uma outra fenomenologia**

A possibilidade de uma outra fenomenologia está de acordo com a determinação preliminar que Heidegger ofereceu já na década de 1920 para o método. Isso porque o filósofo reconhecia que o método fenomenológico sempre deve ser revisto a partir do fenômeno tomado como tema. Mesmo assim, uma outra fenomenologia no expediente heideggeriano ainda soa algo inusitado, uma

---

<sup>9</sup> Em outros momentos do tratado essa circularidade é endereçada. Para Juliana Missagia, é Husserl quem não reconhece e não incorpora esse elemento na sua fenomenologia (MISSAGIA, 2015, pp.145-146).

vez que “a questão do ser” foi sempre o tema e o motivo do seu pensamento, do início ao fim. Neste sentido, considerando que a questão tenha sido mantida, o que se espera para franquear uma outra fenomenologia seria que a questão do ser tenha, de algum modo, feito o pensamento de Heidegger tomar caminhos diferentes. Tais variações podem ter refletido, por sua vez, em uma reconsideração metodológica.

Após a década de 1920, comentários acerca da fenomenologia se tornam cada vez menos presentes na obra de Heidegger. Mesmo o uso da expressão “fenomenologia” se torna notavelmente escasso. Em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, ensaio de 1953-54, o filósofo justifica que o “abandono” da expressão “não foi, como muitos pensam, para negar o valor da fenomenologia e sim para deixar sem nome o caminho do pensamento” (HEIDEGGER, 2003, p.96). Isso significa duas coisas: que mesmo não se endereçando a ela, a fenomenologia permanece importante; e que mantê-la “sem nome” deixou o método livre para se transformar – o que sugere, por sua vez, que houve transformações.

De fato, em 1973 Heidegger profere o *Seminário de Zähringen*, no qual faz uma abordagem da questão do ser a partir de considerações sobre o pensamento de Husserl. Por reconsiderar o “pai da fenomenologia”, é de se esperar que o tema do método seja outra vez abordado. Há neste seminário uma afirmação que torna ainda mais relevante o questionar-se sobre as transformações na fenomenologia heideggeriana. O filósofo afirma na ocasião que o método de *Ser e Tempo*, além de desajeitado, se desenvolvia junto a uma ingenuidade acerca do ser. Nas palavras do filósofo: “[...] ainda não havia em *Ser e Tempo* um saber genuíno acerca da história do ser [*Geschichte des Seins*], disso resulta o caráter desajeitado e, mais especificamente, a ingenuidade da ‘destruição ontológica’. De lá para cá, aquela inevitável ingenuidade do inexperiente deu lugar à sabedoria” (GA15, p.395; tradução minha). Ao mesmo tempo em que a passagem critica um dos componentes do método fenomenológico, ela sinaliza para um de seus problemas: não estar em posse de um saber adequado acerca da história-do-ser [*Seinsgeschichte*].

Assim, antes de concentrar-se nessa fenomenologia mais madura que Heidegger trabalharia em seu último seminário, torna-se relevante um comentário à seguinte pergunta: o que é história-do-ser?

O tema é desenvolvido no pensamento heideggeriano ao longo da década de 1930, e esse desenvolvimento ocorre em simultâneo ao abandono do projeto da ontologia fundamental iniciado em *Ser e Tempo*. Nesse tratado, vimos que a fenomenologia tomava como seu objeto o ser do ente;

e se motivava junto à hipótese de que a investigação acerca do ser do ente pudesse não apenas renovar a pergunta acerca do sentido de ser em geral (liberando o tempo como horizonte da questão), mas efetivamente trazendo o sentido de ser às claras. A circularidade espiral do método fenomenológico visava aproximar-se do ser como aquilo que precede (*a priori*) e dá fundamento [*Grund*] à experiência. Mas progressivamente Heidegger deixa de se dirigir a um fundamento último do ser. Igualmente, a pergunta pelo de ser do ente deixa de ser abordada como se pudesse manifestar um sentido último para o ser. Em seu lugar, a pergunta pelo ser do ente é substituída por uma investigação acerca do caráter singular da doação de sentido. A história da ontologia ocidental não é mais tomada como recurso para uma destruição que, ao se depurar a tradição e explorar a fonte de onde seu legado emerge, possa resgatar o sentido fundamental de ser. A história passa a ser tomada então como evidência das várias “eclosões” de sentido de ser. Eclosões que em si mesmas são eventos singulares – não fundamentados em algo –, e que ao seu modo fomentam diferentes épocas na medida em que permitem ao humano que ele se aproprie dos entes sob um sentido diverso – e na contraparte, que o próprio humano seja apropriado por essa época. Nesse sentido, o ser ele mesmo, o dar-se do ser, enquanto esse evento apropriador e apropriativo [*Ereignis*], passa a ser considerado como infundamentado, como sem-fundamento [*Ab-Grund*] ou abismal<sup>10</sup>.

Cada época da história-do-ser, sendo assim, propiciaria uma resposta diferente para a pergunta acerca do ser do ente. Isso porque, de fato, cada época significaria uma doação de ser diferente. A partir do descobrimento da história-do-ser, caso o mesmo método fosse aplicado, teria-se não um só fenômeno para fenomenologia, um só ser do ente, mas vários. É como se de um “o que”, o fenômeno da fenomenologia passasse a ser agora um *qual*. Ou seja: dentre as várias épocas, a fenomenologia estaria encarregada de tornar manifesto *qual* ser-do-ente está em vigência em tal ou qual época. Mas um pensamento genuinamente filosófico – em especial no caso heideggeriano – visa sempre uma experiência “mais originária” acerca daquilo que ela investiga, e isso ocorre apenas quando a investigação filosófica se dirige a um *quid* ao invés de um *qualis*. Uma vez que o ser do ente se torna um *qualis* para a investigação filosófica, então isso é sinal de que há um algo mais originário para ser pensado e tematizado pela fenomenologia.

É por essa razão que, na medida em que a história-do-ser se torna componente do pensamento heideggeriano, a tese da ontologia fundamental é simultaneamente abandonada. O que se deve considerar neste artigo é se essa mudança no pensamento de Heidegger enseja também

---

<sup>10</sup> Sobre a incorporação da tese da história-do-ser no pensamento heideggeriano e suas implicações: cf. GUIGNON, 2005.

transformações na fenomenologia ou, melhor, no “caminho do pensamento”. Essas transformações devem se dar em primeiro lugar com a liberação de um novo “fenômeno” que ocupe o “conceito fenomenológico da fenomenologia” – para parafrasear a terminologia de *Ser e Tempo*.

## 2.2. Um novo domínio para a fenomenologia

De fato, no *Seminário de Zähringen*, o que se torna tema da fenomenologia não é mais o ser do ente, mas um domínio anunciado na ocasião sob a alcunha de “inconspícuo” [*Unscheinbar*]. A esse domínio corresponde, conseqüentemente, uma fenomenologia específica – um modo de pensar adequado àquilo que se pensa. “Essa fenomenologia é a fenomenologia do inconspícuo [*Phänomenologie des Unscheinbaren*]”, diz Heidegger (GA15, p.399; tradução minha)<sup>11</sup>.

Para começar a tratar desta fenomenologia do inconspícuo, é pertinente explicitar primeiro qual é o contexto no qual esse domínio e sua correspondente fenomenologia aparecem no *Seminário* em questão.

Publicados nas *Obras Completas* [*Gesamtausgabe*] em uma edição que reúne uma série de *Seminários* (GA15), quatro desses seminários são tentativas de recolocação da pergunta pelo ser utilizando-se de filósofos clássicos. No caso do *Seminário de Zähringen*, o último dos seminários, é a fenomenologia de Husserl que é considerada como caminho para recolocar a questão do ser. Assim, o seminário inicia com a defesa de que a noção husserliana de *intuição categorial* significou um avanço para a colocação da pergunta pelo ser na tradição do pensamento ocidental. Mas Heidegger não deixa de reconhecer ali que esse avanço teria sido obstruído pelo comprometimento que a fenomenologia husserliana tinha com a metafísica moderna. Dado a vinculação de Husserl com o paradigma moderno da consciência, o acesso à questão do ser através da fenomenologia husserliana, portanto, esbarra em limites – que podem ser superados por uma outra fenomenologia. Para operar este outro pensamento, primeiro seria necessário abandonar o método do pai da fenomenologia. Mas mais do que isso, seria necessário abandonar a metafísica como um todo<sup>12</sup>. É

---

<sup>11</sup> A justificativa de traduzir “*Unscheinbaren*” por “inconspícuo” (e não por “invisível” ou “inaparante”) virá no tópico seguinte.

<sup>12</sup> Podemos destacar mais uma “ingenuidade” aqui: embora em *Ser e Tempo* Heidegger já diferenciase sua fenomenologia da fenomenologia husserliana por conta do comprometimento dessa última com o paradigma moderno da consciência, o pensamento heideggeriano ainda permanecia, naquela ocasião, atrelado ao transcendentalismo que marca a metafísica ocidental em geral. Podemos flagrar esse traço quando mencionamos acima o “recoo transcendental” pertinente à abordagem de *Ser e Tempo*.

então que Heidegger fala na ocasião do seminário em um “*retorno*” à filosofia antiga<sup>13</sup>. Não como uma repetição, mas como um “*voltar-se*”, um estar atento ao que outrora foi dito. Na terceira aula do seminário, e pela última vez em sua carreira, Heidegger recorre ao poema de Parmênides como fonte para uma experiência mais originária do ser<sup>14</sup>. E é ao final de sua consideração acerca de uma dificuldade essencial na qual o poema mergulha, que Heidegger reconsidera brevemente o tópico da fenomenologia e emprega a expressão “fenomenologia do inconspícuo”.

Explicitado o contexto de aparição desta nova consideração metodológica, ainda ficam as perguntas: o que é esse algo tematizado a partir do poema? Por que esse algo impõe dificuldades? Qual tipo de método de pensamento se aproxima desse algo?

Um dos fragmentos analisados por Heidegger em sua leitura diz: *ésti gàr einai* [ἔστί γὰρ εἶναι]: “é, a saber, ser”. Uma versão menos literal poderia reordenar os termos e traduzir assim: “o ser é”. Mas Heidegger reclama que é preciso ler o fragmento “de modo grego”. Nesse sentido, “*einai*” [εἶναι] não deveria dizer apenas “ser”, como se nosso verbo correspondesse ao verbo grego sem qualquer peculiaridade de sentido. Para o filósofo, “*einai*” diz algo como “presentificar” [*anwesen*], o que indica algo como o ato de estar presente diante de nós, o “admir à presença”. A conjugação “*ésti*” [ἔστί] dirá então: “presentifica” ou “advém”. Em posse dessa outra indicação acerca do sentido do verbo “ser” para os gregos, leríamos o fragmento de outra maneira. *Esti gar einai*: advém [*ésti*], a saber [*gàr*], o admir [*einai*]. Sendo menos literal: o admir advém [*anwesen anwest*]. A interpretação de Heidegger, contudo, não para por aí. De acordo com essa, o fragmento não visa nem o admir nem o adveniente (nem o ser nem o ente). De maneira que somos levados a pensar que o fragmento aponta para algo excedente àquela primeira formulação da diferença ontológica. Como vimos, aquela servia para operar a redução fenomenológica: dirigir a atenção do ente para o ser (na ocasião justificado enquanto compreensão-de-ser). Agora, contudo, não é isso que está sendo colocado em relevo com a ajuda do poema de Parmênides. O que a palavra intrincada de Parmênides parece indicar a partir da interpretação heideggeriana é ainda algo outro. Esse outro estaria concentrado na expressão “*tò eón*” [τὸ εὖν], que também aparece no poema do

<sup>13</sup> Heidegger emula neste seminário a biografia de suas próprias reflexões, que, ainda nas décadas de 1910 e 1920, ao se deparar com algumas limitações do pensamento husserliano, regressou aos gregos (em especial, a Aristóteles) como recurso para experimentações com pensamentos mais originários. Ou, em outras palavras, com pensamentos não comprometidos pela metafísica moderna que privilegia o conceito de consciência, impondo limites à reflexão ontológica (NUNES, 1986, pp.58-62).

<sup>14</sup> A interpretação do poema foi operado diversas vezes ao longo da vida filosófica de Heidegger. Em seu curso *Introdução à metafísica* (1935-36); em seu curso de 1942-43, publicado com o título *Parmênides*; e um trecho não lido da conferência *O que quer dizer pensar?*, de 1952, e que embora não lido, foi publicado com o título “*Moirai (Parmênides, fragmento VIII, 34-41)*”.

eleata. Nem o advir (ser) nem o adveniente (ente), “*tò eón*” tenta nomear ou indicar, isto sim, o advento em si mesmo. É, finalmente, ao domínio indicado por essa expressão que Heidegger dá a alcunha de “inconspícuo” [*Unscheinbar*] e ao qual reserva uma fenomenologia própria. “Nós estamos aqui no domínio do inconspícuo: o advir advém em si mesmo”<sup>15</sup>.

### 2.3. Sobre o inconspícuo

Para explorar esse mesmo domínio por outra via, sob a promessa de tentar mais esclarecimentos a seu respeito, este artigo seguirá a hipótese de que o inconspícuo, indicado aqui pelo *tò eón*, pode ser explorado também via uma interpretação da noção heideggeriana de “evento do ser” [*Ereignis*].

Adere-se no presente artigo a terminologia sugerida por Jason W. Alvis, na qual “*Unscheinbar*” não é traduzido por “invisível” ou “inaparente”, mas por “inconspícuo” (ALVIS, 2018). Literalmente, “*Unscheinbar*” é um adjetivo que qualifica aquilo que ocorre “sem destaque”. Como quando se diz que algo “passou despercebido” – mas passou. Nesse sentido, isso que Heidegger tenta indicar com o termo “inconspícuo” deveria exceder a dicotomia entre aparente e inaparente, ou visível e invisível, ou manifesto e oculto. Pelo menos assim defende Alvis (ALVIS, 2018, pp.236-237). Entendido dessa maneira, um algo inconspícuo deveria ser precisamente aquilo que está presente, mas que passa despercebido, e que por isso mesmo precisa de uma fenomenologia específica para ser trazido às claras – até onde for possível tal façanha. Junto àquilo que se manifesta explicitamente, mas ocorrendo de modo não-evidente, está o inconspícuo; que justamente por ocorrer desse modo, também não pertence ao domínio do oculto. Logo, uma tradução por “inaparente” ou “invisível” comprometeria esse o caráter presente disto que se está tematizando.

Muitas coisas podem ocorrer ao modo inconspícuo, muitas coisas podem pertencer a esse domínio. Por exemplo, a distinção entre intuição sensorial e categorial feita por Husserl e abordada por Heidegger no *Seminário de Zähringen* revela um dos modos nos quais pode se dar algo inconspícuo. Veja-se neste caso o exemplo que Heidegger usa para elaborar essa distinção: “Eu vejo este livro diante de mim. Mas onde está a substância neste livro? Eu não a vejo do mesmo modo que eu vejo o livro. E ainda assim este livro é uma substância que eu devo ‘ver’ de algum modo, do

---

<sup>15</sup> “Wir sind hier im Bereich des Unscheinbaren: anwest Anwesen selbst” (GA15, p.397; grifo meu).

contrário eu não veria coisa alguma” (GA15, p.375; tradução minha). Logo, o suporte da intuição sensorial (a substância) se subtrai ao conteúdo da intuição categorial (as formas); ou, para ser mais fiel à Husserl, o dado da intuição categorial que *excede* a intuição sensorial. Deste modo, embora aquilo que está manifesto (o dado da intuição categorial) não seja precisamente o substancial do livro, ainda assim a substância deve estar determinantemente presente, ocorrendo ao modo inconspícuo (sem destaque para a percepção). Heidegger continua seu exemplo: “quando eu vejo este livro, eu vejo algo substancial, contudo, sem ver a substancialidade tal qual eu vejo o livro. Mas é esta substancialidade que, em seu não-aparecer [*Nichterscheinen*], permite o aparecimento do que aparece [*Erscheinenden*]. Neste sentido, pode-se dizer que ela é mais aparente do que aquilo que aparece em si mesmo [*erscheinender als das Erschienene*]” (GA15, p.377; tradução minha). Essa formulação parece fortalecer a interpretação de Alvis, a saber, que o domínio do inconspícuo consiste em algo excedente à oposição entre aparente e não-aparente.

Agora, ao interpretar o poema de Parmênides, Heidegger não parece estar indicando a *húle* [ὄλη] ou a matéria como o pertinente a ser pensado no domínio do inconspícuo, mas algo diverso. Neste artigo, será defendida a hipótese de se tratar do evento do ser [*Ereignis*] em si mesmo. Tal hipótese ganha amparo quando consideramos outra ocasião na qual Heidegger fala em inconspícuo, na qual não apenas liga as duas noções (evento do ser e inconspícuo), mas realiza essa ligação porquanto qualifica o evento do ser como “o mais inconspícuo dos inconspícuos”<sup>16</sup>. De uma só vez, a frase “o evento do ser é o mais inconspícuo dos inconspícuos” afirma duas coisas: há mais de um inconspícuo, no caso, o domínio do inconspícuo resguarda diferentes coisas; e, dentre essas, o evento do ser é o que há de mais relevante nesse domínio.

O que aqui se traduz com a expressão “evento do ser” consiste no termo heideggeriano “*Ereignis*”. Um dos sentidos nos quais Heidegger usa o termo serve para exprimir uma dinâmica histórico-ontológica explorada pelo filósofo a partir da sua “descoberta” da história-do-ser. Como mencionado acima, a história-do-ser é feita de diversas épocas (eclosões de sentido de ser). Com esse entendimento é que se traduz “*Ereignis*” por “acontecimento apropriativo e apropriador”, pois ao mesmo tempo em que o evento (no qual o ser se dá) significa um passivo ser apropriado do humano por algo que dele se apropria (o ser), o evento também significa a liberação de um horizonte de sentido para que o próprio humano ativamente se aproprie das coisas (os entes) com as

---

<sup>16</sup> “Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren [...]” (GA12, p. 247, tradução minha).

quais ele se relaciona. É neste sentido que “*Ereignis*” refere o evento como sinônimo de “época” do ser<sup>17</sup>.

Mas além disto “*Ereignis*” nomeia algo outro no pensamento heideggeriano. Algo que, por sua vez, é mais fundamental para a noção histórico-ontológica elaborada acima. Trata-se do próprio “dar-se” do ser, pura e simplesmente. O “dar-se” do ser não como época, mas como o advento que ocorre a todo momento. A tentativa de tematizar esse acontecimento por si mesmo e em si mesmo, provavelmente, é a tarefa mais difícil com a qual o pensamento heideggeriano já se comprometeu. Sendo que tal dificuldade pode advogar em favor da nossa hipótese de compreender o evento como “o mais inconspícuo”. Ora, não deve ser à toa que se qualifica o evento como o mais não-destacável dentre tudo o que não se destaca.

Na interpretação do poema de Parmênides, ao mirar a coincidência entre o “advém” (*ésti*) e o “advir” (*einai*), o filósofo afirmava que “ela não contabiliza o idêntico duas vezes. Ela nomeia uma só vez o mesmo, e enquanto si mesmo: o advir advém (em si mesmo)”<sup>18</sup>. Analogamente, na conferência *Tempo e Ser*, a qual tem como tarefa pensar o ser sem derivá-lo do ente, e tem como meta uma reflexão não-metafísica sobre o evento [*Ereignis*], Heidegger questiona acerca deste último: “Que resta dizer? Apenas isto: O evento advém [*Das Ereignis ereignet*]. Com isto dizemos a partir do mesmo, o mesmo, para o mesmo” (GA14, p.29; tradução minha).

## 2.4. O caminho da fenomenologia do inconspícuo

Neste artigo se tenta pôr algo em manifesto, se tenta fazer algo tornar-se fenômeno, *i.e.*, manifestar-se de algum modo para alguém (o leitor). Toda a abordagem heideggeriana desse inconspícuo – inclusive o nomeando com esta alcunha – se desdobra de maneira a sinalizar que esse algo está à margem de ser manifesto. Isso ocorre, provavelmente, dado a natureza própria desse domínio. De tal sorte que é preciso admitir a respeito do “mais inconspícuo dos inconspícuos” que nunca se pode tê-lo em manifesto. Antes de começar a tatear as características da fenomenologia de algo inconspícuo, portanto, é preciso advertir que esta etapa do trabalho pode ser tão instigante quanto frustrante. Instigante, pois agora se tentará explicitar precisamente o modo de pensamento

---

<sup>17</sup> Para compreender esta dinâmica, reflita-se um pouco sobre qual é o sentido de uma época histórica. Será uma convenção arbitrária de delimitações cronológicas? Será o reconhecimento de algum tipo de estabilidade e padrão constatáveis no curso de um determinado tempo?

<sup>18</sup> “Sie zählt nicht zweimal das Gleiche auf. Sie nennt nur einmal das Selbe, und zwar es selbst: estin einai: »anwest anwesen (selbst)«” (GA15, p.405).

que opera além da oposição entre aparente e inaparente. Frustrante, contudo, porque esse mesmo modo de pensar é, como veremos, admitidamente tautológico, dando a sensação de se ter enredado em meros sofismos.

Em outra ocasião na qual usa a expressão “inconspícuo”, Heidegger está trabalhando em particular a noção de mistério<sup>19</sup>. Em termos fenomenológicos, o que é um mistério? Perguntado de outro modo: o que se tem diante da experiência quando se está diante de um mistério? Tem-se algo que se manifesta e em sua manifestação mantém ao mesmo tempo algo retido da manifestação. Só há mistério porquanto essa dinâmica entre o que aparece e o que não aparece permanece vigente. O mistério está, como se diz, com um pé aqui e outro lá. Será o inconspícuo algo dessa natureza? Mas se dizia que o domínio do inconspícuo excede a dicotomia entre aparente e não-aparente. E embora um mistério esteja com um pé no oculto, ele pode eventualmente se tornar plenamente manifesto. É claro, isso significaria que ele deixaria de ser mistério. Por isso, fenomenologicamente, não é o seu caráter “ainda não revelado” que identifica o mistério, mas precisamente a dinâmica de aparecer enquanto não aparece em seu todo.

O inconspícuo também, ao seu modo, excede essa dicotomia. O inconspícuo também não é resolvido por ela. Não se trata de permanecer velado ou de vir à manifestação, mas de permanentemente oscilar aí. Oscilar no sentido de saltar aos olhos em uma circularidade amorfa, de dar-se a ver em uma espécie de intensificação repentina daquilo que se vê ordinariamente. Ver esta oscilação entre o velado e o manifesto é a tarefa da fenomenologia do inconspícuo. Um ver que não se dá de modo pleno, como o pensamento corrente que solicita uma conceituação. Mas um ver que é um vislumbre. “O que aqui está em jogo, longe do ordinário opinar, é um pensamento: o real vislumbre [*Erblick*] (insignificante [*unsinnlich*])”<sup>20</sup>.

O vislumbre insignificante. Vale a pena refletir um pouco sobre esse caráter “insignificante” [*unsinnlich*] do pensamento que se ocupa do inconspícuo. Insignificante é o que não possui significação. Signo, por sua vez, é aquilo que reporta a presença de algo. O signo faz as vezes de algo. Esse algo ao qual o signo faz as vezes é que dá ao signo o seu sentido. Mas de maneira inversa, o signo pode tomar as vezes daquilo que lhe dá sentido e servir como “de-monstração” ou “ex-plicação”. Pensar o inconspícuo em seu próprio, contudo, não pode tomar algo outro que lhe

---

<sup>19</sup> “O secreto no mistério é uma espécie de encobrimento, que se distingue por sua insignificância [*Unscheinbarkeit* – deveríamos dizer: inconspicuosidade], em virtude da qual o mistério é um mistério aberto.” (GA54 p.93, p.96).

<sup>20</sup> “Das hier auf dem Spiel stehende, vom gewöhnlichen Meinen weitab liegende Denken ist: das reine (unsinnliche) Erblicken. Was es zu erblicken hat, wird anschließend im selben Vers genannt: *eon emmenai*: » anwesend: anwesen« (GA15, p.406).

faça a vez do inconspícuo. Por isso, trata-se de um pensamento cujo “real vislumbre” é “in-significante”. “O advir advém”, é o advento em si mesmo que deve estar presente para o pensamento. Trata-se, a rigor, não de um pensamento (representativo), mas de uma experiência. O que o pensamento pode é, na melhor das hipóteses, indicar, mas nunca substituir por uma fórmula ou expressão aquilo que ele indica. “Indicação [*Zeignis*] (σημα) deve ser entendido aqui no sentido grego”, afirma Heidegger: “não algo que faz a vez de algo outro, como um ‘signo’, mas indicação é o que faz ver e deixa ser visto, porquanto descreve o que há para ser visto” (GA15, p.79). Parece uma elaboração semelhante àquela que Heidegger já ofereceu acerca da noção de discurso (*lógos*) quando apresentava no início de sua carreira a fenomenologia do ser do ente. E, de fato, aqui as duas fenomenologias parecem concordar: a fenomenologia de Heidegger nunca se pretendeu explicativa, mas sempre descritiva ou de-monstrativa (no sentido de mostrar um algo a partir dele mesmo).

Nas palavras de Heidegger: “[e]sse pensamento, que aqui colocamos em questão, eu o chamo ‘pensamento tautológico’” (GA15, p.339; tradução minha). O mesmo indicando ou mostrando a si mesmo. O advir que advém indica para o próprio advento. Uma tautologia, é claro. A pergunta que se atravessa imediatamente é: qual é o ganho de um pensamento tautológico? A saber, esse não opera como uma dialética ou uma síntese. Essas últimas lidam com dois termos distintos e operam algum tipo de relação entre os termos: ou um acréscimo do primeiro ao último (ou vice-versa); ou uma modificação de um dos termos tendo em vistas aquilo que a ele está contraposto. Por outro lado, uma tautologia não acrescenta nada, e também não modifica nada. Uma tautologia apenas sequencia o idêntico uma vez mais.

O que poderia o sequenciamento do idêntico acrescentar ou modificar? De fato, nada. Diante do domínio do pensamento dialético, a tautologia nunca pôde pronunciar nenhum tipo de ganho. Validada então a separação entre teoria e prática (entre conceito e mundo), aí a dialética ou a síntese se tornam os únicos modos produtivos do pensamento. Pois nesse caso o mero pensar já se torna um processo dialético que relaciona dois termos (conceito e mundo). Mas o que acontece quando o pensamento, dado a exigência daquilo mesmo a que ele se propõe, deve ser de outro tipo que não o dialético. Quando “esse tipo de pensamento precede qualquer distinção possível entre teoria e prática” (GA15, p.339)? Então, antes de mais nada, é preciso aprender a encarar o pensamento tautológico não como uma deficiência de *método*, mas como a liberação de um *caminho* para a possibilidade do vislumbre daquilo que há de mais inconspícuo entre os inconspícuos.

Se aquilo a que estamos insistentemente tateando, o evento, for descrito a partir de algum outro fenômeno que não ele mesmo, então: (1) o evento não estaria sendo experimentado por si mesmo, ainda que já estivesse em jogo, uma vez que esse outro fenômeno precisa também ele advir; e (2) por isso mesmo o evento em si deixaria de estar diante da experiência. É precisamente por isso que a genuína tautologia – a tautologia levada a sério – é o único modo de permitir um vislumbre do evento do ser. “Nesse sentido precisamos reconhecer que a tautologia é a única possibilidade de se pensar aquilo que a dialética pode apenas encobrir”<sup>21</sup>. Não por acaso, ao nomear o pensamento que se ocupa do inconspícuo de “pensamento tautológico”, Heidegger acrescenta ainda que esse pensar é nada mais nada menos que “o sentido primordial da fenomenologia [*der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie*]” (GA15, p.339; tradução minha; grifo meu).

### Considerações finais

Uma última vez, agora a título de conclusão, seja reconsiderada a noção de diferença ontológica. Essa reconsideração, tendo em vista o que já foi abordado nas duas partes desse artigo, pode agora ser útil para uma explicitação da especificidade de cada um dos “fenômenos” das fenomenologias: o ser do ente e o evento do ser.

Primeiro, destaca-se que no projeto da ontologia fundamental iniciado em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica já tinha seu papel<sup>22</sup>. Na ocasião, a diferença ontológica aparecia como o recurso heideggeriano sobre o qual se opera a redução fenomenológica, ou seja, a recondução do olhar que está inicialmente focado no ente para um olhar que se concentre no ser do ente. O que a diferença ontológica e a redução promovem nesse contexto é o descobrimento do ser do ente como aquilo que compete à compreensão-de-ser. O ser do ente aparece aí como algo que precede e simultaneamente acompanha a experiência do ente. Ou seja, em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica tem o papel de promover um recuo transcendental. Contudo, a partir da *virada*, esse recuo transcendental fica bem menos explícito no pensamento heideggeriano – se é que pode ser constatado. Ele dá lugar à tentativa cada vez mais obstinada de se concentrar no “dar-se” do ser. É verdade que em 1927 já se reconhecia o caráter não-ôntico do ser, mas a constatação da diferença

---

<sup>21</sup> “In dieser Hinsicht muß durchaus anerkannt werden, daß die Tautologie die einzige Möglichkeit ist, das zu denken, was die Dialektik nur verschleiern kann” (GA15, p.400).

<sup>22</sup> Ainda que a expressão enquanto tal sequer apareça no tratado, sua presença é flagrante. Isso fica explícito quando *Ser e Tempo* é lido em paralelo ao curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, no qual aparece pela primeira vez a expressão “*ontologische Differenz*”.

ontológica naqueles termos não foi suficiente para que o filósofo conseguisse elaborar um pensamento do ser que não o derivasse do ente. Em 1973, ao contrário, a fenomenologia se dirige decididamente ao inconspícuo (não-ente). Neste caso, está rejeitada a perspectiva de que o inconspícuo, ou seja, o tema da fenomenologia, seja pensado em termos de uma derivação a partir do ente. Não só o transcendental é abandonado, mas também o ente é deixado de lado. Isso ocorre em função de uma radicalização da pergunta pelo ser, um modo de pensar que tome o evento a partir de si mesmo.

Para destilar, finalmente, as diferenças entre as duas fenomenologias aqui abordadas, atente-se em primeiro lugar aos traços que distinguem seus temas. Pode ser destacado que o ser do ente, tema da primeira fenomenologia, tem flagrantemente um caráter apriorístico. O ser do ente antecede o ente. Já na maneira como Heidegger elabora o tema da fenomenologia do inconspícuo não se constata mais esse caráter apriorístico ou transcendental. O evento não é o que precede o ente, mas é precisamente aquilo que se dá na medida em que também o ente ocorre. Já sobre o método ou o caminho dessas fenomenologias, também podemos destacar alguns traços. Na fenomenologia do ser do ente, testemunha-se uma explícita esperança de que o seu tema é trazido às claras via uma adequada aplicação do método ali elaborado. Proceder fenomenologicamente, neste caso, é fazer aquilo que está “oculto de partida e no mais das vezes” vir à presença, tornar-se manifesto. Por sua vez, no caso da fenomenologia do inconspícuo, é emblemático que o tema dessa fenomenologia exceda a distinção entre aparente e não-aparente. De maneira tal que não se pensa mais a fenomenologia em termos de um trazer à presença, mas de um indicar, de permitir um vislumbre.

Além de destacar as diferenças, é possível dar ênfase às semelhanças entre o *método* e o *caminho*. Mas ainda mais importante é ressaltar que a oposição aqui feita entre essas duas fenomenologias não visa defender que uma substitua a outra. Ter uma fenomenologia do ser do ente e uma fenomenologia do evento do ser (ou do inconspícuo) não implica a reformulação de um mesmo método por decorrência de uma correção na compreensão do objeto daquele método. Mas significa, isto sim, que o filósofo veio a propor um outro caminho cuja meta é levar ao encontro de um outro fenômeno.

A ser assim, a aqui chamada “fenomenologia do ser do ente” e os procedimentos a ela vinculados não devem ser tomados como se tivessem sido abandonados por Heidegger – pelo menos não como se fosse um abandono completo. Arrisca-se dizer, inclusive, que a depender da

investigação em curso, ambas as fenomenologias são mobilizadas pelo filósofo. Julgo que isso fica atestado, por exemplo, nas diversas ocasiões em que Heidegger investiga a *questão da técnica*. Constata-se nesses casos redução, construção e destruição fenomenológicas. Ao mesmo tempo, tal método parece chegar em um limite: na medida em que manifesta o ser do ente pertinente à era da técnica (a disponibilidade [*Bestellen*]), o método fenomenológico se mostra insuficiente para a reflexão acerca da proveniência desse sentido (a com-posição [*Ge-Stell*]), pois se trata neste caso do evento do ser. Ao alcançar esse domínio, outras qualidades são exigidas ao pensamento. Proceder aqui com os recursos da fenomenologia do inconspícuo, talvez, mostre-se mais produtivo.

Mas isso já é assunto para outra ocasião.

### Referências bibliográficas

- ALVIS, J. W. Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren). *Continental Philosophy Revisited*. Springer, 2018, pp.211-238.
- DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- GUIGNON, C. The History of Being. Em: H. Dreyfus, H; Wrathall, M. (Org.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [1927, GA2]. Edição bilingue. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* [1927, GA24]. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Zähringen Seminar [1973]. Em: \_\_\_\_\_. *Seminare* [GA15]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Gesamtausgabe, Band 15) (Tradução: Zähringen Seminar. Em: \_\_\_\_\_. *Four seminars*. Traduzido por Andrew Mitchell e François Raffoul. Indiana: Bloomington, 2012b).
- \_\_\_\_\_. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador [1953-54]. Em: \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003, pp.71-120.
- \_\_\_\_\_. Der Wege zur Sprache [1959, GA12]. Em: \_\_\_\_\_. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Gesamtausgabe, Band 12)
- \_\_\_\_\_. Tempo e Ser. Em: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, pp.455-469.

- \_\_\_\_\_. *Parmênides* [GA54]. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (Philosophische Bibliothek Band 505) (Tradução: *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).
- LOPARIC, Z. Como Heidegger, pensador do fenômeno, migrou para o oculto. *Folha de São Paulo*. 2016.
- MISSAGIA, J. Heidegger e a transformação da fenomenologia: a aproximação da hermenêutica e o afastamento de Husserl. *Ágora Filosófica*. Ano 15, n.1. 2015, pp.135-148.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- RAFFOUL, F. *Thinking the event*. Indiana: Bloomington, 2020.
- TONDA, P. V. El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. *Franciscanum* 165, Vol. LVIII, 2016. (pp.89-116).
- VON HERRMANN, F. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl [1981]. *Phainomenon*, n. 7, 2003.

## O CONCEITO DE ANGÚSTIA, SEGUNDO A FILOSOFIA E TEOLOGIA DE PAUL TILLICH<sup>1</sup>

THE CONCEPT OF ANGST, ACCORDING TO PAUL TILICH'S PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Erik Dorff Schmitz<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo apresentaremos o conceito de angústia segundo o pensamento do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich. Mostraremos a etimologia e contexto filosófico do termo. Posteriormente iremos introduzir alguns elementos que se configuram como categorias ontológicas fundamentais, tais como, ser e não ser, finitude e infinitude, ser essencial e ser existencial, correlacionados com as categorias e estruturas essenciais do ser humano. Após isto, iremos descrever de forma sistemática o que é o fenômeno da angústia existencial no pensamento de Tillich, abordando as três maneiras como este conceito é apresentado em sua obra: (1) a do destino e da morte, (2) a do vazio e perda de significação, (3) a de culpa e condenação. Concluiremos mostrando que os três tipos de angústia estão de certa forma concatenados, que um colabora individualmente no estabelecimento do fenômeno da angústia existencial e na elaboração deste conceito na filosofia e teologia de Tillich.

**Palavras-chave:** angústia, Paul Tillich, não-ser

**Abstract:** *In this article we will present the concept of angst according to the thought of the German philosopher and theologian Paul Tillich. We will show the etymology and philosophical context of the term. Later we will introduce some elements that are configured as as fundamental ontological categories, such as being and not being, finitude and infinity, essential being and existential being, correlated with the essential categories and structures of the human being. After that, we will systematically describe what the phenomenon of existential angst is in Tillich's thought, approaching the three ways in which this concept is presented in his work: (1) that of destiny and death, (2) that of emptiness and loss of meaning, (3) the of guilt and condemnation. We will conclude by showing that the three types of angst are somehow concatenated, that one collaborates individually in the establishment of the phenomenon of existential angst and in the elaboration of this concept in Tillich's philosophy and theology.*

**Keywords:** angst, Paul Tillich, not be

---

<sup>1</sup> Este artigo é um extrato do Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Filosofia da FSL- Faculdade São Luiz, desenvolvido e concluído em 2011 sob orientação da Profa. Dra. Maria Glória Dittrich, com o título *A coragem de ser como saída para a ansiedade existencial em Paul Tillich*. O capítulo II foi adaptado e atualizado para esta publicação.

<sup>2</sup> Bacharel em Filosofia pela Faculdade São Luiz - FSL (2011) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Santa Catarina - FACASC (2015). Mestre em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2019). Graduando em Letras Português e Doutorando em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisa nas áreas de Filosofia, Teologia e Literatura.

## Introdução

Primeiramente na base do pensamento de Tillich<sup>3</sup>, em sua obra *Teologia Sistemática* ele explica que a palavra inglesa *anxiety* [ansiedade] só recebeu a conotação de *angst* [angústia] durante a década passada a que ele redigiu sua obra<sup>4</sup>. Onde tanto *angst* quanto angústia são derivadas da palavra latina *angustiae*, que significa *estreitos* (TILLICH, 2005, p. 200). Antes de adentrar-se na reflexão da angústia em Tillich devem-se introduzir alguns elementos que se configuram como categorias ontológicas fundamentais, tais como, ser e não ser, finitude e infinitude, ser essencial e ser existencial, correlacionados com as categorias e estruturas essenciais do ser humano, que serão correlacionados com os conceitos posteriores.

Perante a realidade do ser, Tillich mostra que só o ser humano pode formar a pergunta ontológica. Essa questão surge a partir do choque do não-ser. Tendo presente que o ser está fadado a seu possível não-ser, o ser se configura como mistério. O ser humano é a criatura que por sua liberdade pode transcender toda a realidade dada, não está preso ao *ser*, pode sentir a necessidade do não-ser, pode se indagar, se questionar (TILLICH, 2005, p. 195). Tal inquietação se configura no pensamento humano em toda a história da humanidade, primeiramente em questões meramente mitológicas, depois cosmogônicas e enfim filosóficas por excelência.

Poder-se-ia tentar evitar a questão do não-ser, de duas formas; uma lógica e outra ontológica. Pergunta-se: o não-ser é algo mais do que o mero conteúdo de um juízo lógico, onde se nega uma asserção possível ou real? Pode-se afirmar também que o não-ser é um juízo negativo que não possui sentido ontológico. Porém, diante disso deve-se contestar que toda estrutura lógica que é algo mais do que um simples jogo de relações possíveis está fundada em uma estrutura que é de fato ontológica. É assim que o fato da negação lógica pressupõe um tipo de ser que pode transcender a situação

---

<sup>3</sup> Teólogo e filósofo luterano alemão (n. Strazzedel, 1886 – m. Chicago, 1965), considerado por muitos o maior teólogo protestante de seu tempo, muito influente sobretudo nos países de língua inglesa. Ensinou em Berlim (1919), Marburgo (1924), Bresda (1925) e Frankfurt (1929). Privado da cátedra pelas autoridades nazistas (1933), emigrou para os EUA, onde foi professor em Nova Iorque, Harvard (1955) e Chicago (1962). Pensador de fronteira, no qual as principais influências são Platão, Lutero, Kant, Kierkegaard e Heidegger. Central em todo o seu pensamento é o princípio de correlação (correlação – interdependência de dois fatores independentes) que lhe permitiu evitar unilateralismos redutores e segundo o qual nenhum componente fundamental da realidade – Deus e mundo, tempo e eternidade, essência e existência, religião e cultura, filosofia e teologia – existe ou pode ser pensado isoladamente. A resposta às questões que a análise existencial levanta é dada pela teologia: é o Novo Ser, cuja essência é o amor, o que lhe permite reconciliar e unir o que está separado. Das suas numerosas obras (c. 40, sem contar artigos), ressalta a poderosa síntese iniciada em 1925 em Marburgo e publicada de 1951 a 1963 em Chicago (3 vols.; do ponto de vista filosófico o de maior interesse é o primeiro). Conforme: LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. São Paulo: Verbo. 1990. 2 v.

<sup>4</sup> Durante nossa pesquisa constatamos que Paul Tillich se utiliza em suas obras de dois termos: ansiedade (*anxiety*) e angústia (*angst*). Na redação do artigo optamos por utilizar o termo angústia para evitar confusões semânticas, bem como por cremos que ela expressa mais profundamente as problemáticas discutidas pela pesquisa.

imediatamente dada por meio de expectativas. Tal expectativa cria a distinção entre o ser e o não-ser. Mas surge o questionamento; como é possível essa expectativa?

A resposta é a seguinte: o ser humano, que é este ser, deve estar separado de seu ser de tal maneira que seja capaz de olhá-lo como algo estranho e problemático. E esta separação é real, porque o ser humano não só participa do ser, mas também do não-ser. Por isso, a mesma estrutura que torna possíveis os juízos negativos demonstram o caráter ontológico do não-ser (TILLICH, 2005, p. 196).

Deve-se ter claro que não é possível resolver o mistério do não-ser simplesmente considerando-o um tipo de juízo lógico. Da mesma forma não poderia haver mundo algum se não houvesse uma participação dialética do ser no não ser (TILLICH, 2005, p. 196).

Na antropologia filosófica contemporânea Lima Vaz em sua investigação dialética reafirma essa característica imprescindível do ser humano, onde o ser se contrapõe ao Ser Absoluto, num movimento racional de abstração:

A experiência de abertura ao Ser na forma de experiência da negatividade inerente à nossa capacidade de pensar, sendo o homem o único ser conhecido capaz de introduzir o não-ser na compacta unidade do Ser: o que significa, finalmente, passar além de qualquer limitação dada dos seres e experimentar, sobre o abismo do não-ser, a infinita transcendência do Ser (VAZ, 2001, p. 111).

O problema dialético do não-ser é inevitável, inescapável. É o problema da finitude. A questão do finito e do infinito.

A característica proeminente do ser é sua limitação pelo não-ser, isto é, pela finitude. O não-ser é tanto o *ainda não* como o *não mais* do ser. Ele entra constantemente em confronto com um fim definido; *finis*. Por sua vez, o ser-em-si não pode ter nem princípio nem fim, senão teria surgido do não-ser. Porém o ser precede o não-ser em validade ontológica, é o princípio sem princípio, o fim sem fim, ou seja, ele é o seu próprio princípio e fim, o poder inicial de tudo quanto é. Porém o ser está sempre num processo dialético, é o ser em processo de vir do não-ser e retornar a ele. É finito (TILLICH, 2005, p. 198).

Nesse aspecto deve-se dar atenção maior, pois aí está a espinha dorsal do fenômeno da angústia no pensamento tillichiano. Partimos da estrutura mais básica - o eu e o mundo - de onde derivam as polaridades como individualização e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino. A pergunta que o ser humano faz surge do *choque* do não-ser. Confrontado com o não-ser, o ser humano lança de dentro de si mesmo a pergunta do não-ser. E ao fazê-la se percebe como ser finito, limitado, contingente. Mas só porque raciocina, questiona, indaga é que percebe essa peculiaridade de sua condição (MUELLER; BEIMS, 2005, p. 80).

Chega-se aqui numa situação de fronteira, característica do pensamento de Tillich, pois essa relação entre finitude e infinitude é distinta de outras relações onde elementos se chocam. Não são

somente polos de tensão, mas de limites que abrem para a transcendência. As estruturas da finitude, a condição essencial do ser humano, o fazem transcender-se, e num processo racional encontrar respostas na perspectiva da abertura de seu ser ao Ser Absoluto (MUELLER; BEIMS, 2005, p. 80).

O ser humano não tem como fugir da finitude. Tanto sua estrutura ontológica básica quanto os elementos ontológicos implicam a finitude. Há uma correlação entre o *ser eu*, a individualidade, a dinâmica, a liberdade, onde todos eles incluem a multiplicidade, a definição, a diferenciação e a limitação. Ser algo expressa ser finito. E todas as categorias do pensamento e da realidade são expressões dessa situação (TILLICH, 2005, p. 198).

A finitude implica resgatar estruturas onto-antropológicas essenciais do ser humano, da pessoa. Em relação ao mundo, o eu finito possui o poder de participação universal, existe uma intencionalidade ilimitada na estrutura humana. E como liberdade, o ser humano está sempre envolvido por um mundo e um destino englobante, circundante. Porém, todas as estruturas e categorias da finitude fazem com que o ser finito transcenda a si mesmo, tomando assim a consciência de fato, de sua finitude (TILLICH, 2005, p. 198).

A infinitude é um conceito que faz a mente experimentar suas próprias potencialidades limitadas, mas não estabelece a existência de um ser infinito. Pode-se afirmar que até mesmo uma doutrina física da finitude do espaço não pode impedir que a mente pergunte o que há por detrás do espaço finito. Mas também não se pode dizer que o mundo é infinito somente porque não se pode ter a infinitude como objeto. Seria muita ingenuidade (TILLICH, 2005, p. 198).

O ser humano, porém, nunca está satisfeito com os estágios que vai atingindo em seu desenvolvimento finito. Mesmo ciente que a finitude é seu destino há em suas estruturas a relação de tudo o que é finito com o ser-em-si. A finitude na consciência do ser é angústia.

Como a finitude, a angústia é uma qualidade ontológica. Ela não pode ser derivada; só pode ser vista e descrita. [...] Como qualidade ontológica, a angústia é tão onipresente quanto a finitude. A angústia é independente de qualquer objeto específico que possa provocá-la; tão somente é dependente da ameaça do não-ser que é idêntica à finitude. [...] Neste sentido, tem-se afirmado com razão que o objeto da angústia é o “nada” – e o nada não é um “objeto”. A angústia sempre está presente. [...] Ela pode, pois, manifestar-se em todo e qualquer momento, inclusive nas situações onde nada há a temer (TILLICH, 2005, p. 200).

Não se tem agora por objetivo descrever a angústia no pensamento de Tillich, porém somente dar algumas indicativas de como ela se funda na raiz das estruturas do ser humano. Atinge o âmago do ser pelo fato de indagar algo que condiz com a condição de todos, ninguém está isento de ser finito, e de sentir a angústia sobre si. Para Tillich a angústia é ontológica, o temor é psicológico. A angústia é um conceito ontológico ao expressar a finitude desde dentro, no centro, profundamente; é a autoconsciência do eu finito como finito.

## 1. A angústia existencial

Após a abordagem de alguns elementos onto-antropológicos fundamentais da estrutura do ser humano, deve-se descrever de forma sistemática o que é o fenômeno da angústia existencial no pensamento tillichiano.

Deve-se considerar a angústia em seu aspecto ontológico, daí se poder fazer a primeira e mais básica afirmação: “ansiedade é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser. [...] Ansiedade é a consciência existencial do não-ser” (TILLICH, 1976, p. 28). Por existencial, Tillich quer mostrar que não é somente a consciência do não-ser que produz a angústia, mas é saber que o não-ser é uma parte do ser, e isso é daí gerado. A angústia é finitude, a própria finitude do ser. É angústia do não-ser (TILLICH, 1976, p. 28).

A respeito disso, reflete Maria Glória Dittrich:

A ansiedade é intrínseca à finitude do ser humano. Ele vive diuturnamente um estado somático-psíquicoespiritual de enfrentamento entre o que ele é e o que ele poderá ser, entre o ser e o não ser, entre a vida e a morte (DITTRICH, 2010, p. 185).

O não-ser é dependente do ser que nega, pois tem uma prioridade ontológica do ser sobre o não-ser. Ou melhor, se sabe que não haveria negação se não houvesse afirmação precedente para ser negada. Há um fato primordial: de que há alguma coisa, e não coisa nenhuma [nada]. Ele, o nada, só se torna coisa nenhuma em contraste com alguma coisa. É possível afirmar que o não-ser é dependente das qualidades especiais do não-ser, que ele as obtém em relação ao ser. Ou seja, o caráter de negação do ser é determinado por aquilo que é negado no ser. Assim se torna possível falar de qualidades do não-ser e dos consequentes tipos de angústia (TILLICH, 1976. p. 31-32).

Na reflexão tillichiana usam-se formas correspondentes a diferentes modalidades de angústia, que só são compreensíveis em correlação entre si:

Sugiro que distingamos três tipos de ansiedade de acordo com as três direções nas quais o não-ser ameaça o ser. O não-ser ameaça a auto-afirmação “ôntica” do homem, de modo relativo, em termos de destino, de modo absoluto em termos de morte. Ameaça a auto-afirmação espiritual do homem, de modo relativo em termos de vacuidade, de modo absoluto, em termos de insignificação. Ameaça a auto-afirmação moral do homem, de modo relativo em termos de culpa, de modo absoluto, em termos de condenação. A confirmação desta ameaça tripla é a ansiedade, aparecendo em três formas, a do destino e da morte (em resumo, a ansiedade da morte), a do vazio e perda de significação, (em resumo, a ansiedade da vacuidade), a de culpa e condenação (em resumo, a ansiedade da condenação) (TILLICH, 1976. p. 32).

Tillich define assim de forma ainda básica a angústia em seus três tipos que se correlacionam, e configuram esse fenômeno existencial. Tal fenômeno quer se deixar claro, tem caráter existencial e ontológico, não psicológico ou de neurose mental, como em correntes psicológicas e/ou psicanalíticas contemporâneas, que foram brevemente acenadas no início desse capítulo.

## 2. A angústia do destino e da morte

Pelo destino e morte se configuram os meios pelos quais a autoafirmação ôntica<sup>5</sup> do ser humano é ameaçada pelo não ser. A angústia do destino e da morte é a mais básica, mais universal e inescapável, pois todas as tentativas de negá-la são falhas. Existencialmente todo ser humano tem consciência da perda biológica do eu, de sua extinção (TILLICH, 1976, p. 32).

Tillich constata que a angústia da morte cresce com o aumento da individualização e que os povos nas culturas coletivistas são menos atingidos por essa angústia. A diferença reside no fato de que o tipo de coragem que caracteriza o coletivismo enquanto está firme, alivia a angústia da morte. Mesmo assim o ser humano em toda civilização, de certa forma, é angustiosamente afetado pela ameaça do não-ser (TILLICH, 1976, p. 34).

A ameaça contra a autoafirmação ôntica do homem não é só a da morte, é também a do destino. O termo destino acentua um elemento: seu caráter contingente, sua imprevisibilidade, a impossibilidade de mostrar sua significação e propósito. Isso pode ser demonstrado pelas estruturas categóricas do ser que já foram apresentadas anteriormente. A saber, a contingência do ser pelo caráter temporal, o fato da existência se dar neste e não em outro período de tempo, iniciado e findado num momento contingente, preenchido com experiências que são contingentes elas próprias no referente à qualidade e quantidade. Assim também se dá a contingência do ser no espaço, pois só se pode estar em um lugar e não em outro. O caráter contingente é a relação do ser em seu olhar ao mundo que o circunda. Ambos, o eu e o mundo, poderiam ser diferentes, isso produz a angústia referente ao caráter espacial da existência. Assim também a contingência da interdependência causal da qual se é uma parte, diz respeito tanto ao passado quanto ao presente, e as forças ocultas nas profundezas do eu. Por contingente não se quer dizer causalmente indeterminado, mas significa que as causas determinantes da existência não têm necessidade fundamental (TILLICH, 1976, p. 34).

A ameaça do não-ser à autoafirmação ôntica do ser humano é absoluta na ameaça da morte e relativa na ameaça do destino. A ameaça relativa existe porque em sua base está a ameaça absoluta. O destino só produz angústia porque tem a morte por detrás de si. A morte está presente não só no último momento, mas em todos os momentos da existência. De fato, a angústia do não-ser toma conta de todo ser. Contra isso, tenta-se ir corajosamente contra os objetos em que a angústia se corporifica. Porém não se tem êxito por completo, pois se sabe que não são esses objetos com os quais se luta que produzem a angústia, mas a condição humana como tal (TILLICH, 1976, p. 35).

---

<sup>5</sup> Por “ôntica”, do grego “*on*” - “ser”, significa a autoafirmação básica de um ser pela sua simples existência. E “ontológica” designa a análise filosófica da natureza do ser.

### 3. A angústia da vacuidade e insignificação

O não-ser ameaça além da autoafirmação ôntica, também a autoafirmação espiritual do ser humano. Essa autoafirmação espiritual acontece em cada momento em que o ser vive criadoramente nas diversas esferas da criação. Criador para Tillich significa viver de modo espontâneo, em ação e reação, de modo ativamente intencional com o conteúdo da vida cultural. Pois todo ser humano que participa e vive criadoramente em significações, se afirma como um significante nessas afirmações. Afirma-se quando recebe e transforma a realidade de forma criadora e dinâmica. Ama-se a si próprio por produzir seu conteúdo, e o ama porque é produto para sua própria realização humana. O ser humano é possuído pelo conteúdo de sua descoberta. É o que se chama autoafirmação espiritual (TILLICH, 1976, p. 36).

Essa experiência espiritual pressupõe uma realidade de seriedade básica, onde a realidade das manifestações e sua intencionalidade constituem a realização humana. Do contrário, uma vida espiritual em que isso não é experimentado é ameaçada pelo não-ser nas duas formas pela qual ela ataca a autoafirmação espiritual: vacuidade e insignificação. A insignificação demonstra a ameaça absoluta a autoafirmação espiritual, enquanto o termo vacuidade à ameaça relativa a ela. Na base da vacuidade está a insignificação, como se mostrou que na da morte está a do destino (TILLICH, 1976, p. 36-37).

A angústia da vacuidade surge pela ameaça do não-ser ao conteúdo especial da vida espiritual. Há uma certeza que rompe através dos processos interiores: o ser humano é cortado da participação criadora numa esfera de cultura, se sente frustrado a respeito de algo que se tinha afirmado com paixão, pois se é conduzido a devoção de um objeto por outro e ainda por outro, e assim sucessivamente. Pois o sentido deles se esvaece, e o *eros* criador se transforma em indiferença ou aversão. Tudo é buscado, mas nada satisfaz. A tradição já não pode afirmar seu conteúdo hoje, e a cultura presente também não promove conteúdo. Ansiosamente se volta para longe de todo conteúdo concreto e procura-se um significado básico, só para descobrir que foi a perda de um centro espiritual que retirou o significado do conteúdo especial da vida espiritual. Porém, um centro espiritual não pode ser produzido intencionalmente, e a tentativa de produzi-lo só produz angústia mais espessa. A angústia da vacuidade conduz a insignificação (TILLICH, 1976, p. 37).

A insignificação está como ameaça implícita na finitude do homem e realizada no extravio do homem. Descreve-se em termos de dúvida, sua função criadora e destruidora na vida espiritual. Somente o ser humano é capaz de indagar porque está separado *de* embora participando *em*, daquilo sobre o que está perguntando. E em toda pergunta está um elemento de dúvida, a certeza de não haver,

de não-ser. A ameaça da insignificação não é a dúvida como elemento, mas a dúvida total, que não deixa de ser um elemento da vida espiritual. Contra isso, a vida espiritual tenta ainda se manter apegando-se a afirmações que ainda não estão minadas, sejam tradições, convicções autônomas ou preferências emocionais. Mesmo que não é possível remover a dúvida, se aceita o fato com coragem, sem renunciar as nossas convicções (TILLICH, 1976, p. 37-38).

Assim, as autoafirmações ôntica e espiritual sobre as quais se sobressaem a angústia da vacuidade e insignificação, podem ser distintas, porém não separadas. Pois o ser do homem inclui uma relação de intencionalidade, ele não permanece inerte diante do que o atinge. O ser humano só tem essa natureza por compreender e moldar a realidade, seu mundo que o circunda tem significado próprio, de acordo com os valores que estabelece. Em um primeiro momento significativo já está presente toda a riqueza da vida espiritual do ser. Surpreende o fato de que é preferível atirar fora a própria existência ôntica, do que ter de suportar a angústia provocada pela vacuidade e insignificação. Assim, se a autoafirmação ôntica é enfraquecida pelo não-ser, a indiferença espiritual e vacuidade podem ser a consequência, produzindo um círculo de negatividade ôntica e espiritual. Não-ser ameaça ambos os lados, o ôntico e o espiritual; se ameaça um, ameaça também o outro (TILLICH, 1976, p. 39).

#### **4. A angústia da culpa e condenação**

Na reflexão tillichiana a ameaça ao não-ser é vista ainda por um terceiro lado: a ameaça a autoafirmação moral do ser humano. Entende-se que o ser do homem, não só é dado a ele, mas também reclamado dele. Pois é exigido que se responda por ele próprio, ninguém pode responder por outro. Cada pessoa é responsável pelos atos de seu ser, tem senhorio sobre si. E aquele que lhe pergunta é ele mesmo; o ser humano é juiz de si mesmo, e ao mesmo tempo se coloca contra seu próprio ser, volta-se sobre si mesmo, examinando-se. Esta ambiguidade produz a angústia, que em termos relativos é a da culpa, e em termos absolutos a da condenação (TILLICH, 1976, p. 39-40).

O ser humano é por essência liberdade finita; afirmamos isso no sentido de que ele é capaz de se determinar por meio de decisões no núcleo de seu ser. Ele é requerido a fazer e construir de si o que se supõe ele possa tornar-se para realizar seu destino. É também em seus atos morais que o ser humano contribui para a autorrealização de seu destino, para a concretização do que é potencialmente. Porém, mesmo a regra estando pré-estabelecida, o ser humano sendo livre tem o poder de agir contra ela, contradizendo sua essência e perdendo seu destino. Ao fazer algo, mesmo naquilo que pode parecer seu melhor feito, o não-ser está perfeito e impede-o de ser perfeito. É uma incerteza constante

que perpassa o âmago do ser, a ambiguidade de se fazer o bem ou o mal. Essa incerteza é o sentimento de culpa. Está impresso na consciência, que se torna juíza do próprio ser humano, e faz um julgamento negativo; é o sentimento de culpa. Essa angústia mostra as mesmas características complexas da angústia da morte e a da condenação. A angústia da culpa e condenação em sua ameaça ao ser ôntico e espiritual, está presente em cada momento da autoconsciência moral, e pode levar o ser a completa auto rejeição; demonstrado no sentimento de estar condenado não a um castigo externo, mas no desespero de perder o próprio destino (TILLICH, 1976, p. 40).

O não-ser do ponto de vista moral pode ser distinguido mas não separado do não-ser ôntico e espiritual, pois a angústia de um tipo é imanente nas angústias dos outros tipos. A ameaça do não-ser moral é experimentada em, e através da ameaça do não-ser ôntico. As contingências do destino nesse sentido, recebem interpretação moral: o destino executa o julgamento moral, destruindo a fundação ôntica da personalidade moralmente repudiada. As duas formas de angústia aumentam uma a outra, bem como não-ser espiritual e moral são interdependentes. Porém, a obediência a norma moral que está na essência do ser humano, exclui a vacuidade e insignificação. E assim, se o conteúdo espiritual perdeu seu poder, a autoafirmação da personalidade moral é um meio pelo qual a significação pode ser redescoberta (TILLICH, 1976, p. 41).

## **Conclusão**

Dessa forma, os três tipos de angústia abordados estão de certa maneira entrelaçados, que um colabora individualmente no estabelecimento do fenômeno da angústia existencial. Todos eles são existenciais, estão implícitos na existência do ser humano em sua relação com o mundo, com o outro e com o transcendente, na sua realização, mas também na sua finitude (TILLICH, 1976, p. 42). Estão também enraizados na situação de desespero, como afirma Tillich: “Desespero é uma situação extrema. [...] Não se pode ir além dela. Sua natureza está indicada na etimologia da palavra desespero: sem esperança. [...] O não-ser é sentido como absolutamente vitorioso” (TILLICH, 1976, p. 32). Porém, há ainda um limite para a sua vitória; se não-ser é sentido como vitorioso, o fato de sentir pressupõe ainda ser. Dessa forma, tendo em vista o aspecto possível do desespero, sob o qual não se adentrará mais que isso nessa reflexão, fica evidente que a vida humana pode até ser interpretada como uma tentativa de evitar o desespero.

Por mais conceitual e estritamente filosófica que nossa discussão se mostrou, os conceitos de angústia que Tillich elabora em sua obra magna podem ser hoje afirmados diante das realidades sociais e contemporâneas que encontramos. A problemática da finitude é subjetivamente

desesperadora frente as realidades que assolam a humanidade desde suas origens: guerras, conflitos, tensões, violências, doenças, dor, morte. Meios para afastar ou eliminar tal desespero são buscados continuamente, mas insuficientes frente a vacuidade da condição humana. Tillich, mesmo elaborando reflexões a respeito de conceitos clássicos da filosofia, ousou em esmiuçar a fundo como tal querela se constitui filosoficamente e antropológicamente. Assim, afirmamos que retomar a obra do filósofo alemão reforça o quão atual a reflexão filosófica a nível conceitual e ontológico está das realidades da vida humana e social.

### **Referências bibliográficas**

DITTRICH, M. G. *Arte e criatividade - espiritualidade e cura: A teoria do corpo-criante*. Blumenau: Nova Letra, 2010.

MUELLER, E. R.; BEIMS, R. W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. 5 ed. Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 2.

**LUCIANO VIAJANTE: NOVOS CAMINHOS RUMO AO OUTRO**

LUCIAN TRAVELER: NEW WAYS TO OTHERNESS

Gilberto de Melo Caldat<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por intenção delimitar alguns sentidos através dos quais pode ser dito que Luciano de Samósata alcança, para além de outros autores do mundo grego clássico e helenístico, novas vias para se pensar a questão do que é ser outro, estrangeiro, bárbaro. Para isso, o artigo lança mão de alguns temas fundamentais tratados pelo autor samosatense como a questão da autoctonia, do estrangeirismo e do mundo, abraçado por ele, tanto das viagens quanto da ficção.

**Palavras-chave:** Luciano de Samósata, alteridade, viagens, ficção

**Abstract:** *This article intends to delimitate how Lucian of Samosata reaches, beyond other authors of classic and hellenistic greek world, new ways to think what is to be a foreigner, a barbarian, in sum, what is to be “an other” in this very same world. To do so, this article dives into the deep waters of some of the fundamental subjects of this classical author: autochthony, barbarism, travels, fiction.*

**Keywords:** *Lucian of Samosata, otherness, travels, fiction*

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR (linha de pesquisa: História da Filosofia). ORCID: 0000-0003-4513-1584. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

*Pensai em viver com liberdade*

Cyrano de Bergerac

O *Suda*, lembra-nos Jacyntho Lins Brandão, caracterizou Luciano de Samósata como um blasfemo peregrino, capaz de rir até das divindades (BRANDÃO, 2015, p. 17). Com extensa obra, Luciano percorre os gêneros literários e as correntes de pensamento que lhe chegaram às mãos e aos ouvidos com um misto de cômica seriedade e de séria ironia, quase sempre, no entanto, com talentosa maestria e grande profundidade filosófica. A alcunha de peregrino que o *Suda* lhe cola é válida, penso eu, não só por ter ele tido uma vida itinerante – por suas supostas andanças, que o levariam do Oriente Próximo até o Egito, Grécia e Roma –, mas também por sua obra ter um caráter híbrido, flutuante, móvel<sup>2</sup>: tanto é assim que ele mesmo a caracterizaria como uma mescla de gêneros tão díspares quanto o mais sisudo diálogo filosófico de Platão e a cômica por excelência sátira menipeia.

Embarcar nessa intensa mobilidade luciânica – na jornada paradoxal que seu texto multiversátil nos apresenta – torna-se então a proposta central do presente artigo, artigo esse que pretende trazer à luz alguns pontos que, a meu ver, fazem do singular trabalho do autor samosatense paradigmático para se pensar, a partir da literatura e da filosofia antigas, a agenda, tão contemporânea, das possíveis alteridades. Para tanto, mergulharemos em temas caros a esse autor tão importante<sup>3</sup> quanto relativamente desconhecido do público brasileiro em geral, buscando com

---

<sup>2</sup> “Uma exótica figura”, diz-nos Whitmarsh, “tanto no nível de sua literatura, quanto no nível de sua identidade pessoal (WHITMARSH, 2005, p. 37)”.

<sup>3</sup> Bowersock aventa que Luciano aparentemente não teria tido tanta importância ou ao menos não teria tido grande recepção no contexto retórico da segunda sofística, não sendo lembrado, por exemplo, em suas *Vidas dos Sofistas*, por Filóstrato. No entanto, o autor samosatense seria sim relevante caso tomemos como pauta autores que foram suspicazes observadores de seu tempo, tempo esse que ele descreveu de modo “inteligente e cultivado, embora muitas vezes intemperante”, como afirma o intérprete (BOWERSOCK, 1969, p. 115). Interessantemente, essa mesma característica portada, segundo Bowersock, pela obra de Luciano, a saber, a de ser um meio privilegiado para que a cultura grega do segundo século a.C. pensasse a si mesma, seria, agora segundo Whitmarsh, exatamente uma das características centrais dos autores da segunda sofística (WHITMARSH, 2005, p. 22). Tal intérprete, de sua parte, não hesita em integrar Luciano entre os nomes mais relevantes desses tais sofistas mais tardios, autores cuja identidade seria também efetivamente formada na alteridade da relação autor/público, uma vez que suas obras, para que sejam mais concretamente compreendidas, sugere o intérprete, nunca deveriam ser pensadas tão somente a partir da letra “morta” do texto, mas sempre a partir da complexidade da relação texto/performance pública, ou ainda, para ser mais exato, da relação texto/performance pública/público. Em outras palavras, quando se fala da obra de um desses autores, não poderemos deixar escapar sua alteridade inerente, alteridade essa que proviria também do fato de serem elas obras que só ganhariam – e assim ganharam, em seu determinado contexto histórico – efetiva significância através de sua performance pública e da reação do mesmo público, composto também por seus pares, diante de tal performance: os sofistas eram, afinal, retóricos e, enquanto tais, *performers* cuja identidade estaria necessariamente ligada a elementos

isso resgatá-lo a partir de seu avesso e oblíquo espelho: seu estrangeirismo, seu hibridismo, sua polifonia, sua profunda liberdade e seu tremendo salto na criação ficcional, seu espírito peregrino.

### 1. Entre os gregos, o bárbaro?

O tema das viagens era uma espécie de lugar-comum caro à literatura e ao pensamento de origem grega, afinal um de seus textos mais basilares é um extraordinário relato de viagem: a *Odisseia* de Homero. Entretanto, o relato homérico parece sempre aspirar um retorno à casa, a Hélade é o destino e o que move todas as peripécias de Odisseu, seu personagem central, como se ali a viagem em si mesma fosse apenas um grande empecilho, uma imagem fora de lugar, o fruto inesperado de um pesado castigo divino que o deus marinho lançou ao herói de mil ardis que antes ousara desafiá-lo.

A *Odisseia*, apesar da viagem e apesar de cantar também a ouvintes não-gregos, é ainda, portanto, um canto grego por excelência, sempre ditado pelo grego Odisseu, que retém consigo o discurso e é movido por sua constante saudade de casa. A viagem da *Odisseia* não é, nesse sentido, a viagem mais radical que se perde de si ao ir em direção ao outro, ao não-grego, ao bárbaro: o objetivo de Odisseu é sempre sua própria imagem no espelho, seu canto é de identidade e não de diferença.

Poderíamos contestar em parte, obviamente, tal visão de Homero, dizendo que, por exemplo, ao menos na *Iliada*, ele teria voltado os olhos com maior atenção ao mundo não-grego, visto que os troianos se igualariam às tropas helenas em dimensão e importância no grande poema. Todavia, o deslocamento de perspectiva, tão típico ao mundo dos viajantes, é aí ainda tímido, pois o que tudo origina é a ira do grego Aquiles, o que tudo motiva é o rapto da bela grega Helena, e o que tudo finda é a ruína de Tróia e a glória vitoriosa dos gregos<sup>4</sup>.

Depois de Homero, Heródoto é outro que, em suas *Histórias* acerca das Guerras Médicas, se não nos apresenta propriamente um relato de viagem, faz com que seus leitores gregos viajem através de terras e costumes bárbaros que, do início ao fim, permeiam a obra. Desde o elogio de

---

performáticos como “roupas, ações e trejeitos faciais e corporais” (WHITMARSH, 2005, p. 40). Apesar de reconhecer, junto com tal intérprete, a grande importância de se pensar tal “íntima alteridade” em um autor como Luciano, deixaremos esse estudo mais específico e deveras complexo, devido a tempo e espaço aqui mais exíguos, para um outro momento. Para o leitor que ainda não teve a oportunidade de conhecer a obra de Luciano, lembremos ainda aqui que, pensado para lá de seu tempo, o samosatense tem seu nome levado adiante como um dos grandes: do utópico renascimento de Thomas More ao realismo à brasileira de Machado de Assis sua influência não é de somenos importância.

<sup>4</sup> Visão parecida com essa é compartilhada, por exemplo, por autores como Barbara Graziosi: “Apesar de alguns estudiosos insistirem que o poeta trata com imparcialidade os troianos e os aqueus no poema, o resultado é que ele, de forma bastante literal, vê a guerra pelo lado dos aqueus” (GRAZIOSI, 2021, p. 72).

Sólon, descrito como um sábio viajante (HERÓDOTO, I, § XXX) até as várias páginas dedicadas ao Egito e à Cítia, o texto do historiador de Halicarnasso é até hoje instigante.

No entanto, também ele, caso levemos em conta o interessante artigo de James Redfield – *Herodotus the Tourist* – passaria ainda longe de ser uma espécie de antropólogo *avant la lettre* e estaria sim mais perto de um turista contemporâneo a coletar objetos, a colecionar emblemas díspares que mais servirão para reposicionar o próprio *status*, os próprios *nomoi*, do que propriamente para pensar o outro, o estrangeiro, o não-grego em sua alteridade (REDFIELD, 1985, p. 98-99), ou seja, o Egito e a Cítia de Heródoto ainda seriam o Egito e a Cítia para a Grécia e não o Egito e a Cítia para si mesmos. A viagem de Heródoto seria, destarte, nesse sentido, também uma viagem de quem anseia retornar à casa.

Caso consideremos Heródoto igualmente um autor da semelhança e não da diferença, é claro que ainda poderíamos sim encontrar em suas linhas traços do pensamento da alteridade, basta para isso que lembremos, por exemplo, para além de Sólon – o célebre legislador e viajante grego – de seu contraponto cita Anacársis, que também marca presença nos escritos do historiador cário: “um cita, um bárbaro, um nômade vindo da Cítia à Grécia (...) o sábio do norte que está presente, como membro de pleno direito dessa confraria (a confraria dos Sete Sábios gregos), em que desempenha um papel importante” (HARTOG, 2014, p. 143). A saber, Anacársis, junto de “Nilóxeno, o estrangeiro do Nilo” (HARTOG, 2014, p. 143), é dentro da obra de Heródoto como que um lembrete de que o coração do pensamento grego, desde sua mais tenra infância, deveria ser também pintado com cores bárbaras e que, quiçá, o chão do que hoje conhecemos como o solo firme da cultura helênica fosse desde o início tão movediço quanto a nave de Odisseu ou as lendas que faziam viajar a ilha de Delos. Heródoto, porém, repito, ao falar, ao fabular do outro, toma-o apenas como limite, espanta-se com o outro, mas parece não o reconhecer propriamente em sua especificidade; fala do outro, mas não fala propriamente a partir do outro: seu centro de gravitação, enfim, é ainda o mundo grego.

Na aurora da filosofia, são bem conhecidas as histórias acerca das viagens de Pitágoras ao Egito e sua admiração pelas terras sagradas do Nilo. A metáfora do caminho é também aí evidenciada, aparecendo como centro do poema de Parmênides e em alguns fragmentos de Heráclito, o que faz do primevo pensamento filosófico igualmente filho da tradição grega do Odisseu viajante.

No entretanto, parece ser com Platão que a imagem viva da viagem se torna, por fim, o centro daquilo que se revela como o “trabalho” mesmo da filosofia<sup>5</sup>, pois ao tomar as viagens tradicionais da *theoría* como modelo daquilo que faz o filósofo<sup>6</sup>, Platão assume para si, de forma incontestada, a tradição homérica do herói viajante, recriando-a à sua maneira. Mas o modelo de Platão ainda é um modelo que se restringe ao mundo grego – afinal as viagens da *theoría* se referem aos encontros pan-helênicos – e seus estrangeiros, como o estrangeiro de Eléia e o estrangeiro de Atenas, ainda se sabem portar qual um grego, dialogando prioritariamente em favor do pensamento grego.

Por fim, creio que, mesmo que saibamos ser a obra platônica deveras mais complexa, podemos compreender o filósofo de Platão também como um viajante atrás do próprio espelho. Viajante esse que, mesmo tomando caminhos diferentes, assume para si, qual Odisseu, a tarefa de levar adiante, de afirmar a própria identidade, a própria cultura – *a paideia* grega – deixando com isso um tanto de lado a figura mais radical do outro, do estrangeiro, do bárbaro<sup>7</sup>.

O tema das viagens ainda aparece no século IV a.C. em textos de Xenofonte, por exemplo, e para além da Grécia Clássica, no início do helenismo, Apolônio de Rodes faz do tema mais uma vez um *leitmotiv* nas *Argonáuticas*. Mas é já no segundo século de nossa era que encontraremos o pensador que, ao trabalhar também sob o mote das viagens, talvez possa responder com maior precisão à nossa questão-guia – haveria na literatura grega alguém que trabalhe, para além da mera viagem, com maior radicalidade a questão do outro? – ora, penso eu que se há um bom candidato para que possamos responder afirmativamente a tal questão, tal candidato é Luciano de Samósata, autor que aqui será nosso foco.

## 2. Das fronteiras sírias ao centro do mundo grego

Luciano é um personagem híbrido e marginal, sírio de nascimento, vive, desde a infância, também em contato com o amálgama das influências da política e do militarismo romano – com

---

<sup>5</sup> Vide para isso os interessantíssimos trabalhos de Andrea Nightingale – *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context* (2004) – e Ian Rutherford – *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theoria and Theoroi* (2013).

<sup>6</sup> Vide, por exemplo, a célebre alegoria da caverna, onde o filósofo “imita” o *theorós* em sua viagem cívica, isto é, ascende, desde a caverna, em árdua caminhada até a verdade, voltando posteriormente ao mundo cavernícola para contar aos seus a sublime novidade vista lá fora. Dessa maneira, o filósofo de Platão repete, em outro nível, o que faziam os oficiais viajantes gregos – conhecidos como *theoroi* – em relação a suas cidades gregas de origem.

<sup>7</sup> Obviamente sabemos ser a obra de Platão deveras complexa para ser tratada em tão breves sentenças. A própria questão do Bem poderia ser pensada, neste caso, como um caminho para o radicalmente outro em Platão (agradeço aqui a sugestão de Maicon Reus Engler). No entanto, não é exatamente nesse sentido que aqui buscamos a figura do outro.

nome latino, vive nas fronteiras do grande Império – e da cultura grega, como novamente nos lembra Jacyntho Lins Brandão:

Trata-se, portanto, de uma questão complexa: como um sírio de origem, grego por formação, percebe e explicita a situação de domínio romano? Tão mais complexa se torna a questão quanto essa encruzilhada de três caminhos remete não para períodos sucessivos, mas para uma experiência primeira do mundo, numa terra natal, ela também, síria de origem, culturalmente helenizada e guardiã das fronteiras orientais do Império (BRANDÃO, 2001, p. 188).

Luciano levava consigo, portanto, a marca da diferença, diferença essa que houvera vivenciado desde muito jovem. O mais interessante, entretanto, é que ele se torna com isso não só um personagem “fronteiriço”, mas também o porta-voz de um discurso de fronteira, ou seja, um discurso que tem como identidade mais própria o fato de reter em seu seio o movimento mesmo da alteridade. Sua própria linguagem, como o professor Jacyntho Lins Brandão brilhantemente sustenta em *A Poética do Hipocentauro*, é um exemplo dessa internalização da diferença: seu texto é um híbrido entre o gênero cômico e o diálogo filosófico que, ao assumir a pura liberdade da ficção, não é nem comédia, nem filosofia, mas permanece marginal. A Luciano interessa “antes, fazer deslizar o discurso por todas as modalidades possíveis de marginalidade” (BRANDÃO, 2001, p. 264).

Uma das marcas dessa alteridade – desse permanecer à margem – dá-se, por exemplo, no pequeno texto *Sobre o Sonho ou Vida de Luciano*, onde, em um registro em primeira pessoa, o samosatense relata a escolha original que o levou ainda jovem em direção à *paideia* grega (retórica, teatro, filosofia).

Vindo de uma família de escultores, o sírio desloca seu caminho natural – um filho de escultores teria naturalmente de seguir o caminho da escultura – para escolher a senda da *paideia*. Luciano deixa com isso de ser alguém fadado ao trabalho braçal – “um trabalhador manual que das mãos tira do que viver” (LUCIANO, 2015, p. 35) – para ser alguém que caminha no campo tão mais nobre e livre quanto mais movediço dos belos discursos. O fato é que tal registro de alteridade, o que marca aí a carreira de Luciano desde seu início, confunde-se com a questão da escolha que, tão cara ao mundo grego da democracia e da filosofia, permeará também a obra do autor sírio. O próprio aventar de Luciano para a possibilidade da escolha o coloca em deslocamento: o sírio de nascimento se torna, através da possibilidade aberta da eleição de seu próprio caminho, um grego de espírito.

Em outras palavras, Luciano leva consigo, desde o início, ao fazer do próprio destino algo elegível, a marca da vereda menos reta, da hibridez, da alteridade, da trilha tortuosa pela qual seguirá sua obra daí em diante. Em verdade, mesmo que tenha nascido em região culturalmente helenizada, como Lins Brandão nos lembra no fragmento supracitado, o texto *Sobre o Sonho* nos

faz pensar que a eleição pela educação grega era algo que exigia luta e subversão para alguém sírio de nascimento – um “fronteiriço”, um “marginal” – como ele. Apesar de tudo, a cultura grega ainda era, para alguém com tal descrição, por natureza algo estrangeiro, mas Luciano, ainda assim, preferiu a liberdade da escolha do diferente.

Luciano é, destarte, um estrangeiro que elege a Grécia, seu caminho é traçado desde a fronteira até o centro<sup>8</sup> – a *paideia* grega – o caminho inverso do que fazem outros autores, como era o caso de Heródoto, por exemplo. Tal registro fica claro em um pequeno texto do samosatense intitulado *O Cita*, texto esse em que o espanto inicial não é o do grego ao topar frente a frente com os costumes egípcios ou com as criaturas “monstruosas” da Índia, mas sim o do bárbaro a enfrentar pela primeira vez uma grande cidade grega. O sírio repete aí os passos do cita Anacársis:

Anacársis, acabado de desembarcar, subia do Pireu [para Atenas], um estrangeiro e um bárbaro, não pouco perturbado da mente com tudo aquilo, pois estranhava tudo, assustado com tanto barulho, sem saber o que fazer consigo próprio. Realmente apercebia-se de que estava a ser motivo de troça por parte dos que o viam com aquele vestuário, e além disso não encontrava ninguém que falasse a sua língua (LUCIANO, IX, 2013, p. 70).

Em tal texto, um discurso feito em terras macedônias, Luciano, além de comparar sua jornada com a do famoso cita Anacársis – “passa-se comigo o mesmo que aconteceu a Anacársis” (LUCIANO, IX, 2013, p. 74) – compara-a também a de outro célebre cita denominado Tóxaris. Todos os dois, assim como ele, haviam abandonado a distante terra natal no afã de conhecer mais de perto a cultura helênica. Nessa dupla comparação, percebemos um primeiro movimento, que é também um movimento luciânico, justamente a vontade de conhecer intimamente uma “outra” cultura, outros modos e costumes, mesmo que esses lhe assombrem em um contato inicial. Com isso, Luciano já tende a ir além de autores, tal qual Heródoto, que parecem nunca criar intimidade suficiente com uma cultura estrangeira para que, a partir disso, possam passar do assombro inaugural ao reconhecimento do outro. O máximo que autores assim conseguem fazer, é fazer do outro um espelho de si mesmo – lembremos do elogio do persa Otanes a um governo democrático (HERÓDOTO, III, § LXXX) – enquanto Luciano faz de si, na ânsia e na escolha pelo diferente, um espelho do outro.

Para além disso, assim como Tóxaris que se alçou à condição de herói entre os gregos, tendo mesmo um culto próprio entre os atenienses (LUCIANO, IX, 2013, p. 69) e Anacársis que, como vimos anteriormente, era considerado um dos sete sábios do mundo grego, Luciano, ao comparar-se a eles, pode estar assim também denunciando, não tão veladamente, que sua vontade era ainda mais radical do que poderíamos imaginar à primeira vista. Seu segundo movimento, caso

---

<sup>8</sup> Aqui levamos em conta a centralidade da cultura grega para o império romano, onde o território e a cultura síria, se comparada à *paideia* grega, era só algo fronteiriço.

levemos de veras a sério a comparação proposta por ele, não seria a de se tornar só mais um dentre os gregos, um qualquer entre eles, um opaco espelho do outro, mas sim o de se tornar alguém que compreendeu a tal ponto a cultura alheia que poderia vir a ser, no seio da mesma, um de seus mais altos nomes e interlocutores, um brilhante reflexo especular: qual um Sócrates às avessas, ao invés de descer do centro às bordas, como faz o filósofo da *República* platônica ao descer o Pireu, Luciano, repetindo os célebres citas, sobe desde o Pireu (LUCIANO, IX, 2013, p. 70) para o centro de Atenas para se tornar ali mais um célebre estrangeiro, um bárbaro, a pintar o coração da Hélade com outras cores.

A assunção da cultura grega pelo autor sírio reaparece em *Carta a Nigrino/Filosofia de Nigrino*, em que Luciano, ao elogiar o filósofo platônico Nigrino, acaba por tecer um grande elogio à elegante simplicidade da vida grega, vida e hábitos esses que se chocam frontalmente com a luxúria e os exageros da vida romana. Luciano traça aí um paralelo entre a cidade ideal do Platão da *República* e Atenas – terra de Platão e Nigrino – que ele, Luciano, elege, por sua vez, como sua cidade-modelo; Roma, em contrapartida, aparece aí como exemplo a não ser seguido, ainda mais ao tomarmos a Grécia como tábua de comparação. Luciano acaba, portanto, em tal texto, reafirmando a centralidade da cultura grega – em coerência com sua escolha no *Sonho* – mesmo diante do poderio político e militar do grande império dentro do qual ele também se movia.

Porém, para compreender um autor híbrido e movediço, como Luciano, é salutar manter uma certa desconfiança, pois o que em um lugar aparece como centro, pode muito bem em outro aparecer como fronteira. É certo, por exemplo, que, no *Nigrino*, Atenas ou a cultura grega aparece como bom paradigma, no entanto a escolha ali parece se dar mais em função de um objetivo crítico do autor – Atenas funciona como centro quando o objetivo é a crítica de Roma – do que propriamente da real afirmação da centralidade do mundo grego para ele. Neste sentido, antes de ser um sírio ou um sírio-ateniense, antes de seguir ou se deixar guiar por qualquer doutrina dura, Luciano prefere habitar na flexibilidade polifônica da posição crítica.

### **3. Luciano polifônico**

Para além do movimento que vai das bordas bárbaras ao centro grego, a ideia do descentramento cultural, que coloca em perspectiva a própria centralidade da cultura grega – que já lhe era estrangeira – surge-nos também como algo caro ao autor sírio. Se tal ideia já aparece no pequeno texto *O Cita* – afinal é um não-grego, um bárbaro, o próprio tema central do escrito – ela brota ainda com mais veemência em um texto intitulado *Tóxaris*.

Como vimos acima, tal personagem é evocado como tábua de comparação por Luciano, revelando-se um símbolo ou exemplo de alguém que, muito antes dele, saiu desde o mundo bárbaro para se tornar uma importante figura no coração da cultura grega. No entanto, a voz de Tóxaris não é, nesse interessante diálogo que leva seu nome, a voz do bárbaro que atua em total concordância com a *paideia* grega, mas sim uma voz que, ao mesmo tempo que compreende o *lógos* dos helenos, sabe ser também uma voz crítica.

Tal texto, sob a pauta comum da amizade, algo caro a citas e gregos, a todo momento revela, a partir do mesmo mote, não só aproximações, mas também diferenças entre os usos e os costumes de um e de outro povo. Aqui, ao contrário do que ocorre em textos clássicos da literatura grega, em uma inversão tipicamente luciânica – o que já havíamos visto acontecer, em menor escala, em *O Cita* – o espanto não se dá no embate do grego com a estranheza do mundo dos bárbaros, mas sim no embate do bárbaro com a estranha cultura grega.

A meu ver Luciano antecipa, em textos como esse, o que só a aurora da modernidade, com autores como Michel de Montaigne e Cyrano de Bergerac, parece ter redescoberto: a abertura para a multiplicidade das vozes contida na consciência de que “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” (MONTAIGNE, I, XXXI, 1996, p. 195). O *Tóxaris* de Luciano, com sua fina ironia, colocando o grego na posição de bárbaro, revela-se afinal polifônico<sup>9</sup>, como só alguns outros textos de autores de sua época – Apuleio, Máximo de Tiro – se mostram ser em determinados momentos. Tal abertura, tal postura crítica, tal espaço de diálogo entre gregos e bárbaros e tal inversão – colocando um bárbaro no centro e um grego nas bordas do diálogo – é talvez, enfim, o que só um bárbaro, como Luciano e Tóxaris, conseguiria fazer no coração da *pólis* grega.

---

<sup>9</sup> É de se destacar, no *Tóxaris*, a atenção dada, logo no início, a dois personagens gregos: Orestes e Píades (LUCIANO, VIII, 2013, p. 25). Tais personagens, qual Tóxaris e Anácarsis, tornaram-se homens honrados por estrangeiros em terra estrangeira, mas enquanto os últimos eram citas honrados em terra grega, os primeiros eram gregos honrados em terra cita. De fato, tal aproximação marca também uma distância: enquanto Tóxaris e Anácarsis – os bárbaros – vão à Grécia com o afã filosófico, “bem grego”, da busca pela sabedoria representada pela cultura helênica e, atingindo seu objetivo, tornam-se, na Hélade, apesar de estrangeiros, exemplos da ‘civilidade grega’, sendo, por isso mesmo, por lá honrados; Orestes e Píades, de outra parte, indo parar ao acaso em terras citas – em decorrência de um naufrágio (LUCIANO, VIII, 2013, p. 23) – não fazem mais que se libertar deles, que os tinham aprisionado, para poder voltar às suas terras gregas, tendo que para isso – utilizando-se de uma violenta coragem, “tão cita” – saquear o templo de Ártemis, raptar a sacerdotisa e matar o rei, sendo então, justamente por tal coragem violenta e demonstração de amizade, honrados na Cítia. Tudo isso é aqui simbólico, pois ao mesmo tempo que textos, como *O Cita*, afirmam a caricatura dos gregos hospitaleiros que recebem Tóxaris e Anácarsis, fazendo deles personagens veneráveis entre os seus, e que, de outra parte, textos, como o *Tóxaris*, afirmem a caricatura do cita violento e pouco hospitaleiro ao prender os naufragos para sacrificá-los à deusa Ártemis, Luciano inverte as caricaturas quando colocamos os próprios personagens centrais – Tóxaris, Anácarsis, Orestes e Píades – em foco: enquanto os personagens citas demonstram afã “tipicamente grego”, os personagens gregos demonstram a violência “tipicamente cita”. Tais jogos de inversões que aparecem mais de uma vez na obra luciânica são, para mim, sinais de que o autor mostra consciência da complexidade das identidades culturais, a saber, Luciano parece ser de veras consciente de que tais identidades têm origem complexa, só se formando a partir da intimidade e do diálogo polifônico com as diferenças.

A questão da alteridade se torna ainda mais radical no diálogo intitulado *O Galo*, em que se representa a conversa noturna entre um simples sapateiro e seu galo. Nele a estranheza é manifesta desde o início, afinal um galo falante que acaba por ser o guia do diálogo – para além da sátira e da paródia das fábulas tradicionais – indica já o lugar central que Luciano pretende dar a “essa voz outra” no texto. Porém, além da estranheza inicial do bicho com fala e racionalidade humanas, a alteridade de tal personagem se revela ainda mais forte à medida que o diálogo avança, pois o estranho galo falante “revela ser muitos” (BRANDÃO, 2001, p. 232): desde um herói homérico, passando por Pitágoras e Aspásia, o galo teria sido também filósofo cínico, rei e homem comum, além de outros bichos e várias vezes galo.

Obviamente aqui se dá uma sátira da tradição pitagórica e órfica da ideia da transmigração das almas, no entanto, para nós, a posição do galo, figura múltipla, no centro do diálogo, revela-se quase como um claro reflexo que representa bem os caminhos abertos para a alteridade e a polifonia que é, no fundo, a própria obra luciânica – o galo reúne em si a multiplicidade das vozes e das experiências: os outros se tornam nele o mesmo e ele só é o mesmo por ter sido tantos outros. As próprias barreiras entre verdade e mentira, identidade e diferença, autor e personagem, são ali postas em jogo pelo galo, representando bem a própria liberdade e estatuto singular da ficção do autor sírio. O galo que recita e desmente Homero, dizendo que ele não passava de um “camelo em Bactros” quando dos acontecimentos da *Iliada* (LUCIANO, VII, 2013, p. 32) é, enfim, a própria sombra do outro que sabe tomar para si a antiga tradição e a recriar a seu modo.

Tal invasão polifônica da tradição grega, da qual Luciano se faz arauto, está presente também no pequeno texto *Assembleia dos Deuses*, no qual quem toma a palavra é o deus Momo, divindade um tanto marginal dentro da mitologia grega e que representa a figura do sarcasmo, da burla.

Interessantemente, tal texto, em clima de assembleia jurídica, trata da acusação, por parte de Momo, da crescente invasão estrangeira ao ambiente olímpico: para Momo, tanto os deuses estrangeiros já ambientados há mais tempo na tradição, como Dioniso, quanto os híbridos deuses egípcios, cada vez mais em evidência no cenário olímpico, teriam de ser passados em revista e quiçá mesmo teriam de ser expulsos do quadro dos deuses “oficiais”; nesse mesmo contexto também os deuses mestiços ou semideuses, qual Hércules, tornam-se alvos do ataque de Momo. O próprio Zeus, à medida que o diálogo avança, é contagiado pela retórica do deus burlesco e passa a reclamar da crescente importância que tais deuses bárbaros vão ganhando em terras de seu domínio, e, ao final, depois de um lampejo democrático ao sugerir que todos os deuses votassem a favor ou contra a proposição de Momo, ele, Zeus, acaba por se mostrar tão fechado quanto um imperador

persa ou romano ou um faraó egípcio, tudo isso ao constatar que provavelmente a maioria dos deuses se enquadrariam como alvo da acusação em questão e que, portanto, não a aprovariam: “Justíssimo, ó Momo. Então, quem é a favor, que levante o braço... ou melhor, fica assim mesmo, pois apercebo-me de que haverá muitos que não iriam aprovar...” (LUCIANO, VIII, 2013, p.156). No entanto, ao lembrarmos de determinadas passagens, veremos que a fala de Momo é mais complexa do que a mera crítica à mistura superficial entre deuses gregos e estrangeiros no Olimpo, o que mais facilmente detectávamos numa primeira camada do diálogo.

O sarcasmo de Momo se evidencia e aprofunda ao sugerir que o próprio Zeus – senhor dos deuses gregos – é ele mesmo mestiço e principal responsável pela mistura, ao se envolver com mulheres humanas, entre deuses e homens (LUCIANO, VIII, 2013, p. 151-152). Nisso vemos que a crítica sugerida por Momo coloca em risco a possibilidade mesma da maior pureza da “cúpula” da mitologia grega como um todo, pois a própria divindade e figura mais importante de tal mitologia teria nela traços da alteridade mestiça de um semideus (mistura entre deus e homem). Mais do que isso, para além de um Zeus mestiço e sujeito à burla de um deus “menor e marginal”, a sugestão de Momo de que os deuses gregos não seriam muita coisa sem o culto dos homens, ou seja, de que os primeiros seriam, em última instância, dependentes desses últimos, tornaria a fronteira entre o mundo dos deuses e dos homens ainda mais indefinível. A polifonia do mundo grego estaria, portanto, caso levemos a sério o personagem de Momo, presente desde um dos mitos inaugurais de sua mitologia até suas fronteiras mais distantes, pois, em última instância, o elemento centralizador da *paideia* grega, o mito dos deuses olímpicos, sugeriria ele mesmo, em essência, alteridade e descentramento. Inútil é dizer aqui que o personagem de Momo lembra e muito a própria figura de Luciano, esse autor marginal que, apesar de não ser autóctone, usa e abusa da burla para colocar em jogo e assim reinventar – tornando-a mais polifônica – a tradição grega com a qual dialoga.

#### **4. Luciano viajante, a viagem da ficção**

É sabido que Luciano travou frequentes viagens através das vastas terras do grande Império Romano, viajando pela Grécia, pelo Egito, Gália e Itália (ALVES, 2019, p. 21), no entanto é como ficcionista das viagens que Luciano faz com que sua singular obra ganhe ainda mais brilho. Aproveitando-se da tradição que, como vimos, remonta à *Odisseia* homérica, Luciano nos apresenta personagens engajados em suas próprias jornadas e ficções que ultrapassam em muito o mundo preso às colunas de Hércules.

Um dos exemplos de tais viagens ficcionais em Luciano está em um breve e interessante texto intitulado *Icaromenipo*, em que o autor sírio faz do célebre filósofo cínico um viajante do espaço sideral, que conta ter visitado a Lua, o Sol e até mesmo afirma ter chegado ao mundo dos deuses olímpicos presidido por Zeus. Assim como no mito fizeram Ícaro e Dédalo, o cínico, relata Luciano, teria se valido de uma artimanha para realizar o sonho do voo. O samosatense antecipa aqui as máquinas literárias dos autores modernos, que levaram também seus personagens ao espaço, vide o caso de Godwin, por exemplo. Na fábula de Luciano, entretanto, o voo de Menipo se torna possível não a partir dos gansos de Godwin, mas a partir de um mecanismo que utiliza asas tomadas à águia e ao abutre<sup>10</sup>. O filósofo Menipo, a partir dessa astuta invenção, transforma-se então, no conto do sírio, em um personagem híbrido, misto de homem e pássaros, que pode assim ascender aos céus. O agora Icaromenipo é, portanto, mais uma figura de alteridade que aparece no centro da obra luciânica: meio homem, meio bicho, o filósofo, a partir de transformação consciente e artificial, revela ser algo além de um homem ordinário: revela ser, como a águia e o abutre, um viajante dos céus.

Interessante é notar ainda que tal fábula luciânica não se aproxima dos contos modernos tão somente na referência à “maquineta” que teria levado o filósofo cínico aos céus. De fato, a própria motivação de Menipo é uma motivação que nos lembra a motivação dos cientistas modernos: conhecer a verdadeira natureza do *cosmos* a partir de uma experiência e não de uma simples argumentação lógica. Obviamente que a experiência relatada por Luciano não é a da ciência moderna, mas sim algo que se aproximaria mais de uma “viagem de exploração” – como as feitas pelos antigos sábios gregos em busca de conhecimento – e que tal diálogo luciânico é, em verdade, uma sátira ou crítica mordaz aos filósofos e escolas filosóficas presas a argumentações abstratas e sem nenhum faro empírico. No entanto, o apelo à experiência empírica como algo necessário ao conhecimento e mesmo as intuições luciânicas que lembram as de um cientista moderno – “realmente, antes da criação do Universo, é impossível conceber [a ideia de] tempo e lugar” (LUCIANO, VII, 2013, p. 70) – deixam-nos com a impressão de que Luciano, por vezes, estaria mais próximo de um Kepler, por exemplo, do que de outro autor qualquer de seu próprio tempo.

---

<sup>10</sup> “Mas, se pusesse as asas de um abutre ou de uma águia – pois somente estas eram suficientes para o tamanho do corpo humano –, talvez a experiência resultasse. Então, tendo capturado essas [duas] aves, separei com muito cuidado a asa direita de uma, [a da águia], e a outra, a do abutre. Seguidamente, tendo-as ligado aos meus ombros, ajustadas com fortes correias, e tendo preparado nas pontas das asas umas pegadas para as mãos, tentei, primeiro, avançar aos saltos, ajudado pelas mãos, como fazem os gansos, elevando-me, mas ainda rente ao solo, correndo nas pontas dos pés, acompanhado de bater de asas. Como a “maquineta” me obedecia, tentei uma façanha mais ousada que uma [simples] experiência, e então, tendo subido a Acrópole, lancei-me do precipício, indo poisar precisamente no teatro” (LUCIANO, VII, 2013, p. 72).

Há, entretanto, um texto que parece evidenciar com maior radicalidade o Luciano, autor da diferença, que elegera para si a “pura liberdade” da ficção. Tal texto é outra narrativa de viagem denominada *Das Narrativas Verdadeiras*.

Escrito em primeira pessoa, o texto escancara a posição marginal de Luciano. Longe de ser um filósofo ou historiador, amantes da verdade, Luciano é aqui o ficcionista por excelência, aquele que afirma que tudo o que diz não passa de mentira: “escrevo, portanto, sobre aquilo que nem vi, nem sofri, nem me informei por outros e ainda sobre seres que não existem em absoluto e nem por princípio podem existir” (LUCIANO, 2015, p. 144). Enquanto no *Icaromenipo* a voz é a do filósofo que busca a verdade do *cosmos* na experiência de uma “viagem celeste”, em *Das Narrativas Verdadeiras* a voz é a do ficcionista que, desde uma posição crítica, tipicamente luciânica, coloca contra a parede toda uma tradição grega – de poetas, historiadores e filósofos – que, afirmando dizer a verdade, não diziam mais que abstrações mentirosas.

A experiência relatada em *Das Narrativas Verdadeiras* não é a experiência da viagem de exploração, mas sim a “não-experiência” que é a experiência mesma da ficção, a “viagem” da ficção. Se logo acima pudemos aproximar o Luciano do *Icaromenipo* a um cientista moderno, como Kepler, em *Das Narrativas Verdadeiras* uma comparação mais válida seria com a do Cervantes do *Quixote*, igualmente alguém que, a partir de uma linguagem paródica e crítica a uma determinada tradição literária, consegue criar para a ficção um estatuto próprio, uma espécie de “lugar de fala”<sup>11</sup>.

No que diz respeito ao tema da alteridade, que aqui nos é caro, tal texto de Luciano é um dos mais pródigos, a própria geografia/cosmografia da viagem relatada parece aqui não ter limites. As colunas de Hércules, que davam porteiros finais ao mundo antigo e o barravam diante do desconhecido, passam a ser, nesse relato de Luciano, o ponto de partida, afinal nada mais interessante a um fabulista do que falar/criar a partir do desconhecido. E o desconhecido aqui ganha forma, com tonalidades de imaginação das mais originais, desde o Oceano até a Lua e o Sol, desde a ilha dos bem-aventurados até o ventre de uma enorme baleia, tudo é meticulosamente cinzelado, articulado e pintado de maneira singular pelo autor samosatense.

Eis aqui, nessa extraordinária geografia/cosmografia, também o prenúncio de temas bastante importantes para a modernidade de autores como Fontenelle, afinal, desde o tema da multiplicidade dos mundos e da igualdade de natureza entre a Terra e os demais astros, até o problema da colonização – tão caro aos gregos e aos modernos como Godwin – tudo está em jogo em cenas como a da luta entre os habitantes da Lua e os do Sol em disputa pelo território (a ilha?)

---

<sup>11</sup> Vide para isso novamente o livro extraordinário de Jacyntho Lins Brandão *A poética do hipocentauro* (2001), destaque aqui para o último capítulo: *Viver no estrangeiro*.

colonizável de Vênus. Os personagens híbridos aparecem aqui mais uma vez, visto que o texto está prenhe de homens-planta e animais humanizados e a própria ideia das próteses corporais e da abismal diferença de classes, temas tão contemporâneos, também não deixam de marcar presença.

Porém, é a própria ficção, o centro da alteridade luciânica, que desvelamos em tal texto. A despeito de ser a *Odisseia* de Homero o grande guia ou alvo de Luciano aqui – “o seu guia e mestre nesse tipo de bufonaria é o Odisseu de Homero” (LUCIANO, 2015, p. 143) – o sírio não hesita em ir além: seu “Odisseu” é o Odisseu que assume o lugar da ficção, sua casa é uma não-casa, é o outro, portanto a volta do “Odisseu” luciânico nunca se concretiza; sua viagem, como a própria ficção, não tem nenhum limite intransponível e os próprios personagens homéricos já não sabem a fronteira entre o real e o ficcional neste seu “novo mundo”.

O Luciano que aí escreve em primeira pessoa completa o nosso ciclo: reescreve a tradição grega desde sua crise, desde as mãos do estrangeiro. Sua eleição vai além daquela do Odisseu da *República* de Platão (620c-d), que então já negara a escolha do herói homérico ao escolher a vida comum. Mais do que a vida comum, o Odisseu luciânico – ou o próprio Luciano – elege a pura liberdade, liberdade essa que, como nos lembra Lins Brandão, não se restringe às fronteiras do verdadeiro e do verossímil, mas avança sem medo na direção daquilo que vai além do que é e do que poderia ser, ou seja, avança na direção do que nunca poderia ter acontecido, na direção dessa não-casa, dessa morada da alteridade, desse lugar-outro que é o lugar mesmo da ficção:

O que a poética luciânica lega à posteridade de mais importante é justamente esse descobrimento da ficção como alotopia. Dizendo de modo mais preciso: a descoberta de que a ficção é o outro. Não apenas, como no preceito aristotélico relativo à verossimilhança (ou, se quisermos, ao fictício), ela diz o que *poderia acontecer*, deixando para os discursos verdadeiros o que de fato *aconteceu*, mas avança pela esfera do que *não poderia acontecer jamais*, isto é, um tipo de discurso que se liberta não apenas dos limites que lhe impõe a verdade, como também das rédeas, provavelmente mais curtas, com que o cerceia a verossimilhança. Em suma: um discurso que se encontra além dos esquemas do que é verdadeiro ou semelhante ao verdadeiro, que é um outro discurso, autônomo em face da verdade, que goza de *pura liberdade* (BRANDÃO, 2001, p. 270).

É, enfim, com essa descoberta do centro da alteridade, o lugar mesmo da ficção, que findamos nossa jornada luciânica. E nada melhor do que apresentá-la a partir de um relato de viagem, talvez o mais conhecido do autor sírio. Com ele sua filiação à tradição mais antiga dos gregos é “carimbada”, com ele é que o autor também se separa dela. O autor da crise, o híbrido Luciano se completa por fim como esse que fala desde o outro, desde a ficção – e o texto *Das Narrativas Verdadeiras* talvez seja o maior exemplo disso – a saber, Luciano é também um abridor de novos caminhos, caminhos outros, caminhos para a alteridade: Luciano coloca em trânsito, em viagem livre, a própria ficção.

**Referências bibliográficas**

- ALVES, D. V. A Poética da Viagem em Luciano de Samósata. *Revista Communitas*, vol. 3, n. 6, p. 20-40, jul-dez 2019.
- BERGERAC, C. *Viagem à Lua*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Globo, 2007.
- BOWERSOCK, G.W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BRANDÃO, J. L. *A Poética do Hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: UFMG, 2015, p.13-29.
- GRAZIOSI, B. *Homero*. Tradução de Marcelo Musa Cavallari e Maria Fernanda Lapa Cavallari. Araçoiaba da Serra: Mnéma, 2021.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a Fronteira na Grécia Antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- HERÓDOTO. *História*. Volume 1. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LUCIANO. *Assembleia dos Deuses*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Volume VIII. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 145-157.
- \_\_\_\_\_. *Carta a Nigrino / Filosofia de Nigrino*. In: BRANDÃO, J. L. (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Tradução de Cassiana Lopes Stephan, Pedro Ipiranga e Priscila Caroline Buse. Belo Horizonte: UFMG, 2015, p. 40-54.
- \_\_\_\_\_. *Das Narrativas Verdadeiras*. In: BRANDÃO, J. L. (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Tradução de Lúcia Sano. Belo Horizonte: UFMG, 2015, p 143-180.
- \_\_\_\_\_. *Icaromenipo ou Um Homem acima das Nuvens*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Volume VII. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 59-89.
- \_\_\_\_\_. *O Cita ou O Próximo*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Volume IX. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 65-76.
- \_\_\_\_\_. *O Sonho ou O Galo*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Volume VII. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 15-44.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Sonho ou Vida de Luciano*. In: BRANDÃO, J. L. (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2015, p. 33-38.
- \_\_\_\_\_. *Tóxis ou A Amizade*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Volume VIII. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 17-65.

MONTAIGNE, M. *Ensaíos*. Volume I. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril, 1996.

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. New York: Cambridge University Press, 2004.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

REDFIELD, J. Herodotus the Tourist. *Classical Philology*, vol. 80, p. 97-118, 1985.

RUTHERFORD, I. *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: a Study of Theoria and Theoroi*. New York: Cambridge University Press, 2013.

WHITMARSH, T. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

## UMA ANÁLISE RICŒURIANA DA CONSTRUÇÃO NARRATIVA DE IDENTIDADES A PARTIR DO ESTUDO BIOPOLÍTICO DE ESPOSITO SOBRE O NAZISMO

A RICŒURIAN ANALYSIS OF THE NARRATIVE CONSTRUCTION OF IDENTITIES BASED ON ESPOSITO'S BIOPOLITICAL STUDY ON NAZISM

Nathaniel Lovatto<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é averiguar se a teoria da identidade narrativa de Paul Ricœur é capaz de explicar as identidades formadas pelo discurso biomédico redutivista do nazismo, segundo os estudos de Roberto Esposito sobre o enigma da biopolítica no caso da Alemanha nazista. Neste sentido, o estudo é dividido em três partes, uma de apresentação das considerações de Esposito sobre a tanatopolítica nazista, outra de elucidação da teoria da identidade narrativa de Ricœur e uma última parte de convergência entre as duas. O foco do primeiro tópico é de apresentar o enigma da biopolítica – isto é, por que uma política voltada para a promoção da vida acaba resultando em morte? – e a interpretação biopolítica de Esposito sobre o nazismo, o maior exemplo histórico de biopolítica que se converte em tanatopolítica; desta interpretação se segue a observação do conjunto simbólico do ideário nazista, que preza por um redutivismo das dimensões políticas, históricas e sociais a uma visão biológica e médica. O segundo tópico versa sobre dois dos três paradoxos da identidade apresentados por Ricœur em conferência (1995), que tratam do problema temporal da identidade pessoal e do problema da constituição intersubjetiva do ‘eu’. A resolução dos paradoxos se dá pela narratividade, que desemboca nas considerações sobre a identidade narrativa. O terceiro tópico posiciona as lentes ricœurianas para a análise do ideário redutivista biomédico do nazismo, segundo o que fora apresentado do estudo de Esposito. Por esse caminho, foi possível concluir que o processo de geração de identidades pelo ideário nazista é passível de compreensão pela teoria da identidade narrativa, no que se refere à hermenêutica do si e do outro e a importância da mediação narrativa como condição para construção de toda e qualquer identidade pessoal.

**Palavras-chave:** Paul Ricœur, Roberto Esposito, Identidade narrativa, Biopolítica, Nazismo

**Abstract:** *The purpose of this article is to investigate whether Paul Ricœur's theory of narrative identity is able to explain the identities formed by the reductive biomedical discourse of Nazism, according to Roberto Esposito's studies on the enigma of biopolitics in the case of Nazi Germany. In this sense, the study is divided into three parts, one presenting Esposito's considerations on Nazi thanatopolitics, another elucidating Ricœur's theory of narrative identity and a last part of convergence between the two. The focus of the first topic is to present the enigma of biopolitics – that is, why does a policy aimed at promoting life end up resulting in death? – and Esposito's biopolitical interpretation of Nazism, the greatest historical example of biopolitics that becomes thanatopolitics; From this interpretation follows the observation of the symbolic set of Nazi ideology, which values a*

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). ORCID: 0000-0002-1063-3501. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

*reduction of political, historical and social dimensions to a biological and medical vision. The second topic deals with two of the three paradoxes of identity presented by Ricœur in a conference (1995), which deal with the temporal problem of personal identity and the problem of the intersubjective constitution of the 'I'. The resolution of the paradoxes takes place through narrativity, which leads to considerations about narrative identity. The third topic positions the Ricœurian lenses for the analysis of the biomedical reductive ideology of Nazism, according to what was presented in the study by Esposito. In this way, it was possible to conclude that the process of generation of identities by the Nazi ideology can be understood by the theory of narrative identity, with regard to the hermeneutics of the Self and the Other and the importance of narrative mediation as a condition for the construction of all and any personal identity.*

**Keywords:** *Paul Ricœur, Roberto Esposito, Narrative identity, Biopolitics, Nazism*

## 1. O vocabulário infectológico nazista, segundo Esposito Seções

Diante das disputas filosóficas entre Agamben e Negri a respeito do tema da biopolítica, Roberto Esposito, fundamentando-se em – e tentando superar – Foucault<sup>2</sup>, se propõe em sua obra *Bios – Biopolítica e Filosofia* resolver o enigma deixado por estes autores: “por que motivo a biopolítica, que tem como fim a proteção da vida e a promoção da subjetividade, acaba por produzir a morte – de que o nazismo é o grande exemplo histórico” (NEVES, 2017, p. 9)? Diante deste enigma, Esposito propõe uma explicação através de seu paradigma imunitário para demonstrar o porquê de ser possível uma biopolítica transformar-se em tanatopolítica. Em meio a essa explicação, no capítulo 4 de *Bios*, intitulado “Tanatopolítica (o ciclo do *ghenos*)”, Esposito investiga o ideário nazista e sua fundamentação teórica em um reducionismo biomédico. O que interessa para o estudo proposto neste artigo é o conjunto simbólico e teórico que formou a identidade nazista e, conseqüentemente, a identidade dos não-nazistas, oriundo deste reducionismo político, ético e histórico à esfera biológica.

Para situar o universo conceitual peculiar do nazismo entre os movimentos políticos da modernidade, Esposito compara-o com outro movimento totalitário da época, o comunismo:

Enquanto o regime comunista, apesar da sua tipicidade, continua no entanto a nascer da época moderna - das suas lógicas, das suas dinâmicas, das suas derivas - o regime nazi é uma coisa radicalmente diferente: não nasce do extremar mas da decomposição da modernidade. Se para o comunismo se pode sempre afirmar que “realiza”, embora de forma exacerbada, uma das suas tradições filosóficas, o mesmo não se pode dizer de maneira nenhuma do nazismo. [...] o nazismo não é, nem pode ser, a realização de uma filosofia porque já é a realização de uma biologia. Enquanto a transcendência do comunismo é a história, o sujeito é a classe e o léxico o da economia, a transcendência do nazismo é a vida, o sujeito é a raça e o léxico o da biologia (2010, p. 161).

O que Esposito quer deixar claro com este parágrafo é que o conjunto ideário que orientou o movimento nazista não se respaldava no *Zeitgeist* filosófico do ocidente moderno – vide a histórica queima de livros de 1933. Para o filósofo, o nazismo não surgiu de uma extrema realização da modernidade, mas de uma extrema rejeição à modernidade em vistas de um reducionismo biológico da vida social e política. Há aqui, certamente, uma situação controversa para biologia enquanto ciência, na medida em que a obsessão nazista pela biologia genética e comparada entre animais e humanos a usurpou como totalidade semântica que ditaria a visão de mundo dos alemães. A rejeição à filosofia moderna, em especial a historicista, fica evidente na citação que Esposito faz do famoso manual geneticista *Higiene Racial* de Lenz, Baur e Fischer, que afirma que o nazismo é simplesmente

---

<sup>2</sup> A respeito da leitura de Esposito sobre Foucault, conferir o *Prefácio* de Alexandre Franco de Sá e o capítulo 1 *O enigma da biopolítica*, ambas na obra *Bios – Biopolítica e Filosofia* de Esposito. Se baseia sobretudo em *Histoire de la sexualité I - La volonté de savoir* (1976) e nas aulas ministradas por Foucault no *Collège de France*, organizadas como *Il faut défendre la société* (1976-1977) e *Naissance de la biopolitique* (1978-1979).

uma biologia aplicada e Hitler “o grande médico alemão’ capaz de dar ‘o último passo na derrota do historicismo e no reconhecimento dos valores puramente biológicos” (2010, p. 162). Neste ponto, é interessante notar que o léxico filosófico e político sempre fez comparações e metáforas com termos biológicos, mas só no nazismo o léxico biológico deixou de ser comparativo para ser aplicativo:

Aquilo que tinha sido sempre uma metáfora vitalista tornou-se uma realidade - no sentido não de que o poder político passasse directamente para as mãos dos biólogos, mas de que os políticos assumiram os processos biológicos como critério de orientação dos seus actos (ESPOSITO, 2010, pp. 162-163).

Aqui está o ponto crucial, de que o nazismo reduziu sua cosmovisão às lentes distorcidas de uma biologia higienista, transformando as relações sociais, políticas, éticas, antropológicas etc., em simples acontecimentos biológicos. A curiosa contradição, que origina o referido enigma da biopolítica, já observada por Foucault<sup>3</sup>, é de que o nazismo põe a vida como orientação política, mas “se defende e se desenvolve através de um alargamento progressivo do círculo da morte” (ESPOSITO, 2010, p. 159).

A aplicação da biologia na tanatopolítica nazista não ocorreu somente pela força bélica, mas também na prática médica, em que demonstra sua verdadeira face nesse universo semântico. Certamente não fora a primeira vez que a classe médica se uniu a alguma tanatopolítica, mas no caso do nazismo os médicos assumiram uma posição inédita de poder, não um poder político, mas a autoridade procedimental e executiva das medidas “curativas” de homicídio em massa: “Nenhuma etapa da produção da morte em série escapou ao controlo médico. [...] Se o poder último calçava as botas das SS, a *auctoritas* suprema vestia a bata branca do médico” (ESPOSITO, 2010, p. 164).

Mas por que a classe médica se aliaria a um regime claramente mortífero? Onde ficou o juramento de Hipócrates? Convertendo o quadro biológico na prática médica, o “corpo nacional” era visto como exposto a doenças<sup>4</sup> e degenerações, sendo estes agentes patológicos todos os não-arianos. Desta maneira, a política nazista configurada como “biomédica” adotou a tanatopolítica de tratar estes agentes como não-humanos, como obstáculos à saúde nacional a serem exterminados.

A tese que se apresenta é a de que entre esta atitude terapêutica e o quadro tanatológico dentro do qual se inscreve não há só contradição mas uma conexão profunda: justamente enquanto preocupados

---

<sup>3</sup> “Como um poder como este pode matar, se e verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, e possível, para um poder político, matar, redamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor a morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?” (FOUCAULT, 2005, p. 304).

<sup>4</sup> “Não se tratava de uma doença qualquer mas de uma doença infecciosa. O que se queria evitar a todo o custo era o contágio de seres superiores por seres inferiores. A luta de morte contra os judeus era propagandeada pelo regime como sendo a que opunha o corpo e o sangue originariamente saudáveis da nação alemã aos germes invasores que se tinham infiltrado no seu interior com o intuito de minar a sua unidade e mesmo a sua vida” (ESPOSITO, 2010, p. 167).

obsessivamente com a saúde do corpo alemão, os médicos operavam, no sentido especificamente cirúrgico da expressão, a incisão mortífera. Por paradoxal que possa parecer, foi, em suma, para executar a sua missão terapêutica que eles se fizeram carrascos daqueles que consideravam ou não essenciais ou nocivos à melhoria da saúde pública (ESPOSITO, 2010, p. 166).

Esta contradição da promoção da vida pela morte fica clara quando se especifica qual vida está sendo promovida, a alemã, e qual está sendo suprimida, a não-alemã<sup>5</sup>. Essa biopolítica convertida em tanatopolítica só se sustentou pelo reducionismo biomédico da política, que permitiu uma reinterpretação do juramento de Hipócrates, também reducionista:

Quando foi perguntado ao médico nazi Fritz Klein como tinha podido conciliar o que fizera com o juramento de Hipócrates, ele respondeu: “Sou médico e obviamente desejo conservar a vida. É por respeito pela vida humana que farei a ablação de um apêndice gangrenado de um corpo doente. O judeu é o apêndice gangrenado do corpo da humanidade” (ESPOSITO, 2010, p. 204).

Para além do vocabulário médico observado acima, os ideólogos do *Reich* usaram os seguintes termos para caracterizar seus inimigos, em especial os judeus: “são, uma e outra vez e ao mesmo tempo, ‘bacilos’, ‘bactérias’, ‘parasitas’, ‘virus’ [sic], ‘micróbios’” (ESPOSITO, 2010, p. 167). Apesar de historicamente o antissemitismo ter se apegado ao vocabulário que os caracteriza como parasitários, o nazismo levou isso a um nível extremo, ao ponto de não ser uma simples analogia metafórica, mas uma afirmação ontológica de que “são” parasitas e devem assim ser tratados, ou seja, pela via do extermínio (ESPOSITO, 2010, p. 168). Diante dessa desumanização ontológica dos judeus em termos biomédicos, fica evidente que Himmler e Hitler, respectivamente, não falavam as seguintes frases metaforicamente, mas literalmente: “o anti-semitismo [sic] é como a desinfestação. Afastar os piolhos não é uma questão ideológica, é uma questão de limpeza” (ESPOSITO, 2010, p. 168) e “A descoberta do vírus [sic] hebraico é uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha em que estamos empenhados hoje em dia é igual à que travaram no século passado Pasteur e Koch” (ESPOSITO, 2010, p. 168).

Esposito discute muito no tópico “2. Degeneração”, do referido capítulo 4 de *Bios*, a respeito da apropriação nazista dos estudos genéticos de seu tempo. O conceito de degeneração inicialmente significava ‘afastar de sua origem (*ghenos*)’, mas incorporou sentidos negativos, como ‘decadência’, ‘degradação’ e ‘deterioração’. É nesta valência negativa que se formou uma teoria de transmissão hereditária da degeneração, da qual o povo judeu seria o principal degenerado e vetor, pois além de hereditária a degeneração seria contagiosa (ESPOSITO, 2010, p. 175). Por mais estranha que seja

---

<sup>5</sup> As vítimas do higienismo racial nazista eram de tal modo desumanizadas que passavam a sequer ser consideradas como propriamente vidas, eram como existências já-mortas, para as quais a morte era dada como um ato de misericórdia (ESPOSITO, 2010, p. 192).

essa contraditória vinculação entre hereditariedade e contágio, tais teorias da degeneração eram discutidas amplamente entre os geneticistas nazistas. O ponto é que esta teoria da degeneração estava de fundo embasando as práticas higienistas de extermínio, que tratavam os “degenerados” como já-mortos (por sua própria degeneração), sob o pretexto de limpar os agentes patogênicos que pudessem contaminar a “raça superior” e o “corpo nacional”. Isto se figurou sobretudo na prática da eugenia, que intervinha amplamente nos processos vitais da reprodução (esterilização, aborto imposto e controle dos casamentos) e da própria existência (imigração, segregação, eutanásia e extermínio).

Como já visto, as contradições da tanatopolítica nazista se clarificam na designação de quem é promovido e quem é suprimido por suas políticas. No caso da eugenia, há uma “eugenética positiva, voltada para o melhoramento da espécie, uma eugenética negativa, destinada a impedir a difusão dos exemplares disgênicos” (ESPOSITO, 2010, p. 183). Para os alemães havia intervenções na reprodução e na manutenção (ou interrupção) da vida, com o objetivo de purificar o gene alemão dos genes estrangeiros, deficientes ou de mau comportamento. Para os não-alemães, as intervenções na reprodução buscavam impedir a própria possibilidade de a vida produzir outra vida e as intervenções na manutenção vital iam ao encontro do morticínio.

[...] não era o nascimento que determinava o papel político do ser vivo mas a sua posição no diagrama político-racial a predeterminar o valor do seu nascimento. Se este entrava no recinto biopolítico destinado à criação, era aceite ou até estimulado; se caía fora dele era suprimido mesmo antes de se anunciar. [...] Interromper a vida ainda era pouco - era preciso anular a sua gênese cancelando também o seu rasto póstumo (ESPOSITO, 2010, pp. 206-207).

Isso tudo mostra que a obsessão sanitária do nazismo não atingia somente aqueles que eram considerados inimigos ou sequer humanos, mas o próprio povo alemão, no que se considera os macabros experimentos de esterilização feminina (ESPOSITO, 2010, p. 205), a proibição de aborto voluntário para alemães e as políticas de eutanásia que começaram com crianças e se expandiram a todas as faixas etárias. Isto tudo, para Esposito, revela a contradição da tanatopolítica nazista, que na sua ânsia por imunização contra ameaças, se torna sua própria ameaça, como uma doença autoimune. O círculo da morte começa com o inimigo externo, depois se expande para o interno e, por fim, alcança o próprio povo alemão, como ordena Hitler, próximo da derrota, que destruíssem o que restou do Estado nazista, pretendendo não somente seu próprio suicídio, mas o do povo alemão consigo: “A consequência disto é uma absoluta coincidência entre homicídio e suicídio que põe fora de jogo qualquer hermenêutica tradicional” (ESPOSITO, 2010, p. 160).

## 2. Identidade narrativa em Ricœur

Diante do problema “quem somos nós?”, Ricœur se debruça em várias obras sobre as noções de identidade, de si mesmo e de outro, usando de sua hermenêutica fenomenológica para analisar a dinâmica entre permanência e mudança, encontrando na narrativa um caminho para solucionar os paradoxos da identidade. De maneira muito sucinta, Ricœur apresenta estes paradoxos em uma conferência em 1995, sendo três: i) o paradoxo temporal da identidade; ii) o paradoxo do si e do outro; iii) o paradoxo da responsabilidade e da fragilidade. Através da elucidação destes dois primeiros paradoxos será possível adentrar no pensamento ricœuriano e no papel da narratividade.

O primeiro paradoxo se apresenta no próprio conceito de identidade, compreendido costumeiramente como mesmidade, ‘aquilo que sendo o mesmo que, permanece o mesmo’. Ricœur argumenta que este é somente um tipo de identidade, que ele chama de identidade-*idem*. Desta identidade, pode-se considerar identidade numérica (o mesmo várias vezes), identidade ontogenética (o mesmo ao longo do processo de vida e morte) e identidade de estrutura (o mesmo código genético etc.): “O que buscamos através desses traços é a estabilidade, se possível a ausência de mudança, a imutabilidade do mesmo” (RICŒUR, 2016, p. 282).

A segunda face da identidade se revela quando a pergunta “*quê* somos nós?” se mostra insuficiente em dizer “*quem* somos nós”. Ricœur relembra dos postulados humeanos e nietzscheanos a respeito da impermanência do “eu” no tempo e nesse sentido concorda com ambos: “é verdade: se buscamos um eu imutável, não afetado pelo tempo, não o encontramos” (2016, p. 282). Se por um lado a identidade-*idem*, a identidade do mesmo, está ancorada na imutabilidade no tempo, a identidade-*ipse*<sup>6</sup>, a identidade da manutenção de si, está ancorada na mudança no tempo.

A pergunta *quem?* exige uma resposta de duplo sentido, uma resposta cindida, cujos dois extremos seriam ilustrados pelo caráter que marca a permanência do *idem* e pela promessa que ilustra a manutenção do *ipse*. Não se deve dizer que as coisas estejam do lado do *mesmo*, e as pessoas, do lado da *ipseidade*: as pessoas estão dos dois lados. Por isso existe paradoxo (RICŒUR, 2016, p. 283).

A ipseidade, ou seja, a identidade-*ipse* se revela pela mudança no tempo, está na dinâmica de sucessão e relação, ao ponto de Ricœur exemplificar isso através do termo diltheyano ‘conexão da vida’: a ipseidade é “àquela maneira que a vida possui de dar sequência a si mesma e que possibilita

---

<sup>6</sup> “O termo *idem*, no caso, nominativo masculino, é o pronome demonstrativo que se traduz por *mesmo*. Por sua vez, o termo *ipse* é empregado para reforçar o pronome demonstrativo no caso acima. Em outras palavras, *idem* serve para identificar, para dizer que é igual, ao passo que *ipse* é reforçativo; por exemplo: *idem rex* (mesmo rei e não outro) e *ipse rex* (o próprio rei)” (LISBOA, 2013, p. 101). Como Ricœur (1999, p. 215) mostra, a antinomia do *idem* é ‘o mesmo ≠ o diferente’, enquanto a antinomia do *ipse* é ‘o que é próprio ≠ o que é outro, ou estranho’.

tanto a memória quanto o projeto” (RICŒUR, 2016, p. 283)<sup>7</sup>. Embora concorde com Hume e Nietzsche que o “eu” humano precisa ser considerado pela sua constante mudança, Ricœur discordará afirmando também a permanência do “eu” no tempo, como visto acima, pela afirmação de que “as pessoas estão dos dois lados”.

Diante dessa posição dual de permanência e impermanência do “eu” se apresenta o paradoxo temporal da identidade, para o qual Ricœur propõe a narrativa como possibilidade de resolução. A narrativa surge na constituição da intriga, que consiste em:

[...] compor uma história una com elementos múltiplos, associados por elos de causalidade, de motivação (racional ou emocional) ou de contingência. Uma história conduz uma ação de um estado inicial a um estado terminal através de transformações que integram durações de densidade variável, intensas ou relaxadas, súbitas ou estendidas. Assim, uma história contada não comporta outra estabilidade senão a de poder integrar mudanças (RICŒUR, 2016, p. 283).

O que o filósofo está propondo é compreender a constituição do “eu” na costura de sua constante mudança no tempo, sendo esta a trama narrativa que identifica um “eu” como o mesmo ao longo do tempo, um “eu” que sempre muda, mas permanece o mesmo diante da sua trama. Através dessa espécie de mereologia narrativa, o todo se mostra como *idem* e as partes como *ipse*. E não afeta a identidade-*idem* as contradições e discordâncias da *ipseidade*, pois que a trama não se costura em uma inteligibilidade “parmenídica”, mas sim em uma inteligibilidade narrativa (RICŒUR, 2016, p. 283). Assim como pode-se contar a história de um personagem fictício, pode-se contar a história de um personagem real, e também assim como este pode contar para si próprio sua história e para os outros, ou a história dos outros (RICŒUR, 2016, p. 284). Ricœur quer mostrar que construímos nossa identidade e a identidade dos outros, sejam reais ou fictícios, pela narração, da qual as partes e o todo são interpretadas e tecidas por nós. Assim, surge na exposição do filósofo o paradoxo do si e do outro.

O segundo paradoxo de identidade se distancia do problema da temporalidade e se volta para a relação entre *si* e o *outro*. Para Ricœur, o ponto de partida é, impreterivelmente, o si, como condição para o relacionamento entre si e qualquer outro que seja: “É preciso que haja primeiro e fundamentalmente um sujeito capaz de dizer *eu* para que então se acesse a prova da confrontação com o outro” (RICŒUR, 2016, p. 285). Ou seja, resumindo em poucas palavras, para que o outro seja um outro de mim, é preciso que haja um “eu”. Mas isso não significa que se possa identificar propriamente o “eu” com aquele *cogito* cartesiano isolado na sua autoevidência, preso em sua suspensão das relações com o outro. Em seus estudos sobre o *cogito* cartesiano e o *anticogito* nietzschiano, em *O si-mesmo como um outro*, Ricœur “aponta para a necessidade imperativa de

---

<sup>7</sup> Cf. RICŒUR, 1999, pp. 217-218.

reconhecer a importância do outro de si-mesmo nesse processo de complexificação da noção de sujeito” (LISBOA, 2013, p. 100). O paradoxo surge, portanto, do problema de estabelecer uma identidade pessoal de um “si” que se constituiu como “si-mesmo” pelo contato com o outro. Ricœur bem reconhece que desde nosso surgimento no mundo o outro se põe diante de nós:

[...] antes de falar ouvimos a voz humana, a voz do outro, e isso talvez desde a vida intrauterina: “fomos falados” antes de tomar, nós mesmos, a palavra. E não raro a memória, cujo caráter insubstituível e incomunicável enfatizamos anteriormente, apoia-se em narrativas feitas pelos outros e empresta, para fazê-lo, lembranças da “memória coletiva”, da qual a memória individual, [...] é um aspecto, uma perspectiva (RICŒUR, 2016, p. 286).

Aquele “eu” cartesiano, isolado do outro, pouco é: de fato, é por causa do outro que o “eu” se torna histórico, linguístico, cultural, socializado e até mesmo capaz de refletir e chegar à conclusão cartesiana. Isso mostra que a identidade pessoal não pode estar focalizada em nenhum extremo, nem no outro, que assim se figura pela relação com o si, nem no si que pouco é sem o outro: “A identidade de cada um se constrói entre esses dois polos” (RICŒUR, 2016, p. 287). Apesar disso, o papel do outro nessa relação precisa ser enfatizado:

[...] ressaltaremos a dependência das identidades pessoais às identificações com... heróis, personagens emblemáticos, modelos e mestres, e também preceitos, normas que se estendem dos costumes tradicionais aos paradigmas utópicos que, emanando do imaginário social, remodelam nosso imaginário particular (RICŒUR, 2016, p. 286).

A identidade pessoal está invariavelmente atrelada à identidade coletiva, o que, como visto a pouco, tira aquele “si” de seu monadismo e o constitui no mundo cultural. Mas isso não implica necessariamente que o *si-mesmo*, já constituído, não tenha relativa liberdade para aceitar ou rejeitar a incorporação de outros, reconfigurando-se em sua ipseidade; afinal, nenhum *si* poderia ser inteiramente o *outro*, muito menos nada de *outro*. Mas um ponto notável se mostrou no final da citação anterior: não somente nos construímos pela absorção do outro, mas também transformamos nossa autopercepção de si e sobre os outros. Isso volta a aparecer em um trecho posterior, ao falar sobre as “crises de identidade” nas fases da vida humana: “Ora, cada uma [dessas crises] afeta a percepção de si mesmo e a do vínculo social. Individuação e socialização se desenvolvem por vias paralelas, ora em sinergia, ora em competição” (RICŒUR, 2016, p. 287). E aqui, por fim, se reforça o que vinha sendo comentado: na sinergia entre o *si* e o *outro*, a identidade pessoal se engrandece de cultura, história, linguagem, conhecimentos, vivências, etc., mas na competição, ou o *si* se impõe sobre a identidade pessoal em desfavor do outro, ou o contrário, com o outro se impondo. Isso certamente não ocorrerá somente à nível de autoidentificação, mas de atuação no mundo, remando a favor ou contra a corrente.

Estando inevitavelmente ligados o *si* e o *outro* na identidade pessoal, a resolução do paradoxo (ou seja, dessa posição emaranhada de implicações na identidade pessoal) se revela no transcórre da vida, esse movimento da ipseidade, somado à intervenção educacional da *Bildung* iluminista. Esta solução “pragmática”, como o próprio filósofo a chama, se dá pela criação de “ambiente em que se conquista essa justa distância entre os sujeitos humanos, no meio do caminho entre a identificação fusional e a separação que o ódio, o desprezo e o medo instauram” (RICŒUR, 2016, p. 287).

Após esse percurso pelos dois paradoxos podemos constatar que este “eu” que nos referimos é uma costura de vivências, uma união entre permanência e mutabilidade, e ao mesmo tempo um “eu” constituído pelo outro; não pode ficar isolado na permanência do *idem*, nem em seu cogito cartesiano<sup>8</sup>; também não pode ser somente a mudança do *ipse*, nem puramente o outro: “as pessoas estão dos dois lados” (RICŒUR, 2016, p. 283). Nisto surge o empreendimento da hermenêutica do *si*, a árdua compreensão de um mesmo ser mutante e contaminado pelo outro: “Este método da ‘via longa’ é designado como a função mediadora dos signos e obras da cultura exercida neste processo de decifração do ser humano” (LISBOA, 2013, p. 108); isso porque “*Conocerse [...] consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción*” (RICŒUR, 1999, p. 215)<sup>9</sup>. Mas não estamos limitados apenas a nos compreendermos, pois podemos também nos construirmos por meio da fala, ou mais propriamente dizendo, da narração. De fato, o mesmo vale tanto para nossa própria identidade, quanto para a identidade dos outros, sejam reais ou fictícios: “*en el trayecto de la autoidentificación, se interpone la identificación del otro, que resulta real en el relato histórico e irreal en el relato de ficción*” (RICŒUR, 1999, p. 228).

Para Ricœur, há um claro paralelo entre a identidade de uma pessoa real e a identidade de uma pessoa fictícia, pois ambas se constituem pela narração. Nos dois casos, a trama do *idem* costura as várias manifestações do *ipse*; igualmente, é o contexto do *outro* que desisola o *si*. Assim, em ambos os casos podemos falar de uma identidade narrativa: “*el relato configura el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje*” (RICŒUR, 1999, p. 218)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> “Este “eu” é puro pensamento, isto é, a identidade do sujeito, em Descartes, está desprovida da dimensão temporal compreendida pela narração e das figuras do sujeito” (LISBOA, 2013, p. 107).

<sup>9</sup> Complemento aqui com outra passagem, mais longa: “*el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a defender que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada. Las mediaciones simbólicas que lleva a cabo el relato se encuentran vinculadas a dicha mediación. La mediación narrativa subraya, de ese modo, que una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí*” (RICŒUR, 1999, p. 227).

<sup>10</sup> Vale a pena conferir os argumentos do filósofo a respeito da identidade narrativa no sexto estudo de *O si-mesmo como um outro* (1991), intitulado *O si e a identidade narrativa*, assim como a primeira conclusão de *Tempo e Narrativa - Tomo III* (1997), intitulada *A primeira aporia da temporalidade: A identidade narrativa*.

Esse paralelismo ocorre primordialmente pela indissociação entre linguagem e identificabilidade, pois que “desde o seu nível pulsional, a vida não é vida humana senão pela mediação da linguagem” (RICŒUR, 2016, p. 286). Por isso o papel da narração na construção da identidade, seja de uma pessoa real ou fictícia: “*El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. [...] La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada*” (RICŒUR, 1999, p. 216).

### 3. A interpretação ricœuriana da formação de identidades pelo ideário nazista

No primeiro tópico, apresentei brevemente a interpretação de Esposito a respeito do ideário tanatopolítico do nazismo, que se fundamenta sobretudo em um reducionismo biomédico da vida social como um todo. Após apresentar de maneira sucinta a teoria da identidade narrativa de Ricœur, no segundo tópico, pretendo agora avaliar se a tese de Esposito (de que o nazismo se sustentou sobre um ideário biomédico) poderia ser explicada pela teoria de Ricœur. Essa avaliação passa primeiramente pela pressuposição de que este ideário equivale a uma narrativa. Tal pressuposição parece aceitável, na medida em que um *discurso* científico foi *interpretado* pelos idealizadores do nazismo, que passaram a produzir e reproduzir suas ideias por todos os meios *lingüísticos* conhecidos à época. Não foi por pouco que uma das figuras mais essenciais do regime foi Goebbels, o ministro da propaganda, que controlava a imprensa, as produções literárias, cinematográficas e artísticas, instaurando a única narrativa válida na Alemanha. As ideias se converteram em discurso e o discurso se difundiu e se materializou na sociedade<sup>11</sup>.

Havendo, portanto, uma narrativa nazista amplamente difundida – que segundo Esposito era uma narrativa biomédica –, assim como a repressão de outras narrativas contrárias, passamos necessariamente para a asserção ricœuriana de que o contexto em que o si se encontra, ou seja, o outro cultural, lingüístico, simbólico, etc., se projeta sobre este si, pressionando-o em sua identidade. Aqui podemos retomar uma citação feita anteriormente, que vem de encontro com essa pressão:

[...] ressaltaremos a dependência das identidades pessoais às identificações com... heróis, personagens emblemáticos, modelos e mestres, e também preceitos, normas que se estendem dos costumes tradicionais aos paradigmas utópicos que, emanando do imaginário social, remodelam nosso imaginário particular (RICŒUR, 2016, p. 286).

---

<sup>11</sup> A lógica nazista “não concentra o poder supremo de matar exclusivamente nas mãos do chefe - como acontece nas ditaduras clássicas - mas distribui-o em partes iguais por todo o corpo social. A sua absoluta novidade está, em suma, no facto de que, de forma directa ou indirecta, cada qual fica legitimado, para suprimir qualquer outro” (ESPOSITO, 2010, p. 160).

Aquelas pessoas que viveram o período entreguerras estavam agora diante de um novo contexto, que vinha para ressignificar a posição delas naquele regime mortífero: umas seriam identificadas como as que deveriam ser protegidas, outras como as que deveriam ser atacadas. Mas essa dinâmica de identificação pode ser muito complexa, pois uma coisa é como o contexto propagandeado identificava as pessoas, outra coisa é como as pessoas identificavam a si próprias diante desse contexto e outra coisa ainda é como essas pessoas identificavam umas às outras. Em alguma medida, todas essas três camadas de identificação se entrecruzam, pois acontecem ao mesmo tempo e implicam-se mutuamente. Justamente por isso será necessário olhar mais atentamente para cada uma delas, na seguinte ordem: i) o contexto narrativo; ii) a identidade pessoal; iii) a identidade do outro.

O contexto narrativo do nazismo que vimos ao longo do primeiro tópico pode ser resumido em duas grandes categorias: i) a vida suprimível e ii) a vida promovida. As vidas suprimíveis são todas aquelas *identificadas* como degeneradas – ou seja, que possui um gene decadente – e como deficientes ou doentes incuráveis – caso, da eutanásia praticada em crianças e adultos, mesmo que alemães, que recebiam a morte como um “ato de misericórdia” (ESPOSITO, 2010, pp. 193-195). No caso dos “degenerados”, o racismo extremo, praticado enfaticamente contra os judeus, mas também contra outros grupos<sup>12</sup>, era justificado por um léxico eugênico:

O que queriam matar no judeu - e em todos os tipos humanos a ele assimilados - não era a vida mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável (ESPOSITO, 2010, p. 197).

Por outro lado, as vidas promovidas eram as dos alemães “puros”, ou seja, sem a “contaminação genética”, e saudáveis; além dessas vidas, dada a visão biopolítica do regime, a vida do Estado também precisava ser protegida. No primeiro caso, as políticas adotadas de manutenção, cuidado e “melhoramento” da vida alemã vinham embaladas no simbolismo da *regeneração*<sup>13</sup>. No segundo caso, o nazismo se apropriou do ensaio *Politische Anthropologie* de Woltmann, que encontra no racismo ariano de *Rassenhygiene* de Ploetz sua pior face, para defender a ideia de que a saúde do Estado depende da saúde de seus membros e que por isso uns devem ser suprimidos e outros cuidados, a partir de critérios eugênicos: “é do interesse vital da nação favorecer o crescimento dos mais fortes e prevenir paralelamente o dos mais débeis de corpo e mente” (ESPOSITO, 2010, p. 184).

---

<sup>12</sup> Cf. ESPOSITO, 2010, p. 185.

<sup>13</sup> Um exemplo disto pode ser visto com o plano *Lebensborn* de Himmler: “para aumentar a produção de exemplares perfeitamente arianos, alguns milhares de crianças de sangue alemão foram roubadas às respectivas famílias nos territórios ocupados e confiadas ao cuidado do regime” (ESPOSITO, 2010, p. 189).

Estabelecendo-se progressivamente tal contexto, cada indivíduo ali se via diante, no mínimo, desses dois papéis impostos: ou de suprimido, ou de promovido. E não é gratuito o uso de “papel” para se referir à identidade imposta pelo contexto, afinal, dos paralelos feitos entre história real e fictícia, Ricœur resume bem dizendo “*La identidad de la historia forja la del personaje*” (1999, p. 218). Mas como visto no tópico anterior, é um esforço próprio do *si* aceitar ou rejeitar, inteiramente ou parcialmente, o “reinado do *outro*”<sup>14</sup> que se lhe apresenta. Para isso, o indivíduo retoma com mais atenção a hermenêutica do *si*, buscando entender qual é a sua identidade diante daquele *outro*. O resultado disso é próprio de cada um, mas como dito anteriormente pode ser tanto de aceitação, rejeição ou mesmo de crise. Retomo, a respeito dos dois primeiros casos, a citação feita anteriormente: “Individação e socialização se desenvolvem por vias paralelas, ora em sinergia, ora em competição” (RICŒUR, 2016, p. 287). Já no caso de crise, em que a ipseidade tão conflituosa rompe o fio narrativo da mesmidade da identidade pessoal, o indivíduo acaba por não saber quem é: “¿*Quién es aún yo cuando el sujeto dice que no es nada? Precisamente, un sí mismo privado del auxilio de la mismidad*” (RICŒUR, 1999, p. 229).

Diante de todos os indivíduos envolvidos nessa trama narrativa, chama a atenção, no caso da autoidentificação, a identidade assumida pelos nazistas. A partir do estudo de Esposito sobre o reducionismo biomédico do nazismo, podemos inferir que a autoidentificação daqueles indivíduos nazistas passa pelas lentes de tal reducionismo. Nesse sentido, tal indivíduo se identifica como um corpo, no que Esposito chama de ‘dupla-clausura’<sup>15</sup>, dentro do corpo nacional, assim como agente de uma história<sup>16</sup> reduzida ao “patrimônio hereditário”: “o que liga horizontalmente todos os corpos singulares no único corpo da comunidade alemã é a linha vertical do patrimônio hereditário ‘que, como um rio, corre de uma geração para outra’” (ESPOSITO, 2010, p. 203). Como contrapartida inevitável da autoidentificação (RICŒUR, 1999, p. 228), a identificação do *outro* pelas lentes reducionistas produz o que foi comentado anteriormente a respeito das falas de Himmler e Hitler sobre os judeus serem *literalmente* seres infestos, *identificados* por todo o léxico infectológico. Essa narrativa reducionista assume um tom de desumanização ontológica<sup>17</sup>, que afeta diretamente na hermenêutica do *outro* e nos atos cometidos contra este outro. O poder da narrativa em construir a

---

<sup>14</sup> Como Ricœur chama em 2016, p. 287.

<sup>15</sup> “O segundo dispositivo imunitário do nazismo é a dupla clausura do corpo - a clausura da sua clausura. É aquilo que Emanuel Levinas definiu como a absoluta identidade entre o nosso corpo e nós mesmos. [...] o corpo já não é apenas o lugar, mas a essência do eu” (ESPOSITO, 2010, pp. 200-201).

<sup>16</sup> “O homem é indiretamente definido pelo passado que transporta dentro de si e que se reproduz na continuidade das gerações” (ESPOSITO, 2010, p. 201).

<sup>17</sup> Por ‘ontológico’ me refiro aqui a um *discurso* sobre o ser – *onto-logos* –, ou seja, um ato linguístico de caracterização existencial.

identidade do *si* e do *outro* é tão intensa que é capaz de gerar até mesmo interpretações absurdas como a do médico Fritz Klein, que não via qualquer infração em seu juramento de Hipócrates ao realizar suas práticas médicas atroztes nos campos de concentração, pois aquele *outro* sequer era visto como humano.

Outra ponte que pode ser erigida entre a análise de Esposito e a teoria da identidade narrativa de Ricœur se dá na solução que o primeiro oferece ao enigma da biopolítica. Retomemos o assunto: como pode um modelo político orientado para a promoção da vida resultar na promoção da morte? Esse enigma, que se mostra inicialmente como um paradoxo, só pode ser resolvido pela tecitura de uma narrativa que ordene e esclareça suas posições contraditórias. O que Esposito faz então é investigar que tipo de teoria vitalista orientava a tanatopolítica nazista e acaba por demonstrar a distinção entre dois tipos de vidas, as promovidas e as suprimidas em favor das primeiras. Isso só demonstra como é possível, através da trama (seja da identidade pessoal ou de uma história contada), costurar as discordâncias em uma inteligibilidade narrativa (RICŒUR, 2016, p. 283). A própria história contada entre os nazistas revela essa contradição biopolítica, que se mostra nos casos já citados anteriormente e em outros, como por exemplo, de sua teoria do espaço vital. A contradição suprema só surge no palco da história no derradeiro final da guerra, como ordem de suicídio:

[...] o nazismo acabou triturado pelas suas engrenagens. Potenciou o seu aparelho imunitário ao ponto de ficar presa dele. A única maneira, para um organismo individual ou colectivo, de se proteger definitivamente do risco da morte é, por outro lado, o de morrer. É o que Hitler, antes de se suicidar, pede ao povo alemão para fazer (ESPOSITO, 2010, p. 197).

#### **4. Considerações finais**

Retomando a proposta deste artigo, me dispus a verificar se a teoria da identidade narrativa de Ricœur era capaz de explicar as identidades formadas pelo discurso biomédico reducionista do nazismo, segundo os estudos de Esposito sobre o enigma da biopolítica no caso da Alemanha nazista. Para isso, apresentei no primeiro tópico o problema do enigma da biopolítica e a leitura de Esposito sobre o nazismo e seu reducionismo biomédico. No segundo tópico, apresentei resumidamente as teorias de Ricœur sobre a identidade, mais especificamente sobre os paradoxos envolvidos neste tema e sua solução pela via da narratividade. Por fim, no último tópico, revisei os pontos principais discutidos até então e pus a cabo a proposta do artigo, analisando sob a perspectiva da identidade narrativa o ideário biomédico reducionista e seu papel formador de identidades dos agentes históricos deste recorte, assim como a dinâmica dos indivíduos na hermenêutica de si e hermenêutica do outro. A conclusão alcançada pela investigação sustenta a possibilidade de interpretar a análise de Esposito

pelas lentes de Ricœur, reforçando o poder interpretativo e explicativo da teoria da identidade narrativa até mesmo em um caso como o do nazismo, que se apresenta a nós, usando um termo de Engelhardt, como um estranho moralmente dos mais chocantes.

### Referências bibliográficas

- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 1. ed. 4. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LISBOA, Marcos J. A. O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricœur: aproximações. *Impulso*. Piracicaba, v. 23, n. 56, p. 99-112, jan./abr. 2013.
- NEVES, Barbara das. A biopolítica em Roberto Esposito: imunidade e comunidade. *Complexitas*. Belém, v. 2, n. 2, p. 6-17, jul./dec. 2017.
- RICŒUR, Paul. La identidad narrativa. In: CRUZ, M. (Ed.). *Historia y narratividad*. Coleção Pensamiento Contemporáneo, v. 56. Barcelona: Paidós, 1999, p. 215-230.
- \_\_\_\_\_. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. Os paradoxos da identidade. In: MICHEL, J; PORÉE, J. (Ed.). *Escritos e conferências 3. antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 281-292.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

## **METAS AMBIENTALISTAS VS CONSIDERAÇÃO MORAL DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS: o que pensam ambientalistas quanto ao uso de tecnologias para intervir na natureza?**

**ENVIRONMENTALIST GOALS VS MORAL CONSIDERATION OF NON-HUMAN ANIMALS: what do environmentalists think about the use of technology to intervene in nature?**

Arthur Ghiraldini Genovez<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar a objeção ao uso de tecnologia em propostas para reduzir/prevenir o sofrimento de animais selvagens por preocupação com o bem dos próprios indivíduos afetados. A hipótese levantada é que essa objeção carece de consistência, uma vez que intervenções tecnológicas em outros contextos são amplamente aceitas. A metodologia utilizada consiste em revisão bibliográfica e análise comparativa de intervenções tecnológicas. As principais conclusões apontam para uma disparidade entre o uso de tecnologia em intervenções para promover interesses humanos e/ou metas ambientalistas e sua rejeição quando a meta é o bem-estar dos próprios animais, visando a redução/prevenção de seu sofrimento. Com base no que é argumentado neste trabalho, a objeção não está relacionada à tecnologia em si, mas às metas específicas pretendidas.

**Palavras-chave:** sentiência, especismo, danos naturais, sofrimento dos animais selvagens, intervenção na natureza

**Abstract:** : *This article aims to analyze the objection to the use of technology in proposals to reduce/prevent the suffering of wild animals out of concern for the well-being of the affected individuals themselves. The hypothesis raised is that this objection lacks consistency, as technological interventions in other contexts are widely accepted. The methodology used consists of a literature review and comparative analysis of technological interventions. The main conclusions indicate a disparity between the use of technology in interventions to promote human interests and/or environmental goals and its rejection when the goal is the well-being of the animals themselves, aiming at the reduction/prevention of their suffering. Based on the arguments presented in this work, the objection is not related to the technology itself, but to the specific intended goals.*

**Keywords:** *sentience, speciesism, natural harms, wild animal suffering, intervention in nature*

---

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0001-9504-0838>.

## Introdução

Este artigo tem como objetivo responder a algumas das objeções, frequentemente apontadas por ambientalistas, em relação às propostas que tenham como meta a preocupação em garantir o bem-estar dos animais na natureza. Também será examinada a maneira como os interesses dos animais é utilizado como estratégia retórica para alcançar metas ambientalistas.

Não serão apresentadas alternativas que possam ser implementadas no lugar das intervenções ambientalistas citadas ao longo do texto. Estas intervenções são mencionadas com o intuito de destacar a posição que está sendo defendida em relação ao bem-estar dos animais selvagens. O termo ambientalismo será utilizado para se referir a qualquer uma das diferentes vertentes que defendem que o centro da preocupação moral deveriam ser entidades não sencientes.

Na primeira seção, serão respondidas as objeções em relação ao uso de tecnologia e controle sobre a natureza. Também serão analisadas algumas disparidades em relação ao que é defendido por ambientalistas e o que já está sendo aceito na prática para alcançar as metas que defendem.

Na segunda seção, será examinada a maneira como o sofrimento dos animais é explorado para defender intervenções que não tenham como preocupação o seu próprio bem-estar. Em seguida, será comentado um caso em que ambientalistas defendem abertamente o sofrimento vivido por animais na natureza.

Na terceira seção, será examinado se as metas ambientalistas coincidem com o que é melhor para a maioria dos animais. Também serão respondidas objeções centradas na preocupação em atingir as melhores consequências e em garantir a liberdade dos animais selvagens.

Na seção final, serão feitas algumas considerações em relação ao que foi abordado no texto.

## **O uso de tecnologia como objeção às propostas que tenham como meta garantir o bem dos animais selvagens**

Frequentemente, a proposta de ajudar animais selvagens vítimas de danos naturais por preocupação com o bem dos próprios indivíduos afetados é questionada por depender do uso de tecnologia, ou por ser considerada uma forma de controle sobre a natureza. Algumas pessoas que mantêm este posicionamento defendem que ajudar animais selvagens vítimas de processos naturais como desnutrição, sede (ÉTICA ANIMAL, 2015a) doenças, parasitismo (ÉTICA ANIMAL, 2016), acidentes (ÉTICA ANIMAL, 2016b), temperaturas extremas (ÉTICA ANIMAL, 2015) e conflitos

intra (ÉTICA ANIMAL, 2020) e interespecíficos (ÉTICA ANIMAL, 2016a) seria absurdo por requerer um investimento muito alto em tecnologia, ou que seria inviável porque ainda não dispomos dos meios pelos quais poderíamos ajudar esses animais de uma maneira eficiente.

Outros se opõem à ajudá-los simplesmente porque fazê-lo envolveria o uso de tecnologia, ainda que a intervenção fosse viável e dela decorressem as melhores consequências. Normalmente, também é argumentado que, mesmo que tivéssemos os recursos, utilizá-los para intervir na natureza por preocupação com o bem dos próprios animais seria uma atitude arrogante, e que humanos estariam “brincando de deus” ao escolherem o destino dos animais beneficiados pelas intervenções. Entretanto, os que defendem esta posição não parecem considerar absurda toda e qualquer intervenção na natureza que dependa de recursos tecnológicos ou que exerça controle sobre os processos naturais. Intervenções nos processos e no território natural motivadas por interesses antropocêntricos (por exemplo, ajudar humanos vítimas de desastres naturais, doenças, acidentes etc.), assim como intervenções que são orientadas por metas ambientalistas (por exemplo, preservar ecossistemas, habitats e espécies), já são amplamente aceitas pela grande maioria das pessoas e, no entanto, utilizam-se dos mesmos meios que são alvo de objeções quando adotados por intervenções que visam ajudar animais vítimas de danos naturais.

Existe uma disparidade no que é defendido em relação ao uso de tecnologia para intervir na natureza que pode ser observada em diversos posicionamentos ambientalistas. Frequentemente, há oposição em relação ao uso de tecnologia para controlar os desdobramentos de processos naturais prejudiciais aos interesses dos animais selvagens e, no entanto, são defendidas soluções tecnológicas para alcançar metas que ambientalistas consideram ser importantes como, por exemplo, preservar ecossistemas e espécies. Muitos ambientalistas julgam ser, inclusive, indispensáveis os avanços tecnológicos para que se consiga frear processos que ameaçam entidades naturais valorizadas no ambientalismo, como os processos que são responsáveis pela perda de biodiversidade (PIMM et al., 2015). Frente ao atual cenário de mudanças climáticas, é de se esperar que nas próximas décadas cada vez mais soluções tecnológicas sejam desenvolvidas e adotadas por ambientalistas para alcançar seus objetivos e, conseqüentemente, que humanos tenham cada vez mais controle sobre o mundo natural (ADAMS, 2019). Sendo assim, o argumento que defende que intervenções visando ajudar animais selvagens vítimas de danos naturais devem ser rejeitadas por dependerem do uso de tecnologia, alegando que não devemos utilizar a tecnologia para manipular a natureza, não parece ser aceito na prática pelos próprios ambientalistas. O uso de tecnologias em geral parece ser uma tendência que é bem recebida entre ambientalistas, desde que seja utilizada para atingir as metas que buscam, que é diferente de uma preocupação com o bem dos próprios animais.

Por exemplo, o governo da Nova Zelândia decidiu investir 790 mil dólares neozelandeses (algo em torno de 2,7 milhões de reais) no desenvolvimento de um novo drone que será utilizado para envenenar animais considerados exóticos invasores<sup>2</sup>. Este projeto intitulado *Predator Free 2050*, como o próprio nome sugere, tem como meta exterminar todos os predadores exóticos invasores, tais como gambás (*Trichosurus vulpecula*), arminhos (*Mustela erminea*) e algumas espécies de ratos (*Rattus rattus*, *Rattus norvegicus* e *Rattus exulans*), presentes no território neozelandês, até o ano de 2050. Em um pronunciamento sobre essa decisão, a ex-ministra do meio ambiente da Nova Zelândia, Eugenie Sage, defende que: “Restaurar a natureza para que as espécies nativas possam crescer e prosperar depende do desenvolvimento de novas ferramentas e tecnologias (...). Drones têm o potencial de serem decisivos para que isso aconteça”<sup>3</sup>.

Ao comentar sobre a iniciativa por parte do governo de usar drones para exterminar animais exóticos que ameaçam metas ambientalistas, o coordenador do programa *Predator Free 2050*, Brent Beaven, expressa seu otimismo em relação à possibilidade de usar novas tecnologias que ainda estão em fase de desenvolvimento: "meu sonho é que um dia nós teremos dispositivos com inteligência artificial que irão detectar a presença de uma praga<sup>4</sup> em algum lugar e automaticamente enviar uma mensagem para que um drone possa ser enviado - Não seria Fantástico?”<sup>5</sup>

Mesmo se desconsiderarmos que o controle já é aceito pela grande maioria das pessoas quando este beneficia interesses antropocêntricos ou ambientalistas, o argumento que defende que humanos não devem controlar a natureza tem o seguinte problema adicional: não menciona que também estamos a controlar o destino dos animais quando podemos intervir para ajudá-los em um momento de dificuldade e optamos por deixá-los à própria sorte (CUNHA, 2018, p. 90).

Ainda assim, um defensor de que não devemos ajudar os animais vítimas de danos naturais poderia argumentar que sua oposição não se dá pelo fato de haver controle sobre a natureza, mas porque envolveria o uso de tecnologia, ou porque acredita que não devemos fazer o que não é natural.

---

<sup>2</sup> Animais e outros organismos vivos introduzidos fora da sua área de distribuição natural e que colocam em risco a biodiversidade. Ver: CONABIO, Resolução n°7, de 29 de maio de 2018, Comissão Nacional de Biodiversidade; Dispõe sobre Estratégia Nacional para Espécies Exóticas Invasoras. Publicado no Diário Oficial da União em 13/06/2018.

<sup>3</sup> “Restoring nature so indigenous species can thrive requires new tools and technologies,” minister of conservation Eugenie Sage said. “Drones have the potential to be a game-changer.” ROY, E. A. Poison-laden drones to patrol New Zealand wilderness on the hunt for invasive pests. **The Guardian**. 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/14/poison-laden-drones-to-patrol-new-zealand-wilderness-hunt-pests-aoe>> Acesso: 04/05/2021.

<sup>4</sup> O termo praga utilizado pelo autor faz referências aos animais considerados exóticos invasores.

<sup>5</sup> *Ibid*. “My dream is that one day we’ll have artificial intelligence devices that will detect the presence of a pest somewhere that will automatically link to a messaging service that will send a drone out - wouldn’t that be great?”

Existem vários problemas que poderiam ser apontados em relação a esses dois argumentos. As implicações que surgem do primeiro argumento, que, aparentemente, tenta defender que todo e qualquer uso de tecnologia deva ser rejeitado independentemente das metas que se pretenda alcançar, não parecem ser aceitáveis. Um cenário em que pacientes com câncer ou vítimas de um incêndio deixem de receber atendimento médico porque tratá-las envolveria o uso de medicamentos, meios de transporte, energia elétrica ou outras tecnologias, não parece ser algo razoável e, muito provavelmente, não é o que os proponentes do argumento têm em mente quando defendem uma posição contrária ao uso de tecnologia. A posição defendida parece ser a de que não devemos usar tecnologia apenas quando os beneficiados pela ação forem animais não humanos vítimas de danos naturais. Mas nesse caso, os proponentes do argumento ainda precisariam explicar porque defendem utilizar a tecnologia para beneficiar humanos e alcançar metas ambientalistas, e se opõem quando as vítimas são animais selvagens. A posição assumida parece não ser contrária ao uso de tecnologia, apenas extremamente seletiva quanto aos que devem ser beneficiados.

Defender que não devemos fazer algo porque fazê-lo não seria natural também é problemático, uma vez que muitas das ações que consideramos corretas não seriam naturais (por exemplo, um médico que trata de pacientes com malária ou febre amarela) e, conseqüentemente, teriam de ser rejeitadas. Por outro lado, ações que consideramos hediondas, como, estupro e infanticídio, teriam de ser defendidas, segundo essa visão, porque ocorrem naturalmente na natureza. Na verdade, o mero fato de algo ser natural, por si só, não justifica nada (MILL, 1904, p. 7-33; RACHELS; RACHELS, 2012, p. 44-58). O processo de justificativa em ética consiste em oferecer razões - e o fato de algo ser natural não é uma razão para pensarmos que isso seja moralmente justo, correto ou bom. Muito provavelmente, a posição confunde os supostos benefícios que uma vida mais natural, longe da poluição dos grandes centros urbanos possa ter na vida de humanos, com aquilo que é melhor para os animais na natureza. No entanto, os humanos que defendem este estilo de vida mais natural também dependem do uso de tecnologia, apenas optam por usá-la da maneira que lhes garanta um maior nível de bem-estar. Os animais na natureza, por outro lado, na grande maioria das vezes, levam vidas repletas de experiências negativas que lhes causam enorme dor e sofrimento, e se beneficiariam de maneira significativa caso humanos investissem em soluções tecnológicas para minimizar os danos naturais de que padecem.

Os limites da tecnologia atual também não parecem ser encarados pelos ambientalistas como uma justificativa para que abandonem qualquer tentativa de intervir na natureza para tentar preservar as entidades naturais que valorizam (como determinadas espécies e ecossistemas), ao contrário do que é afirmado em relação às intervenções que visam minimizar danos naturais por preocupação com

o bem dos próprios animais. Ambientalistas encaram estes limites impostos pelo conhecimento atual como uma justificativa para que mais recursos sejam investidos em projetos que desenvolvam novas tecnologias, e optam, no meio-tempo, por intervir da melhor maneira possível com os recursos que temos à disposição. No entanto, agir com cautela ou investir em novas tecnologias mais seguras são estratégias que podem ser adotadas por metas distintas, incluindo uma meta centrada na preocupação em garantir o bem dos próprios animais.

Ao que tudo indica, a oposição em relação às intervenções que visam ajudar animais selvagens vítimas de danos naturais por preocupação com o bem dos próprios indivíduos, não se deve aos métodos que seriam necessários para intervir, mas às metas que se pretende alcançar. Uma prova disso é que estes já estão sendo empregados em outras intervenções que beneficiam humanos ou que promovem a preservação de entidades não sencientes (espécies, ecossistemas etc.). Ou seja, o uso de tecnologias e o controle sobre a natureza são rejeitados quando a meta é a preocupação com o bem dos animais, e são aceitos quando a meta é antropocêntrica ou ambientalista.

### **Intervenções ambientalistas e o sofrimento animal**

Assim como a aversão ao uso da tecnologia é trazida à tona não como uma preocupação real, mas como uma tentativa de rejeitar propostas que tenham como meta garantir o bem dos animais na natureza, por vezes acontece o contrário: a preocupação com o bem dos animais é mencionada, mas não como uma preocupação real, e sim como uma tentativa de fazer com que as propostas que visam realizar metas ambientalistas (muitas delas prejudiciais aos animais) sejam aceitas.

Situações em que animais selvagens são vítimas de predadores exóticos invasores, tais como ratos, camundongos, gambás e gatos ferais<sup>6</sup>, são exemplos em que o sofrimento da vítima, no caso o animal que está sendo predado, é utilizado como pretexto para se alcançar metas ambientalistas - metas que não tem como preocupação o bem dos animais afetados pela predação, mas por exemplo, manter o ecossistema em um estado valorizado pelo ambientalismo. Assim, antes de analisarmos um caso envolvendo animais que são considerados membros de espécies invasoras, é importante esclarecer quais estados são valorizados no ambientalismo e como isso se diferencia da maneira como o meio ambiente é valorizado pelas visões centradas na sciência.

---

<sup>6</sup> Gatos e outros animais domésticos que habitam ambientes naturais e não dependem dos cuidados humanos para se alimentar e sobreviver. ICMBIO. **Guia de orientação para o manejo de espécies exóticas invasoras em Unidades de Conservação Federais**. 2019. Disponível em: <<https://www.icmbio.gov.br/cbc/guia-de-orientacao-para-o-manejo-de-especies-exoticas-invasoras-em-unidades-de-conservacao-federais.html>> Acesso: 25/05/2021

Nas visões ambientalistas são as próprias entidades naturais não sencientes (por exemplo espécies, ecossistemas, processos naturais etc.) que recebem consideração moral direta (FARIA; PAEZ, 2019) – e essa é uma diferença importante em relação às visões cujo centro de preocupação moral são indivíduos sencientes. Nas visões centradas no bem de indivíduos sencientes, como as visões centradas na sciência e antropocêntrica, o meio ambiente é considerado apenas indiretamente - ou seja, enquanto recurso para os indivíduos sencientes que vivem nele (já que o bem desses indivíduos é o que realmente importa nessas visões). Essa é uma diferença teórica que tem implicações práticas importantes, em especial, devido à maneira como esses dois tipos de visões (ambientalistas e centradas no bem de indivíduos sencientes) prescrevem manter o meio ambiente. Se nas visões centradas na sciência e antropocêntricas o meio ambiente deve ser mantido da maneira que mais beneficie os indivíduos sencientes (humanos e não humanos), no ambientalismo o meio ambiente deve ser mantido da maneira que é mais valorizado, independentemente do valor instrumental que isso possa ter para os seres sencientes afetados – ou seja, independentemente de isso ser benéfico, prejudicial ou indiferente ao bem desses indivíduos (CUNHA, 2022, p.173). Em razão disso, os critérios utilizados no ambientalismo para avaliar quais estados são mais valiosos (apesar de poderem variar dependendo do tipo de visão ambientalista que estiver sendo defendida) não são critérios que visam garantir o bem dos indivíduos sencientes (por exemplo, dos animais não humanos que vivem em determinados ecossistemas e/ou que são membros de determinadas espécies). Para clarificarmos essa diferença, vejamos alguns exemplos de critérios comumente utilizados por ambientalistas para avaliar quais os estados mais valiosos.

No ambientalismo holista, defendido por autores como Callicott (1992; 2000), Leopold (2000), Naess (1989; 1999) e Rolston (1999), as entidades naturais que recebem consideração moral direta são totalidades, como espécies e ecossistemas (e os indivíduos importam apenas indiretamente, enquanto componentes dessas totalidades). No entanto, normalmente não é toda e qualquer totalidade que é valorizada na perspectiva holista. As espécies e/ou ecossistemas tendem a ser valorizados com base em critérios como grau de raridade, presença de atributos estéticos, grau de complexidade etc. Assim, quando holistas defendem preservar uma espécie rara ou uma bela paisagem, não fazem isso por preocupação com o bem dos seres sencientes que são membros dessa espécie ou que fazem parte da composição da paisagem. Muito pelo contrário, fazem isso por preocupação com a manutenção das próprias totalidades “espécie” e “ecossistema”. Por exemplo, é comum que holistas defendam a restauração de ecossistemas para que a estética da paisagem volte a ser como era no passado, mesmo que isso resulte no sofrimento intenso e na morte de animais não humanos que habitam essas áreas (a seguir, veremos nesta seção um exemplo prático desse tipo de intervenção ambientalista).

Já no naturocentrismo, um outro tipo de visão ambientalista que é defendida por autores como Elliot (1997) e Katz (1992), o valor do meio ambiente tende a ser maior quanto menor for a influência humana, ou seja, quanto menor for o grau de transformação humana no ambiente. Nesse sentido, os ecossistemas mais valorizados no naturocentrismo tendem a ser aqueles intocados (ou pouco transformados) pelos humanos e as espécies mais valorizadas são também aquelas que se desenvolveram com pouca influência humana (como é o caso de muitas espécies que não foram domesticadas). Novamente, a noção de que deveríamos buscar manter ecossistemas e/ou espécies intocadas pelos humanos é completamente distinta e entra em conflito com a meta de manter o meio ambiente da maneira que mais beneficie os seres sencientes (por exemplo, em muitos casos precisaríamos fazer exatamente o contrário: intervir nos processos naturais para ajudar os animais sencientes que vivem em determinados ecossistemas e/ou que são membro de determinadas espécies)<sup>7</sup>.

Um terceiro tipo de ambientalismo, o biocentrismo, defendido por autores como Taylor (1986), Attfield (1987) e Goodpaster (1978), se caracteriza por considerar organismos vivos individualmente (por exemplo, plantas, fungos, animais não sencientes, animais sencientes, bactérias, protistas etc.) em vez de totalidades. Por vezes, além do critério da vida biológica, proponentes do biocentrismo também combinam esse critério com o critério naturocêntrico (TAYLOR, 1986). De qualquer maneira, a preservação de organismos vivos não sencientes é distinta e tende a entrar em conflito com a meta de garantir o bem dos seres sencientes (ÉTICA ANIMAL, 2021). Por conta disso, apesar de considerar indivíduos e não totalidades, o biocentrismo também não deve ser confundido com visões que tenham como meta garantir o bem dos seres sencientes.

Assim, com base no que foi argumentado até aqui, existem diferenças fundamentais entre as visões ambientalistas e as visões centradas na senciência. O ambientalismo prescreve a manutenção do meio ambiente não com base no benefício dos seres sencientes que o habitam, mas sim com base em como ele é valorizado dentro da perspectiva ambientalista. Vejamos agora um exemplo prático dessa oposição entre ambientalismo e consideração moral dos seres sencientes.

A remota ilha de Gonçalo Álvares, no Atlântico Sul, tem sido alvo de intervenções ambientalistas para envenenar camundongos que foram acidentalmente introduzidos por navegadores

---

<sup>7</sup> Na prática, no entanto, talvez essa oposição entre ambientalismo e a preocupação em reduzir/prevenir o sofrimento dos animais selvagens não seja tão grande quanto aparenta ser. Por exemplo, dado que a maioria dos ecossistemas naturais já tiveram algum tipo de influência humana, os proponentes do naturocentrismo não teriam porque se opor às intervenções que fossem conduzidas nesses locais – que hoje representam a esmagadora maioria dos ecossistemas da terra. O mesmo também parece ser válido, por razões distintas, em relação às demais visões ambientalistas. Essa questão é discutida em detalhes em Horta (2018).

no século XIX. Os camundongos estão interferindo na biodiversidade da ilha ao se alimentarem dos ovos e filhotes de espécies de aves nativas que fazem seus ninhos sobre o solo, como os do albatroz-de-tristão (*Diomedea dabbenena*). Atualmente, esta espécie conta com cerca de quatro mil indivíduos adultos na natureza (BIRDLIFE, 2018) o que é motivo de preocupação entre ambientalistas. Ao enfatizar a urgência de se exterminar os camundongos que foram introduzidos em Gonçalo Álvares, Alex Bond, curador do Museu de História Natural de Londres, no Reino Unido, e pesquisador da situação enfrentada pelas aves na ilha, descreve a situação da seguinte maneira:

É absolutamente chocante. (...) Nós observamos [cenas de] camundongos atacando filhotes de albatroz-de-tristão, em que os roedores comiam através da parede do corpo das aves, próxima à região da cauda, enquanto elas ainda estão vivas. Pode levar até quatro dias para que os filhotes morram.<sup>8</sup>

Evidentemente, a presença dos camundongos é motivo de muito sofrimento para os filhotes de aves que estão sendo predados na ilha. Entretanto, a predação sempre é negativa para as vítimas, independentemente de o predador ser de uma espécie exótica invasora ou nativa e independentemente de a qual espécie pertence a presa. A partir de uma perspectiva não especista, o interesse dos animais em não serem prejudicados, incluindo, é claro, o dos camundongos que estão sendo envenenados, deve receber igual consideração.

Uma possível objeção seria manter que é possível defender uma posição ambientalista sem ser especista. Por exemplo, alguém poderia apontar que tentar evitar que espécies sejam extintas não é necessariamente uma atitude especista. Com base nisso, os proponentes dessa objeção poderiam então alegar que o envenenamento de camundongos para preservar a biodiversidade da ilha não seria fruto do especismo. Entretanto, meramente apontar que algo é possível (ambientalistas não serem especistas) não é o mesmo que oferecer razões de que o envenenamento de determinados seres sencientes para preservar a biodiversidade não seja um caso de especismo e, muito menos, que as formas mais comuns de ambientalismo não estejam subordinadas ao especismo antropocêntrico. Na verdade, parecem haver fortes razões que apontam o contrário: essas intervenções parecem só ser defendidas por causa do especismo e as formas mais comuns de ambientalismo são especistas. Vejamos porquê.

De fato, é possível defender uma visão ambientalista que não seja especista. O ambientalismo é uma visão normativa que enxerga determinadas entidades não sencientes (espécies, ecossistemas,

---

<sup>8</sup> No original: “It is absolutely shocking. We’ve observed mice attacking Tristan albatross chicks, where the rodents will eat through the body wall near the rump of the bird while they are still alive. It can take up to four days for the chicks to die.” DAVIS, Josh. Gangs of mice are eating seabird chicks alive on a remote Atlantic island. **Natural History Museum**, 2018. Disponível em: <https://www.nhm.ac.uk/discover/news/2018/october/gangs-of-mice-are-eating-seabird-chicks-alive-on-a-remote-atlantic-island.html>. Acesso em: 26/05/2021.

biodiversidade, processos naturais etc.) enquanto objeto de consideração moral direta - e a preservação dessas entidades, pelo menos em alguns casos, é mais importante do que garantir o bem dos seres sencientes (FARIA; PAEZ, 2019, p. 3). Há também, como vimos, diferentes tipos de ambientalismo. As diferentes visões ambientalistas podem divergir quanto ao critério de consideração moral (quais objetos fazem parte da comunidade moral) e quanto ao critério de estatura moral (qual o grau de consideração que cada objeto recebe dentro da comunidade moral). Já o especismo é uma forma de discriminação análoga ao racismo e ao sexismo (HORTA; ALBERSMEIER, 2020). O especismo pode ser definido como:

[...] a consideração ou tratamento injustificado e comparativamente pior daqueles que não são classificados como pertencentes a uma determinada espécie (ou grupo de espécies) cujos membros são favorecidos, ou que são classificados como pertencentes a uma determinada espécie (ou grupo de espécies) cujos membros são desconsiderados (HORTA; ALBERSMEIER, 2020, p. 4)

De maneira resumida, o especismo é a discriminação contra os indivíduos que não pertencem à determinadas espécies. Uma das formas mais comuns de especismo é o especismo antropocêntrico: a discriminação - isto é, o tratamento desfavorável injusto - contra aqueles que não pertencem à espécie humana (FARIA; PAEZ, 2014).

Portanto, defender uma visão ambientalista não é, por definição, especismo. Entretanto, são raras as visões que adotam o critério ambientalista de consideração moral sem subordinar esse critério ao critério antropocêntrico (CUNHA, 2021, p. 139-140). Normalmente, as visões ambientalistas também consideram os humanos diretamente - e o bem dos humanos é mais importante do que a preservação de qualquer entidade não senciente que também for objeto de consideração moral direta nessas visões, como determinada espécie rara, por exemplo. Essa versão de ambientalismo em que o bem dos humanos é considerado em maior grau é defendida, por exemplo, por Callicott (1992, p. 146-147; 2000, p. 211), Leopold, (2000, p. 135), Næss (1989, p. 167, 170; 1999, p. 148; Varner (1991, p. 177), Warren (2000, p. 228) e Wenz (1998, p. 308).

Ao tornarem o critério antropocêntrico o critério principal, os proponentes dessas visões evitam ter de aceitar implicações que seriam consideradas inaceitáveis caso o bem dos humanos importasse em um grau menor do que a preservação de espécies, ecossistemas, processos naturais ou qualquer outra entidade natural moralmente considerada nas visões ambientalistas. Por exemplo, a maioria das pessoas consideraria hediondo matar humanos para preservar uma espécie rara ou para evitar que um ecossistema seja alterado. Além disso, é amplamente reconhecido que as razões para se prevenir/minimizar o sofrimento e as mortes de indivíduos humanos não dependem de sabermos se a espécie humana é nativa ou invasora em determinada área, se está em risco de extinção, se desempenha alguma função ecológica importante etc. Por exemplo, seria absurdo alegar que o

sofrimento humano não importa (ou importa menos) porque a espécie humana não é uma espécie rara e não está em risco de extinção.

Entretanto, dado que o especismo é injustificado, se é errado prejudicar gravemente indivíduos humanos para alcançar metas ambientalistas, é igualmente errado fazer isso quando os indivíduos afetados forem animais não humanos sencientes. O especismo antropocêntrico é injustificado porque a senciência é uma condição suficiente e necessária para a consideração moral direta plena (FARIA; PAEZ, 2014).

É esse o ponto que está sendo evidenciado aqui: não é que envenenar os indivíduos de uma população para preservar uma espécie rara seja necessariamente especismo – até porque é possível defender isso em relação a todos os indivíduos sencientes, independentemente de espécie, ou seja, defender exterminar humanos e não humanos. A questão aqui é: os que defendem exterminar indivíduos sencientes para preservar uma espécie rara também defendem isso quando os indivíduos são humanos? Evidentemente que não é isso o que os proponentes desse tipo de intervenção defendem. Contudo, se isso é assim, então isso se caracteriza como uma forma de especismo antropocêntrico: os interesses básicos de indivíduos sencientes não humanos (como o interesse em não sofrer e em não morrer) recebem um peso menor do que os interesses de níveis similares de indivíduos humanos. É importante ressaltar também que o especismo não acontece somente quando alguém é totalmente desconsiderado, mas toda vez que alguém recebe injustamente um tratamento ou consideração que é comparativamente pior. Logo, não basta dar *alguma* consideração moral aos animais não humanos para uma posição (ou uma intervenção defendida a partir de uma posição normativa) não ser especista - é preciso também rejeitar critérios arbitrários de estatura moral. A forma mais comum de ambientalismo cria uma hierarquia em que o bem dos humanos importa mais do que a preservação de entidades não sencientes (espécies, ecossistemas, processos naturais etc.) e essas entidades por sua vez importam mais do que o bem dos animais não humanos sencientes. Assim, ao contrário do que muitos poderiam pensar, as formas mais comuns de ambientalismo são, na verdade, uma instância do especismo antropocêntrico<sup>9</sup> (CUNHA, 2021, p. 141).

---

<sup>9</sup> Isso não quer dizer que o especismo é o único problema com as posições ambientalistas. Poderíamos ainda questionar a própria noção de que entidades não sencientes (como espécies e ecossistemas) seriam dignas de consideração moral direta. Além disso, mesmo que alguém defenda um versão não especista de ambientalismo - dando um peso maior (ou peso somente) às entidades não sencientes do que ao bem de todos os seres sencientes (humanos e não humanos) - ainda não está claro como isso poderia ser moralmente justificado. Por exemplo, porque o sofrimento de um bebê humano ou de um animal não humano deveria receber um peso menor do que a manutenção de alguma entidade natural não senciente - que não pode ser beneficiada e/ou prejudicada - como uma espécie, por exemplo? Igualmente questionável seria defender que a única coisa que importa são entidades naturais não sencientes. Nesse caso o sofrimento de um bebê humano ou outro animal senciente não humano importaria apenas indiretamente, na medida em que fosse

Em resumo, se é injusto dar uma consideração menor ao bem de indivíduos humanos por pertencerem a uma espécie que é abundante, invasora e/ou que atrapalha a preservação da biodiversidade, é igualmente injusto discriminar animais não humanos por pertencerem a espécies que tenham essas características: como é o caso dos camundongos que foram introduzidos na ilha.

Na natureza, é comum que animais sejam comidos vivos por seus predadores (ÉTICA ANIMAL, 2016a), mas raramente isso é motivo de preocupação entre ambientalistas. Normalmente, a predação, assim como outras disputas pelas quais animais prejudicam uns aos outros, tendem a ser valorizadas pelo ambientalismo devido ao papel que cumprem na manutenção do meio ambiente. Os camundongos, entretanto, não fazem parte da fauna nativa da ilha, e sua presença atrapalha a conservação da biodiversidade e demais metas ambientalistas. Essa é a verdadeira razão pela qual a predação praticada por camundongos é condenada pelos ambientalistas, e não por causar sofrimento às presas, como é dito.

O sofrimento das aves parece ser mencionado porque os camundongos não são seus predadores naturais e, principalmente, porque é do interesse dos ambientalistas que as espécies nativas não sejam extintas. Mas, em um cenário hipotético, no qual albatrozes-de-tristão não estivessem em vias de se extinguir e fossem comidos vivos por algum tipo de predador nativo daquele local, dificilmente seu sofrimento sequer seria mencionado.

Apesar de, por vezes, mencionar o sofrimento causados pelos animais que serão exterminados, intervenções ambientalistas em situações envolvendo animais considerados exóticos invasores têm como meta restaurar características do ecossistema que acabam sendo modificadas com a chegada desses animais, o que é diferente de se tentar minimizar ou prevenir o sofrimento dos animais nativos que são afetados pela predação. Evitar com que animais nativos sejam prejudicados por espécies exóticas invasoras, nesses casos, é apenas uma consequência de se tentar preservar certas características do meio ambiente, uma vez que as espécies das quais estes animais nativos são membros constituem uma característica muito importante do ecossistema na visão ambientalista. Como observa Cunha (2021, p. 135), na maioria das visões ambientalistas, o bem dos animais sencientes tende a ser visto como algo que importa apenas indiretamente, dependendo do quão útil for para a preservação das entidades não sencientes que são valorizadas por essas visões. Ou seja, reduzir os danos para os animais só é uma preocupação dos ambientalistas quando fazê-lo ajuda a atingir outras metas, que não o próprio benefício para os animais.

---

instrumentalmente positivo/negativo para a promoção das metas defendidas pelo ambientalismo. Assim, mesmo quando defendido de uma maneira não especista, o ambientalismo enquanto visão normativa é ainda altamente questionável e parece que deve ser rejeitado. Para um exemplo de uma versão não especista de ambientalismo, ver Linkola (2009). Para críticas ao ambientalismo ver: Cunha (2021, p. 141-142).

Mencionar o sofrimento dos animais pode fazer com que intervenções ambientalistas para conservar a biodiversidade (como as intervenções para exterminar animais exóticos que predam animais de espécies nativas), sejam confundidas com uma intervenção que tenha como meta ajudar os animais por preocupação com o bem-estar dos próprios indivíduos afetados. Também pode contribuir para criar a falsa impressão de que seria esta a única intervenção possível para que a grande maioria dos animais pudesse ser beneficiada. Exterminar animais exóticos invasores, apesar de lamentável, seria, nesses casos, algo inevitável segundo os que defendem essa posição.

Provavelmente, mencionar o sofrimento de animais selvagens para defender entidades não sencientes, que são incapazes de terem experiências negativas e/ou positivas, como espécies e ecossistemas, pode servir para melhorar a aceitação das intervenções ambientalistas que envolvem a matança de animais exóticos invasores carismáticos, como raposas, ouriços-terrestres e cavalos (CROWLEY et al., 2017); ou que dependem do uso de veneno, como rodenticida, e outros métodos que são impopulares (MARRIS, 2018).

Apesar de apelarem ao sofrimento dos animais que são prejudicados pela predação por membros de espécies exóticas invasoras, os próprios ambientalistas defendem a predação e outros eventos danosos para os animais (doenças, parasitismo, condições meteorológicas extremas etc.), e todo o sofrimento que resulta disso quando esses eventos contribuem para que certos aspectos do meio ambiente permaneçam inalterados, ou então, para que características que foram perdidas possam ser restauradas.

Reintroduzir predadores em locais onde deixaram de existir, por exemplo, é uma maneira pela qual ambientalistas tentam recriar paisagens do passado, muitas vezes, porque as consideram esteticamente valiosas. Este tipo de intervenção extremamente danosa aos interesses dos animais cria o que é conhecido por ambientalistas como “ecologia do medo” (HORTA, 2017). O nome faz alusão ao efeito que a presença do predador tem sobre as suas presas. Além de reduzir o número de herbívoros que se alimentam de espécies de plantas que são importantes na composição da paisagem, a introdução do predador também faz com que, mesmo aqueles que não são predados, deixem de se alimentar em locais abertos, onde podem ser vistos com maior facilidade. O terror que se instala com a chegada do predador é tanto, que a dieta dos herbívoros é empobrecida drasticamente, muitas vezes, fazendo com que os mesmos morram de inanição. Doenças e temperaturas extremas também surtem um efeito maior nesses animais que ficam enfraquecidos pela falta de alimento. A maneira como as presas evitam a todo custo serem vistas pelos predadores, preferindo, muitas vezes, permanecerem escondidas e morrerem de fome do que se arriscarem para conseguir alimento, faz com que a vegetação que seria consumida cresça e modifique a paisagem. A mudança ocasionada pela

diminuição da pastagem pode ser desejada pelos ambientalistas porque contribui com metas como o aumento de biodiversidade, ou porque é, na opinião de alguns, esteticamente mais agradável.

No parque de Yellowstone, nos Estados Unidos, por exemplo, cerca de 30 lobos (*Canis lupus europeus*) trazidos do Canadá foram reintroduzidos por ambientalistas na década de noventa, com o intuito de controlar a população de cervos (*Cervus canadensis*) do parque (HORTA, 2017). Desde que o lobo, seu principal predador, havia sido extinto por caçadores, a população de cervos aumentou significativamente, e o efeito da pastagem pôde ser percebido na paisagem do parque. Os cervos, que gozavam de maior liberdade na ausência dos lobos, estavam contribuindo com o envelhecimento de árvores nativas, como álamo e salgueiro, ao consumirem seus brotos e impedirem que novos descendentes dessas árvores pudessem crescer. Por esse motivo, ambientalistas resolveram reintroduzir os lobos para diminuir a população de cervos e, principalmente, fazer com que o medo do predador os forçasse a não se alimentarem nos campos, onde cresciam os brotos de álamo e salgueiro. A presença do predador foi tão negativa para os cervos que a modificação na paisagem pôde ser percebida em poucos anos, razão pela qual foi considerada um sucesso e celebrada por muitos ambientalistas (RANDALL, 2020).

A maneira como as presas foram prejudicadas com a decisão de reintroduzir os predadores é muito evidente. Ao que tudo indica, a experiência de serem vítimas de seus predadores que, frequentemente as comem vivas, é tão negativa que preferem morrer lentamente de fome. Ainda assim, muitos poderiam pensar que ao menos os lobos foram beneficiados com a reintrodução. No entanto, além de sofrerem com todo tipo de dano natural, como qualquer outro animal selvagem, desde que foram reintroduzidos têm sido vítimas de um ectoparasita causador da sarna (ANDRÉ, 2017; ALMBERG et al., 2012). A doença, que muitas vezes pode ser letal, tem sido motivo de grande sofrimento para esses animais. Durante o inverno os lobos parasitados muitas vezes morrem de frio, devido à maneira como a sarna faz cair a sua pelagem.

Criar uma situação em que animais sencientes morram enfraquecidos pela fome e pelo frio, ou comidos vivos por predadores, por exemplo, para tornar uma paisagem mais agradável de se contemplar, certamente seria considerado um absurdo caso as vítimas fossem animais da espécie humana. Entretanto, muitas intervenções para se alcançar metas ambientalistas fazem exatamente isso com animais selvagens. Os interesses mais básicos dos cervos, lobos e outros animais não humanos, em não sofrerem ou terem suas vidas encerradas de maneira prematura são ignorados para que se satisfaçam interesses humanos não vitais ou até mesmo triviais, tal como o interesse em se observar uma bela paisagem.

## **As metas ambientalistas coincidem com o que é melhor para os animais?**

Uma outra maneira pela qual ambientalistas tentam se opor às propostas que tenham como meta melhorar a situação dos animais selvagens vítimas de danos naturais é defendendo, o que supostamente seriam, os interesses dos próprios animais.

Frequentemente, este tipo de objeção se dá através da defesa do que seriam, alegadamente, as melhores consequências para a maioria dos animais selvagens. Nesse sentido, é defendido que intervenções para alcançar metas ambientalistas, e não aquelas centradas na preocupação com o bem dos próprios animais, atingiriam as melhores consequências. Segundo os proponentes dessa objeção, aqueles que se preocupam com o bem-estar dos animais selvagens deveriam defender intervenções ambientalistas, como a restauração de ecossistemas, porque, apesar de prejudicial para alguns animais, tais com lobos, cervos e “invasores”, fazê-lo criaria as melhores condições para a maioria.

Manter o meio ambiente da maneira como é defendida por ambientalistas, que valorizam processos naturais extremamente nocivos aos interesses dos animais selvagens (como fome, sede e doenças), já seria difícil de aceitar caso quiséssemos atingir as melhores consequências para os próprios animais. Mas o principal problema com essa objeção centrada nas melhores consequências é a maneira como seus proponentes não apresentam nenhuma razão do porquê isso seria assim. É simplesmente assumido que um ambiente mantido da maneira como prega o ambientalismo seria melhor para os animais. O ônus da prova, portanto, recai sobre aqueles que fazem a afirmação de que manter o meio ambiente inalterado beneficia a maioria dos animais.

Existem fortes argumentos para considerarmos que o bem dos animais não humanos importa diretamente (CUNHA, 2021, p. 57 - 69). Se é assim, então, a alta prevalência do sofrimento entre animais selvagens (TOMASIK, 2009) que, na grande maioria das vezes, têm suas vidas encerradas de maneira prematura e violenta, faz com que tenhamos fortes razões para intervir na natureza. Se o meio ambiente sem a intervenção humana não é positivo para a maioria dos animais, mantê-lo dessa forma seria manter processos nocivos que lhes prejudicam, o que não parece ser uma boa consequência.

A afirmação de que metas ambientalistas coincidem com as melhores consequências para os próprios animais normalmente parte do pressuposto que intervir com o propósito de ajudá-los teria consequências indesejáveis. Por exemplo, poderia ser apontado pelos que defendem uma posição ambientalista que intervir em processos que vitimizam animais na natureza (por exemplo, livrando-os de parasitas) faria com que algumas populações crescessem de maneira descontrolada, esgotando os recursos dos quais dependem para sobreviver e piorando ainda mais a sua própria situação.

Entretanto, como observa Cunha (2018, p. 336 - 337), essas consequências negativas somente decorreriam de intervenções mal planejadas. Há diversos exemplos de intervenções bem sucedidas na natureza, realizadas pelos próprios ambientalistas, que beneficiam animais indiretamente, tais como programas de vacinação (ROBINSON et al., 2018), tratamento de doenças (JAMRIŠKA et al., 2013), e controle de natalidade (GRAY; CAMERON, 2010; ANSARI et al., 2017). Apesar de a grande maioria das intervenções que beneficiam animais ainda não serem realizadas por consideração com o seu próprio bem-estar, mas para que sejam alcançadas outras metas, como evitar com que espécies raras sejam extintas, ainda assim, são extremamente positivas. A vida dos animais que são vacinados, por exemplo, é tremendamente melhor do que a que teriam caso não tivessem sido beneficiados com o programa de vacinação. Sendo assim, parece que devemos rejeitar a objeção centrada na preocupação com as melhores consequências e promover intervenções cuidadosamente planejadas para beneficiar animais selvagens por preocupação com o seu próprio bem-estar.

A liberdade dos animais também é frequentemente mencionada pelos que se opõem às propostas que tenham como meta ajudá-los, alegando que intervindo na predação e demais formas pelas quais animais são prejudicados, estaríamos infringindo a sua liberdade.

Por exemplo, Marc Bekoff, professor emérito de ecologia e biologia evolutiva da Universidade do Colorado, em Boulder, nos Estados Unidos, defende que: “Animais devem ser livres para serem quem eles são (...) A morte faz parte da vida na natureza. Sinto muito pelos que nascem como presas, mas é assim que as coisas são”<sup>10</sup>.

Apesar de defenderem que os animais devem ser livres, dando a entender que estariam preocupados com o seu bem-estar, não está claro porque os animais prefeririam sofrer e ter mais liberdade do que serem beneficiados por intervenções humanas. Além disso, intervir para curá-los de doenças e lesões, por exemplo, não diminuiria sua liberdade, muito pelo contrário: os animais beneficiados com as intervenções ainda poderiam ser livres para serem o que quiserem, só que com menos sofrimento. Não ajudá-los por outro lado, faz com que não possam ser nada, muito menos exercer sua liberdade, porque morrem de maneira prematura ou nascem apenas para sofrer intensamente.

Há também um problema adicional maior na fala de Bekoff contrária à proposta de intervir para ajudar animais. O problema consiste em tentar prescrever que devemos manter certas coisas somente porque essas coisas já acontecem. Esse salto de como as coisas são para como devem ser é

---

<sup>10</sup> “Animals need to be free to be who they are,” says Bekoff. “Death begets life in nature. I am sorry if you are born a prey species but that’s the way it is.” WILKINSON, Todd. **To Rescue or Not, That is the Question With Distressed Animals**, 2016. Disponível em: <<https://www.nationalgeographic.com/news/2016/05/160523-when-to-rescue-wild-animals/>> Acesso 30/05/2021.

prontamente reconhecido como injustificável quando as vítimas são humanas. Basta tentar justificar ações humanas com base na maneira como o mundo é para que fique evidente. Por exemplo, guerras e violência sexual são descrições de formas pelas quais humanos prejudicam uns aos outros hoje e desde sempre, mas isso não significa que essas sejam ações corretas ou que tenhamos razões para mantê-las no futuro. E, principalmente, o fato de algo acontecer (mesmo que aconteça devido aos processos naturais) não mostra que esse algo tenha valor. Doenças e desastres naturais, por exemplo, acontecem e são parte de como “as coisas são”. Entretanto, isso não parece fazer com que sejam coisas boas.

Dado o que foi argumentado acima, assim como a objeção que apela ao sofrimento dos animais selvagens para rejeitar propostas que tenham como meta ajudá-los, as que se baseiam em uma preocupação com as melhores consequências ou em garantir sua liberdade, também parece que devem ser rejeitadas.

### **Considerações finais**

A alta prevalência do sofrimento dos animais que vivem nos ambientes naturais faz com que tenhamos fortes razões para intervir e minimizar os danos naturais de que padecem. Recursos atualmente destinados para alcançar metas ambientalistas poderiam ser realocados para desenvolver novas maneiras de ajudá-los com mais eficiência. Adotando uma meta centrada na preocupação com o bem dos próprios animais também poderíamos expandir intervenções que atualmente são praticadas com propósitos ambientalistas ou antropocêntricos que acabam beneficiando animais indiretamente, como programas de vacinação de espécies ameaçadas, para que cada vez mais indivíduos possam ser beneficiados. O uso de tecnologia é fundamental para que isso aconteça e deve ser encorajado para que mais animais possam ser beneficiados no futuro. A oposição quanto ao uso de tecnologia para intervir na natureza com o propósito de ajudar animais selvagens não se sustenta na prática, uma vez que o uso já é amplamente aceito para alcançar outras metas, e parece ser utilizada como estratégia retórica para que intervenções em prol dos animais sejam rejeitadas.

Há também uma falsa preocupação em relação ao sofrimento dos animais por parte de ambientalistas que parece servir estrategicamente para alcançar as metas que defendem. Apesar de, por vezes, alegarem que estariam contribuindo para atingirmos as melhores consequências, as metas defendidas por ambientalistas não coincidem com o que é melhor para a maioria dos animais selvagens. Tampouco, podem garantir que sejam mais livres do que seriam caso humanos intervissem para minimizar os danos naturais de que padecem.

É preciso que o interesse dos animais selvagens deixe de ser explorado para alcançar metas ambientalistas e que sejam defendidas propostas que tenham como meta garantir o bem dos próprios animais. Até que isso aconteça, intervenções extremamente prejudiciais aos seus interesses, como o extermínio em massa daqueles considerados invasores e a reintrodução de predadores para restaurar ecossistemas, continuarão sendo erroneamente interpretadas como positivas para a maioria dos animais. O ambientalismo e a defesa da consideração moral direta plena dos animais não humanos são posições completamente diferentes.

### Referências bibliográficas

- ADAMS, W. Geographies of conservation II: Technology, surveillance and conservation by algorithm. *Progress in Human Geography* 43(2): 337–350, 2019.
- ALMBERG E., CROSS P., DOBSON A., SMITH D., HUDSON P. Parasite invasion following host reintroduction: A case study of Yellowstone’s wolves. *Philos. Trans. R. Soc. Lond. B Biol. Sci.* 367, 2840–2851, 2012.
- ANDRÉ, L. *20 anos de “ecologia do medo”*: lobos em Yellowstone estão doentes. 2017. Disponível em <https://olharanimal.org/20-anos-de-ecologia-do-medo-lobos-em-yellowstone/>. Acesso: 04/05/2021
- ANSARI, A.S.; BADAR, A.; LOHIYA, N.K. Fertility Control Modalities in Animals: An Overview. *BAOJ Veterinary Science*, vol. 1, n.1. 2017.
- ATTFIELD, R. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, [s.l.], v. 39, p. 47-58, 1987
- BIRDLIFE INTERNATIONAL. *Diomedea dabbenena*. *The IUCN Red List of Threatened Species*, 2018. Disponível em: <https://www.iucnredlist.org/species/22728364/132657527> Acesso em 20/11/21.
- CALLICOTT, J. B. Moral Considerability and Extraterrestrial Life. In: HARGROVE, E. (org.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York, 1992, p. 137-50.
- CALLICOTT, J. B. The Land Ethic. In: JAMIESON, D. (org.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2000. p. 204-17.
- CROWLEY, S. L.; HINCHLIFFE, S.; MCDONALD, R. A. REVIEWS. Conflict in invasive species management. *Frontiers in Ecology and the Environment*, vol. 15, n.3, p. 133-141, 2017.
- CUNHA, L. *Vítimas da natureza*: implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- CUNHA, L. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. 1ª Ed. Curitiba: Appris, 2021.

- CUNHA, L. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. 1ed. Curitiba: Appris, 2022.
- ELLIOT, R. *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*. New York: Routledge, 1997.
- ÉTICA ANIMAL. Condições meteorológicas e os animais. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2015. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/condicoes-meteorologicas-e-os-animais-nao-humanos/> Acesso: 20/04/2021
- ÉTICA ANIMAL. Desnutrição, fome e sede em animais selvagens. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2015a. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/animais-na-natureza/a-situacao-dos-animais-na-natureza/subnutricao-sede-animais-selvagens/> Acesso: 20/04/2021
- ÉTICA ANIMAL. Doenças na natureza. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2016. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/animais-na-natureza/a-situacao-dos-animais-na-natureza/doencas-natureza/> Acesso: 20/04/2021
- ÉTICA ANIMAL. Antagonismos na natureza: conflitos interespecíficos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2016a. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/animais-na-natureza/a-situacao-dos-animais-na-natureza/conflitos-interespecificos/> Acesso: 20/04/2021
- ÉTICA ANIMAL. Lesões físicas em animais selvagens. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2016b. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/lesoes-fisicas-em-animais-selvagens/> Acesso: 20/04/2021.
- ÉTICA ANIMAL. Antagonismos na natureza: conflitos intraespecíficos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2020. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/animais-na-natureza/a-situacao-dos-animais-na-natureza/conflitos-intraespecificos/> Acesso: 20/04/2021.
- ÉTICA ANIMAL. Por que devemos dar consideração moral a seres sencientes em vez de seres vivos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 2021. Disponível em: <https://www.animal-ethics.org/por-que-devemos-dar-consideracao-moral-a-seres-sencientes-em-vez-de-seres-vivos/>. Acesso em: 20/06/2023.
- FARIA, C; PAEZ, E. Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues. *Rev. Bioética y Derecho*, Barcelona, n. 32, p. 95-103, 2014.
- FARIA, C.; PAEZ, E. It's Splitsville: Why Animal Ethics and Environmental Ethics Are Incompatible. *American Behavioral Scientist*, v. 63, n. 8, p. 1047–1060, 2019.
- GRAY, M. E.; CAMERON, E. Z. Does contraceptive treatment in wildlife result in side-effects? A review of quantitative and anecdotal evidence. *Reproduction*, vol. 139, n.1, p. 45–55. 2010.
- GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, [s.l.], v. 75, p. 308-25, 1978.
- HORTA, O. Concern for wild animal suffering and environmental ethics: what are the limits of the disagreement? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, v. 13, n. 1, p. 85-100, 2018.

- HORTA, O. Contra a ética da ecologia do medo: Por uma mudança nos objetivos de intervenção na natureza. *Ethic@*. Florianópolis-SC, Brasil, v. 16, n. 1, p. 165-188. 2017, tradução de Lara André. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n1p165/34752> Acesso: 04/06/2021.
- HORTA, O.; Albersmeier, F. Defining speciesism. *Philosophy Compass*, 15(11), p. 1-9, 2020.
- JAMRIŠKA J, LAVILLA LA, THOMASSON A, BARBON AR, LOPÉZ JF, MODRY D. Treatment of atoxoplasmosis in the blue-crowned Laughing Thrush (*Dryonastes courtoisi*). *Avian Pathology*, vol. 42 n.6 p. 569-571, 2013.
- KATZ, E. The Big Lie: Human Restoration of Nature. *Research in Philosophy and Technology*, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 231-241, 1992
- LEOPOLD, A. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000.
- LINKOLA, P. *Can life prevail? A radical approach to the environmental crisis*. London: Integral Tradition Publishing, 2009.
- MARRIS, E. When Conservationists Kill Lots (and Lots) of Animals. *The Atlantic*. 2018. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/science/2018/is-wildlife-conservation-too-cruel> Acesso: 09/05/2021
- MILL, J. S. On Nature. In: MILL, J.S. *Nature, The Utility of Religion and Theism*. London: Rationalist Press Association, 1904, p. 07-33.
- NÆSS, A. An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same. In: WITOSZEK, N.; BRENNAN, A. (org.). *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield, 1999. p. 146-49.
- NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PIMM, S. et al. Emerging Technologies to Conserve Biodiversity. *Trends in Ecology and Evolution*, v. 30, n.11, p. 685-696, 2015.
- RACHELS, J.; RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7a ed. New York: McGraw-Hill, 2012, p.44-58.
- RANDALL, C. A rewilding triumph: wolves help to reverse Yellowstone degradation. *The Guardian*, 25 jan. 2020. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2020/jan/25/yellowstone-wolf-project-25th-anniversary>. Acesso: 30/06/2021.
- ROBINSON, S. J. et al. Model recommendations meet management reality: implementation and evaluation of a network-informed vaccination effort for endangered Hawaiian monk seals. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. vol. 285, n. 1870, 2018.
- ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999. p. 247-268.
- TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986
- TOMASIK, B. *The Importance of Wild-Animal Suffering*. 2009. Disponível em: <https://longtermrisk.org/the-importance-of-wild-animal-suffering/> Acesso: 30/05/2021

VARNER, G. No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, [s.l.], v. 13, p. 175-79, 1991.

WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and other Livings Things*. Oxford: Oxford University Press, 2000

WENZ, P. S. *Environmental justice*. Albany: State University of New York Press, 1998.

## EPISTEMOLOGIAS DA IGNORÂNCIA E IGNORÂNCIA SISTEMATICAMENTE CONSTRUÍDA

EPISTEMOLOGIES OF IGNORANCE AND SISTEMATICALLY CONSTRUCTED IGNORANCE

João Marcelo Saraiva<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é argumentar a favor de uma distinção entre casos onde a ignorância é tomada como mera ausência de um bem epistêmico, como conhecimento ou crença verdadeira, e casos que não podem ser descritos a partir, apenas, da ausência desses bens. Para realizar este objetivo, o artigo será dividido em três seções. Na primeira seção apresento as duas principais definições de ignorância defendidas hoje na literatura contemporânea das epistemologias da ignorância, a saber, ignorância como ausência de conhecimento e ignorância como ausência de crença verdadeira. Na segunda seção, irei apresentar duas concepções de ignorância que são sistematicamente construídas, a saber, ignorância resultante de casos de injustiça hermenêutica e ignorância branca. Por fim, será sugerido, na terceira seção, que interpretar ignorância apenas como mera ausência de um bem epistêmico não é suficiente para a compreensão do conceito, visto que há casos nos quais a ignorância não é meramente acidental, mas sim, causalmente conectada com processos de produção de não conhecimento.

**Palavras-chaves:** Epistemologias da ignorância; Injustiça Epistêmica; Ignorância sistematicamente construída; Ignorância motivada; Epistemologia social.

**ABSTRACT:** *The main goal of this article is to offer an argument for distinguishing between cases of ignorance as a mere absence of an epistemic good, such as knowledge or true belief, and cases that go beyond this simple absence. To accomplish this, the article is divided into three sections. In the first section, we explore the two primary definitions of ignorance found in contemporary literature on epistemologies of ignorance: ignorance as the absence of knowledge and ignorance as the absence of true belief. The second section delves into two specific forms of ignorance that are systematically constructed: ignorance resulting from hermeneutical injustice and white ignorance. Finally, in the third section, we propose that interpreting ignorance solely as the absence of an epistemic good is inadequate for a comprehensive understanding of the concept. We argue that there are cases in which ignorance is not merely accidental but intricately connected to processes of non-knowledge production.*

**Keywords:** *Epistemologies of ignorance; Epistemic Injustice; Systematically constructed ignorance; Willful ignorance; Social epistemology;*

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: saraivajoam@gmail.com.

## Introdução

A epistemologia, enquanto uma disciplina filosófica, tradicionalmente lida com questões acerca da natureza do conhecimento. A partir da pergunta “o que é conhecimento?” tem-se gerado uma literatura vasta que busca responder a essa questão e que tem como frutos do seu trabalho algumas conclusões, como: conhecimento deve ser interpretado como um conceito polissêmico, logo, a pergunta “o que é conhecimento?” deriva-se em ao menos três perguntas: o que é conhecimento proposicional? O que é conhecimento competencial? O que é conhecimento de familiaridade?

É a partir da questão “o que é conhecimento proposicional?” que a maior parte do trabalho contemporâneo em epistemologia foi produzido, trazendo à tona, por exemplo, a análise tripartite do conhecimento, que diz que conhecimento proposicional deve ser interpretado como crença verdadeira justificada (CVJ).

Apesar da investigação acerca da natureza do conhecimento ter gerado grandes frutos para a epistemologia, pouco foi considerado acerca de um termo vizinho, que diz respeito àquilo que não sabemos: a ignorância<sup>2</sup>. Porém, atualmente, alguns autores tem direcionado sua atenção para uma investigação epistemológica da ignorância, tendo estabelecido o campo de pesquisa das *epistemologias da ignorância*.

A discussão acerca das epistemologias da ignorância tem seu foco em duas linhas de pesquisa distintas que tratam de questões acerca da ignorância com pretensões diferentes. A primeira linha de pesquisa a ser apresentada<sup>3</sup>, busca responder à questão: o que é ignorância proposicional? A partir dessa questão, encontra-se em disputa duas concepções de ignorância que guiam o debate. A *concepção padrão de ignorância*, denominada e defendida por Pierre le Morvan (2010, 2011a, 2011b, 2013, 2018), e a *concepção nova*, denominada e defendida por Rik Peels (2010, 2011a, 2011b, 2012, 2014). Para os defensores da concepção padrão, ignorância é definida a partir da ausência de conhecimento, já para os adeptos à concepção nova, ignorância é ausência de crença verdadeira.

Para além da pergunta: o que é ignorância proposicional? Outra linha de pesquisa, anterior a de Peels e Morvan, tem seu destaque. Essa linha de pesquisa preocupa-se com a construção e produção de ignorância. Pode-se citar como exemplos dessa tradição o trabalho de Charles Mills

---

<sup>2</sup> Como bem aponta Bispo (2022, p.2) a ignorância tem sido tema de investigação filosófica desde Sócrates e do ceticismo antigo. Porém, a investigação da ignorância a partir das discussões tradicionais da epistemologia é recente, assim como o uso do termo “epistemologias da ignorância” para denotar o estudo epistemológico da ignorância, que têm suas influências em Mills (1997). De acordo com Peels e Blaauw (2016), por exemplo, os grandes manuais de epistemologia de cerca dos últimos 20 anos não contêm sequer uma seção específica à ignorância.

<sup>3</sup> Para material acerca dessa linha de pesquisa ver Peels e Blaauw (2016).

(1997, 2007, 2015) sobre ignorância branca, o de Medina (2013, 2016) sobre ignorância ativa, a tradição de epistemologias da ignorância racial compiladas no livro de Sullivan e Tuana (2007), e trabalhos de agnotologia<sup>4</sup> como os de Oreskes e Conway (2010) e Robert N. Proctor (1996).

Portanto, o objetivo desse artigo é apresentar essas duas linhas de pesquisa, mas, além disso, argumentar que a compreensão da natureza da ignorância como mera ausência de um bem epistêmico, como propõem Peels e Le Morvan (2016), não é o suficiente para lidar com casos onde a ignorância é sistematicamente construída. Portanto, serão diferenciados casos de *mera ignorância* de casos de ignorância sistematicamente construída a partir da defesa de que os primeiros são casos acidentais e passivos de ignorância, enquanto os segundos são casos onde a ignorância é produto de uma construção por parte de sujeitos e grupos acerca daquilo que não sabemos ou não devemos saber. Para exemplificar esse argumento pretendo mostrar dois casos de ignorância sistematicamente construída através de casos de ignorância branca e injustiças epistêmicas. Com isso, pretendo concluir, também, que a tarefa de lidar com casos de ignorância sistematicamente construída é mais complexa do que a tarefa de lidar com mera ignorância<sup>5</sup>, visto que para a correção da mera ignorância, bastaria a aquisição de um bem epistêmico que está em falta, enquanto para casos de ignorância sistematicamente construída, existem mecanismos estruturais e pessoais que impedem o ganho desses bens epistêmicos por indivíduos e grupos.

Na primeira seção do artigo, apresento as duas definições de ignorância a partir de Peels e Morvan (2016), além de apresentar alguns argumentos a favor e contra essas visões. Na segunda seção, desenvolvo sobre o tema da ignorância sistematicamente construída, subdividindo a seção em duas, a primeira apresentando casos de ignorância branca e a segunda casos de ignorância resultantes de injustiça hermenêutica. Por fim, na terceira seção, argumento que tratar da ignorância como uma mera ausência de um bem epistêmico não é o suficiente para a compreensão da natureza do fenômeno, visto que há casos onde a ignorância é sistematicamente construída, ocasionando uma maior dificuldade de correção.

## 1. Sobre a natureza da ignorância

---

<sup>4</sup> O termo *agnotologia* foi cunhado por Robert N. Proctor (1996) para se referir ao estudo da produção de ignorância, principalmente em questões relacionadas ao conhecimento científico. Um dos principais exemplos de produção de ignorância nesse contexto foi quando a indústria tabagista financiou estudos para negar a o vínculo entre o tabagismo e o câncer. Para entender melhor sobre esse caso, ver: Oreskes e Conway (2010).

<sup>5</sup> O termo *mera ignorância* será utilizado para se referir à casos de ignorância como os descritos por Peels e Morvan (2016), onde a ausência do bem epistêmico é acidental.

Atualmente, o debate acerca da definição de ignorância gira entorno da disputa de duas principais concepções: a concepção padrão de ignorância e a concepção nova de ignorância. A concepção padrão de ignorância, cujo principal defensor é Pierre Le Morvan (2010, 2011a, 2011b, 2013, 2018), define ignorância como ausência de conhecimento, enquanto a concepção nova, cujo principal defensor é Rik Peels (2010, 2011a, 2011b, 2012, 2014), define ignorância como ausência de crença verdadeira.

A concepção padrão parte do pressuposto que ignorância é o oposto complementar do conceito de conhecimento. Dessa forma, quando não há conhecimento, há ignorância, e quando não há ignorância, há conhecimento. Portanto, como aponta Feldman (2002), se conhecimento pode ser dividido em conhecimento competencial (*know how*<sup>6</sup>), conhecimento proposicional (*know that*<sup>7</sup>) e conhecimento de familiaridade, têm-se um caso de ignorância sempre que o conhecimento em questão está ausente, ou seja, caso um sujeito não tenha conhecimento proposicional, de familiaridade ou competencial.

Porém, parece estranho considerar que a ausência de conhecimento, no geral, implica ignorância, visto que não utilizamos o conceito de ignorância para indicar a falta de conhecimento competencial ou de familiaridade. Dessa forma, apesar de apontarem que ignorância é ausência de conhecimento, os defensores da concepção padrão preocupam-se com o conceito de conhecimento proposicional, visto que é o tipo de conhecimento que têm sido o foco dos epistemólogos, logo, ao falar da definição de ignorância, nesse artigo, estou supondo tratar de ignorância proposicional.

Dito isso, a concepção padrão de ignorância pode ser definida da seguinte forma, de acordo com Le Morvan (2016): um sujeito S é ignorante de uma proposição p quando uma das seguintes condições se apresenta: i) S não acredita na proposição verdadeira p; ii) S suspende o juízo acerca da proposição verdadeira p; iii) S nem acredita nem desacredita nem suspende o juízo acerca da proposição verdadeira p; iv) p é falsa<sup>8</sup>; e v) S acredita na proposição verdadeira p porém sua crença

---

<sup>6</sup> Saber como. Tradução própria.

<sup>7</sup> Saber que. Tradução própria.

<sup>8</sup> Parece estranho dizer que sujeitos são ignorantes acerca de proposições falsas, visto que isso implicaria que somos ignorantes de proposições como “patos são maiores que tigres” ou “a vacina da covid-19 nos transforma em jacarés” independente de acreditarmos nessas proposições. Porém, de acordo com Le Morvan (2010, 2011a, 2011b) isso ocorre por confundirmos ignorância factível com ignorância proposicional. De acordo com o autor, temos de lembrar que as condições de verdade de uma proposição se diferenciam do cumprimento das condições de verdade dessa mesma proposição. Dessa forma, se um sujeito acredita que “patos são maiores que tigres” o sujeito não é ignorante acerca das condições de verdade dessa proposição (ignorância proposicional), mas sim, acerca do cumprimento das condições de verdade (ignorância factível). Nesse sentido, a ignorância desse sujeito reside exatamente no fato da proposição não corresponder, factivelmente, com o mundo. A distinção entre ignorância factível e proposicional gera uma série de debates entre Peels e Morvan, que podem ser vistos em maiores detalhes em: Le Morvan (2010, 2011a, 2011b) e Peels (2011a, 2012). Apesar do longo debate, me parece que a ignorância em questão, relativa a proposições

em p não está bem justificada<sup>9</sup>, sendo a justificação aquilo que confere status de conhecimento a uma crença verdadeira.

Já os adeptos à concepção nova, obtendo suas inspirações em Goldman e Olsson (2009)<sup>10</sup>, defendem que ignorância é ausência de crença verdadeira. Dessa forma, um sujeito S é ignorante de p quando uma dessas condições se cumpre: i) S não acredita na proposição verdadeira p; ii) S suspende o juízo acerca da proposição verdadeira p; iii) S nem acredita nem desacredita nem suspende o juízo acerca da proposição verdadeira p. Como pode-se perceber, ambas concepções concordam que as cláusulas de I a III implicam em ignorância, porém, discordam acerca das cláusulas IV e V. Abaixo, apresentarei ambas as concepções em maiores detalhes e serão expostos os argumentos a favor das cláusulas IV e V para a concepção padrão, e contra essas mesmas cláusulas pela concepção nova.

### 1.1 A concepção padrão de ignorância

Como dito anteriormente, de acordo com a concepção padrão de ignorância, ignorância é ausência de conhecimento, e, nesse caso, conhecimento proposicional. A partir da definição tripartite de conhecimento proposicional temos que: dado um sujeito S qualquer e uma proposição p qualquer, S sabe que p se e somente se i) S acredita em p (crença); ii) a crença de S em p é justificada (justificação); e iii) p é verdadeira (verdade).

---

falsas, ocorre exatamente por existir uma proposição verdadeira da qual o sujeito que acredita na proposição falsa falha em obter conhecimento. Nesse sentido, casos de *proposições falsas* parecem, na verdade, serem casos de *crença em uma proposição falsa* que implicam na ausência de crença verdadeira ou conhecimento.

<sup>9</sup> De acordo com Nottelman (2016), conhecimento factual não admite graus, dessa forma, ou um sujeito sabe determinado fato, ou não sabe. Diferente do conhecimento factual, ignorância parece admitir graus, por exemplo, quando se sabe uma resposta parcial para determinada pergunta, porém, incompleta. Para servir de exemplo, suponha dois sujeitos que estão em uma festa de aniversário: João e Pedro. João sabe que Maria, Roberta, Eduarda e Pedro vieram a festa, enquanto Pedro só sabe que João veio a festa. Ambos possuem justificação para responder corretamente à pergunta “alguém veio a festa?”. Porém, acerca da proposição “Quem veio a festa?” Pedro possui uma resposta parcial, enquanto João possui uma resposta completa (supondo que Maria, Roberta, Eduardo e Pedro são todos os integrantes da festa). Isso implica que João não é ignorante sobre quem veio a festa, porém, Pedro parece ser parcialmente ignorante sobre quem veio a festa. Para discussões sobre graus de ignorância ver: Nottelman (2016).

<sup>10</sup> A tese de Goldman e Olsson (2009) será explicada na seção acerca da concepção nova de ignorância. Porém, para fins de introdução, os autores defendem que existem duas formas de obter conhecimento proposicional, uma fraca e outra forte. Conhecimento fraco equivale a simples crença verdadeira, já conhecimento forte equivale a crença verdadeira justificada + uma condição anti-Gettier. Isso se segue da ideia de que um sujeito pode falhar em obter conhecimento mesmo não sendo ignorante. Para Goldman, casos de ausência de crença verdadeira exprimem casos de ignorância, já casos onde há crença verdadeira, porém, não há conhecimento, são casos onde um sujeito possui conhecimento fraco, e, portanto, não é ignorante.

Portanto, se ignorância proposicional é o oposto complementar do conhecimento proposicional, e se conhecimento proposicional é crença verdadeira justificada (CVJ), temos um caso de ignorância proposicional quando qualquer um dos elementos necessários para a definição de conhecimento proposicional encontra-se ausente. Portanto, de acordo com Le Morvan (2016) casos de ignorância proposicional são casos onde dado um sujeito S qualquer e uma proposição p qualquer S ou não acredita em p (Cláusula I, seção 1) ou S suspende o juízo em p (Cláusula II, seção 1), ou nem acredita nem desacredita nem suspende o juízo em p (Cláusula III, seção 1) ou S falha em obter conhecimento por não estar bem justificado ou a CVJ de S esteja Gettierizada<sup>11</sup> (Cláusula IV, seção 1) ou, por fim, caso a proposição em questão seja falsa (Cláusula V, seção 1).

Pierre Le Morvan (2016), apresenta três principais argumentos para a concepção padrão de ignorância. O primeiro argumento se dá ao apontar para um critério pragmático: caso se adote ignorância como o oposto complementar do conhecimento, teorizar sobre conhecimento e teorizar sobre ignorância torna-se uma tarefa conjunta, logo, todo ganho teórico no campo do conhecimento pode ser extraído para o campo da ignorância e vice-versa.

O segundo argumento é o argumento de uso comum, onde Morvan aponta que cotidianamente utilizamos o conceito de ignorância como significando ausência de conhecimento. É importante notar, porém, que essa afirmação não parte de uma mera intuição que Morvan sugere que seja aceita. Para dar força ao argumento, Morvan analisa a estrutura linguística e o significado de “ignorância” em diferentes línguas, utilizando como base tanto as definições de ignorância retiradas de dicionários dessas línguas, quanto da estrutura etimológica do termo *ignorância*.

O terceiro e último argumento diz respeito à ignorância acerca de proposições falsas. Esse argumento consiste em apontar que sujeitos podem ser ignorantes acerca de proposições falsas ao admitirmos uma distinção entre ignorância factível e ignorância proposicional, o que não ocorre caso adotemos a concepção nova.

LeMorvan e Peels discutem em uma série de artigos<sup>12</sup> sobre a possibilidade da ignorância acerca de proposições falsas. Recorde que como foi dito anteriormente, apesar de ambos concordarem que as condições de I a III da concepção padrão são casos de ignorância, os autores discordam sobre

---

<sup>11</sup> Edmund Gettier é um famoso filósofo que escreveu um artigo denominado “*Is justified true belief knowledge?*” (1963) onde argumenta que crença verdadeira justificada não é o suficiente para a definição de conhecimento proposicional, visto que há casos, como mostra Gettier, onde há crença verdadeira justificada porém não há conhecimento. Sendo assim, um sujeito poderia possuir crença verdadeira justificada e mesmo assim ser ignorante, caso estejamos diante de um caso de Gettier.

<sup>12</sup> Essa discussão pode ser vista com maiores detalhes em Le Morvan (2011a, 2011b, 2013, 2016) e Peels (2011a, 2011b, 2012, 2016).

as condições IV e V. Dessa forma, para Peels, uma proposição ser falsa não é o suficiente para que alguém esteja em estado de ignorância acerca dela. Isso se dá porque seria extremamente estranho dizer que somos ignorantes, por exemplo, de que “a vacina de covid 19 nos transforma em jacarés”.

A primeira confusão que parece surgir dessa consideração, se dá na forma em que a definição da concepção padrão de ignorância descreve a cláusula de ignorância acerca de proposições falsas. Como vimos, p ser falso, para Morvan, é suficiente para render ignorância. Porém, apesar dessa constatação, parece que Morvan quer dizer que a *crença* em uma proposição falsa implica em ignorância (o que não parece problemático para a concepção nova), como veremos a seguir.

Peels (2011a) argumenta contra Morvan, afirmando que um sujeito só pode ser ignorante acerca daquilo que é o caso, ou seja, sobre proposições verdadeiras, logo, um sujeito não pode ser ignorante de algo que é falso. Nesse sentido, para lidar com essa objeção, LeMorvan (2011a, 2011b, 2013) sugere a Peels que se distinga entre ignorância factível e ignorância proposicional. De acordo com o mesmo, há uma diferença entre ser ignorante acerca das condições de verdade de uma proposição (ignorância proposicional) e ser ignorante acerca do cumprimento dessas condições de verdade (ignorância factível).

Para exemplificar essa distinção, pense por exemplo que alguém pode acreditar em uma proposição, e, dessa forma, não ser ignorante dessa proposição, porém, ser ignorante de que as condições de verdade dessa proposição se cumprem. Por exemplo, suponha a seguinte proposição “Existe uma civilização no lado escuro da lua”. Suponha que estou considerando essa proposição, logo, não sou ignorante da proposição em si (das suas condições de verdade). Porém, mesmo não sendo ignorante acerca da proposição, eu continuo sendo ignorante acerca do fato se cumprir, isto é, de que de fato existe uma civilização no lado escuro da lua.

Dessa forma, para Le Morvan, um sujeito que acredite, por exemplo, que *a terra é plana* não possui ignorância proposicional, visto que ele sabe as condições de verdade dessa proposição (concebe a proposição), porém, ele é ignorante acerca do cumprimento das condições de verdade dessa proposição, visto que elas não se cumprem, e, portanto, possui ignorância factiva. Em suas palavras: “Alguém possui ignorância factiva se esse sujeito acredita em proposições falsas e, também, se ele falha em acreditar em proposições verdadeiras”<sup>1314</sup> (MORVAN, 2011b, p.383, tradução nossa).

---

<sup>13</sup> Original: “One is factively ignorant if one believes false propositions and also if one fails to believe true propositions.”

<sup>14</sup> O problema com essa constatação de Morvan é que ele parece estar tratando ignorância acerca de uma proposição falsa e ignorância acerca da crença em uma proposição falsa como significado uma e mesma coisa, o que claramente não se segue. Talvez, por definir ignorância como “ausência de conhecimento”, Morvan não queira se comprometer com a ideia de que existem casos onde ignorância é presença de crença falsa. Porém, não iremos nos estender nesse

## 1.2 A concepção nova da ignorância

A concepção nova da ignorância, advogada por Rik Peels (2016), têm suas bases na tese de Goldman e Olsson (2009, p.19-21), segundo a qual existe uma noção que a palavra “conhecimento” evoca que parece significar nada mais que mera crença verdadeira. Dessa forma, muitas vezes, quando dizemos que alguém sabe algo, apenas queremos dizer que esse alguém possui crença verdadeira.

A motivação de Goldman advém da constatação de que existem casos onde a falha em obter conhecimento não implica em ignorância, por exemplo, quando a crença de S em p não está bem justificada ou quando a CVJ de S em p é um caso de Gettier. De acordo com os autores, seria estranho dizer que alguém que possui crença verdadeira é ignorante, mesmo que essa crença não seja bem justificada.

De acordo com os autores, isso ocorre porque geralmente pensamos que ignorância é o oposto complementar ao conceito de conhecimento. Porém, se consideramos que conhecimento é crença verdadeira justificada + uma condição antigettier, isso implica, também, considerar que casos de mera crença verdadeira ou CVJ Gettierizada não são casos de conhecimento. A saída de Goldman para esse problema é dizer que existem formas de falhar em obter conhecimento que não implicam em ignorância, isso é, quando alguém possui conhecimento fraco (crença verdadeira).

Nas palavras de Goldman e Olsson (2009, p.20-21, tradução própria):

O complemento de saber é não saber, mas não saber que p (sendo p verdadeiro) pode ocorrer em quaisquer três formas: (1) ser ignorante de p (não acreditar), (2) acreditar em p de forma não justificada, ou (3) acreditar em p justificadamente, porém violando a condição x. Sob este conceito de conhecimento, nenhuma inferência é licenciada de não saber p para ser ignorante de p. Nós admitimos, porém, que existe um sentido de "saber" em que essa inferência é licenciada. As pessoas comumente fazem essa inferência. O único conceito de conhecimento compatível com essa inferência é aquele em que conhecimento = crença verdadeira.<sup>15</sup>

É interessante notar que os defensores da concepção padrão tomam outro rumo. Ao notar que ignorância e conhecimento são complementares, isto é, opostos, os adeptos à concepção padrão

---

problema, que pode ser visto em maior detalhe na bibliografia sugerida anteriormente na nota de rodapé 11. Portanto, basta que se compreenda a distinção entre ignorância proposicional e factível para Morvan.

<sup>15</sup> Original: “The complement of knowing is not knowing, but not knowing p (where p is true) can occur in any of three different ways: (1) by being ignorant of p (not believing it), (2) by believing p unjustifiedly, or (3) by believing p justifiedly but violating condition X. Under this concept of knowledge, no inference is licensed from not knowing p to being ignorant of p. We contend, however, that there is a sense of ‘knowing’ in which this inference is licensed. People commonly make this inference. The only concept of knowledge compatible with this inference is the one in which knowledge = true belief.”

defendem que tanto casos de Gettier quanto casos de mera crença verdadeira têm de ser considerados casos de ignorância, visto que são casos onde um sujeito falha em obter conhecimento.

Porém, a partir das considerações de Goldman e Olsson, a concepção nova de ignorância é definida por Rik Peels (2016) como ausência de crença verdadeira. Dessa forma, para um sujeito S qualquer e uma proposição verdadeira p, S é ignorante se I) S não acredita em p; ou II) S suspende o juízo acerca de p; ou III) S nem acredita, nem desacredita, nem suspende o juízo acerca de p.

Como visto anteriormente na seção 1, a concepção nova e a concepção padrão concordam que as condições de I a III são condições disjuntivamente necessárias para ignorância, porém, para a concepção nova, são suficientes, e para a concepção padrão não, visto que para a concepção padrão haveria mais dois sentidos em que alguém pode possuir ignorância (condições IV e V, seção 1).

Rik Peels (2016) argumenta a favor da concepção nova da ignorância a partir de três caminhos, o primeiro é argumentar que possuir mera crença verdadeira é condição suficiente para não ser ignorante, dessa forma, nem casos de Gettier nem casos de crença verdadeira que não possui justificção são considerados casos de ignorância; o segundo, aponta para o fato de que ignorância usualmente é utilizada como um atenuante à atribuição de culpa, dito isso, possuir mera crença verdadeira e agir de forma moralmente condenável não isenta de culpa, logo, possuir mera crença verdadeira não deve ser considerado ignorância. Por fim, o último argumento consiste em apontar para o fato de que não existe ignorância competencial e ignorância por familiaridade, logo, ignorância não deve ser considerada como oposto complementar de todo tipo de conhecimento.

## **2. Ignorância sistematicamente construída**

Na primeira seção, foram apresentadas duas definições de ignorância que tratam de casos onde a ignorância é resultado de uma mera ausência de um bem epistêmico<sup>16</sup>, seja crença verdadeira ou conhecimento. Apesar de contribuir para a definição do fenômeno da ignorância, temos agora de considerar casos distintos, onde a ignorância é produto de uma construção deliberada por parte de sujeitos e grupos.

Dessa forma, sugiro que os casos de ignorância que foram tratados até agora sejam referidos como casos de *mera ignorância*, visto que são casos onde a ausência de conhecimento ou crença

---

<sup>16</sup> Williamson (2020) apresenta um caminho semelhante à concepção padrão, porém, introduzindo o conceito de estado mental. De acordo com o autor, ignorância é ausência de conhecimento, porém, conhecimento é um estado mental, portanto, ignorância é a ausência de um estado mental. Há objeções que podem ser traçadas a partir dessa perspectiva que atingem tanto a concepção padrão quanto à concepção nova de ignorância. Essas objeções serão retomadas na seção três do artigo.

verdadeira se dá de maneira acidental. De forma distinta, iremos trabalhar agora com casos onde a ignorância não é acidental, mas sim causalmente conectada com processos de construção e produção de não-conhecimento.

A motivação em distinguir casos de mera ignorância de casos de ignorância construída se dá por duas razões. Primeiro, é necessário distinguir o sujeito que possui ignorância fruto de um mero acidente daquele que toma partido na construção de sua própria ignorância. Segundo, é necessário distinguir, também, quando essa ignorância é fruto de mera ausência de um bem epistêmico e quando ela é fruto de uma construção estrutural de desinformação.

Pense por exemplo nos seguintes casos: em um primeiro caso, temos um sujeito que por n motivos, acredita que mulheres não sabem fazer contas de matemática tão bem quanto homens. Suponha, por exemplo, que esse sujeito até tenha evidências disso: todas as mulheres que ele conheceu não sabiam fazer contas. Sabemos, porém, que mulheres são tão capazes quanto os homens de fazer contas de matemática, mas, diferente de nós, o sujeito em particular que estamos considerando não teve acesso a contra evidência para adquirir conhecimento acerca dessa questão.

A partir desse cenário, podemos pensar em duas relações com a ignorância: em um primeiro momento, podemos sugerir que esse sujeito não merece culpa por sua crença, visto que ela é fruto de um acidente. Porém, suponha agora que esse sujeito vá para a universidade e tenha acesso suficiente a contra evidência. Agora temos uma situação limite: o sujeito pode optar por acreditar nas evidências que lhes são oferecidas e redimir suas crenças misóginas, ou, pode participar da sua própria construção de ignorância ao resistir, ativamente, a adquirir conhecimento.

A minha sugestão, é que no primeiro caso o sujeito sofria de *mera ignorância*, visto que sua ausência de conhecimento, ou ausência de crença verdadeira, era fruto de um acidente e resultado de uma experiência particular que lhe impediu de adquirir contra evidência. Já no segundo caso, o sujeito possui uma ignorância que é construída, e não é meramente acidental, visto que ele decide por tomar parte na construção de sua própria ignorância, resistindo ativamente ao saber. Dessa forma, a responsabilidade em cada um dos casos também se difere: no caso de *mera ignorância* o sujeito não é responsável, ou, pelo menos, sua responsabilidade é atenuada. Já no caso da ignorância construída, o sujeito é moralmente e epistemicamente responsável, visto que toma partido ao recusar as contra evidências e resiste ativamente a adquirir conhecimento.

Por fim, suponha um outro caso semelhante, porém, o fato do nosso sujeito acreditar que mulheres não sabem fazer contas de matemática é fruto de uma opressão sistemática que impede que mulheres tenham acesso à educação, impedindo, também, que elas tenham educação matemática. Nesse caso, a ignorância de que o sujeito sofre, além de ser construída, é sistematicamente construída,

visto que é fruto de uma opressão estrutural e sistemática que impede que se adquira contra evidência acerca da questão considerada. Nesse caso, a responsabilidade do sujeito particular parece diminuir também, enquanto que a culpa parece ser direcionada mais especificamente as instituições e sistemas que corroboram para que essa ignorância se produza e se mantenha.

É nesse sentido que alguns autores, como os tratados nessa seção, têm chamado atenção para casos onde a ignorância não é fruto de um mero acidente ou de uma mera ausência de conhecimento, mas sim, de uma construção ativa dessa ausência. Nas palavras de Sullivan e Thuana (2007, p.1) acerca da relação entre ignorância e questões raciais:

A ignorância frequentemente é vista como uma lacuna no conhecimento, como uma falha epistêmica que poderia ser facilmente remediada assim que percebida. Pode parecer ser um subproduto accidental do tempo limitado e dos recursos que os seres humanos têm para investigar e compreender o seu mundo. Embora esse tipo de ignorância exista, não é o único tipo. Às vezes, o que não sabemos não é apenas uma lacuna no conhecimento, o resultado accidental de uma falha epistemológica. Especialmente no caso da opressão racial, a falta de conhecimento ou o desaprendizado de algo previamente conhecido muitas vezes é produzido ativamente com o propósito de dominação e exploração.<sup>17</sup>

Dito isso, apresentarei nessa seção, dois casos de ignorância que são sistematicamente construídas, a saber, a ignorância branca e a ignorância que é resultado de injustiça hermenêutica. Após isso, será feita uma análise para averiguar se os casos resultantes desses tipos de ignorância são melhores descritos pela concepção nova ou concepção padrão de ignorância.

O primeiro caso de ignorância sistematicamente construída aqui apresentado advém de casos sistemáticos de ignorância motivada (*willful ignorance*), mas mais especificamente, ignorância branca. Podemos definir ignorância motivada como um tipo de ignorância onde a sua construção está relacionada com a vontade (*will*) em permanecer ignorante. Um dos exemplos mais famosos desse tipo de ignorância é a ignorância branca descrita por Charles Mills (2007, 2015), mas, também, podemos encontrar no trabalho de Medina (2013, 2016) descrito pelo conceito de ignorância ativa.

O segundo tipo de ignorância são os casos de ignorância produzidas por injustiça hermenêutica. Miranda Fricker (2007) em seu livro “*Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*” apresenta o conceito de injustiça epistêmica como um tipo de injustiça que afeta os conhecedores na sua própria capacidade enquanto conhecedores. Um dos principais danos dessas injustiças, se dá ao impedir a troca de conhecimento e bens epistêmicos por parte de comunidades

---

<sup>17</sup>Original: Ignorance often is thought of as a gap in knowledge, as an epistemic oversight that easily could be remedied once it has been noticed. It can seem to be an accidental by-product of the limited time and resources that human beings have to investigate and understand their world. While this type of ignorance does exist, it is not the only kind. Sometimes what we do not know is not a mere gap in knowledge, the accidental result of an epistemological oversight. Especially in the case of racial oppression, a lack of knowledge or an unlearning of something previously known often is actively produced for purposes of domination and exploitation”

epistêmicas, por conta de preconceitos e estereótipos sistemáticos como advindos de racismo, machismo etc.

Como veremos, ambos tipos de ignorância tratadas nessa seção se assemelham pela sua construção sistemática, onde por meio de uma ideologia de dominação, aspectos relevantes da experiência social de sujeitos socialmente oprimidos são apagados, distorcidos, ou manipulados a partir da perspectiva dominante. Dessa forma, essa ignorância advém não de uma mera ausência de informação, crença, ou de conhecimento, mas sim, pela criação ativa de um estado de não conhecimento, motivada por fins políticos e sociais.

## 2.2 Ignorância sistematicamente construída e ignorância motivada

Alguns autores<sup>18</sup> chamam a atenção para situações onde a ignorância é construída de forma deliberada. De acordo com DeNicola (2016), existem diferentes tipos de ignorância construída, por exemplo, quando um advogado decide não saber se quem ele está defendendo é de fato culpado para fortalecer o caso a favor deste tem-se um caso de ignorância estratégica<sup>19</sup>. Para além desta, o autor também cita a ignorância motivada, ignorância racional, etc.

Dado o escopo do artigo, o meu interesse nessa seção é descrever a ignorância motivada sistematicamente construída. A ignorância motivada, como o nome sugere, atesta para o papel dos motivos, ou vontade (*will*), de um sujeito em permanecer em estado de ignorância, nas palavras de DeNicola (2016, p.84) sobre a ignorância motivada:

[...] essa variedade tipicamente aponta para o papel da vontade de um sujeito em permanecer em ignorância acerca de uma questão específica, para além de razões calculadas. Não é uma questão de preguiça, ou desgosto por aprender em geral. A pessoa é comumente chamada de ignorante voluntário acerca de alguma questão quando ele ignora um tópico persistente e independentemente da sua relevância, e, ademais, resiste em aprender ou assimilar fatos a respeito deste.<sup>20</sup>

Podemos citar um exemplo simples de ignorância motivada: suponha por exemplo um casal infiel, onde a esposa, por mais que desconfie das traições do seu marido e tenha evidências de que

---

<sup>18</sup> Ver: DeNicola (2016), Medina (2013, 2016), Nancy Thuana e Shannon Sullivan (2006, 2007), Oreskes e Conway (2010) e Pohlhaus (2012).

<sup>19</sup> Ver: Ilya Somin (2021)

<sup>20</sup>Original: [...] *this variety typically stresses the role of the will in maintaining one's ignorance of a specific subject, rather than calculative reason. This is not a matter of laziness or distaste for learning in general. A person is commonly called willfully ignorant about a matter when he persistently ignores the topic despite its likely salience and even resists learning about it or assimilating facts that bear on it*

ele está sendo infiel, simplesmente nega a realidade a sua volta por não querer enfrentar a verdade. Dessa forma ela busca, motivadamente, estar em estado de ignorância e não saber sobre a infidelidade.

Porém, nem todo caso de ignorância motivada é um caso de ignorância que é sistematicamente construída, visto que a ignorância motivada depende, de certa forma, de razões, também, individuais que não necessariamente são construídas de forma sistemática. Por exemplo, no caso acima, temos um simples caso de ignorância motivada por medo de enfrentamento (ou algo do tipo). O que me interessa, no entanto, é que alguns autores de tradições anti-racistas e feministas como (MILLS, 2007; MEDINA, 2016; NANCY; THUANA, 2007; POHLHAULS, 2012) têm chamado atenção, são casos de ignorância motivada onde um sistema de opressão tem um papel na construção dessa ignorância. Para exemplificar esse tipo de ignorância, tratarei agora da Ignorância Branca (MILLS, 2007), que apresenta uma ignorância motivada que é sistematicamente construída a partir do racismo branco e da supremacia branca.

### 2.2.1 Ignorância branca

Charles Mills em seu texto de 2007 intitulado “Ignorância branca<sup>21</sup>”, busca descrever uma ignorância sistematicamente construída que está causalmente conectada à sistemas de dominação e opressão, mais especificamente, o racismo branco e a supremacia branca. A ignorância branca, através do apagamento ativo ou da distorção das fontes de testemunho pelo longo histórico de dominação racial, produz e alimenta um tipo de ignorância motivada que implica na construção de uma cognição distorcida e na disseminação de um não-conhecimento acerca dos históricos de opressão e lutas raciais de pessoas negras.

De acordo com Mills “[...] a epistemologia foi por centenas de anos, a partir de sua origem Cartesiana, um território hostil para o desenvolvimento de qualquer conceito de cognição disfuncional estrutural de grupos.<sup>22</sup>” (2007, p.20). Dessa forma, a epistemologia herdada pela sua origem cartesiana, tem como característica a interpretação dos agentes de conhecimento como agente socialmente isolados e idealizados, impedindo que haja uma interpretação desses agentes como socialmente localizados. Porém, a partir de trabalhos que se estabelecem com a área de pesquisa da

---

<sup>21</sup> Original: *White ignorance*.

<sup>22</sup> Original: [...] *epistemology was for hundreds of years from its Cartesian origins profoundly inimical terrain for the development of any concept of structural group-based miscognition*”

epistemologia social<sup>23</sup>, busca-se compreender o impacto que questões sociais podem gerar em processos de busca, aquisição e troca de conhecimento, interpretando os sujeitos como socialmente situados.

Dessa forma, Mills aponta que por conta de uma ideologia racista baseada no histórico de supremacia branca, indivíduos e grupos são suscetíveis a ignorarem aspectos relevantes da experiência social de pessoas negras por conta da ignorância branca, um tipo de ignorância que é construída sistematicamente de forma motivada para apagar o histórico de racismo que pessoas brancas cometeram a pessoas negras.

Mills interpreta "ignorância" tanto como ausência de crença verdadeira como presença de crença falsa. Então, a ignorância branca existe tanto para os casos onde os indivíduos acreditam falsamente em determinadas questões que dizem respeito a identidade social de pessoas não-brancas que foram construídas de forma sistemática, como aqueles indivíduos que não possuem a crença verdadeira acerca dessas questões, mas tampouco acreditam falsamente no seu contrário<sup>24</sup>.

Dado o que foi apresentado anteriormente na seção um, podemos supor que para Mills casos de ignorância são os casos descritos pela concepção nova de ignorância, visto que são casos onde há ausência de crença verdadeira. Considerando outras formas de falhar em obter conhecimento, como casos tipo gettier ou casos de crença verdadeira não justificada, não parece que esses casos sejam relevantes para a ignorância branca.

O fato é que ao imaginar uma sociedade onde ninguém possui crenças racistas, independente se essas crenças são adquiridas sem justificção ou a partir de casos de Gettier, não parece que estaríamos em uma situação onde poderia haver ignorância branca por parte dessa sociedade. A ignorância branca diz respeito exatamente a crenças tipicamente racistas (falsas), ou a ausência de crenças anti-racistas, ou à uma disfunção cognitiva produzida a partir do racismo. Logo, é difícil imaginar que alguém possua ignorância branca ao possuir mera crença verdadeira ou CVJ gettierizada. Logo, ao tratar de ignorância nessa seção, estamos supondo a concepção nova de ignorância.

---

<sup>23</sup> Acerca da epistemologia social, ver: GOLDMAN, Alvin; O'CONNOR, Cailin, "Social Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021. Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>>.

<sup>24</sup> É importante ressaltar que apesar de não dizer nesses termos, ao tratar de ignorância como ausência de crença verdadeira, Mills parece considerar, também, casos de suspensão de juízo e casos onde um sujeito não possui uma atitude doxástica à determinada proposição como casos de ignorância.

Um outro aspecto importante que Mills busca descrever, é que a ignorância branca que não deve ser interpretada como meramente acidental<sup>25</sup>, visto que o racismo branco tem um papel causal na construção dessa ignorância: “O que eu quero chamar a atenção, então, é a ideia de uma ignorância, um não-conhecimento, que não é contingente, mas em que a raça -racismo branco e/ou dominação racial branca e suas ramificações- possuem um papel causal crucial<sup>26</sup>” (MILLS, 2007, p.27, tradução nossa).

A ignorância branca, então, ocorre através da destruição e distorção de fontes de testemunho acerca do histórico da supremacia branca. Isso pode acontecer tanto de forma ativa, ao de fato apagar dados relevantes acerca desse histórico de opressão, como ocorreu no massacre de Tulsa nos Estados Unidos, como de forma passiva ao consumir essa fonte de testemunho e criar aparatos conceituais ideológicos que impedem de enxergar a verdade. Isso ocorre, por exemplo, ao aprendermos na escola coisas como “Cristóvão Colombo *descobriu* o Brasil”, sendo que já haviam povos e civilizações ocupando este território e não havia nada a ser “descoberto”.

Por ser um fenômeno estrutural e ideológico, uma pessoa não precisa ser ativamente racista para estar em estado de ignorância branca. Como dito acima, essa ignorância pode ser construída de forma passiva visto que a ideologia dominante já utiliza de aparatos conceituais que descrevem o mundo a partir de sua visão. Nas palavras de Mills (2007, p.31): “Em todos os níveis, interesse pode moldar a cognição, influenciando o que e como nós vemos, o que nós e a sociedade escolhem por lembrar, o testemunho de quem é solicitado e de quem não é, e quais fatos e aparatos conceituais são procurados e aceitos<sup>27</sup>”.

É importante ressaltar, porém, que ignorância branca é diferente de ignorância de pessoas brancas. Uma pessoa branca possuir ignorância não é suficiente para ela possuir ignorância branca, visto que essa ignorância pode ser *mera* ignorância, ou seja, a mera ausência de um estado cognitivo qualquer de forma acidental (neste caso, ausência de crença verdadeira).

Portanto, a ignorância branca não pode ser descrita a partir de uma mera ausência de um estado cognitivo, mas sim, a partir da construção sistemática dessa ausência que têm suas origens na supremacia branca e no racismo branco. Ignorância esta, que como vimos anteriormente, é proposicional e descrita pela concepção nova.

---

<sup>25</sup> Mills utiliza o termo *contingente*.

<sup>26</sup> Original: “What I want to pin down, then, is the idea of an ignorance, a non-knowing, that is not contingent, but in which race—white racism and/or white racial domination and their ramifications—plays a crucial causal role”

<sup>27</sup> Original: “At all levels, interests may shape cognition, influencing what and how we see, what we and society choose to remember, whose testimony is solicited and whose is not, and which facts and frameworks are sought out and accepted”

## 2.1 Ignorância sistematicamente construída e injustiças epistêmicas

Em seu livro de 2007 “*Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*” Miranda Fricker busca descrever um tipo de injustiça diferente das geralmente tratadas em disciplinas de ética e filosofia política. O tipo de injustiça que Fricker está preocupada é uma injustiça *epistêmica*, ou seja, que afeta o conhecedor na sua própria capacidade enquanto conhecedor.

Fricker descreve em seu livro dois tipos de injustiça epistêmica, injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica. As injustiças testemunhais, como o nome sugere, acontecem em trocas testemunhais quando um ouvinte, por conta de um preconceito identitário sistemático, deflaciona o nível de credibilidade de um falante<sup>28</sup>, desrespeitando-o enquanto agente de conhecimento e impedindo trocas epistêmicas, ocasionando, então, numa manutenção da ignorância proposicional por parte do ouvinte<sup>29</sup>.

Já as injustiças hermenêuticas ocorrem quando um grupo sofre marginalização hermenêutica. Essa marginalização causa uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos, visto que esses grupos não participam na criação e troca desses recursos. É a partir, então, dessa lacuna de recursos hermenêuticos coletivos que a injustiça hermenêutica tem seu dano principal, a criação de um impedimento ou dificuldade para que grupos marginalizados comuniquem e compreendam sua própria experiência social.

Porém, nem todos os casos de injustiça epistêmica são casos que resultam na construção sistemática de ignorância. Suponha, por exemplo, um caso de injustiça testemunhal onde um ouvinte deflaciona o nível de credibilidade de um falante por conta de um preconceito sistemático. Porém, suponha que o testemunho a ser transmitido nessa situação seja algo simples, como a direção para o posto de gasolina mais perto. Dado o preconceito do ouvinte, preconceito esse relacionado a algo

---

<sup>28</sup> É interessante ressaltar que nesses casos, o ouvinte deflaciona o nível de credibilidade do falante pura e simplesmente por conta do preconceito. Dessa forma, mesmo que o sujeito seja virtuoso e confiável sobre aquilo que ele está testemunhando, ele não é recebido como tal pelo ouvinte por conta de seu preconceito.

<sup>29</sup> Apesar das injustiças testemunhais terem um papel na manutenção da ignorância, não necessariamente essa ignorância é resultado de construção sistemática. Diversos casos de injustiça testemunhal produzem ou participam da manutenção de *mera ignorância*, visto que o testemunho do falante em questão pode ser sobre diversas questões variadas, desde “que horas são?” até o resultado de um jogo de futebol. Parece que há um caminho para argumentar que seria diferente caso o falante estivesse tentando transmitir conhecimento, digamos, sobre questões raciais e o ouvinte, por conta de seu preconceito (sistemático), recusa em adquirir conhecimento, visto que a ignorância que ele possui é fruto de construção sistemática, que descreve os negros, por exemplo, como não confiáveis. Porém, nesse caso, parece que a ignorância é construída anteriormente à injustiça testemunhal, tendo a injustiça o papel apenas de manutenção.

como “o falante é negro e negros não são confiáveis”, o ouvinte decide não acreditar no testemunho a ser compartilhado, e, portanto, participa da construção de sua própria ignorância.

No caso apresentado acima, apesar do sujeito participar da construção de sua ignorância (existem certas resistências afetivas que impedem ele de adquirir conhecimento a partir do testemunho de pessoas negras, por exemplo), a ignorância resultante da proposição p “o posto de gasolina mais próximo é x” não é sistematicamente construída. Apesar do preconceito relacionado ao falante ser sistemático, o testemunho particular que se traduz na proposição p não parece fazer parte de uma informação que é omitida sistematicamente e compartilhada por todas as pessoas brancas, etc.

Então, quais são os casos relevantes de injustiça epistêmica que produzem ignorância sistemática? São os casos de injustiça hermenêutica, ou seja, casos esses em que uma marginalização hermenêutica impede que grupos compreendam a sua própria experiência social e comuniquem essa para outros grupos. Ela é sistemática por duas razões principais: 1) é largamente compartilhada e alimentada 2) é resultado de um sistema de opressão que impede que esses sujeitos participem de práticas de criação de recursos hermenêuticos.

Dessa forma, o tipo de ignorância que é construída por casos de injustiça hermenêutica não é meramente acidental, é um tipo de ignorância que é sistematicamente construída por conta do histórico de dominação de grupos socialmente oprimidos. Nesse sentido, parece que a ignorância branca e a injustiça hermenêutica são semelhantes, visto que existe uma ideologia dominante que impede a aquisição e construção de recursos hermenêuticos que tornaria visível a experiência social de certos grupos. Porém, ignorância branca se restringe à opressão e dominação racial, enquanto as injustiças hermenêuticas dizem respeito a outras formas de opressão e marginalização social.

### **2.1.1 Ignorância sistematicamente construída e injustiças hermenêuticas**

As injustiças hermenêuticas ocorrem quando há uma lacuna nos recursos hermenêuticos<sup>30</sup> coletivos que impedem que grupos comuniquem e até mesmo compreendam aspectos relevantes de sua experiência social. As injustiças hermenêuticas, diferente das testemunhais, ocorrem de forma estrutural pelo longo histórico de dominação e opressão de certos grupos sociais, impedindo que os recursos hermenêuticos de grupos socialmente oprimidos sejam considerados, criados e avaliados. Nas palavras de Maitra (2010, p.207, tradução própria.):

---

<sup>30</sup> Recursos hermenêuticos, nesse caso, devem ser entendidos como recursos interpretativos.

[...] Fricker descreve um segundo tipo de injustiça epistêmica que parece, de certa forma, até mais básica do que a injustiça testemunhal, em que envolve uma agente incapaz de articular aspectos da sua experiência social até mesmo para ela própria, e muito menos comunicar a outros. Grosso modo, alguém sofre uma injustiça hermenêutica, quando, como resultado de um preconceito identitário (estrutural), os recursos hermenêuticos disponíveis estão tão empobrecidos para ela articular (para si mesma e para outros) certos aspectos de sua experiência social.<sup>31</sup>

Um dos danos dessa injustiça é fazer com que indivíduos socialmente marginalizados estejam em uma posição de desvantagem em relação à grupos dominantes, visto que os recursos hermenêuticos coletivos serão quase que exclusivamente moldados pela perspectiva dominante. Dessa forma, esses grupos tornam-se incapazes de comunicar aspectos da sua experiência social e até mesmo compreender sua própria experiência social.

Fricker utiliza de exemplo paradigmático o cunho do termo *assédio sexual*. O termo descreve uma experiência social que por muito tempo não era compreendida pelos grupos dominantes, visto que estes não possuíam os recursos hermenêuticos para se colocar em posição de compreender às vítimas. Além disso, a experiência do assédio sexual era nebulosa até mesmo para os grupos dominados, visto que esses, também não possuíam os recursos hermenêuticos necessários para a completa compreensão do fenômeno. Sendo assim, mulheres que sofrem assédio sexual, muitas vezes, tornam-se incapazes de comunicar essa experiência para homens por conta dessa lacuna interpretativa ocasionada por uma opressão sistemática.

Nesse sentido, as injustiças hermenêuticas afetam tanto aqueles que utilizam e produzem os recursos hermenêuticos dominantes quanto àqueles marginalizados. Isto ocorre porque, apesar dos grupos dominantes não sofrerem o efeito prático (não sofrem assédio e não tem de comunicar essa experiência, por exemplo) eles sofrem o efeito epistêmico: não conseguem reconhecer e adquirir conhecimento sobre a experiência do outro. Porém, o dano principal ainda reside naqueles que são marginalizados, visto que sua experiência social se torna de difícil compreensão tanto para aqueles que eles tentam comunicar, quanto para eles mesmos, sofrendo danos tanto epistêmicos quanto práticos.

O dano que nos interessa, porém, é o da ignorância sistemática que casos de injustiça hermenêutica causam. A lacuna hermenêutica, aqui, é ocasionada por um sistema de opressão que impede que os aparatos interpretativos de grupos oprimidos sejam levados em conta e comunicados para grupos dominantes, isso ocasiona, então, em uma ignorância por parte de grupos dominantes (e

---

<sup>31</sup> Original: "Fricker describes a second kind of epistemic injustice that seems, in a sense, even more basic than testimonial injustice, in that it renders an agent unable to articulate aspects of her social experience even to herself, much less communicate them to others. Roughly speaking, someone suffers the latter kind of injustice, a hermeneutical injustice, when, as a result of (structural) identity prejudice, the hermeneutical resources available are too impoverished for her to articulate (to herself and to others) certain aspects of her social experience."

muitas vezes por parte dos dominados também) que não é meramente acidental, é sistematicamente construída por conta dessa opressão sistemática. Portanto, injustiças hermenêuticas implicam na manutenção e produção de um tipo de ignorância que não é acidental, mas sim sistematicamente construída por sistemas de opressão racial, de gênero, de classe, etc. Ignorância essa que tem como característica proposições relevantes acerca da experiência social de grupos socialmente marginalizados.

É importante ressaltar que essa ignorância é *construída* porque grupos particulares fazem parte da construção ativa dessa ignorância ao impedir que os grupos marginalizados tomem partido e façam parte de experiências relevantes que contribuem para a criação de recursos hermenêuticos coletivos. E além disso, ela é sistemática visto que é fruto de opressão sistemática e largamente compartilhada em diferentes esferas da sociedade, como a esfera institucional, individual, etc.

Agora, podemos nos perguntar: a ausência construída por casos de injustiça hermenêutica é melhor descrita pela concepção nova ou pela concepção padrão? Caso nos recordemos, ambas concepções concordam que casos de ausência de crença verdadeira são casos de ignorância. Porém, para a concepção padrão, mera crença verdadeira e CVJ gettierizadas também são casos de ignorância.

É difícil imaginar uma situação onde injustiça hermenêutica produza crença verdadeira, ou CVJ gettierizada. Mesmo que isso seja uma possibilidade, é difícil pensar a onde estaria envolvida a “injustiça” nesses casos, visto que os sujeitos dominados possuiriam crença verdadeira acerca da sua experiência social, assim como os dominantes, de forma a poderem comunicar e compreender essas experiências.

Além disso, se ambos sujeitos possuem crença verdadeira (dominantes e dominados), é de se supor que não há marginalização hermenêutica, visto que ambos participam da criação de recursos hermenêuticos coletivos.

Independente se a crença verdadeira produzida não possui justificção ou cai em um caso tipo Gettier, é de se supor que esses casos não sejam relevantes para o fenômeno da injustiça hermenêutica, que impede exatamente que sujeitos adquiram ou compartilhem crença verdadeira acerca de suas experiências sociais. Logo, há de supor que a ignorância sistematicamente construída nesses casos seja mais bem descrita pela concepção nova, que interpreta ignorância como ausência de crença verdadeira.

### **3. Distinção entre casos de mera ignorância e ignorância sistematicamente construída**

Dado o que foi dito, apresentei a definição de ignorância a partir de duas concepções conflitantes entre si. Porém, ambas descrevem casos onde a ignorância é um fenômeno de mera ausência de um bem epistêmico, seja crença verdadeira ou conhecimento. A ignorância resultante desses casos deve ser compreendida como mera ausência quando não há nem um impedimento para que o estado cognitivo que ali falta seja preenchido pela crença verdadeira ou pelo conhecimento que não está presente, ou seja, é fruto de uma ausência accidental.

Porém, como vimos na seção dois, ignorância proposicional pode ser construída, e além disso, pode ser sistematicamente construída. Nesses casos, é difícil achar uma saída para adquirir o estado cognitivo ali ausente, visto que há um sistema estrutural de alimentação e disseminação desse estado de ignorância. Nos casos de injustiça hermenêutica, os aparatos conceituais utilizados para comunicar a ausência de conhecimento não são captados pelos grupos dominantes, tornando difícil a tarefa de adquirir conhecimento por parte desses grupos. Além disso, os próprios sujeitos vítimas da injustiça hermenêutica têm dificuldade em interpretar sua experiência social, visto que os recursos hermenêuticos também não estão presentes. Já no caso da ignorância branca, uma ideologia racista impede que pessoas que possuem ignorância branca corrijam a mesma, visto que o aparato conceitual e a visão de mundo compartilhada por essas pessoas estão construídas de forma disfuncional.

Além disso, a ignorância sistematicamente construída, pelo menos nesses dois casos, também é uma ignorância ativa, ou seja, uma ignorância que requer dos indivíduos uma certa intenção em permanecer ignorantes por conta desta ideologia dominante. Para a compreensão desse fenômeno, Medina (2016, p.183) traz uma distinção entre casos onde a ignorância é mera ausência e casos onde ela é ativa, de acordo com o mesmo os casos se distinguem em:

**Mera ignorância:**

- (1) ausência de crença verdadeira
- (2) presença de crença falsa

**Ignorância ativa:**

- (3) resistências cognitivas (preconceitos, lacunas conceituais, etc.)
- (4) resistências afetivas (apatia, interesse em não saber, etc.)
- (5) resistências corporais (se sentir ansioso, agitado, ficar corado, etc.)
- (6) mecanismos de defesa e estratégias (inverter o ônus da prova, etc.).

Eu proponho, portanto, que interprete-se ambas ignorâncias: tanto a ignorância construída quanto a mera ignorância a partir da ausência de um bem epistêmico. Porém, a distinção entre esses casos reside no fato de uma ausência ser fruto de um mero acidente que pode ser facilmente corrigido

e a outra ser fruto de um processo de construção ativa que pode ser sistemático, estrutural ou individual.

Dessa forma, casos de mera ignorância são casos onde há uma ausência, porém, essa ausência é acidental. Já casos de ignorância construída também são descritos pela ausência de bens epistêmicos, porém, frutos de uma construção por parte de sujeitos e grupos do estado de ignorância.

Além disso, vimos que os casos relevantes de ignorância sistematicamente construídas são tipicamente descritos pela concepção nova de ignorância, que define ignorância como ausência de crença verdadeira. Dessa forma, esses casos são casos de ausência de crença verdadeira que são construídos de forma não-acidental e ativa por sujeitos e grupos.

O interesse principal em distinguir esses casos, como apresentado anteriormente, é poder compreender melhor o papel dos indivíduos na construção de sua própria ignorância e na ignorância de outros e suas respectivas responsabilidades. Temos que distinguir um sujeito que possui *mera ignorância* acerca de tópicos sensíveis a opressão de minorias, de um sujeito que participa ativamente da construção, produção e manutenção dessa ignorância. Dessa forma, temos, também, que distinguir sujeitos que *recebem* o produto da construção de ignorância daqueles que *produzem*.

## **Conclusão**

Dado o que foi dito, conclui-se que há espaço para interpretar casos de ignorância não só como mera ausência de um bem epistêmico, mas sim, como um estado de ausência que é sistematicamente construído, seja por conta de uma ideologia dominante, por conta da distorção de fontes de testemunho, ou por conta de casos de injustiça hermenêutica. Portanto, é necessário distinguir casos de mera ignorância de casos de ignorância sistematicamente construída, de forma a compreender melhor como fenômenos sociais podem impactar na construção de casos de não-conhecimento e como podemos corrigir esses casos, além de identificar a responsabilidade dos sujeitos e grupos na construção e produção de ignorância.

## **Referências bibliográficas**

BISPO, Lucas Jairo Cervantes. Sobre a natureza da ignorância. *Intuitio*, v. 14, n. 2, p. 1-16, 31 dez. 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2021.2.40050>.

DENICOLA, Daniel. *Understanding ignorance: the surprising impact of what we don't know*. Cambridge: The MIT Press, 2017.

- FELDMAN, Richard. *Epistemology*. New Jersey: Prentice Hall. 2002.
- FRICKER, Miranda. Epistemic injustice and the preservation of ignorance. In: PEELS, Rik; BLAAUW, Martijn. *The epistemic dimensions of ignorance*. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 160-177.
- \_\_\_\_\_. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford Press, 2007.
- GETTIER, Edmund. Is justified true belief knowledge? *Analysis*, n. 23, p. 121-123, 1963.
- GOLDMAN, A; OLSSON, E. Reliabilism and the Value of Knowledge. In: PRITCHARD, Duncan; MILLAR, Alan; HADDOCK, Adrian. *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 19-40
- GOLDMAN, Alvin; O'CONNOR, Cailin. Social Epistemology. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>>.
- MAITRA, Ishani. The nature of Epistemic Injustice. *Philosophical Books*, v. 51, n. 4, 2010.
- MEDINA, José. *The Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice and resistant imaginations*. New York: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. Ignorance and racial sensitivity. In: PEELS, Rik; BLAAUW, Martijn. *The epistemic dimensions of ignorance*. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 178-201.
- MILLS, Charles. Global white ignorance. In: GROSS, Mathias; MCGOEY, Linsey (Ed.). *Routledge international handbook of ignorance studies*. New York: Routledge, 2015, p. 217-227.
- \_\_\_\_\_. White Ignorance. In: SULLIVAN, S; TUANA, N. *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: Suny Press, 2007. p. 11-38.
- MORVAN, Pierre Le. On Ignorance: a reply to peels. *Philosophia*, v. 39, n. 2, p. 335-344, 8 dez. 2010.
- \_\_\_\_\_. Knowledge, Ignorance and True Belief. *Theoria*, v. 77, n. 1, p. 32-41, 17 jan. 2011a.
- \_\_\_\_\_. On Ignorance: a vindication of the standard view. *Philosophia*, v. 40, n. 2, p. 379-393, 4 out. 2011b.
- \_\_\_\_\_. Why the Standard View of Ignorance Prevails. *Philosophia*, v. 41, n. 1, p. 239-256, 30 jan. 2013.
- \_\_\_\_\_. When ignorance excuses. *Ratio*, v. 32, n. 1, p. 22-31, 22 ago. 2018.
- ORESKES, Naomi; CONWAY, Erik M.. *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. New York: Blomsbury Press, 2010.
- PEELS, Rik. What is Ignorance? *Philosophia*, v. 38, n.1, p. 57-67, 2010.
- \_\_\_\_\_. Ignorance Is Lack of True Belief: A Rejoinder to Le Morvan. *Philosophia*, v. 39. n. 2. p. 344-355, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Tracing Culpable Ignorance. *Logos & Episteme*, v. 2, n. 4, p. 575-582. 2011b.

- \_\_\_\_\_. The New View on Ignorance Undefeated. *Philosophia*, v. 40, n.4. p. 741-750, 2012.
- \_\_\_\_\_. What Kind of Ignorance Excuses? Two Neglected Issues. *The Philosophical Quarterly*, v. 64, n. 256, p. 478-496, 2014.
- \_\_\_\_\_.; BLAAUW, Martijn. *The epistemic dimensions of ignorance*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_.; MORVAN, Pierre Le. The Nature of Ignorance: Two Views. In: \_\_\_\_\_.; BLAAUW, Martijn. *The epistemic dimensions of ignorance*. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 12-32.
- POHLHAUS, Gaile. Relational Knowing and Epistemic Injustice: toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, v. 27, n. 4, p. 715-735, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>.
- SOMIN, Ilya. Is political ignorance rational? In: HANNON, Michael; RIDDER, Jeroen de (Ed.). *The Routledge Handbook of Political Epistemology*. Abingdon: Routledge, 2021, p. 241-253.
- SULLIVAN, Shanon; TUANA, Nancy. *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: Suny Press, 2007.
- WILLIAMSON, Timothy. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

## RECENSÃO DAS APRESENTAÇÕES (PREÂMBULO E INTRODUÇÃO) DA CRÍTICA DOS FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA DE GEORGES POLITZER

REVIEW OF THE PRESENTATIONS (PREAMBLE AND INTRODUCTION) OF THE CRITIQUE OF THE FUNDAMENTALS OF PSYCHOLOGY BY GEORGES POLITZER

Júlio César Miotto<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto é uma revisão atual que trabalha a primeira tradução brasileira de *Crítica dos fundamentos da psicologia*, de Georges Politzer, com foco exclusivo nas apresentações (Preâmbulo e Introdução) da obra.

**Palavras-chave:** Fundamentos da psicologia; psicologia; epistemologia da psicologia, epistemologia da psicanálise; psicologia concreta.

**Abstract:** *The text is a current review that works the Brazilian translation of Critique of the Fundamentals of Psychology, by Georges Politzer, with exclusive focus on the presentations (Preamble and Introduction) of the work.*

**Keywords:** *Fundamentals of psychology; Psychology; Epistemology of psychology; Epistemology of psychoanalysis; Concrete psychology.*

---

<sup>1</sup> Possui Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2007), e Mestrado em Filosofia (2012) pela Universidade Estadual de Londrina. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da USP Ribeirão Preto (2022).

É na Crítica dos fundamentos da psicologia que Georges Politzer obtém a forma positiva da psicologia, que serve de base às outras múltiplas considerações de caráter negativo da carreira na psicologia que ele realizou (POLITZER, 1969). Apesar de nesta Crítica o autor ser também basicamente negativo quanto às teses das novas tendências da ciência psicológica, aqui se encontra a pedra fundamental que servirá de critérios dos seus outros desenvolvimentos que se veem nos escritos posteriores.<sup>2</sup> Aqui publicamos somente a nossa leitura do que é enunciado no Preâmbulo e na Introdução da Crítica.

O trabalho na Crítica, como ele diz no Preâmbulo, não é uma exposição dogmática da psicanálise mas uma reflexão a partir de uma perspectiva que supõe da parte do leitor conhecimento da psicanálise e que se desenvolve a partir do que interessa sua perspectiva dela – assim a sexualidade não é um aspecto que se trata muito nessa obra. A exatidão do que é argumentado em relação à psicanálise só pode ser verificável por um esforço de “reflexão pessoal” da parte do leitor assim já munido; Politzer não quer poupar o seu leitor. Ele omite tudo “o que não é posição e desenvolvimento das ideias em si” (POLITZER, 1998, p. 33). Criticar a consideração de fatos psicológicos como coisas é um procedimento contínuo na obra de Politzer; e essa censura reaparece aqui: ele diz brevemente que, logo, não se estenderá sobre o significado desta censura, o que faria compará-la com o critério de Bergson<sup>3</sup>, por exemplo, e com o critério do “concreto” afinal. A palavra tem muitos usos, e Politzer

---

<sup>2</sup> Trabalhamos extensamente na nossa tese de doutorado sobre o caráter negativo de onde surgiram posições positivas. Já na Crítica há essa posição da positividade que nasce da tendência da orientação própria da particular denegação das tendências clássicas: “É com razão que afirmamos que a psicologia concreta representa a verdadeira síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva. Dá razão àquela que não quis uma psicologia que não fosse objetiva e à outra por ter optado pela conservação do caráter próprio da psicologia, mas condena as duas por terem sacrificado tudo ao que só representa uma das condições de existência da psicologia positiva. Realiza, ao mesmo tempo, o que nenhuma delas pôde fazer: uma psicologia objetiva, ao mesmo tempo que propriamente psicológica” (POLITZER, 1998, p. 188).  
<sup>2</sup> Politzer apresenta muitas vezes o argumento geral de que, em Bergson, não se vislumbra o “sentido” ou o “conteúdo determinado da experiência”: “O psicólogo clássico se desinteressa do conteúdo determinado de fatos psicológicos por considerá-los de um ponto de vista formal, enquanto representativos de uma noção de classe, como sensação, imagem, emoção, vontade, e por não estudar então senão essas noções de classe, e falar em seguida, não de acontecimentos psicológicos em sua determinação individual, mas de estados psicológicos em geral – não parece que Sr. Bergson tenha jamais se colocado em um outro ponto de vista do que aquele do formalismo. Que ele estude a memória, o sonho ou o trabalho intelectual, que ele emita teorias sobre os estados normais ou os estados patológicos, ele se coloca sempre no ponto de vista formal – e os dados imediatos da consciência eles próprios são formais, porque a heterogeneidade qualitativa e a duração são generalidades a respeito de todos os nossos estados psicológicos: elas concernem à maneira geral com a qual é preciso compreender a vida psicológica e não o conteúdo determinado desta vida” (POLITZER, 1946, p. 18). É por meio de uma falsa concepção do concreto que Bergson se determinou como principal representante da ideologia psicológica.

<sup>3</sup> Politzer apresenta muitas vezes o argumento geral de que, em Bergson, não se vislumbra o “sentido” ou o “conteúdo determinado da experiência”: “O psicólogo clássico se desinteressa do conteúdo determinado de fatos psicológicos por considerá-los de um ponto de vista formal, enquanto representativos de uma noção de classe, como sensação, imagem, emoção, vontade, e por não estudar então senão essas noções de classe, e falar em seguida, não de acontecimentos psicológicos em sua determinação individual, mas de estados psicológicos em geral – não parece que Sr. Bergson tenha jamais se colocado em um outro ponto de vista do que aquele do formalismo. Que ele estude a memória, o sonho ou o

não pretende analisá-los. O mesmo ocorre com o termo “fatos psicológicos” e a “introspecção”. A ideia de “drama” não é eternizada. As construções teóricas de Freud são geradas por fatos concretos tal como a abstração permitiu fazê-las, mas não há sobre cada uma dessas construções uma descrição explanadora no caminho inverso. Mais vezes evitar-se-ão “explications”<sup>4</sup>, ou explicações do ponto de vista abstrato. Os desenvolvimentos serão achados por quem fizer o esforço de reflexão pessoal, diz Politzer. Mas, de fato, esse seria o tomo I dos Matériaux; então esses são uns dos escritos preliminares ao projetado e não realizado *Essai critique sur les fondements de la psychologie*. Os Matériaux mesmos ficaram incompletos.

Se, por exemplo, não desenvolvemos a ideia de significação e a de drama até o ponto em que sua dualidade, um pouco embaraçosa no presente escrito, cedesse lugar a uma concepção clara das suas relações, é porque os elementos desse desenvolvimento pertencem já ao tomo II dos Matériaux, o qual tratará da Gestalttheorie. Pela mesma razão, não aprofundamos a ideia de forma, embora nos sirvamos dela algumas vezes (POLITZER, 1998, p. 34).

A novidade da abordagem fica assim patente, para Politzer, quando ele tem em vista a literatura psicológica francesa. Se se trata de expor a psicanálise em termos de Gestalt e behavior, Politzer diz que não tinha nada ainda muito claro nesse sentido; e preferia explicar com clareza nos outros escritos que viriam sua posição sobre a Gestalttheorie e o behaviorismo.

Como a novidade de Politzer, segundo ele mesmo, é a sua orientação, as fórmulas podem não estar adequadas, e os escritos talvez não sejam inteiramente “originais”. Para ele, “trata-se essencialmente de apresentar os problemas de tal maneira que a discussão, sem nunca poder voltar a essa psicologia que não deve mais existir senão para o historiador, possa partir de uma nova base e seguir um plano renovado” (*Ibidem*, p. 35), assim ele enuncia a sua orientação no seu Preâmbulo.

O texto da Introdução começa pela questão mais geral sobre que existência as ciências têm, uma discussão que Politzer sempre fez. Repetidamente vamos encontrar essa discussão mais geral sobre as ciências quando se tratar de verificar a fundamentação da psicologia; o caso dela merece uma confrontação das suas etapas históricas em cinquenta anos de existência, no sentido de mostrar quão desgastante foi o seu processamento histórico, para que atualmente pudesse-se dizer que ela

---

trabalho intelectual, que ele emita teorias sobre os estados normais ou os estados patológicos, ele se coloca sempre no ponto de vista formal – e os dados imediatos da consciência eles próprios são formais, porque a heterogeneidade qualitativa e a duração são generalidades a respeito de todos os nossos estados psicológicos: elas concernem à maneira geral com a qual é preciso compreender a vida psicológica e não o conteúdo determinado desta vida” (POLITZER, 1946, p. 18). É por meio de uma falsa concepção do concreto que Bergson se determinou como principal representante da ideologia psicológica

<sup>4</sup> Acatamos a sugestão do parecerista, nesse sentido citado: “Na versão francesa, quando Politzer se refere ao procedimento fundamental da psicologia clássica - que é a Abstração - ele diz que tal procedimento opera a partir de uma ‘explication’. Ainda que a edição da UNIMEP utilize em diferentes momentos os termos ‘explicação’ e ‘explanação’ para referir-se ao mesmo procedimento que é a ‘explication’ abstrata, acredito que seja importante colocar o termo em francês, entre parênteses, no corpo do texto, na primeira vez em que este termo é mencionado no presente artigo.”

estava combatida. Sendo que a “filosofia da ciência” e as ciências mesmas devem dar conta do fato moderno da extinção e da criação de ciências, mostram-se constantemente resistências em constatar a falência de uma ciência e em admitir novas criações teóricas. Era também esse precisamente o caso da psicologia no início do século XX (*Cf. Ibidem*, p. 37). Essa falência da psicologia precisamente é o fato contemporâneo a Politzer. E ele quer dizer aos psicólogos que sua ciência não se constituiu nos cinquenta anos em nenhuma forma senão desse modo muito conhecido da psicologia oficial, mas que sua tentativa de reconstituição estava sendo a sua dissolução, bem entendido, o que houve, de fato, eram expectativas constantemente frustradas, pesquisas perdidas, apostas no futuro sem fundamento, pactos do que são os campos da psicologia, sem entretanto unanimidade, falsa postura justificadora da sua posição científica, que, entretanto, conjunturalmente, permitia abrigá-los em uma forma cientificamente falsa perante à sociedade (*Cf. Ibidem*). A psicologia oficial apesar do seu espírito científico, de suas técnicas que emulam cientificidade, não chegou a resultados concretos (*Cf. Ibidem*, p. 37-38).<sup>5</sup>

A psicologia é uma promessa que se abrigou ideologicamente na cultura científica europeia (*Ibidem*, p. 38). A história de cinquenta anos da psicologia se explica pela sua criação histórica, pelo seu cotidiano oficial, pela sua expectativa de novos objetos e novas fundamentações, pela sua dissolução de seu objeto fundamental abstrato, pela sua necessidade de encontrar a sua verdade própria com expectativa que se direcionam a todos os lados, e pela sua crítica, que não havia encontrado o termo (*Cf. Ibidem*). A história é mais ou menos essa descrita nessa Introdução da obra de Politzer: o máximo atingido foi a introdução da metodologia, ou a possibilidade de manutenção de um objeto já velho e falseado, ou seu máximo foram as descobertas objetivas, contudo com déficits de objetividade, ou o retorno à introspecção, ou a descoberta dos objetos do organismo humano de abordagens originais, etc. (*Cf. Ibidem*). A psicologia espera resultados de todos os lados, a cada vez que surge uma novidade. O psicólogo também sabe a que se opor, e tem seu método e seu objeto (sempre novos) (*Cf. Ibidem*, p. 38-39). Havia uma impotência do método científico que estava nas mãos dos psicólogos, eles, por um fracasso objetivo de sua ciência, deixavam que reentrassem as ciências arcaicas no seu contexto, reentrasse a escolástica, bem entendido (*Ibidem*, p. 39). Essa é a

---

<sup>5</sup> “De todo modo, a psicologia oficial deve seu nascimento a inspirações opostas às únicas que podem justificar sua existência [Politzer faz crítica da existência institucional da ciência psicológica de sua época, autor]; mais grave ainda, ela se alimenta exclusivamente dessas inspirações. Com efeito, e para dizê-lo em termos realistas, [a teoria da psicologia oficial] só representa uma elaboração nocional da crença geral nos demônios, isto é, por um lado, da mitologia da alma, e por outro, do problema da percepção, tal como se apresenta à filosofia antiga. Quando os behavioristas afirmam que a hipótese da vida interior representa um resto de animismo, divisam perfeitamente o verdadeiro caráter de uma das tendências cuja fusão deu origem à psicologia atual. Aí está uma história muito instrutiva, mas cujo relato ultrapassa os limites deste estudo” (POLITZER, 1998, p. 44)

verdadeira concomitância da psicologia à metafísica, a despeito das formas históricas da psicologia; muito próximas em um sentido humilhante aos psicólogos e, não como eles desejaram, no sentido da superação da metafísica pela psicologia. Veja-se.

Isso explica o fato, hoje reconhecido, de que todas as psicologias “científicas” que se sucederam desde Wundt não passam de disfarces da psicologia clássica [elas são a psicologia clássica ainda, autor]. A diversidade de tendências só representa os sucessivos renascimentos dessa ilusão que consiste em crer que a ciência pode salvar a escolástica. Pois, em todos os fatos, fisiológicos ou biológicos, de que se apossaram, os psicólogos só procuraram isso. É também o que explica a impotência do método científico nas mãos dos psicólogos (*Ibidem*).

Ainda que se haviam de desenvolver todas as ciências, o encontro moderno do método para elas já havia sido favorável a cada um dos desenvolvimentos de ciências particulares; mas, no caso da psicologia, bastou avançar-se (em relação à psicologia da alma) um passo, para que o conjunto se apresentasse tão disforme que podia ser constatada uma fragilidade total da inserção de uma metodologia em psicologia e se manifestasse o seu apego particular à metodologia tradicional de análise nocional da metafísica. A tentativa “numérico-quantitativa” da psicologia tampouco obteve sucesso, antes representou outras das humilhações das pesquisas em psicologia, último extrato científico desse ponto de vista “numérico-quantitativo”. Então, há dois critérios de que a psicologia tenta dar conta sem sucesso científico real, o uso da matemática e a metodologia experimental – tanto falham que o psicólogo tem que se tornar mesmo um “estúpido” (*Ibidem*). A originalidade quantitativa cabe à matemática, como a originalidade experimental cabe ao físico, e há seriedade na fisiologia. Mas há queda gradativa do espírito científico. “Entenda-se: os psicólogos são tão cientistas como os selvagens evangelizados são cristãos” (*Ibidem*, p. 39-40). Definitivamente, não há mais espaço legítimo por essa via à psicologia. Contudo, outras vias se abriram. É isso que ele diz do behaviorismo de Watson, nesse contexto:

A negação radical da psicologia clássica, introspeccionista ou experimental, encontrada no behaviorismo de Watson, é uma descoberta importante. Significa, precisamente, a condenação desse estado de espírito que consiste em crer na magia da forma sem compreender que o método científico exige uma radical “reforma do entendimento” (*Ibidem*, p. 40).

Houve um contexto de “reforma do entendimento”, pois não é possível “transformar a física de Aristóteles em física experimental” (*Ibidem*), é preciso essa compreensão e uma base para confiar nos aperfeiçoamentos do futuro. Isso implica de toda maneira uma exigência de uma nova ciência psicológica, estávamos tendidos diante desse paradoxo, qual seja: “A história da psicologia nos cinquenta últimos anos não é, portanto, como se costuma afirmar no início dos manuais de psicologia, a história de uma organização, mas a de uma dissolução” (*Ibidem*). Essa é a fórmula de Politzer que explica o destino da “abstração” e do “abstrato” na cultura ocidental. E ele prognosticou que:

Daqui a cinquenta anos, a psicologia autenticamente oficial de hoje aparecerá como aparecem agora a alquimia e as fabulações verbais da física peripatética. Brincar-se-á ainda com as fórmulas retumbantes

pelas quais se iniciaram os psicólogos “científicos” e com as penosas teorias a que chegaram; com esquemas estatísticos e esquemas dinâmicos, e a teologia do cérebro constituirá um estudo divertido, como a teoria antiga dos temperamentos – logo, porém, tudo será relegado à história das doutrinas incompreensíveis e estranhar-se-á sua persistência, como se faz hoje com a escolástica (*Ibidem*).

Foi exatamente aqui que chegamos? Isso exige uma longa avaliação histórica, que tem que contar com a descrição do destino da psicologia e da psicanálise. Politzer nos deu um critério para avaliar o progresso, o critério do concreto, ou da dissolução específica da ontologia dualista histórica ocidental. “Compreender-se-á, então, o que parece incrível agora, que o movimento psicológico contemporâneo não é senão a dissolução do mito da dupla natureza humana” (*Ibidem*). Desse modo, está dado o novo ponto de partida da fundamentação da psicologia como ciência positiva (nós vimos como ele foi elaborado em nossa tese de doutorado, tem que ser observada também essa face positiva da ciência que Politzer desenvolve a partir das suas negações determinadas, suas contradições frente ao clássico). Ele diz, nesse contexto da Introdução, que cada etapa crítica da dissolução se verá no seu texto, e todas as articulações clássicas ficarão evidentes (pode-se afirmar que isso ocorre na totalidade quando Politzer considera a relação entre a psicologia e a psicanálise freudianas) (*Cf. Ibidem*, 40-41). Pois bem, esse respeito para com a metodologia sustenta pela última vez a mitologia, ou o caráter mitológico da ciência psicológica e seu objeto. Ele diz mesmo, ainda no parágrafo oito da Introdução, que a mitologia já produziu o máximo que podia de tensões que a sustentassem, e que foi um caso semelhante que conduziu Kant a escrever a Crítica da Razão Pura; mas agora em um caso pior, trata-se aqui de um retorno ainda escolástico de “discussões nocionais sobre um mito” (*Cf. Ibidem*, p. 41). O tema se repete, já algumas vezes, abordando a obra de Politzer, verificávamos que, para ele, a psicologia clássica é a elaboração nocional de um mito, de Aristóteles a Bergson. Portanto, reconhecer este ponto tem que sair mais do que mostrar que a literatura psicológica é uma báscula que mostra “ora o fracasso da psicologia subjetiva, ora o da psicologia objetiva”; as críticas “preconizam periodicamente o retorno da tese à antítese e da antítese à tese” (*Ibidem*). É preciso criar uma grande evidência, que liquide o que tem sido a psicologia até então. Essa grande evidência não foi dada pelo método objetivo, mas pela tábula rasa que significou o behaviorismo de Watson. Mas seus seguidores acharam que não havia saída, e retornaram à psicologia introspectiva, ou ao “behaviorismo não-fisiológico”, tradução em termos de behavior das noções da psicologia clássica. Trata-se de uma nova forma de ilusão de objetividade. “O behaviorismo apresenta, então, o seguinte paradoxo: para afirmá-lo sinceramente é preciso renunciar a desenvolvê-lo e, para desenvolvê-lo, é preciso renunciar a sua afirmação sincera; o que, então, despoja-o de toda razão de ser” (*Ibidem*, p. 42). Entretanto, houve aí uma verdade iniludível apesar do encobrimento recalcitrante. “A verdade do behaviorismo é constituída pelo reconhecimento do caráter mitológico da psicologia clássica e a

noção de behavior só é válida quando considerada no seu esquema geral, anteriormente à interpretação que os watsonianos e os outros lhe dão” (*Ibidem*). Essa interpretação tinha evidenciado que: “Cinquenta anos de psicologia científica só conseguiram chegar à afirmação de que a psicologia científica está apenas começando” (*Ibidem*). Este era o fato que se redespontava para Politzer. “Psicologia objetiva clássica” é essa que chegou a esse resultado. Ela é uma homenagem da ciência da natureza ao gosto da época, da psicologia introspectiva, bem entendido. Se a filosofia e a metafísica pretenderam, sem enganar ninguém, fazer-se experimentais, a psicologia enganou. Entre as direções subjetivas e objetivas, recomeçava-se em outra direção assim que se chegava ao absurdo de um dos lados. Mas os princípios são os mesmos.

Eis por que esses pesquisadores, a quem o método científico devia dar asas, sempre estiveram atrasados em relação aos psicólogos introspeccionistas, pois enquanto os primeiros ocupavam-se em formular “cientificamente” as ideias dos últimos, esses nada mais tinham a fazer a não ser reconhecer as próprias ilusões (*Ibidem*).

Daí a psicologia experimental reconhecer ser vazio e a psicologia introspeccionista continuar com “suas maravilhosas promessas” (*Ibidem*). Mas agora surge a indicação de uma “direção realmente fecunda”, daqueles que abandonam a fisiologia das sensações, os laboratórios e o “devir movente da consciência” (*Ibidem*). Há uma visão clara dos erros da psicologia. Como a nova psicologia se posiciona? “É o tronco que ela irá atacar”, ela se subtrai a essas tendências clássicas subjetivas e objetivas, “a ideologia central da psicologia clássica” – não significa, contudo, que é questão de condenar tudo, mas a nova psicologia dá a sua verdadeira significação – é da ideologia da vida interior, mesmo matizada com o experimentalismo, que se faz a crítica, afinal urge constatar que a ciência psicológica não tem uma forma falsa, mas a ciência é falsa inteira. “... pois é a própria ciência que é falsa”, mas pode ser que encontre uma verdadeira, quem sabe? “A comparação da psicologia com a física de Aristóteles não é totalmente exata, pois nem é dessa maneira que a psicologia é falsa, mas à maneira das ciências ocultas, [Poltzer a rebaixa] o espiritismo e a teosofia que, também, simulam uma forma científica” (*Ibidem*, p. 43). De novo é “a vida dramática do homem”, sem ressonâncias românticas, que vai servir de desempate à nova psicologia. Ela é contrária aos preconceitos sobre a vida biológica do homem, ao fato biológico no homem da vida. A “vida dramática” deve ser estudada como objeto da psicologia, tem todas as características de um objeto científico particular; “é em nome dessa possibilidade que ela deveria ser estudada” (*Ibidem*), qual seja: a possibilidade de um objeto psicológico. Tem-se que considerar os documentos literários que testemunham essa possibilidade. Há uma sabedoria literária desse objeto. Sem segredo, pode ser adiantado, como o fizemos em outros contextos, nos capítulos da tese, que é o drama o objeto da verdadeira psicologia concreta. Beletristas teriam misturado o drama e uma ciência da alma baseados

neste polo da “ciência da alma”, no que foram mal. O quadro é o já anunciado antes: “Com efeito, e para dizê-lo em termos realistas, [a teoria da psicologia oficial] só representa uma elaboração nocional da crença geral nos demônios” (*Ibidem*, p. 44). A descrição da alma vem de Aristóteles e se confunde com atitudes e saberes escolásticos de camadas retórico-lógico-filosófico-históricas e com a mitologia e a teologia cristãs. Assim como as definições modernas estiveram em apego com o idealismo da modernidade, que buscou desbarbarizá-las (*Cf. Ibidem*). Essa referência ao idealismo merece ser me tida em conta porque avança a perspectiva politzeriana como um todo, quer dizer, os alemães metafísicos tentaram criar um campo próprio, mas esse não pode ser mais o campo da psicologia; campo que vinha do choque do idealismo metafísico alemão com a noção de alma e a metafísica clássica de Aristóteles; bem entendido, há uma insuficiência clássica da psicologia. Por mais que se amalgamassem questões de diversas tecnologias de saber, o problema vinha pelo menos desde esses metafísicos alemães, dir-se-ia, então, que a cultura alemã, afeita ao espírito, seria aquela que validou um novo conteúdo; mas a crítica veio logo, da parte de Kant (e isso remonta à ideia inicial de nossa tese de doutorado): “A crítica kantiana da ‘psicologia racional’ deveria ter arruinado definitivamente a psicologia” (*Ibidem*, p. 44-45). Nós observamos, no começo de nossa tese, como a crítica da psicologia racional indicou um caminho a Politzer. É contra a influência do cristianismo na psicologia que o argumento de Politzer se volta principalmente. Há uma transição específica dessa teologia cristã à ideologia burguesa, que é o fiel do idealismo de sua ontologia, no contexto avançado do início do século XX.

O culto da alma é essencial para o cristianismo. O antigo tema da percepção jamais teria sido suficiente para gerar a psicologia: é da religião que lhe vem a forma. Uma vez constituída em tradição, a teologia da alma sobreviveu ao cristianismo e continua vivendo dos alimentos comuns a todas as escolásticas. O respeito de que conseguiu se cercar, graças ao disfarce científico, permitiu-lhe vegetar mais um pouco e, graças a esse artifício, conseguiu sobreviver a si mesma (*Ibidem*, p. 45).

É a base clássica que é questionada, ela é teológica. Trata-se de uma luta sem ainda final, portanto. A ideologia burguesa a adaptou, numa tentativa que deveria ser eterna. Observa-se a gravidade da tematização de Politzer. Que se veja o modernismo adaptativo da tese: “Mas seria errado afirmar que a psicologia clássica alimenta-se apenas do passado. Pelo contrário, ela conseguiu alcançar certas exigências modernas: a vida interior, no sentido ‘fenomenista’ da palavra, afinal conseguiu tornar-se um ‘valor’” (*Ibidem*). É a religião que está aqui de novo, ou a ideologia burguesa:

A ideologia da burguesia não teria sido completa se não tivesse encontrado a sua mística. Após diversas tentativas, ela parece tê-la, enfim, encontrado: na vida interior da psicologia. A vida interior convém perfeitamente a esse destino. Sua essência é a mesma da nossa civilização, a saber, a abstração: só implica a vida em geral e o homem em geral, e os “sábios” atuais são felizes de herdar essa concepção aristocrática do homem com um maço de problemas de alto luxo (*Ibidem*).

Olhe-se a abstração aqui, quem questionou esses problemas em conjunto e apostou no seu questionamento foi Politzer. Para ele, havia a religião da vida interior, melhor ideologia para quem, como proprietário de meios de produção, pudesse legitimar amplamente, socialmente, seu poderio, em uma sociedade de indivíduos que se desconhecem (*Cf. Ibidem*, p. 45-46). Podemos dizer que há certa concomitância com o texto da Introdução à *L'Esprit*, no sentido que há uma mesma verificação sobre a falsidade da abstração frente ao espírito; se lá a falsidade da abstração era verificada em relação ao espírito, aqui na Crítica a falsidade é verificada frente à ciência – mas vê-se como a crise mais geral é a do espírito, quer dizer da sabedoria – então há esse dispêndio da “gula das qualidades”, a despeito da “compreensão da verdade”. Aqui voltam a se apresentar as “filosofias da consciência”, que atrelam a ciência e a sabedoria em uma só decadência, de uma grande tentativa histórica malograda. O parágrafo dezesseis está dizendo então:

Portanto, a psicologia clássica é duplamente falsa: falsa perante a ciência e falsa perante o espírito. Quantos não se alegrariam por nos ver sozinhos com nossa condenação da vida interior! Que prazer teriam em nos mostrar as “bases científicas” da falsa sabedoria! Todas essas “filosofias da consciência” que fazem malabarismo com as noções emprestadas da psicologia, todas essas sabedorias que convidam o homem a aprofundar-se, quando se trata exatamente de obrigá-lo a sair da sua forma atual, todas elas poderiam ter continuado a ver com grande satisfação a afirmação da legitimidade do seu procedimento fundamental na psicologia. Mas as duas condenações encontram-se. A falsa sabedoria seguirá no túmulo a falsa ciência: seus destinos estão ligados e elas morrerão juntas, porque a abstração morre. A visão do homem concreto expulsa-a dos dois campos (*Ibidem*, p. 46).

Porém, de fato, existem aí duas condenações necessárias, e a condenação da psicologia tinha outros intérpretes constatadores, e Politzer admite não ser apenas ele que julga essas referidas condenações históricas. Mas ele mesmo teria realizado a parte final da história que culmina com essa condenação, apesar de ser, reforce-se, mesmo uma corrente histórica que vem desde antes que levou a psicologia a esse sem-saída. É preciso então fazer a separação material em duas condenações, e atacar sobre a dissolução da psicologia clássica, até onde essa dissolução prenuncia a nova psicologia. E há três casos a se considerar deste ponto de vista (psicanálise, behaviorismo e Gestalttheorie). Isso foi esboçado por Politzer nos textos que vimos no primeiro capítulo de nossa tese, mas essas três novas formas da psicologia são importantes pelo ponto de vista crítico, por menores que sejam os tópicos psicológicos que introduzem (na verdade, ver-se-á que o pouco de deslocamento crítico que as três tendências introduzem muda todo o cenário da psicologia).

Grande é o valor da Gestalttheorie, sobretudo do ponto de vista crítico: ela implica a negação do procedimento fundamental da psicologia clássica, que consiste em desfazer a forma das ações humanas para tentar, depois, reconstituir a totalidade que é sentido e forma, a partir de elementos insignificantes e amorfos. O behaviorismo consequente, o de Watson, reconhece o fracasso da psicologia objetiva clássica e traz, com a ideia de behavior, pouco importando a sua interpretação, uma definição concreta do fato psicológico (*Ibidem*).

Mas, como já vimos, é mesmo a psicanálise a mais importante das tendências. “É ela que nos faz ver claramente os erros da psicologia clássica e nos mostra, desde já, a nova psicologia em vida e em ação” (*Ibidem*, p. 46-47). Isso já foi mostrado em nossa tese, mas é aqui na Crítica que se verão os detalhes do posicionamento de Politzer frente à questão dos fundamentos da psicologia. Continuando a mostrar o novo cenário, Politzer escreve: “Ao mesmo tempo em que elas contêm a verdade, essas três tendências encerram o erro sob três aspectos diferentes e, por isso mesmo, conduzem seus discípulos por vias que afastam mais uma vez a psicologia da sua direção verdadeira” (*Ibidem*, p. 47). Há, portanto, uma derradeira necessidade histórica que configura o problema da possibilidade de uma ciência psicológica positiva. Qual é o cenário triplo? Politzer lista criticamente:

A Gestalttheorie, no sentido amplo da palavra (incluindo Spranger), entrega-se, por um lado, como Spranger, a construções teóricas e não parece, por outro, poder libertar-se das preocupações da psicologia clássica. O behaviorismo é estéril e recai na fisiologia, na biologia, até mesmo na introspecção mais ou menos disfarçada, em vez de esquecer realmente tudo para esperar apenas pelas surpresas da experiência. Por seu lado, a psicanálise viu-se tão sobrecarregada pela experiência que, enfim consultada, só queria falar, não teve tempo de dar-se conta de que esconde em seu seio a velha psicologia, que ela tem por missão suprimir, e alimenta com sua força um romantismo sem interesse e especulações que só resolvem problemas ultrapassados (*Ibidem*).

De fato, esse quadro era o das suas repercussões sociais, não é evidentemente aí que as questões e as contradições mais sérias estão expostas. Em geral, há uma certa timidez nessas outras tendências para corresponder integralmente à condenação que Politzer realiza. Mas é delas mesmas que surgem negações determinadas para o surgimento da psicologia positiva. Não há, entretanto, como conciliar essas contradições que aparecem no trato das novidades psicológicas das tendências. O quadro (ele diz aqui também) é semelhante às reflexões sobre a fraqueza do entendimento humano, no contexto em que Kant escreveu a Crítica da Razão Pura (*Ibidem*). As considerações metodológicas se repetem nesta introdução. Politzer prefere ousar e ser sujeito a erro a encompridar o trajeto da ciência em manifestações que não se explicitam de todo (*Cf. Ibidem*, p. 47-48). Vê-se assim que sua dialética se desdobrou até onde lhe foi possível, dado o estado dos preconceitos embutidos em um ocidental qualquer, seja pela metafísica, seja pela psicologia. Mas a crítica consiste em desmontar evidências arraigadas na cultura. Veremos os postulados constantes das teorias psicológicas históricas e presentes no tempo de Politzer. Os postulados eram próximos de insuperáveis, e mesmo indo à base das teorias, as dificuldades não deixavam de aparecer quando se referiam às evidências. “Isso tampouco está isento de dificuldades. A cada passo surgirá dúvida quanto ao direito de livrar-se de tal evidência ou de determinado problema” (*Ibidem*). A questão ela mesma é uma questão criticista sobre a sensibilidade tornada natural.

Mas em momento algum se deve esquecer que nossa “sensibilidade” é falseada, e que só prosseguindo poderemos adquirir uma visão justa que nos permitirá reconhecer o que deve ser salvo, e veremos, então, como as evidências que, de perto, parecem incontornáveis não o são quando olhadas à distância (*Ibidem*).

Isso coloca a questão crítica da nova perspectiva, que deve realizar a “liquidação da psicologia clássica”. Ainda que esse radicalismo concorresse para um projeto mais amplo não realizado, alguma coisa desse teor vai ficar na obra. Qual era esse projeto maior? Politzer nos explica o que se refere a cada uma das tendências e também como é o projeto: “Serão estudos preliminares que devem preparar a própria crítica, esclarecê-la no plano das suas articulações e fornecer-lhe as peças constitutivas; esses estudos formarão os Matériaux pour la Critique des Fondements de la Psychologie” [nota de Politzer: “Os Matériaux devem ser apresentados em três volumes. Depois deste, haverá um volume sobre a Gestalttheorie, com um capítulo sobre a fenomenologia; o terceiro tratará do behaviorismo e das suas diferentes formas, com um capítulo sobre a psicologia aplicada] (*Ibidem*). Este plano foi, aqui neste volume, muito bem esboçado. Há mais, ele diz: “A crítica em si, em que o problema que acabamos de expor será tratado em si e sistematicamente, deve figurar no Essai critique sur les fondements de la psychologie, o qual virá depois dos Matériaux” (*Ibidem*, p. 48-49). Então há o que ler na Crítica um material de caráter preparatório, que contudo se tornou definitivo. Não é possível discutir os pretendidos desdobramentos. Ele disse que:

Esse caráter preparatório e, conseqüentemente, provisório do Matériaux jamais deve ser esquecido; eles ainda não contêm a crítica, representam apenas os primeiros instrumentos, ainda toscos, com os quais serão forjados os instrumentos apropriados (*Ibidem*, p. 49)

Esses são os Matériaux, mas se tornaram toda a Crítica dos fundamentos da psicologia. Este grande esboço é uma pesquisa sobre a percepção de que na psicanálise há um grande avanço para os assuntos psicológicos. Politzer vai explicitar um pressentimento nada ingênuo, porque percebe boa parte da verdade da crise e da solução da crise da psicologia nas teses da psicanálise e no que há para se dizer sobre seus procedimentos analíticos.

No que nos diz respeito, é refletindo sobre a psicanálise que percebemos a verdadeira psicologia. Isso poderia ter sido um acaso, mas não o é, pois só a psicanálise pode, hoje e de direito, dar a visão da verdadeira psicologia, por ser, e só ela, a sua encarnação (*Ibidem*).

Nós devemos ver que Politzer em outro momento separará a psicanálise e a psicologia.

Os Matériaux devem, portanto, começar pelo exame da psicanálise: tratar-se-á, buscando o ensinamento que a psicanálise comporta para a psicologia, de obter esclarecimentos que nos permitirão não esquecer o essencial no exame de outras tendências (*Ibidem*).

Adiantemos que a verificação da abstração também na psicanálise é que fornecerá o modo de saída desse longo esboço. Mas é preciso fazer uma longa análise, por vezes contando uma longa história (*Cf. Ibidem*, p. 49-50). Freud era tido como psicólogo da Representação. Esta era uma conclusão. Há outra conclusão, dos adeptos. Adiante-se que para Politzer a teoria da libido, equilibrando-se com a noção de desejo, pode encontrar uma versão metafísica na psicologia dos adeptos de Freud, e não é mesmo somente pela teoria da sexualidade que a psicanálise revoluciona,

mas bem mais pela atenção que a psicanálise dá ao discurso do paciente para realizar análises. Isso foi revisto na tese. Politzer diz dos adeptos:

No que, por outra parte, diz respeito a seus adeptos, só veem na psicanálise libido e inconsciente. De fato, Freud é para eles o Copérnico da psicologia, por ser o Cristóvão Colombo do inconsciente e, de acordo com eles, longe de reviver a psicologia intelectualista, a psicanálise liga-se, pelo contrário, a esse grande movimento que se esboça a partir do século XIX e que enaltece a importância da vida afetiva; com a teoria da libido, com a primazia do desejo sobre o pensamento intelectual, enfim, com a teoria do inconsciente afetivo, a psicanálise é o coroamento desse movimento todo (*Ibidem*, p. 50).

Mas a verdade é que a psicanálise não é a evolução da psicologia clássica, em que esta se dilata para abarcar tantas novas matérias, mas “revolução copernicana” mais importante do que se imagina (*Cf. Ibidem*). Então há uma revolução psicanalítica e outra, pressentida, com base no behaviorismo. Os psicanalistas colaboram com seus adversários por uma “fixação” histórica da psicologia clássica, e a psicanálise mesma tem suas fixações. Mas os psicólogos ao acusarem as fixações da psicanálise e admitindo sua novidade em outro aspecto, denunciaram a própria abstração da psicologia clássica, e o que há de fato na psicanálise é uma inspiração totalmente diversa: “cada passo dado em direção da compreensão da orientação concreta da psicanálise tem, em contrapartida, a revelação de um procedimento constitutivo da psicologia clássica” (*Ibidem*, p. 51). Vê-se a dialética complexa da perspectiva de Politzer, ele afirma a incompatibilidade entre a inspiração fundamental da psicanálise e a psicologia clássica. Ele especifica que sua análise de como se constitui a psicanálise consiste em um estudo da teoria freudiana do sonho, já que para Freud a psicanálise se baseia na teoria do sonho (*Cf. Ibidem*).

## Referências bibliográficas

POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Tradução de Marcos Marciolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba: UNIMEP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1946.

\_\_\_\_\_. *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*. Paris: Éditions Sociales, 1969.