



REVISTA
Pri

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

v. 15
n. 02
2023

IV COLÓQUIO NACIONAL E
III COLÓQUIO INTERNACIONAL DE PESQUISA EM FILOSOFIA

FILOSOFIA PARA ALÉM
DA FILOSOFIA

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 Bubols, Doutorando em Filosofia,
Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Luísa Smaniotto Dias, Mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Arthur Dal Ponte Santana, mestrando 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/buscador/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/>

Direitos autorais das imagens de capa: O Guardião, de Elke Hering, e A Dama das Águas, de Caio Borges, Fotos de Ariclens Patté/UFSC. Disponíveis em: <https://secarte.ufsc.br/>

EDITORIAL

É com alegria que anunciamos uma nova edição da Revista PERI. Este número, o segundo lançado em 2023, completa quinze volumes já editados por estudantes do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Nesta edição especial, contamos com 11 artigos de professores e estudantes de Filosofia de todo o Brasil, que participaram do IV Colóquio Nacional e III Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC, realizado em 2022. A temática do evento foi “Filosofia para além da Filosofia” - tema interdisciplinar que orientou as presentes reflexões aqui publicadas.

No centro do artigo de **Kamila Babiuki**, temos uma investigação a partir de Diderot acerca da questão da liberdade sexual na experiência indiana. Já no artigo de **Jorge Luiz Domiciano**, temos uma análise dos conceitos de governamentalidade algorítmica enquanto tecnologia política proposta por Rouyroy e Berns em relação à ideia mais clássica elaborada por Foucault.

No artigo de **Vinícius José Fecchio Gualdo**, a canção *Menino* de Milton Nascimento e Ronaldo Bastos se torna objeto de estudo a partir de uma crítica imanente da estética e da sociedade. **Rafael de Araújo e Viana Leite**, por sua vez, desenvolve uma reflexão acerca das figuras literárias no século XVII e a perspectiva ético-política decorrente dessa literatura conforme abordada por Montesquieu, Diderot e Voltaire.

Milene Lobato, contribui com esta edição a partir da relação entre morte e vida na filosofia de Schopenhauer, enfatizando o aspecto terapêutico do seu pensamento ontológico para lidar com a angústia da morte. No artigo de **Felipe Morales de Moraes**, temos uma arguta reconstrução da teoria do fascismo elaborada por Theodor Adorno, cujo modelo explicativo não seria um tipo psicológico, um movimento classista ou cultural, mas primariamente uma estrutura formal de pensamento e linguagem.

Contamos também com artigos de professores que palestraram durante o evento. O professor **Matheus Oliva da Costa (USP)** elaborou uma análise que defende a necessidade de aumentar a diversidade cultural no ensino universitário da filosofia para angariar mais adesão e engajamento no ambiente acadêmico. Na contribuição de **Rogério Antonio Picoli (UFSJ)**, a referência ao evento fica mais nítida, na medida em que o autor aborda a relação entre filosofia e interdisciplinaridade, apresentando os exemplos dos domínios da engenharia e da sustentabilidade. No artigo da professora **Natália Rugnitz (UCU)**, é apresentado uma genealogia do pessimismo a partir da filosofia platônica e seus entrecruzamentos literários. Já no ensaio da professora **Janyne Sattler (UFSC)**, temos uma especulativa filosofia regenerativa em interlocução com o pensamento feminista em suas variações éticas e políticas. Na contribuição do professor **Nazareno de Almeida (UFSC)**, encontramos a formulação de uma crítica à forma patológica de fazer filosófico que o autor identifica como “filosofia pura”, um modo distorcido que poderia ser mitigado pela ideia de uma filosofia mestiça.

Ademais,

Agradecemos todas as contribuições e convidamos os leitores e leitoras da Revista PERI a submeterem seus trabalhos para que essa interlocução filosófica continue perpetuamente.

Florianópolis, Verão de 2023

Editoras e editores da PERI

DA NECESSIDADE DE AUMENTAR A DIVERSIDADE CULTURAL NO ENSINO UNIVERSITÁRIO DE FILOSOFIA¹

ON THE NEED TO INCREASE CULTURAL DIVERSITY IN UNIVERSITY TEACHING OF PHILOSOPHY

Matheus Oliva da Costa²

Resumo: É um fato que os(as) estudantes brasileiros(as) são formados por diversas matrizes culturais, majoritariamente indígenas, europeias e africanas. Porém, até o presente ano de 2023, somente o pensamento das matrizes europeias tem sido ensinado de forma suficiente nos cursos de Filosofia. Assim, em termos de representatividade, o ensino de filosofia no Brasil não reflete satisfatoriamente todas as matrizes filosóficas culturais de filosofia dos(as) seus estudantes. Há, ao contrário, um distanciamento cultural entre o que é ensinado e o que compõe culturalmente os agentes sociais que estão a se formar e Filosofia. O problema não que inexitem filosofias além da matriz europeia, mas que filosofias fora dessa matriz são sistematicamente ignoradas nos currículos. Contra essa situação, neste ensaio defendo que há a necessidade de aumentar a diversidade cultural do que é ensinado nos cursos de filosofia. Apresentarei dois argumentos: (1) um centrado em leis, (2) outro fundamentado na noção de representatividade psicossocial. Levanto a hipótese de que o aumento da diversidade pode levar a mais adesão e engajamento de estudantes nos cursos de Filosofia. Concluo levantando as vantagens e desvantagens dessa abertura e diversificação cultural nos currículos de Filosofia, e possíveis formas de superar as desvantagens.

Palavras-chave: pluriversalidade, ensino de filosofia, identidade psicossocial

Abstract: *It is a fact that Brazilian students come from diverse cultural backgrounds, mostly indigenous, European, and African. However, until the current year of 2023, only philosophy from European matrices has been taught sufficiently in Philosophy courses. Thus, in terms of representation, philosophy teaching in Brazil does not satisfactorily reflect all the cultural philosophical matrices of its students. There is, on the contrary, a cultural gap between what is taught and what culturally makes up the social agents who are studying Philosophy. The problem is not that there is no philosophy beyond the European matrix, but that philosophies outside this cultural matrix are systematically ignored in the curricula. Against this situation, in this essay I argue that there is a need to increase the cultural diversity of what is taught in philosophy courses. I will present two arguments: (1) one centered on laws, (2) another based on the notion of psychosocial representation. I hypothesize that increased diversity can lead to more student adherence and engagement in philosophy courses. I conclude by raising the advantages and disadvantages of this openness and cultural diversification in philosophy curricula, and possible ways to overcome the disadvantages.*

Keywords: *pluriversality, teaching philosophy, psychosocial identity*

¹ Este texto, em seu rascunho original, foi lido primeiramente no IV Colóquio Nacional e III Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC, na Mesa *Para além da Filosofia Ocidentocêntrica*, quando tive a alegria de dividir a fala com os professores e filósofos Daniel Pansarelli (UFABC) e Eduardo Oliveira (UFBA). Agradeço a cada pessoa que me deu retornos, seja no dia ou posteriormente.

² Pós-doutorando pelo Dep. de Filosofia da FFLCH, USP.

Introdução

Entendo que os(as) estudantes universitários brasileiros(as) são formados culturalmente por diversas matrizes culturais, majoritariamente indígenas, europeias e africanas, mas também contemplando matrizes asiáticas. Porém, até o momento, em dezembro de 2023, somente a pensamento das matrizes europeias têm sido ensinadas de forma suficiente nos cursos de Filosofia. Existem, sim, iniciativas pontuais ou isoladas, mas não uma mudança geral no currículo nacional. Há uma pesquisa realizada de 12/06 a 19/06 de 2023 pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Diretoria ANPOF 2023/2024) em que fizeram um mapeamento de alguns temas de disciplinas e temas de concurso que não sejam apenas a expressão do “cânone europeu”. De forma mais objetiva, buscaram por disciplinas e temas de concurso que tivessem os seguintes focos: “filosofia/pensamento africano e afrodiáspórico (em particular, afrobrasileiro); filosofia/pensamento ameríndio; filosofia e raça; filosofia e gênero; filosofia brasileira/no Brasil; filosofia/pensamento de(s)/pós/colonial” (Diretoria ANPOF 2023/2024, 2023). Os resultados apontam para a omissão de temas para além da matriz europeia de filosofia. Nos concursos, apenas 6 tópicos entre 300 analisados abrangiam temas buscados nos focos. No caso da pós-graduação acadêmica só foi encontrado uma disciplina de 1586 analisadas, e o caso da graduação, ainda que melhor, também é grave, tendo apenas 3,1% dos focos buscados:

No caso da graduação (só estamos considerando as graduações que têm pós-graduação acadêmica e em geral possuem o curso de licenciatura), nos parece evidente que, nas matrizes curriculares analisadas, a presença dos ensinamentos em foco neste artigo é ainda muito limitada (194 disciplinas de 6252 encontradas). Nos cursos de graduação analisados, tal presença parece se concentrar nas disciplinas optativas/complementares (140 optativas/complementares vs. 54 obrigatórias). (Diretoria ANPOF 2023/2024, 2023)

Com esses dados ainda preliminares da pesquisa já fica evidente que o foco da Filosofia produzida e estudada no Brasil em âmbito acadêmico são temas, obras e autores europeus (ou norte-americanos, em menor escala). Caso isso não seja evidente para você, já que os dados da pesquisa são sobre a falta de diversidade, basta observar o currículo de qualquer curso de Filosofia em atividade no Brasil, que a preponderância (ou totalidade) de fontes europeias como objeto de estudo ou base teórica vai saltar aos olhos. Para toda pessoa que esteja no ambiente acadêmico filosófico institucional, isso é bem claro. Dessa forma, tendo em vista a formação plural de estudantes do Brasil, posso afirmar que o ensino de filosofia no Brasil não reflete satisfatoriamente todas as matrizes filosóficas culturais de filosofia dos(as) seus estudantes. Antes de tudo, é necessário explicitar essa constatação. Ainda não se trata de julgar esse fato, mas apenas de identificá-lo: enquanto o currículo de filosofia acadêmica no Brasil é centrado na matriz europeia, seus estudantes têm uma formação

cultural muito mais diversificada, abrangendo em sua cultura as matrizes indígenas, europeias, africanas e asiáticas.

No presente ensaio defendo que há a necessidade de aumentar a diversidade cultural no ensino universitário de filosofia, de forma que o disparate constatado acima possa ser transformado em uma direção mais pluriversal que entendo ser mais vantajosa aos estudantes e para a própria área da Filosofia. Apresentarei dois argumentos: (1) um centrado em leis, e (2) outro fundamentado na noção política de representatividade e, finalmente. Levanto a hipótese de que o aumento da diversidade pode levar a mais adesão e engajamento de estudantes nos cursos de Filosofia. Levantarei vantagens e desvantagens dessa abertura e diversificação cultural nos currículos de Filosofia.

1. Contra-argumentos iniciais contra a diversificação do currículo de Filosofia

Como mostrado na introdução, é possível observar uma falta de diversidade cultural no ensino de Filosofia no Brasil se comparada com a diversidade de matrizes culturais que formam a extensa maioria dos seus estudantes no Brasil. Contudo, já nesse ponto de partida algumas contraposições poderiam ser feitas. Neste breve subtópico vou apresentar essas contraposições e respondê-las.

Contra-argumento 1: *Disciplinas de ciências exatas e naturais contemporâneas, como Matemática, Física e Química, também não ensinam nada a partir das bases culturais dos estudantes, mas a partir de produções científicas em grande medida produzidas na Europa. No entanto, isso não diminui em nada a qualidade do curso ou o aprendizado dos estudantes. Assim, o fato de o currículo de cursos de Filosofia serem concentrados em autores, obras e temas desenvolvidos na matriz europeia também não diminui em nada a qualidade do curso ou o aprendizado dos estudantes.*

A este contra-argumento respondo que o ato de aprender um cálculo pode, realmente, prescindir de linguagens culturais locais, pelo menos em grande medida. Aprender o teorema de Pitágoras ou mesmo as operações matemáticas básicas pode funcionar de maneira razoavelmente segura na aprendizagem de pessoas de todas as culturas, se elas assim desejarem. Contudo, não é o caso da Filosofia, assim como não é o caso nas Humanidades, ou “ciências humanas”, grande área em que a área da Filosofia se insere na organização do conhecimento pela CAPES e CNPq. Nas Humanidades o conhecimento é bastante ligado às culturas que o produzem em termos de objetos de estudo que são mais ou menos privilegiados, em termos de condições (background) dos estudantes, e até mesmo sob o critério linguístico. Especificamente em Filosofia, se, por um lado, realmente há elementos lógicos e argumentativos que usam de raciocínios que são potencialmente desenvolvíveis

por cada ser humano, por outro lado, há uma série de aspectos culturais locais utilizados no processo de filosofar (a linguagem, em especial).

Como ilustração para a relevância do fator cultural na área da Filosofia, dou o seguinte exemplo. Na história da Filosofia no Brasil, a “missão francesa” em meados do século XX ocorreu justamente em um período em que a França era a referência intelectual central para brasileiros (Arantes, 2021), o que explica não ter uma “missão estadunidense” ou “missão japonesa”, mesmo que essas culturas tenham tradições filosóficas universitárias fortes. Isso ilustra a minha percepção de que a referência cultural é sim um fator relevante para a produção de conhecimento na Filosofia. Da mesma maneira, mesmo que as línguas chinesa e árabe sejam faladas por cerca de um terço do mundo, com importantes produções históricas de Filosofia nessas línguas, ainda sim essas línguas são quase completamente ignoradas nos cursos de Filosofia – mesmo que países que falam essas línguas tem relações históricas com o Brasil desde a nossa independência. Para se ter uma ideia, dessas línguas, apenas o árabe é aceito como uma das línguas exigidas para o ingresso em um mestrado ou doutorado acadêmico, e apenas no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP.

Contra-argumento 2³: Mesmo se aceitar que a Filosofia e o seu ensino sofrem necessariamente impactos das culturas em que elas são realizadas, ainda há outro problema. O termo “filosofia” tem origem na Grécia antiga, logo, seria um conceito historicamente europeu. Dessa forma, é justificado que em cursos de Filosofia seja estudado temas de origem grega e de autores e obras que tenham conexão direta com essa matriz cultural antiga, independente do contexto e para quem seja ensinado.

Há várias fragilidades nesse contra-argumento. Primeiro, este raciocínio é claramente fundamentado em uma falácia genética, ou seja, em uma inferência que entende que, se o nome de X nasceu em Y, então tudo que for X tem de ter origem em Y. Contudo, se X for “Filosofia” e Y for a “Grécia antiga”, a área da Filosofia seria bastante restrita, e muito do que se produz nessa área hoje poderia ser bastante questionado, dada a série de misturas e transformações que ocorreram ao longo da história, inclusive na Europa. Por exemplo, a mistura com a tradição cristã alterou significativamente a própria forma como a Filosofia antiga era vivida enquanto um modo de vida prático que ela tinha originalmente para uma direção quase totalmente teórica entre cristãos (Hadot, 2014). Se o que se pratica nas universidades é tão diferente da maneira como era praticada em sua

³ Agradeço ao professor Nazareno Eduardo de Almeida que levantou esse debate de forma bastante pertinente com uma pergunta durante a apresentação da versão preliminar desse texto.

suposta “origem”, não parece sustentável dar o mesmo nome a coisas tão distintas, se realmente quiser manter o critério nominal aliado a gênese do termo.

Outra fragilidade é que a própria formação da filosofia enquanto um empreendimento que foi claramente intercultural, e não fruto de um processo isolado. Ou seja, boa parte dos filósofos antigos eram asiáticos (como os jônicos) ou de outras periferias do mundo helênico, os próprios helênicos tinham o Egito e a Pérsia como referências (positivas ou negativas), e as invasões macedônicas e romanas elevaram essas hibridações culturais ao máximo, gerando diálogos até mesmo com matrizes indianas (caso do céptico Pirro). É relevante lembrar que não existia “a” cultura helênica, mas sim um quadro mais geral e dinâmico de bases comuns entre alguns povos que se entendiam como tendo elementos comuns, como língua, ritos, divindades, poetas e alimentação. Assim, mesmo que o termo “filosofia” tenha suas raízes etimológicas indiscutivelmente no grego clássico, os gregos clássicos, por sua vez, não criaram “do nada” a atividade de filosofar, mas o fizeram justamente ao diálogo intercultural constante com outros povos. Ignorar a diversidade cultural da Grécia antiga e da complexa rede de civilizações helênicas é ter uma visão ingênua daquele contexto histórico. Assim, atrelar a uma suposta origem única e culturalmente bem delimitada para a Filosofia é ter uma posição simplista e ingênua, ignorando o impacto da diversidade cultural que envolve a formação da própria Filosofia mesmo na Grécia antiga.

Por fim, além das respostas negativas, uma resposta positiva. Apoio aqui a noção de “pluriversalidade” defendida por Mogobe Ramose (2011) e por Renato Nogueira (2011) quanto a “origem” da filosofia. Ou seja, ao invés de pensar, de forma simplista, em uma única origem de um tipo de produção humana, parece mais crível pensar em múltiplas e distintas origens, sem, no entanto, datas exatas. Termos também complexos como cultura, arte e educação ilustram o que quero dizer: mesmo que na China há vestígios de humanos produzindo culturas há cerca de 10 milênios, o fato de que aqui nas Américas há cerca de 7 milênios ter evidências arqueológicas não implica, de forma alguma, que a China teria inventado a cultura. É plausível afirmar que o ser humano produziu cultura onde quer que esteve, nos seus múltiplos contextos – e o mesmo vale para arte e educação. Nesse sentido, filosofar, ou seja, refletir sobre os fundamentos das coisas, da linguagem, da própria existência, das ações e de tantas outras coisas, parece ser uma atividade eminentemente humana, própria da nossa espécie. Não falo aqui apenas de “pensar”, de processamentos cognitivos em geral. Me refiro a formas específicas de pensar, que se preocupam com justificação, coerência (interna e entre teoria e prática) e com a própria atividade de questionar, surpreender, maravilhar-se e inquietar-se diante de si, dos outros e de tudo que existe. Assim, a atividade de filosofar, mais do que um “universal” - que, supostamente, prescindir de particularidades, mas autocontraditoriamente se vê

como uma particular experiência “grega” - seria mais adequadamente entendida como *pluriversal*, fruto de expressões humanas vividas de modo plural. Em outras palavras, cada contexto terá seus filósofos que vão se surpreender, questionar, criticar e responder tendo em vista suas condições próprias. Em minhas palavras, afirmo que todo ser humano tem a *capacidade* de filosofar, mas que a *habilidade* de filosofar ocorrerá sempre dentro de causas e condições culturais específicas. Nesse sentido, não se trata de relativismo, não estou defendendo que tudo é filosofia ou que qualquer pensamento é filosófico. Mas apenas que todo ser humano tem a capacidade de filosofar, e que, em condições específicas, em diversas partes do mundo historicamente encontramos exercícios que podemos denominar de filosofia⁴.

Tendo isso em vista, podemos passar aos argumentos em defesa do aumento da diversidade cultural estudada nos cursos de Filosofia nas universidades brasileiras.

2. Argumento Legal

Entendo que a Filosofia deveria incluir a diversidade cultural em seu ensino universitário (e, conseqüentemente, na educação básica). Essa diversidade a que me refiro é em sentido amplo, incluindo todas as matrizes culturais, contudo, as matrizes culturais que formam o Brasil teriam um maior destaque. O principal motivo para defender isso, que é o que os cursos universitários de Filosofia têm que seguir as leis e normas da educação, se entendermos que essas leis e normas forem justas.

Desde o início chamo a atenção para duas leis que considero bastante justas e pertinentes. Primeiro, o artigo 215 da Constituição Federal diz que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” (Brasil, 1988). Esse ponto já seria uma forte motivação para incluir fontes de filosofias africanas, indígenas e asiáticas, somadas às fontes europeias que já existem

⁴ Não há espaço nesse breve texto para uma discussão de delimitação do que é ou não filosofia em sentido estrito, mas certamente é um tema relevante que pretendo desenvolver em outro texto. Por enquanto, basta dizer que diálogo com três formas distintas de entender o que é filosofia, que entendo serem complementares: (1) é um *modo de vida* que alia prática e teoria de maneira a transformar globalmente o ser que a vive, sob influência de Hadot (2014); (2) é uma atividade que nasce sempre de um espanto ou admiração e é motivada constantemente pela busca (ou amor) pelo conhecimento, sob influência de Aristóteles (2002); é uma expressão da experiência humana, mas realizada por profissionais da disciplina acadêmica da Filosofia, sob influência de Ramose (2011). O ponto 3 pode eventualmente ser conflitivo com o ponto 1, contudo, o fato é que cada uma dessas visões pode ajudar a entender o que é filosofia justamente de acordo com o contexto observado, afinal, falar da comunidade epicurista da antiguidade não é o mesmo que falar de filósofos analíticos do Canadá. Entretanto, certamente os analíticos do Canadá apresentam um modo de vida que é ao menos impactado pela sua abordagem filosófica, e os epicuristas da antiguidade também tiveram preocupações de definir o que faziam como filosofia de um jeito próprio.

nos cursos de Filosofia. Contudo, somente com as leis 10.639/03 e 11.645/08 (Brasil, 2003; 2008) é que, finalmente, culturas afro-brasileiras e indígenas foram formalmente incluídas na legislação da educação nacional (para a educação básica, contudo, certamente os licenciados em filosofia que se tornarão professores desse nível educacional precisam conhecer o que não ensinar). Essas leis foram fruto de décadas de pressão de movimentos sociais que lutaram por mais representatividade e reconhecimento (Marçal; Lima, 2015).

Uma série de áreas universitárias que compõem o currículo escolar, como a História ou Letras (Português), já incluíram em seus livros didáticos e em suas formações temas ligados à cultura e história afro-brasileira e indígena. Contudo, comparada a essas áreas, a Filosofia ainda está começando a incluir tais temáticas nos materiais didáticos e nas aulas propriamente ditas nos últimos anos. Aqui o fator dos concursos se conecta: sem que haja docentes universitários que formem os licenciados em Filosofia incluindo temas próprios dessas leis, esse ensino acaba se tornando um caso de iniciativas individuais de docentes que já estejam concursados (ou estáveis) e resolvam se atualizar. Assim, os currículos de Filosofia, em sentido amplo de todo o percurso formativo, têm sido pressionados por lei para serem mais plurais e inclusivos em termos de diversidade cultural. Isso tem forçado os próprios docentes e o currículo oficial a se transformarem.

Coloco, a seguir, o argumento de maneira mais organizada:

P1. Por força de leis (especialmente as leis 10.639/03 e 11.645/08) e de movimentos sociais que possibilitaram o surgimento dessas leis, a diversidade cultural, destacadamente a indígena e africana, tem sido incluída nos currículos da educação formal no Brasil (universidades e escolas).

P2. O aumento da diversidade cultural nos currículos tem aumentado a representatividade cultural nos currículos da educação universitária brasileira.

P3. A Filosofia é ensinada na educação universitária brasileira, mas ainda não incluiu o estudo da diversidade cultural filosófica em seus currículos de maneira suficiente, estando ainda em um momento inicial de adaptação.

C. A Filosofia ensinada na educação formal brasileira precisa incluir mais diversidade cultural filosófica em seus currículos *para se alinhar à legislação nacional*.

3. Argumento da Representatividade Psicossocial

Leis mudam conforme a sociedade muda. A sociedade é construída por pessoas que mudam mais ainda. Por toda essa instabilidade, e pelo aspecto impositivo das leis, muitas vezes filósofos e filósofas são céticos quanto à validade das legislações e das normas sociais – oficiais ou não. O

próprio Sócrates ficou conhecido por questioná-las, ainda que acabou, ao fim, seguindo-as – algo que filósofos de outros contextos também fizeram, como Confúcio.

É relevante, então, pensar outro argumento que justifique a diversificação cultural dos currículos de Filosofia nas universidades brasileiras. Aponto aqui uma “ferida” da comunidade filosófica: grande parte dos cursos universitários de Filosofia estão frequentemente em crise, seja por pressão administrativa ou pela falta de procura por parte de interessados (possíveis futuros estudantes dos cursos). Sobre este último ponto, certamente há diversos elementos materiais de subsistência, de condições externas e particulares, bem como de fatores psicológicos.

Há anos tenho me perguntado sobre o que faz alguém se identificar ou aderir com maior segurança ao curso de Filosofia em termos psicológicos. Em termos psicossociais, a identidade social é um fator forte de adesão psicossocial a uma atividade, sentir-se ou perceber-se representado em uma atividade pode ser um fator de adesão (Paiva, 2007; Myers, 2014). Por exemplo: mulheres negras em cursos de Medicina podem inspirar outras mulheres negras a entrarem nesse curso que antes quase não tinha pessoas com essas características e dificultava a pessoas com essas características a se projetarem psicologicamente naquela condição. Não falo aqui de fatores determinantes, mas sim de fatores que aumentam a probabilidade de alguém se identificar ou não com a representação social que fazem de uma dada atividade social.

Partindo dessa perspectiva psicossocial, a diversidade cultural (e de outros tipos) na Filosofia pode ser um fator encorajador da presença de pessoas também diversas. Como já vimos, os estudantes universitários, inclusive de Filosofia, são formados por diversas matrizes culturais. Sendo assim, quanto mais diversidade cultural mais probabilidade parece ter de que as representações presentes nessa diversidade possam incluir representantes das características que fazem cada estudante se identificar. Quero deixar claro que não falo aqui de um fraco e passageiro gosto estético. Estou apontando para algo muito mais forte e impactante: é um jovem negro de periferia se perceber como alguém que também é incluindo naquele ambiente, é uma mulher idosa do interior notar que sua cultura é bem-vinda naquele espaço, assim como um homem adulto que sempre estudou em escolas particulares e tem experiência no exterior eventualmente se identifica. Trata-se, em outras palavras, de alguém se perceber como sendo *aceitável* e até mesmo *desejável* naquele ambiente – de um sentimento positivo de adequação e de pertencimento. Cada pessoa já teve alguma experiência de exclusão e de inclusão social, e certamente você sabe do que estou falando.

Infelizmente não é o que mais eu tenho ouvido e lido sobre estar em cursos de Filosofia nas universidades brasileiras. Tenho ouvido de estudantes de graduação até a doutores consolidados que a formação em Filosofia muitas vezes foi dolorosa em um sentido que certamente não se justifica: há

ali uma atmosfera de valorização de culturas europeias, e (aqui está o problema,) quem estiver mais próximo dessas culturas seria mais adequado – o que parece impossível a alguns brasileiros formados mais intensamente em contextos de base indígena e/ou afro – e mesmo asiática⁵, como os descendentes de japoneses. Claro que essas informações podem ser casos anedóticos, e, por isso mesmo, trato como uma hipótese. Convido você, leitor ou leitora, a verificar essa hipótese também.

Entendo que, se esse aspecto dos currículos dos cursos de Filosofia mudarem, e estes tornarem-se mais representativos de múltiplas diversidades culturais presentes no Brasil, certamente isso atrairia mais interessados na área e fortaleceria os que já estão – e são plurais. Fortalecer o envolvimento de estudantes com a Filosofia levaria a mais engajamento, portanto, fortaleceria também a própria área como um todo. Mais do que isso, daria mais motivos para brasileiros filosofarem, pois incentivaria com que temas, autores e obras próprias de nosso contexto fossem mais lidas, mais refletidas e até mais produzidas. Aliás, poderia ajudar a romper com nossa própria tendência brasileira de ser mais rígido com a literatura filosófica produzida por nós mesmos, contribuindo para nos valorizarmos tal como tendencialmente valorizamos franceses (Seabra et al., 2023).

Coloco, a seguir, o argumento de maneira mais organizada:

P1. A representatividade de uma identidade social pode ser um fator de adesão psicossocial a uma atividade.

P2. O ensino de filosofia tem baixa representatividade de culturas não-europeias (e de mulheres, de autores locais etc.).

C1. A representatividade cultural não tem sido um fator de adesão psicossocial dos(as) estudantes brasileiros(as) à filosofia.

C2. A representatividade cultural poderia ser um fator de adesão psicossocial dos(as) estudantes brasileiros(as) à filosofia.

4. Das vantagens e desvantagens da diversificação cultural em Filosofia

Além da necessidade dessa diversificação, podemos falar também da vantagem e da desvantagem dessa diversificação cultural nos currículos de Filosofia.

⁵ Durante a palestra que deu origem a esse texto, a estudante Mayara Yuka Matimoto Baio reagiu afirmando algo que me tocou bastante, e que reproduzo aqui: “gostaria de lembrar que quanto a multiculturalidade dos estudantes de filosofia, além das descendências africanas e indígenas, nós, descendentes asiáticos também existimos. [...] Pela primeira vez, depois de oito anos entre a graduação e agora finalizando o mestrado, me sinto representada na filosofia”.

A vantagem principal da diversificação cultural do currículo de Filosofia no Brasil para a própria Filosofia é a seguinte: o filosofar pode ser feito por qualquer ser humano, mas sempre sofre impacto da cultura do(a) filósofo(a) no conteúdo ou na forma da sua filosofia. Conseqüentemente, filósofos(as) de diferentes culturas pensam problemas conceituais e práticos e suas possíveis respostas a partir das suas condições e ferramentas que lhe são próprias. Isso significa mais desenvolvimentos filosóficos em múltiplas direções, mais empreendimentos e mais temas de investigação. Logo, é mais vantajoso para a Filosofia que o ensino da Filosofia inclua maior diversidade cultural, pois lhe oferece mais justificativas e condições de existência enquanto área.

Para ser justo, há também uma clara desvantagem dessa diversificação cultural do currículo de filosofia no Brasil. Sabemos que culturas são conectadas com suas expressões linguísticas e a filosofia produzida numa cultura sofre o impacto da língua em que foi produzida (entre outros fatores). Dessa forma, estudar mais culturas além das culturas de línguas europeias vai demandar mais investimentos públicos e pessoais no ensino e aprendizado das respectivas línguas em que são produzidas as filosofias (p. ex.: chinês, árabe, russo etc.). Isso implica que o ensino culturalmente diversificado da filosofia teria custos adicionais, financeiros e de mais tempo de formação.

Quais seriam possíveis soluções para essa desvantagem? Vamos refletir um pouco mais sobre a relação entre línguas diferentes da nossa e o ensino e aprendizagem de filosofias. É possível e frequente que conceitos, textos e autores alemães sejam estudados sem que se saiba língua alemã, e são poucos os que aprendem essa língua para ler Kant ou Hegel, autores amplamente estudados em todos os cursos de Filosofia. Isso valeria para qualquer outra matriz cultural filosófica: saber língua árabe é desejável para ler Avicena, mas é possível ler este autor traduzido, assim como lemos Hegel traduzido. Para estudantes de graduações (licenciaturas e bacharelados) em Filosofia não é imprescindível ler os autores nas línguas originais. Seriam especialistas, provavelmente a partir do doutorado, que teriam essa necessidade de aprender a língua ligada ao seu tema de estudo, o que poderia ser sanado com a maior abertura para línguas não-europeias para processos seletivos em Pós-graduações de Filosofia, como o japonês, o chinês, o árabe e tantas outras que forem viáveis e tiverem avaliadores disponíveis.

Isso nos leva a outro subtópico da discussão, sobre a contratação de docentes. A diversificação cultural dos currículos de Filosofia levaria também à necessidade de ter especialistas ou pelo menos profissionais que conheçam minimamente parte dessa diversidade filosófica. Para isso, é necessário que em processos seletivos e concursos para Filosofia em nível superior incluam tópicos explicitamente sobre temas para além do cânone europeu da Filosofia. Por exemplo, seria relevante para essas mudanças que conhecimentos sobre filosofias de matriz africanas, ameríndias, chinesas,

indianas, árabes, judaicas etc. possam ocorrer de forma orgânica dentro das áreas já consagradas (Ética, Epistemologia, Filosofia da linguagem etc.) como tópicos dos concursos ou processos seletivos.

Felizmente, em 2023 surgiu um concurso que exigia esse tipo de tópico, o Edital nº 073/2023 da UEPA para a vaga de “filosofia não ocidental (indígenas, africanas e orientais)”, o que mostra que isso é possível. Sem dúvidas, a abertura dessa vaga foi um marco em mudanças, ainda que não seja a primeira – concursos para vagas em “filosofia africana” já ocorreram no Brasil antes, ainda que poucos. Contudo, vale uma crítica para esse tipo de iniciativa, certamente não para desincentivá-las, mas, justamente para refinar esse tipo de ação e fazer com que elas se tornem mais efetivas em seus propósitos de diversificação. A ideia de vagas e disciplinas específicas denominadas de “Filosofia africana”, “Filosofia indígena”, “Filosofia chinesa”, “Filosofias indianas” ou mesmo no genérico “Filosofias não ocidentais”, tem um grave problema: mantém as filosofias não europeias separadas das discussões mais amplas em Filosofia, enquanto os debates de epistemologia, ética ou política continuariam restritos à perspectiva eurocentrada de filosofia, seja continental ou analítica. Sendo mais direto, esse tipo nomenclatura acaba tendendo a criar *guetos filosóficos* que incluem de forma mais separada, sem dialogar com o quadro mais amplo – uma típica solução “multicultural”, mas não intercultural.

A perspectiva multicultural clássica é uma política de inclusão que busca fazer com que múltiplas culturas vivam em um mesmo ambiente, mas sem interações necessárias, mantendo-se cada uma em seu próprio espaço. Já a perspectiva intercultural entende justamente que esse prefixo *inter* implica em interação, trocas, diálogos. Logo uma perspectiva intercultural de filosofar aponta para a necessidade de que filosofias de diferentes matrizes culturais interajam, discutam e nutram umas às outras, bem como que explicitem suas discordâncias e discutam abertamente sobre elas. Por isso, melhor do que criar novas disciplinas de “filosofia chinesa” ou “filosofia africana”, que pode negativamente criar guetos filosóficos separados, o melhor seria o acréscimo consciente de textos e filósofos(as) de todo o mundo nas disciplinas de História da Filosofia e de áreas temáticas como Ética e Epistemologia.

No mesmo sentido, seria necessário também que concursos de Filosofia fossem também mais abrangentes nos editais e exames públicos, incluindo junto aos filósofos europeus considerados clássicos, textos de matrizes filosóficas latino-americanas, asiáticas e africanas. Por exemplo, em editais de contratação ou concurso para área de Ética, tópicos ligados a Platão, Arendt e Rawls poderiam ser distribuídos junto a temas levantados por Confúcio, Al-Ghazali ou Dussel; em editais

de contratação ou concurso para área de Metafísica, pontos de Aristóteles, Hegel e Quine poderiam ser usados tal como discussões de Nishida, Robin Wang e Ailton Krenak.

Obviamente, tais mudanças podem parecer a maioria dos leitores alterações grandes demais, utópicas. De um ponto de vista realista, posso dizer que há cerca de 15 anos, no início da minha formação, acadêmica, falar em filosofias africanas, chinesas ou indígenas já me causaram alguns pedidos de silêncio (para usar um eufemismo); no entanto, hoje há grupos de estudos, iniciações científicas, monografias, dissertações, teses e até palestras em eventos nacionais sobre esses. A mudança será demorada, mas já começou, e não é algo pontual, faz parte de uma mudança mundial (Fornet-Betancourt, 2001; Garfield, Edelglass, 2011; Van Norden, 2017).

Referências bibliográficas

- ARANTES, Paulo Eduardo. **Um departamento francês de ultramar**: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: publicação do autor, 2021 [original de 1994].
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 11 nov. 2023.
- BRASIL. **Lei n. 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 10 jan. 2003.
- BRASIL. **Lei n. 11.645/2008**, de 10 de março de 2008. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Diário Oficial da União, 11 mar. 2008.
- DIRETORIA ANPOF 2023/2024. Alguns dados para pensar currículo e excelência na área de filosofia: por uma filosofia pluriversal. **Site da ANPOF**, 16 nov. 2023. Disponível em: <<https://anpof.org.br/forum/curriculo-e-excelencia-na-area-de-filosofia/alguns-dados-para-pensar-curriculo-e-excelencia-na-area-de-filosofia-por-uma-filosofia-pluriversal>>. Acesso em: 01, nov. e 2023.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. **Diálogo Filosófico**, v. 51, p. 411-426, 2001.
- GARFIELD, Jay L.; EDELGLASS, William (Eds.). **The Oxford Handbook of World Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MARÇAL, José Antonio; LIMA, Silvia Maria Amorim. **Educação escolar das relações étnico-raciais**: história e cultura afro-brasileira e indígena no Brasil. Intersaberes, 2015.
- MYERS, David G. **Psicologia social**. 10. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.
- NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.
- PAIVA, Geraldo José de. **Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea**. PSICO, Porto Alegre, PUCRS, v. 38, n. 1, pp. 77-84, jan./abr. 2007.
- RAMOSE, Mogobe. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaio Filosóficos**, v. 4, 2011, p. 6-23.
- SEABRA, M. R.; PRENDERGAST, L.; ANDRADE ANTUNES, G. S. de; TOLTON, L.; Cognitive colonialism: Nationality bias in Brazilian academic philosophy. **Metaphilosophy**, n. 54, p. 106-118, 2023.
- VAN NORDEN, Bryan W. **Taking back philosophy**: A multicultural manifesto. New York: Columbia University Press, 2017.

FILOSOFIA E INTERDISCIPLINARIDADE: ENGENHARIA E SUSTENTABILIDADE¹

PHILOSOPHY AND INTERDISCIPLINARITY: ENGINEERING AND SUSTAINABILITY

Rogério Antonio Picoli²

Resumo: Neste trabalho, eu abordarei a relação entre filosofia e interdisciplinaridade. Vou explorar essa relação apresentando os exemplos dos domínios da engenharia e da sustentabilidade. Na primeira parte, estabeleço uma distinção entre filosofia e ciência. Na segunda parte, apresento a ideia de interdisciplinaridade. Na terceira parte, mostro como o avanço tecnológico promovido pela engenharia promove a obsolescência dos nossos conceitos, o que nos força a um retorno à filosofia. Na parte final, procuro mostrar o diálogo necessário entre o domínio interdisciplinar da sustentabilidade e o domínio filosófico, em particular, a ética.

Palavras-chave: Interdisciplinaridade, Filosofia, Engenharia, Sustentabilidade, Ética

Abstract: *In this paper, I address the relationship between philosophy and interdisciplinarity. I explore this relationship by presenting examples from the domains of engineering and sustainability. First, I establish a distinction between philosophy and science. In the second section, I present the idea of interdisciplinarity. In the third part, I demonstrate how technological advancement promoted by engineering promotes the obsolescence of our concepts, which forces us to return to philosophy. Finally, I'd like to show the necessary dialogue between the interdisciplinary domain of sustainability and the philosophical domain, in particular, ethics.*

Keywords: *Interdisciplinarity, Philosophy, Engineering, Sustainability, Ethics*

¹ Este texto é baseado na transcrição da palestra intitulada “Filosofia e interdisciplinaridade: sustentabilidade, bioética e comportamento econômico” e apresentada no IV Colóquio Nacional e III Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC (CIPFUFSC) “Filosofia para além da Filosofia”, junto à Mesa redonda convidada “Filosofia e a interdisciplinaridade acadêmica: limites e possibilidades de uma formação humanista”. Agradeço à Comissão Organizadora, ao mediador Wesley Sousa e ao outro componente da mesa, prof. Rúrion Melo.

² Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2007), com estágio pós-doutoral em Ética pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017). Atualmente é professor no Departamento de Filosofia e Métodos e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei (MG). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4300-9841>

Introdução

No que segue, eu abordarei tópicos aos quais dediquei algum tempo de estudo e com os quais pretendo ilustrar algumas das interseções entre disciplinas acadêmicas; de onde vem a ideia de interdisciplinaridade. Na verdade, vou explorar, principalmente, as interseções entre ética e sustentabilidade; embora eu tenha prometido abordar também os temas da bioética e filosofia do comportamento econômico. Por uma questão de espaço, esses outros dois temas deixarei para outra oportunidade.³

Inicialmente, tratarei da filosofia ou da atitude filosófica, bem como da distinção entre filosofia e ciência. Pretendo discorrer também sobre o que significa essa noção de disciplina e que eu estou chamando de interdisciplinaridade: essa interconexão entre áreas do conhecimento. Pretendo ilustrar essa interconexão com exemplos de algumas áreas interdisciplinares com as quais trabalhei, tais como, o campo da engenharia e o domínio das discussões sobre sustentabilidade. Como disse, noutra oportunidade falarei sobre os domínios da bioética e da filosofia do comportamento econômico.

Gostaria de começar abordando a questão da definição de engenharia, o que é a noção de engenharia, os problemas desse domínio, alguns exemplos desses problemas e qual seria o papel da filosofia nesses domínios, ou seja, como a filosofia pode contribuir para fazer avançar alguns dos problemas que surgem no domínio da engenharia. Particularmente, eu vou me concentrar em problemas filosóficos que surgem como um efeito, ou efeitos, das inovações da engenharia, ou melhor, da difusão das inovações tecnológicas. Em seguida, dou um salto para a questão da sustentabilidade, pretendo discorrer um pouco sobre a relação interdisciplinar entre economia e sustentabilidade e sobre um tratamento um pouco mais filosófico do conceito de sustentabilidade. Quero apontar alguns dos desafios filosóficos que surgem com a nossa tentativa de oferecer um refinamento do conceito de sustentabilidade. Por fim, pretendo mostrar que há uma relação complexa entre o domínio filosófico e o domínio dos estudos sobre sustentabilidade.

Filosofia e ciência

Dando continuidade, o que estamos chamando aqui de filosofia? É um pouco como chover no molhado dizer que a filosofia é uma forma de conhecimento. Mas podemos nos perguntar se a

³ Na minha fala no evento, por uma questão de tempo, eu suprimi os tópicos sobre bioética e filosofia do comportamento econômico. Aqui por uma questão de espaço também não abordarei esses dois tópicos.

filosofia não tem uma característica que a diferencia, enquanto uma forma de conhecimento, das demais formas, como a ciência, por exemplo. O que eu estou entendendo aqui por filosofia é a forma de conhecimento racional que se ocupa das relações entre as ideias e, principalmente, das relações entre as ideias e os conceitos. Então, estou trabalhando com uma concepção um pouco mais analítica da filosofia. Mas, enfim, entendo aqui que o papel da filosofia é se debruçar sobre o significado, o sentido, das nossas ideias e dos nossos conceitos e os problemas que surgem quando nós refletimos e questionamos como as nossas ideias se relacionam entre si e como as ideias precisam se relacionar para constituir os nossos conceitos. Podemos destacar, então, algumas atitudes filosóficas que serão importantes, mais tarde, para percebermos essa questão da interdisciplinaridade e o lugar da filosofia.

Muitas vezes, falamos que é difícil definir exatamente o que é a filosofia ou o conhecimento filosófico. Talvez, possamos tornar isso um pouco mais fácil se a caracterizarmos a partir de algumas das atitudes que estão implicadas no trabalho filosófico. Primeiramente, diríamos que está implicado nessa atitude filosófica um certo esforço para se evitar confusões entre as nossas ideias, os nossos pensamentos. Igualmente, está implicado um esforço para revelar determinados pressupostos de certas concepções que aceitamos. Também, um esforço para testar nossos posicionamentos, para corrigir distorções nos nossos raciocínios, no modo como construímos o pensamento. Incluiríamos igualmente um esforço para considerar e ponderar razões. Além disso, um esforço em desafiar os nossos arcabouços conceituais; afinal, os nossos arcabouços conceituais podem se revelar bastante confusos, vagos e problemáticos. Finalmente, um esforço para ampliar as nossas próprias experiências; em geral, pensamentos que melhorando a nossa conceituação sobre as nossas experiências, talvez possamos afastar a ignorância, sustentar racionalmente as nossas crenças, explorar valores, buscar saciar as nossas curiosidades e adotar uma certa postura rigorosa na busca pelo saber. Bom, sinteticamente, podemos assumir que a filosofia é, então, essa preocupação com a relação entre as ideias e entre as ideias e os conceitos. Vamos deixar por ora nestes termos. É claro que isso é uma apresentação bastante pobre da filosofia, mas talvez ela seja suficiente para começarmos a desenrolar a questão da interdisciplinaridade.

Uma outra forma de conhecimento racional, obviamente, é o conhecimento científico. Essa é uma forma de conhecimento racional, assim como, já dissemos, a filosofia é uma forma de conhecimento racional. A ciência explora certas relações, assim como a filosofia explora relações. A ideia de relação é importante. Relação, como nós a entendemos, pode ser pensada em termos de ratio, como quando dizemos que os números racionais são os números inteiros que se dispõe conforme uma relação, isto é, na forma a/b , por exemplo $\frac{1}{2}$ ou uma relação ou uma proporção de um para dois. Acontece que a filosofia se ocupa em explorar relações e conexões entre ideias e entre ideias e

conceitos. As ciências, entendidas como ciências naturais, no entanto, ocupam-se de um outro tipo de relação, as relações ou conexões entre os fatos, entre as ocorrências no mundo, conexões entre eventos no espaço e no tempo. Claro, com a esperança de que isso nos forneça uma compreensão da estrutura que governa os fenômenos do mundo, da realidade e que nos ofereça também algum método, algum caminho, alguma via para a validação desse conhecimento, da nossa compreensão do mundo. Um exemplo pode ser o seguinte, fazendo aqui uma analogia com outro, oferecido por John Searle, uma proposição científica é algo como: “A causa da doença do coronavírus, a síndrome respiratória aguda grave do tipo 2, é o vírus SARS-Cov-2”. Nessa proposição, temos uma alegação que conecta dois fatos principais, há nela duas coisas que podemos localizar no espaço no tempo: a doença do coronavírus, a síndrome respiratória aguda grave do tipo 2, e o próprio coronavírus, que é um tipo de vírus bastante específico. A síndrome respiratória e o vírus são ocorrências na realidade. Então, o esforço da ciência é conectar esses fatos no mundo segundo uma regra; especificamente, segundo uma relação de causalidade no sentido de que um evento causa ou produz outro evento. O vírus produz ou causa a doença.

Agora observem que, para expressar adequadamente essa conexão causal como uma alegação científica, nós mobilizamos vários outros conceitos. Por exemplo, nós nos referimos à noção de causa, ao próprio conceito de causalidade; referimo-nos também ao conceito de verdade. Quando dizemos que aquela proposição é uma proposição cientificamente comprovada, queremos dizer com isso que se trata de uma proposição verdadeira. Na mesma alegação, empregamos também o conceito de existência, que está implicado no uso do verbo “ser” quando dizemos “... a causa é...” sugerindo, então, a existência de algo. Por essa breve análise da alegação de que “A causa da doença do coronavírus, a síndrome respiratória aguda grave do tipo 2, é o vírus SARS-Cov-2” percebemos que, para expressar o conhecimento científico como uma forma de relação entre fatos, nós precisamos mobilizar também toda uma série de ideias e de conceitos que não se referem propriamente a entidades no mundo físico, mas que nos permitem expressar da forma correta a relação que nós identificamos entre os fatos. Para que possamos expressar apropriadamente uma verdade ou conhecimento científico, precisamos mobilizar e relacionar conceitos.

Então, a filosofia ocupa-se das relações entre as ideias; a ciência, da relação entre fatos. Apresentar as ciências apenas em termos das descrições de relações entre fatos também, pode-se dizer, é uma apresentação muito simplificada; mas ela ainda é um bom ponto de partida para discutirmos a interdisciplinaridade.

Disciplinas e interdisciplinaridade

Falando, então, do conhecimento acadêmico, do conhecimento sistematizado e testado, o que entendemos por disciplinas? Não está pacificada a concepção do que é uma disciplina. Assume-se, em geral, que nós estamos falando de um domínio de objetos de investigação. Esse tema foi explorado, por exemplo, por Foucault. Disciplina é um conceito disputado, mas há uma primeira aproximação: entendemos disciplinas como ramos do conhecimento. Desdobramentos, aprofundamento de domínios do conhecimento ou especialização de formas de conhecimento. Disciplinas são campos de conhecimento organizados aos quais aplicamos algum critério de validação. As disciplinas podem ser os domínios ou áreas do conhecimento, conhecimentos cuja apropriação demanda que sejam mobilizados não apenas conhecimento teóricos, mas também técnicas e habilidades práticas com vistas a certos objetivos, certas finalidades. As disciplinas são também o modo específico como nós organizamos o conhecimento para efeito de educação e formação das pessoas, de transmissão do conhecimento. As disciplinas podem ser também divisões e subdivisões do saber acadêmico e científico. É como a divisão das áreas de conhecimento pelos critérios da CAPES ou do CNPq, que são as agências que organizam, regulamentam e controlam as atividades científicas no Brasil. As disciplinas podem, então, ser entendidas como ramos de conhecimento, campos de investigação, domínios do conhecimento em que se mobilizam técnicas e habilidades; ou essas áreas em que o conhecimento é organizado para efeitos de formação e educação.

Por mais que haja disputas sobre a compreensão apropriada de o que significa exatamente as disciplinas, elas têm alguns aspectos que conferem certa precisão; por exemplo: as disciplinas têm determinados objetos de pesquisa, cada uma delas têm objetos de interesse específicos, determinados. As disciplinas giram em torno ou são acerca desses objetos e de suas problemáticas; um certo acúmulo de conhecimento. Então, há nas disciplinas um conhecimento sistematicamente organizado e acumulado. Além disso, elas envolvem também um grau de adesão e aceitação de certas teorias e conceitos que são estruturantes para as disciplinas. Nada disso sobre o que estamos falando é misterioso. Para nos apoiar, trago um dos pensadores que se debruçou sobre as disciplinas como domínios do conhecimento: Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas*. Vários dos elementos que ele mobiliza para caracterizar os paradigmas são elementos definidores das disciplinas: algo que envolve uma linguagem técnica ou uma terminologia específica, algo que envolve métodos de investigação e de validação bem estabelecidos e aceitos, e algo que envolve, também, algum grau de institucionalização. É normalmente isso que entendemos como disciplina. A promoção da

disciplina é uma prática que é cultivada institucionalmente. Então, essa é uma primeira aproximação do que é a disciplina.

Reflitamos agora sobre o que pode nos levar a pensar ser necessário à interconexão entre as disciplinas. O que nos faz interligar, dentro das ciências ou formas de conhecimento, uma área específica a outra área? O que nos leva a juntar disciplinas que são construídas em torno de objetos específicos e que envolvem conhecimentos validados com métodos igualmente específicos? O que nos leva a essa interconexão expressa na noção de interdisciplinaridade?

Primeiro, é que pode haver pontos de intersecção entre as disciplinas. Esses pontos de intersecção podem se referir ao fato de que elas abordam um mesmo tipo de fenômeno, uma mesma classe de objetos. Pode-se pensar que a interdisciplinaridade diz respeito a uma necessidade de articulação, de integração do conhecimento para que se possa ter uma visão mais abrangente, para que o conhecimento tenha mais alcance; talvez porque o objeto não possa ser compreendido a partir de uma única disciplina. Por exemplo, pode ser que um problema no domínio da estética tenha implicações éticas, tenha implicações na educação, tenha implicações na epistemologia; podemos nos perguntar como se educa esteticamente alguém, como caracterizamos certos tipos de conhecimento acerca da performance na arte, acerca do saber como, que repercutem sobre as nossas experiências estéticas.

Pode ser também que a interconexão seja necessária porque existem problemas que são desafios comuns a várias disciplinas, para que se possa ter uma visão mais abrangente, para que o conhecimento tenha mais alcance, já que a realidade não está separada em disciplinas. Pode ser que dentro dessas divisões que impomos à realidade, dentro das diferentes disciplinas, seja pertinente recuperar a conexão entre fenômenos e objetos, tal como ocorre na realidade. Retornarei a esse ponto, com um exemplo, quando tratar da capacidade de carga de um ecossistema.

Pode haver também uma conexão de fundo entre os pressupostos e as teorias que servem de base para disciplinas. E também pode ser que exista um certo compartilhamento e uma certa complementaridade entre os conhecimentos organizados pelas diferentes disciplinas. Outros pontos de contato podem ser os métodos de investigação e de validação do conhecimento e as técnicas que são usadas em diferentes disciplinas. Então, por essas afinidades, por esses pontos de contato e de interseção, vemos o início da estruturação daquilo a que chamamos de interdisciplinaridade.

Muito bem. Tudo isso está muito didático, mas é apenas para estabelecermos uma base por onde começar a problematizar. A interdisciplinaridade vai aparecer quando temos problemas que representam desafios comuns às várias disciplinas. Por exemplo, eu trabalho atualmente no campo da ética, da normatividade. Mas a normatividade é um problema em vários domínios, em várias áreas

do conhecimento. A normatividade é um problema no direito, é um problema na política, é um problema eventualmente na estética, é um problema na ética. É um problema na educação.

Assim, identificar e compreender certos problemas que são desafios comuns às várias disciplinas é um ponto que nos impulsiona para a interdisciplinaridade. Um segundo ponto é a complexidade dos problemas. Não é só porque certos problemas são desafios comuns às diferentes áreas, mas porque a quantidade de aspectos que o problema envolve é muito grande. O que nos obriga a levar em consideração várias teorias, pressupostos, posições, abordagens, métodos, técnicas que estão disponíveis em muitas disciplinas diferentes. O aspecto da complexidade do problema é algo que fomenta a interdisciplinaridade. Aqui não estamos falando da noção genérica de complexidade, como um tipo de fenômeno ou problema para o qual buscamos mapear ou rastrear as conexões de um determinado elemento ou aspecto desse fenômeno com outros aspectos. Estamos falando das conexões entre uma quantidade muito grande de elementos e do modo multivariado como essas interconexões acontecem. Esse tipo de problema complexo representa um desafio para a nossa visão comum de ciência que é baseada numa certa ideia de análise, a decomposição do fenômeno nos seus elementos mais simples e, em seguida, uma sequência de generalizações indutivas, observando-se as relações entre os elementos básicos. Acontece que, quando eu estou diante de um fenômeno complexo, a generalização a partir da análise é sempre limitada. A nossa racionalidade analítica decompõe o fenômeno, segmenta-o em partes simples, identifica e separa os elementos que são determinantes. É mais ou menos assim que conduzimos uma investigação sobre um determinado fenômeno: isolamos as variáveis, hierarquizamos essas variáveis. O nosso esforço analítico é quebrar em partes o fenômeno para tentar entender as conexões entre as partes. Isso funciona bem quando estamos analisando um tipo de fenômeno simples, mas não quando estamos lidando com um problema complexo. No caso da complexidade, a generalização é limitada. Por exemplo, quando queremos analisar a qualidade microbiológica da água numa caixa d'água de dez mil litros, nós coletamos algumas amostras, processamos os materiais dessas amostras e os submetemos a testes de reagentes químicos e à análise microscópica. Repetimos várias vezes os testes e descartamos dados não convergentes. E, então, calculamos médias para presença de tipos e quantidades de microorganismos e compostos bioquímicos. Em seguida, generalizamos esses resultados extraídos de uma amostra de meio litro para todos os dez mil litros. As conclusões a que chegamos com a amostragem é generalizada para todo o restante de volume de água do reservatório. No entanto, se estivermos falando de meio litro de água coletado como amostra de um curso de um rio, a conclusão que podemos extrair das amostras são especialmente válidas apenas para o estreito trecho do rio em que coletamos as amostras e, temporalmente, apenas para um intervalo de tempo bastante estreito em

torno do momento que fizemos a coleta. O curso do rio é um sistema aberto, sujeito a todo tipo de interações com o restante do ambiente. Ele é aberto às influências de um conjunto imenso de variáveis que não conseguimos isolar exaustivamente. Só conseguimos mapeá-las e rastreá-las de uma forma muito limitada.

Então, analiticamente, eu consigo dizer alguma coisa sobre a qualidade da água em geral válida para o estoque do reservatório. Nesse caso, posso fazer a generalização. Os componentes e as relações causais entre os componentes que eu identifico naquela pequena porção da amostra continuam sendo válidos para o conjunto todo. No entanto, o que acontece quando um fenômeno ou um problema é complexo? As variáveis intervenientes são de um volume tão grande, que eu nunca posso afirmar nada mais além do escopo ou daquilo que está restrito à amostra que eu examinei. Por isso, eu não posso dizer nada sobre as outras conexões, nem posso fazer generalizações, porque eu não sei como as outras variáveis são intervenientes para a determinação do fenômeno. Se a situação é complexa, o exame da parte nos assegura um conhecimento apenas daquela parte examinada. Quando estamos diante de um problema complexo significa que a racionalidade analítica nos oferece apenas uma compreensão limitada do fenômeno.

As limitações do olhar analítico e da generalização indutiva próprios de cada disciplina só poderão ser contornadas com uma cooperação entre as disciplinas. Ou seja, para atacar um fenômeno que tem uma natureza complexa, precisamos articular conhecimentos, métodos, técnicas, procedimentos, modelos de várias disciplinas. Vejamos um exemplo. A ideia de capacidade de carga de um ecossistema é uma noção fundamental na ecologia. Grosseiramente, a capacidade de carga é o número de indivíduos das diferentes espécies que o meio ambiente ou habitat pode sustentar no tempo, em função da disponibilidade de certa quantidade de recursos a esses indivíduos. Ela diz quanto um ecossistema consegue sustentar. Sabemos que a capacidade de carga é uma função direta do fluxo de energia dentro de um dado ecossistema. A pergunta agora é a seguinte: qual disciplina pode medir esse fluxo de energia no ecossistema considerado? Como podemos descrever e medir esse fluxo de energia? Quem pode medir isso? Um físico, um biofísico, um matemático, um biólogo, um ecólogo, um químico, um bioquímico, um estatístico, um matemático? Não se trata, então, de quem e qual área é capaz de fazer isso. O fato é que só conseguimos realizar uma medida aproximada desse fluxo de energia mobilizando conhecimentos, métodos, técnicas, procedimentos e modelos de diferentes disciplinas. Essa necessidade de colaboração entre as disciplinas ilustra o que estamos considerando por interdisciplinaridade. Hoje em dia, nas condições de esgotamento de recursos que estamos experimentando, conhecer a capacidade de carga dos ecossistemas é um problema crucial, porque, se queremos traçar planos ou nos precaver contra a escassez, precisamos estimar a capacidade

de carga dos ecossistemas. Isso é um exemplo bastante grosseiro, mas nos permite ilustrar o problema da complexidade e o sentido da interdisciplinaridade.

Interdisciplinaridade: engenharia, filosofia e obsolescência de conceitos

Tratando agora de exemplos de áreas interdisciplinares e sua relação com a filosofia, nós temos exemplos de formação ou constituição de disciplinas que são bastante restritas e delimitam áreas específicas do conhecimento. No entanto, temos também áreas do conhecimento que são intrinsecamente interdisciplinares. As engenharias são um bom exemplo, mas também a ciência da computação, o marketing, a administração, o direito, a economia, a educação, a biologia. Isso quer dizer que a compreensão adequada dos fenômenos e a forma de empregar os conceitos nessas áreas dependem de conceitos e conhecimentos estabelecidos em outras áreas. A compreensão dos fenômenos no domínio da engenharia depende de conceituação, teorias, técnicas, procedimentos e modelos gerados ou adaptados de outras áreas do conhecimento. Então, as engenharias são resultado de uma certa articulação de conhecimentos cultivados em várias disciplinas distintas e nós os mobilizamos na engenharia para poder tratar adequadamente, construir uma compreensão ampliada de determinados tipos de fenômenos e problemas.

Vamos agora considerar esse domínio da engenharia. Eu vou propor uma definição muito provisória. Engenharia é uma forma de conhecimento voltada para as aplicações de técnicas e de conhecimentos científicos sobre como mobilizar recursos com vistas à introdução de algo novo na realidade. Afinal, isso é o que nos parece ser engenhar: introduzir algo novo na realidade e estudar também as suas repercussões, isto é, as implicações de se introduzir na realidade algo novo, algo que nunca existiu ali. Assim, conseguimos entender por que a engenharia depende tanto das ciências naturais e exatas. Se pretendemos introduzir algo novo na realidade física, primeiro precisamos saber se isso é possível; e, se for possível, como e sob quais condições. Isso porque a lógica, a matemática e as leis da natureza nos impõem limites e nós não estamos livres para ultrapassá-los. A introdução de algo que seja o resultado do engenho humano só será possível dentro dos limites da lógica, da matemática e das leis da natureza. Podemos ver, então, porque o engenheiro estuda tanto disciplinas como matemática e seus fundamentos lógicos, física e materiais. É porque ele precisa apoiar-se na melhor descrição que pudermos oferecer da realidade para estar em condições de avaliar e julgar se é possível ou não introduzir algo novo na realidade; e, se isso for possível, sob quais condições. Pode-se imaginar quaisquer novidades que se queira; se a realização delas é possível ou não, isso é algo que depende de certas restrições e da observância de determinadas condições.

Ocorre que a tarefa do engenheiro não é apenas a de introduzir algo novo na realidade, quer dizer, a de estudar como introduzir isso, mas também investigar como o seu engenho vai repercutir na realidade. Isso também faz parte da atividade do engenheiro. Um exemplo bastante concreto é a história do desenvolvimento das embalagens de plástico PET (politereftalato de etileno). Esse plástico foi descoberto por volta de 1940, mas só foi em 1973 que um engenheiro da empresa Dupont – uma das maiores produtoras de polímeros do mundo – trabalhou a molécula e desenvolveu técnicas de moldagem que tornaram possível a produção de frascos de refrigerantes, água, produtos de higiene pessoal e produtos de limpeza. Por que isso era interessante? À época, prevalecia uma concepção de engenharia associada a novas tecnologias e otimização; a área de polímeros avançados era uma delas. Por essa visão, se você está com uma dificuldade em determinado processo, você precisa otimizar esse processo. Qual era o principal problema das corporações do setor de refrigerantes? A embalagem. Naquela época, custava muito o processo de reuso das embalagens de vidro e o alumínio era muito caro. Então, como reduzir os custos no processo de envasamento e de transporte dos refrigerantes, sobretudo para aquelas regiões em que havia mercado consumidor, mas não água em abundância para o reuso das embalagens de vidro. Aí começa a busca por uma solução para o problema, visto em parte como um problema de otimização. Nesse momento, a solução viria pelo segundo foco da concepção de engenharia vigente, orientar a atividade da engenharia para as novas tecnologias. Como produzir embalagens leves, baratas, transparentes, recicláveis, estanques e seguras do ponto de vista da saúde humana? Esse era o grande desafio e esse problema de otimização poderia ser resolvido com desenvolvimento de uma tecnologia. E é o que de fato aconteceu. Com base em projeções, estima-se que, no ano de 2022, serão produzidas mundialmente algo em torno de 520 bilhões de garrafas PET.⁴

Um terceiro problema que surge é o seguinte: como se dá a interação entre a invenção ou inovação que a engenharia introduz na realidade e o próprio comportamento humano? O problema é mais ou menos esse: por que as famílias americanas reciclam apenas 7% do volume de embalagens PET, que são 100% recicláveis? Dados do Fórum Econômico Internacional apontam que, mundialmente, o total de garrafas PET recicladas não atingiu 27% do total.⁵ Isso significa que as pessoas têm acesso à informação, elas sabem que as garrafas PET são 100% recicláveis, no entanto,

⁴ Ver projeções STATISTA. **Production of polyethylene terephthalate bottles worldwide from 2004 to 2021**, 2023. Disponível em: <<https://www.statista.com/statistics/723191/production-of-polyethylene-terephthalate-bottles-worldwide/>>. Acesso em: 12/10/2022.

⁵ Ver as estimativas em WORLD ECONOMIC FORUM. **Top 25 recycling facts and statistics for 2022**, 2022. Disponível em: <<https://www.weforum.org/agenda/2022/06/recycling-global-statistics-facts-plastic-paper/>>. Acesso em: 12/10/2022.

elas não adotam um tipo de comportamento que favorece a reciclagem. Talvez, elas não estejam sendo corretamente educadas, não tenham os incentivos apropriados para promover a reciclagem; as políticas públicas de incentivo estejam mal concebidas; haja uma carência de investimentos e as grandes corporações precisem arcar com parte dos investimentos necessários para que ela aconteça. O problema das embalagens PET mostra que, se o engenheiro pretende introduzir um produto, ele também tem de pensar nas repercussões e impactos sociais. Por causa disso, a nossa noção de engenharia foi se tornando mais e mais sofisticada e mais dependente da contribuição de outras áreas do conhecimento. Engenharia não é só uma questão de otimização e de tecnologia, é também uma questão de conhecimento social; conhecimentos acerca dos comportamentos das pessoas, da psicologia, da cultura e das instituições sociais que moldam e reforçam os comportamentos das pessoas e a forma como elas interagem com as inovações e produtos.

A engenharia precisa lidar ainda com outra questão: a interação entre o produto e o meio ambiente. No caso da produção mundial de plásticos, dado o volume de produção e a baixa capacidade de reciclagem, como contornar o impacto da distribuição do atual volume de plásticos e microplásticos no meio ambiente? Não apenas de embalagens PET, mas também embalagens e produtos de todo tipo de polímeros. Formou-se, em um ponto de convergência de correntes marítimas do Pacífico, a chamada Grande Mancha (ou ilha) de Lixo do Pacífico (em inglês, *The Great Garbage Pacific Patch*). Trata-se do acúmulo de lixo plástico numa área estimada de 40 km², 40 a 45% composta de linhas de redes de pesca, mas também de tambores plásticos e embalagens PET.⁶

Aparentemente, buscou-se desenvolver um produto que é altamente tecnológico, reciclável e, em princípio, compatível com o meio ambiente. No entanto, não se considerou a interação entre o fator humano, o meio ambiente e o descarte da embalagem. O ponto é que aqui a reflexão filosófica pode nos auxiliar.

As diversas aplicações do conhecimento tecnológico e a introdução de inovações têm repercussões na realidade. A introdução e a difusão das inovações alteram seriamente as relações que mantemos com vários elementos dos nossos sistemas de reprodução social. Que elementos são esses? As nossas relações com o meio ambiente, com as pessoas na nossa vida cotidiana, as relações de produção, as relações sociais, as relações com a própria tecnologia e as relações com as nossas ideias. A organização da produção material na nossa sociedade requer introdução contínua de tecnologia na produção, na distribuição e no consumo de bens e serviços. Há um aspecto importante aqui que é o fato de a própria introdução de uma nova tecnologia tornar obsoletas algumas tecnologias

⁶ Ver estimativas em THE OCEAN CLEANUP. The Great Pacific Garbage Patch. Disponível em: <<https://theoceancleanup.com/great-pacific-garbage-patch/>>. Acesso em: 12/10/2022.

precedentes, mas o mais importante é que as novas tecnologias também tornam obsoletos alguns de nossos conceitos. Os nossos conceitos perdem sentido, perdem significado. E, por causa disso, eles precisam ser aprofundados, repensados. Quem chama a atenção para isso é Marx, conforme destacado por David Harvey na sua discussão sobre a tecnologia na grande indústria.⁷ Então, a introdução da inovação tecnológica nos leva à necessidade de repensar o nosso próprio conceito de engenharia.

Desde uns anos para cá, vemos que, mais e mais, há uma pressão para a incorporação da noção de responsabilidade ao conceito de engenharia. Tanto a responsabilidade social quanto a responsabilidade ambiental. Ocorre que responsabilidade é um conceito moral, um conceito ético. Num contexto de ampla difusão de tecnologias complexas, de difusão de tecnologias para apoio a tomadas de decisão, os nossos conceitos de responsabilidade são desafiados. Como falar de responsabilidade de entes coletivos se normalmente responsabilizamos ações intencionais de agentes individuais? Como podemos falar de compartilhamento de responsabilidades em contextos complexos nos quais uma ação é resultado da interação não linear de múltiplos agentes? Ou em contextos complexos nos quais softwares aprendem e tomam as suas próprias decisões? Como a responsabilidade moral pode ser estendida a agentes não humanos?

Eu vou tentar mostrar como é quase inescapável que a filosofia entre nesse campo interdisciplinar. Vimos que novas tecnologias e a introdução da inovação forçam-nos a redefinir os conceitos. Quando tratamos de sustentabilidade estamos lidando com objetos de pesquisa mais complexos. Não estamos apenas desenvolvendo uma nova fórmula de polímeros, queremos saber também: como as pessoas vão interagir com esse novo polímero e qual o efeito desse novo polímero ou novo plástico no meio ambiente? Explorar essas possibilidades significa construir prognósticos, pensar sobre tendências e possibilidades, estimar possibilidades de ganhos, mas também possibilidades de geração ou agravamento de riscos. Isso nos leva a uma reavaliação do nosso conhecimento acumulado. Durante muito tempo, a engenharia manteve afastada das suas preocupações aspectos humanísticos e ambientais. No entanto, agora temos de buscar sanar alguns desses déficits e preencher algumas das lacunas. Vale ressaltar que uma certa compreensão de engenharia evitou esses tipos de preocupações sociais e ambientais, a engenharia como mera otimização. Essa revisão da ideia de engenharia nos força a uma revisão do significado de alguns termos, há uma demanda por novos métodos de investigação.

⁷ Ver HARVEY, David. **Para entender O Capital de Marx (volume I)**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

Filosofia e interdisciplinaridade: a sustentabilidade

Começamos considerando como o tema da sustentabilidade tornou-se um tema tão importante. Não podemos negar que a sustentabilidade é um valor: é bom, é importante, é urgente, é desejável que as nossas intervenções no mundo atentem para a relação complexa que existe entre economia, sociedade e ambiente. O aparecimento da sustentabilidade na agenda das instituições tem uma história. A entrada do tema na agenda global, sem dúvidas, foi devido ao impacto da publicação do Relatório Brundtland (1987)⁸. Esse relatório da *Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU*, intitulado *Our common future*, problematizou a concepção corrente, à época, de que os Estados e as sociedades deveriam perseguir o desenvolvimento econômico e propôs, alternativamente, que o desenvolvimento não deveria ser meramente o desenvolvimento da dimensão econômica, mas que ele viesse acompanhado do equilíbrio desta com outras duas dimensões: a social e a ambiental. Daí o *tripé da sustentabilidade*, ou a chamada *Triple bottom line*, que aponta para a necessidade de articulação dessas três dimensões ou pilares.

Um primeiro impulso para que o tema ganhasse reconhecimento público e as agendas política e acadêmica veio em 1972 com um grupo de líderes políticos, empresários e cientistas reunidos numa organização conhecida como *O clube de Roma (The Club of Rome)*. Por volta de meados da década de 1960, os integrantes dessa organização tiveram interesse em realizar um prognóstico acerca de quanto tempo poderia durar, até o seu esgotamento, o modelo de desenvolvimento industrial que emergiu após a Segunda Guerra Mundial. Eles estavam especialmente interessados em prever em quanto tempo poderia haver o esgotamento desse modelo de sociedade. Para responder a essa questão, *O clube de Roma* encomendou a uma equipe do MIT, o Instituto de Tecnologia de Massachusetts, liderada por Dennis Meadows, Donella Meadows e Jorgen Renders, um estudo acerca das inter-relações entre o volume da produção industrial, o aumento populacional, o esgotamento dos recursos naturais e o ritmo do desenvolvimento tecnológico. Esse projeto sobre *O dilema da humanidade*, elaborado em 1968, teve as suas conclusões apresentadas no famoso *Os limites do crescimento* (1972). Uma das principais conclusões apresentadas foi a de que, dado o comportamento sistêmico e as suas tendências à estabilização ou ao crescimento exponencial e colapso, se a humanidade continuasse a consumir os recursos naturais, no ritmo da sociedade industrial daquela época, em menos de cem anos, eles se esgotariam.

⁸ Ver WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Our common future**, 1987. Disponível em: <<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>>. Acesso em: 12/10/2022.

As conclusões de *Os limites do crescimento* contribuíram para que fosse colocada em pauta a necessidade de se repensar a concepção e o modelo de desenvolvimento econômico centrado no crescimento industrial em vigor até então. Algumas das perguntas que a equipe do MIT se fez foram as seguintes: quais são as inter-relações entre a produção industrial, o aumento populacional, o esgotamento de recursos e o desenvolvimento tecnológico? Como essas inter-relações definem os limites desse nosso modelo de sociedade industrial? Donella Meadows e Denis Meadows empregaram a noção de pensamento sistêmico para analisar os vínculos lógicos e causais entre elementos de sistemas complexos. Eles promoveram inicialmente a noção de pensamento sistêmico e a sua aplicação em estudos e simulações do comportamento de sistemas complexos. Baseado em recursos computacionais que, hoje em dia, seriam considerados bastante rudimentares, os prognósticos do estudo da equipe do MIT apontaram a necessidade de se repensar profundamente as interações entre os fatores principais do nosso modelo de sociedade industrial, nas suas dimensões social, ambiental, econômica e tecnológica.⁹

O *Relatório Bruntland*, mencionado anteriormente, aparece nesse contexto de preocupações com essas interações e dinâmicas, já apontadas em *Os limites do crescimento*. No relatório, ‘sustentável’ aparece como um adjetivo qualificando o tipo de crescimento que devemos tentar promover. O relatório destaca que o desenvolvimento e o seu ritmo envolvem um problema de distribuição desigual de ônus e bônus, de vantagens e desvantagens. O documento chama atenção especialmente para a questão da miséria no mundo e nele é proposta uma definição de desenvolvimento sustentável como “a capacidade de a geração presente satisfazer as suas necessidades sem comprometer a capacidade das gerações futuras de também satisfazerem as suas próprias necessidades”.

Vejam de perto a noção de sustentabilidade que está implicada nesse conceito de desenvolvimento sustentável. O conceito é bastante vago e há diferentes caminhos pelos quais podemos articular as ideias que estão implicadas nessa definição. De todo modo, partimos de uma crítica ao modelo de crescimento e desenvolvimento econômico da sociedade industrial. Dizer que devemos buscar um desenvolvimento que seja sustentável é estabelecer o sustentável como um valor a ser promovido. Então, passa a nos interessar essa qualidade dos sistemas: a sustentabilidade. No entanto, de imediato percebemos tratar-se de um conceito não completamente especificado, que tem uma certa vagueza; ele é algo que precisa de uma maior especificação. Aqui entra o papel específico

⁹ Ver MEADOWS, Denis [et. al.]. **Os limites do crescimento**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

da filosofia: se desejamos promover uma sociedade sustentável precisamos compreender mais especificamente em que consiste a sustentabilidade.

No esforço de conceitualização inicial, o sustentável e a sustentabilidade ainda foram definidos a partir de pressupostos teóricos internos ao domínio econômico. Então, o primeiro movimento para a especificação do conceito foi ainda disciplinar. A partir disso, e da problematização desse conceito, criou-se uma distinção entre uma noção restrita de sustentabilidade, restrita à economia, e uma noção mais ampla, denominada sustentabilidade forte.¹⁰

Os defensores da concepção chamada sustentabilidade fraca, que é a corrente predominante do pensamento econômico, assumem a possibilidade de uma substitutibilidade do capital natural pelo capital manufaturado, a escassez de bens seria contornada pelo desenvolvimento de novas tecnologias. Noutros termos, quando os nossos recursos ambientais se tornarem escassos, nós promoveremos os seus substitutos por meio de inovações tecnológicas. Quando as reservas naturais forem consumidas, encontraremos inevitavelmente soluções tecnológicas que as substituam. Essa é a concepção mais simplória. As críticas às limitações dessa concepção levaram à formulação de uma concepção de sustentabilidade um pouco mais exigente. Essa concepção, chamada de sustentabilidade forte, argumenta que a sustentabilidade nos obriga a olhar para elementos que ultrapassam os limites da economia. Nem sempre o capital manufaturado poderá substituir os processos naturais, o capital natural. O nosso capital natural é limitado, a natureza nos presta serviços que dificilmente conseguimos converter em valores monetários. Existem limites para os serviços naturais. Não conseguimos contabilizar o valor dos serviços naturais, como despoluir um rio; certos processos naturais que são vitais; os ciclos de elementos químicos na natureza, o carbono, o nitrogênio, o fósforo; o ciclo hidrológico; a camada de ozônio. Então, os métodos de diagnósticos puramente econômicos nos parecem inapropriados para lidar com problemas desse tipo. Outro exemplo refere-se à perda da biodiversidade, usando os métodos estatísticos comuns da economia, quando a gente começa a detectar a perda de espécies, a redução da biodiversidade, já não conseguimos frear esses processos. O mesmo se dá com os problemas do aquecimento global e da capacidade limitada da natureza de processar os nossos resíduos sob a forma microplásticos. Quando começamos a detectar alguns poucos efeitos, ainda que busquemos reagir, como o sistema é dinâmico e inercial, para qualquer medida, o tempo de resposta será muito grande e quase sempre será tarde demais. Ou seja, não conseguimos frear e reverter instantaneamente as tendências gerais do sistema. Então, os métodos de diagnóstico baseados em estatísticas, que normalmente orientam a economia, são muito reativos

¹⁰ Para uma exposição dos diferentes conceitos de sustentabilidade, ver VEIGA, Eli da. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.

e, nesses casos críticos, a única solução possível é a proatividade, temos de nos antecipar, não podemos aguardar as confirmações trazidas por evidências empíricas.¹¹

O conceito de sustentabilidade possui uma natureza relacional. Esse conceito relaciona as gerações atuais e as gerações futuras com o meio ambiente. A sustentabilidade demanda o exame das nossas relações intrageracionais, intergeracionais e socioambientais.¹² Além disso, o conceito tem um aspecto que é descritivo, porque ele aponta para algo a que se aplica o adjetivo sustentável. Nós não especificamos que modo de existência ou qual é a natureza de algo “sustentável”. Talvez certas entidades sejam sustentáveis ou, talvez, seja uma teia de inter-relações entre certas entidades. Ainda, talvez ‘sustentável’ se refira a uma combinação de ambos os tipos de categorias, entidades e relações, na forma de processos ou sistemas. Parece ser uma tarefa da filosofia tentar responder a questões desse tipo: acerca da natureza daquilo implicado no conceito, uma questão de ontologia, e acerca do significado do conceito e da gramática apropriada que governa os usos, uma questão de semântica filosófica. Cada concepção de sustentabilidade tende a enfatizar ou destacar um aspecto.

Além desse elemento descritivo, a sustentabilidade tem, também, um aspecto normativo ou valorativo. A sustentabilidade é um critério, o termo refere-se a uma direção para onde devemos guiar as nossas ações e escolhas. Sustentabilidade é algo em favor do que nós devemos lutar; ao menos, nos parece digno e nobre defender e lutar em favor dela. Aqui, novamente, estamos diante de uma tarefa da filosofia.¹³

Como podemos conceber o conceito de sustentabilidade? Para nos atermos a uma noção bem disciplinar, considerando as dimensões econômica, social e ambiental estritamente com base na conceituação, nas teorias, nos métodos associados às suas respectivas disciplinas, então a dimensão econômica é tratada economicamente; a dimensão social, é tratada sociologicamente; e a dimensão ambiental é tratada ecologicamente. Temos uma visão compartimentada, não integrada, da sustentabilidade. Por isso, falamos de sustentabilidade econômica, de sustentabilidade social e de sustentabilidade ambiental, isoladamente. Esses domínios de objetos e suas respectivas disciplinas interagem, mas eles se limitam, digamos, a esforços disciplinares para definir o conceito.

¹¹ Para as críticas às diferentes concepções de sustentabilidade ver MAWHINNEY, Mark. **Desenvolvimento sustentável: uma introdução ao debate ecológico**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

¹² Sobre o caráter relacional do conceito de sustentabilidade e os aspectos éticos, ver BECKER, Crithian. **Sustainability ethics and sustainability research**. New York: Springer. 2012.

¹³ Sobre os aspectos éticos da sustentabilidade, ver LOPES, Marco Antônio S. **A perspectiva dos funcionamentos e a dimensão ética da sustentabilidade**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

Há uma forma de se pensar a sustentabilidade que é diferente e que nos leva a uma outra noção. Nessa perspectiva, nós não pensamos que os três pilares da sustentabilidade estejam completamente separados. Podemos juntar ou assumir que as dimensões social e econômica são indissociáveis, porque não podemos pensar em economia sem pensar nas relações e instituições sociais. Podemos pensar também que são os padrões de interação entre o social e o econômico que afinal determinam as nossas formas de pressão sobre o meio ambiente. Então, essa já é uma noção mais interdisciplinar, porque ela assume que há uma conexão, uma vinculação forte entre o social e o econômico, e que as interações entre os dois resultam numa pressão sobre o meio ambiente.

Por fim, temos uma terceira concepção de sustentabilidade. Essa noção reconhece que há uma hierarquia ontológica ou, ao menos, uma ordem de precedência entre as dimensões econômica, social e ambiental, na medida em que o elemento ambiental, o meio ambiente, é a condição de possibilidade tanto da dimensão social quanto da dimensão econômica. Na medida em que o ambiental e o social são condição de possibilidade para a dimensão econômica, temos uma hierarquia, uma esfera dentro da outra. Se essa noção de sustentabilidade pressupõe que há uma precedência ontológica do ambiental sobre o social e do ambiental e social sobre o econômico, então, percebemos que estamos diante de uma visão um pouco mais integradora, um pouco mais sistêmica.

De um ponto de vista filosófico, a sustentabilidade suscita questões não apenas acerca da conceitualização apropriada. Em relação ao conceito, podemos levantar uma série de questões de ordem ética; que são as seguintes: quais sistemas, processos ou entidades devem ser sustentados ou mantidos? Para quem eles vão ser mantidos? Por que estas entidades ou seres e não outras? O que os torna elementos valorosos para nós? O reconhecimento do valor dessas coisas, seja lá de um ecossistema como um todo, ou de processos ou apenas de algumas entidades, o reconhecimento do valor nos incumbe de alguma responsabilidade ou obrigação, no sentido moral ou ético? Essas obrigações e deveres, se eles eventualmente existirem, como nós podemos explicá-los? Com base em que conseguimos justificar tais exigências morais? Esses são alguns problemas éticos.

Finalmente, se estamos falando do caráter normativo e valorativo da sustentabilidade, o que significa dizer que ela é um valor ético? Também percebemos, de partida, que não faz sentido falar de sustentabilidade sem medida. Então, a mensuração também é um problema e também é um problema valorativo?¹⁴ Quando nós tentamos estabelecer medidas de sustentabilidade, fazemos isso de cima para baixo, do campo científico para realidade das coisas e seres, tecnocraticamente, ou

¹⁴ Sobre os desafios da construção de indicadores e medidas de sustentabilidade, ver VEIGA, **Desenvolvimento sustentável**. Ver, também, PINTÉR, László; HARDI, Peter; MARTINUZZI, André; HALL, Jon. Bellagio STAMP: principles for sustainability assessment and measurement. **Ecological Indicators**, n. 17, 2012.

fazemos ao contrário, de baixo pra cima, democraticamente? Devemos nos preocupar com aquelas pessoas que estão vivendo as realidades e dificuldades nos diferentes ambientes, com as suas diferentes compreensões da sustentabilidade, e a partir disso teorizarmos sobre qual é a forma mais apropriada de se construir indicadores, ou fazemos o contrário? De qual concepção de sustentabilidade devemos partir para construir as medidas de sustentabilidade? Quais são as bases do diagnóstico da sustentabilidade ou insustentabilidade do nosso estado atual? Isso nos coloca a seguinte pergunta: quais são os critérios para se dizer se algo é sustentável ou insustentável? Conseguimos estabelecer critérios necessários e suficientes? Quais são os índices que representam esses critérios? E quais são os indicadores e variáveis que evidenciam esses índices? Como elas podem ser medidas? Como combinamos os indicadores para comporem esses índices? É preciso especificar quais são as variáveis que compõem os indicadores? E qual é o peso de cada uma delas.¹⁵ Por exemplo, um ótimo indicador de sustentabilidade é a qualidade de vida. Mas como especificamos quais são as variáveis que consideraremos? Quando falamos em medir a qualidade de vida, precisamos especificar e justificar a conceitualização das variáveis e dos indicadores. Ocorre que as variáveis e os indicadores nem sempre são operacionalizáveis. A própria noção de qualidade de vida é problemática. Como operacionalizamos uma noção abstrata e vaga como qualidade de vida? Em que nos baseamos para construir uma forma de medi-la? Por qual procedimento? Consideramos conexões lógicas, correlações estatísticas ou conexões causais? Com base em que sustentamos isso?¹⁶ Todos esses problemas de mensuração, não só da conceitualização de sustentabilidade, são problemas de ordem filosófica. Eles demandam que se reflita sobre a conexão entre as nossas ideias e nossas ideias e conceitos.

Referências bibliográficas

BECKER, Crithian. **Sustainability ethics and sustainability research**. New York: Springer, 2012.

HARVEY, David. **Para entender O Capital de Marx (volume I)**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

¹⁵ Ver NAUTIYAL, Himanshu; GOEL, Varun. Chapter 3 - Sustainability assessment: metrics and methods In: REN, Jingzheng (Ed.). **Methods in sustainability science**. Amsterdam: Elsevier, 2021

¹⁶ Ver INTERNATIONAL INSTITUTE FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT (IISD). **Compendium of sustainable development indicator initiatives**, 2004. Disponível em: <<http://www.iisd.org/measure/compendium/searchinitiatives.aspx>>. Acesso: 12/10/2022.

- INSTITUTE FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT (IISD). **Compendium of sustainable development indicator initiatives**, 2004. Disponível em: <<http://www.iisd.org/measurement/compendium/searchinitiatives.aspx>>. Acesso: 12/10/2022.
- LOPES, Marco Antônio S. **A perspectiva dos funcionamentos e a dimensão ética da sustentabilidade**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.
- MAWHINNEY, Mark. **Desenvolvimento sustentável: uma introdução ao debate ecológico**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MEADOWS, Denis [et. al.]. **Os limites do crescimento**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- NAUTIYAL, Himanshu; GOEL, Varun. Chapter 3 - Sustainability assessment: metrics and methods In: REN, Jingzheng (Ed.). **Methods in sustainability science**. Amsterdam: Elsevier, 2021, p. 27-46.
- PINTÉR, László; HARDI, Peter; MARTINUZZI, André; HALL, Jon. Bellagio STAMP: principles for sustainability assessment and measurement. **Ecological Indicators**, n. 17. p. 20-28, 2012. DOI: 10.1016/j.ecolind.2011.07.001
- STATISTA. **Production of polyethylene terephthalate bottles worldwide from 2004 to 2021**, 2023. Disponível em: <<https://www.statista.com/statistics/723191/production-of-polyethylene-terephthalate-bottles-worldwide/>>. Acesso em: 12/10/2022.
- THE OCEAN CLEANUP. The Great Pacific Garbage Patch. Disponível em: <<https://theoceancleanup.com/great-pacific-garbage-patch/>>. Acesso em: 12/10/ 2022.
- VEIGA, Eli da. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Our common future**, 1987. Disponível em: <<https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>>. Acesso em: 12/10/2022.
- WORLD ECONOMIC FORUM. **Top 25 recycling facts and statistics for 2022**, 2022, Disponível em: <<https://www.weforum.org/agenda/2022/06/recycling-global-statistics-facts-plastic-paper/>>. Acesso em: 12/10//2022.

GENEALOGIA DO PESSIMISMO

GENEALOGY OF PESSIMISM

Natalia Costa Rugnitz¹

Resumo: No Livro VII da *República* Platão constrói a *Alegoria da caverna* como um dispositivo para comunicar, de modo simples e acessível, a sua visão do mundo desde o ponto de vista metafísico e epistemológico; no Livro VI, com a *Analogia do sol* (*Rep.* VI 504c et seq.), ele oferece as ferramentas necessárias para navegar o vasto arsenal conceptual que subjaz à memorável narrativa literária. No seguinte artigo nos propomos a realizar uma leitura conjunta do Livro VI e VII da *República*, com o objetivo de tornar explícito o pano de fundo pessimista que permeia a seção central do diálogo e o modo no qual esse subsolo se contrapõe à intencionalidade utópica que permeia o resto do texto. Diremos que o contraponto entre utopia e pessimismo não constitui um paradoxo nem uma contradição, mas uma chave de leitura útil, necessária e até urgente, para penetrar no significado cabal do pensamento platônico tal como ele se apresenta nesta obra de madurez. Concluiremos, por fim, que se bem é justo apresentar Platão como o fundador da tradição da utopia ocidental, isto só é aceitável se, ao mesmo tempo, se o apresenta como um dos mais antigos pessimistas e, enquanto tal, como o primeiro crítico da utopia.

Palavras-chave: Platão, Utopia, Alegoria da caverna, Pessimismo

Abstract: *In Book VII of the Republic, Plato constructs the Allegory of the Cave as a device to communicate, in a simple and accessible manner, his metaphysical and epistemological views of the world. In Book VI, with the Analogy of the Sun (Rep. VI 504c et seq.), he provides the necessary tools to navigate the vast conceptual arsenal that underlies the memorable literary narrative. In the following article, we aim to conduct a joint reading of Books VI and VII of the Republic, with the objective of making explicit the pessimistic backdrop that permeates the central section of the dialogue and the way in which this underground current contrasts with the utopian intentionality that pervades the rest of the text. We will argue that the counterpoint between utopia and pessimism is not a paradox or a contradiction but a useful, necessary, and even urgent key to understanding the full meaning of Platonic thought as it is presented in this mature work. In conclusion, we will assert that while it is fair to present Plato as the founder of the Western utopian tradition, this is only acceptable if, at the same time, he is portrayed as one of the earliest pessimists and, as such, the first critic of utopia.*

Keywords: *Plato, Utopia, Allegory of the Cave, Pessimism*

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2021). Atualmente é Professora na Universidad Católica del Uruguay.

“E (...) são muitas as dificuldades que atrapalham as meditações. Após ter observado no curso das suas vidas uma parte miserável, efêmeros como o mundo se lançam a voar, convencidos apenas daquilo que cada um encontrou no seu vagar de um lado a outro, jactando-se de tê-lo descoberto tudo. Mas a tal ponto não são coisas observáveis nem audíveis pelos homens, nem abarcáveis pela sua inteligência! Assim que tu, que até aqui vieste, saberás, porém não mais do que o mortal pode chegar a saber”

EMPÉDOCLES, *SOBRE A NATUREZA*

“Mas qual é o estudo mais importante? (...) Acredito (...) que já me ouviste dizer muitas vezes que o estudo mais importante é a ideia do bem e que é através dela que as ações justas e as outras ações se tornam úteis e proveitosas. Já sabes que é isso que vou dizer e, além disso, que não temos conhecimento suficiente dessa ideia. Se, porém, não a conhecemos, ainda que conheçamos as outras, isso de nada nos servirá”

PLATÃO, *REPÚBLICA VI*

I

O caráter utópico da *República* de Platão goza de um reconhecimento tão consolidado que praticamente dispensa apresentação. Digamos, portanto, apenas uma palavra rápida. Trata-se ali de uma utopia de dupla face: desde o ponto de vista sociopolítico, a utopia de *República* se chama *Kallipolis*; desde o individual-psicológico, a nomenclatura é menos definida, mas poderíamos arriscar que ela se chama o “paradigma do senhor-de-si-mesmo” ou “do autodomínio com base na razão”. Na fronteira entre estes dois aspectos ergue-se a figura do “rei-filósofo”: um ideal de autorrealização e ao mesmo tempo de realização coletiva, cuidadosamente construído e oferecido como itinerário do melhor modo de vida possível. A via do esclarecimento é, simultaneamente, o lugar da virtude e da felicidade, tanto para a parte quanto para o todo; Sócrates mapeia o trajeto e se esforça por convencer seus interlocutores, e com isso seus leitores, de percorrê-lo com ele. Como diz Burnyeat, “a inteira *República* é um exercício na arte da persuasão” (1999, p. 308). De fato, além do périplo argumentativo, Sócrates procura também causar um efeito sobre o ânimo e ser fonte de inspiração e entusiasmo. Basta lembrar a passagem que dá desfecho ao diálogo. Se condensam ali as principais teses, ao mesmo tempo que se oferece uma recomendação ética e uma promessa de salvação:

Se aceitardes meu conselho e admitires que a alma é imortal (...) manter-nos-emos no caminho ascendente e (...), assim, nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas no tempo que permanecemos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça e, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem (...) seus troféus, seremos felizes aqui na terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos (*Rep. X*, 621c-d).

O trecho está imbuído de um forte apelo soteriológico: os “prêmios” da justiça são perenes, e a promessa de Sócrates se estende para além da morte. Por esta e outras passagens semelhantes a filosofia platônica, em particular aquela oferecida em República, ganha o epíteto de “exemplo de otimismo insuperável” (Sully, 1887, p. 43).

II

Contudo, apesar da aureola luminosa que emana do diálogo como um todo, não são poucos os momentos em que uma densa escuridão desce sobre ele. A questão da realizabilidade do paradigma é crucial neste contexto: Platão a considera em várias oportunidades, revelando assim a sua inquietude; Sócrates tenta afastá-la cada vez como irrelevante e periférica, mas ela ressurge e, no final das contas, se mantém em grande medida irresoluta.

No Livro V, por exemplo, frente à insistência de Gláucon – o seu principal interlocutor do diálogo – Sócrates pergunta se desaprovaríamos o pintor que tenha trazido à tela a mais bela figura, mas fosse incapaz de apontar um particular como seu modelo (*Rep.* V, 472d). Acaso a existência ou inexistência do modelo interfere no valor da obra-prima? Do mesmo modo, diz Sócrates, “faz parte da natureza das coisas que a execução se aproxime menos da verdade do que a palavra”. “Por isso”, continua, querendo encerrar o tópico, “não deves exigir que tudo quanto expusemos venha a realizar-se com todas as minúcias” (*Rep.* V, 473a-b).

A questão retorna no livro VI. Ali Sócrates assume que o paradigma construído “seria o melhor, no caso de ser realizável (*Rep.* VI η0βc)”, e se protege na ideia de que, embora difícil, a realização não é impossível (*Rep.* VI, 502c). Para justificar a não-impossibilidade, ele se serve desta vez de um argumento um tanto extremo: haverá alguém que negue que, na enorme infinitude dos tempos, existe a chance de que nasça um indivíduo como o rei-filósofo; e poderá esse alguém pretender ainda que, assim nascido, tal indivíduo esteja fadado a corromper-se? “Que em todos os tempos, no meio de tantos, um, pelo menos, não consiga escapar, haverá quem o discuta?” (*Rep.* VI, 502b). Com este gesto de encontrar um instante infinitesimal no qual o paradigma possa vir a ser Sócrates sustenta sua esperança, e segue em frente. A hesitação, porém, continuará a voltar. Que motivos tem Platão para duvidar desta maneira da sua própria proposta? Esses motivos – diremos – são motivos pessimistas.

III

O célebre começo do Livro VII, tão representativo do pensamento de Platão e tão central à *República*, é significativo o suficiente para explicar esse ditame. Atendamos apenas à primeira parte do desenho: desde o momento em que o filósofo apresenta a condição cognitiva humana originária como semelhante à de um prisioneiro acorrentado em uma morada subterrânea, até que o caminho para fora da caverna é concluído e o liberto olha diretamente para sol (*Rep.* VII, 514a-516e).

Platão diz que os cativos se encontram na caverna desde a infância, imóveis, sujeitas as pernas e o pescoço por grilhões que o fincam ao terreno. Uma perversa engenharia coloca por trás deles uma fogueira, uma procissão de homens carregando diversos objetos e figuras – “fantoques” – e, mais adiante, um muro por sobre o qual aparecem tais fantoches. Impossibilitados de sequer virar a cabeça e olhar em volta, os prisioneiros não são capazes de divisar os objetos, mas enxergam apenas as sombras projetadas no fundo da caverna na sua frente.

A cena exerce sobre eles um efeito inquietante: impedidos de experimentar jamais nada distinto daquilo, os espectadores imprimem aos espectros o selo da verdade. Enquanto olham os espectros como se fossem *a realidade*, eles ouvem o ecoar das vozes dos homens que circulam por trás do muro, escutam os nomes com que eles se referem aos objetos que carregam e repetem esses nomes, engendrando assim suas convicções e expressando-as, apostando nelas como se aposta na *verdade*. Em tal ignorância insuspeitada, os cativos comunicam-se entre si. Em algumas ocasiões eles concordam; em outras, entram em disputa e competem em relação ao significado desta ou aquela sombra, orgulhando-se ao se tornar destros em antecipar qual virá depois de qual, qual antes etc. A veemência com a qual os prisioneiros do subsolo defendem suas *opiniões* é tal que – cabe adiantar – eles fariam pagar com a vida a quem ousasse questioná-las.

Neste estado das coisas, Sócrates convida seus interlocutores a imaginar que um dos prisioneiros é liberado. A redenção seria dolorosa, é verdade. Ao aproximar-se da intempérie o liberto sofreria por causa do brilho e tentaria iludir a luz; sua visão ficaria turva, sua mente atordoada, e ele seria incapaz de compreender, muito menos de dar conta dos sucessos ou de acreditar estar em bom caminho. “Mas são dores de parto”, dirá Sócrates. Se o liberto fosse levado a transitar o túnel até a boca da caverna, os seus olhos se acostuariam gradualmente. Ele se habituaria primeiro aos objetos na penumbra, pousando sobre as sombras, às quais é receptivo pela vida prévia no subsolo; logo contemplaria a água e, na sua superfície de espelho, veria os objetos refletidos. Posteriormente divisaria os próprios objetos e, pulando de objeto em objeto, como farejando o resplendor, se acostuariam ao ambiente noturno até ser capaz de ver o que há “no céu e o próprio céu” (*Rep.* VII

516a-b). Finalmente, ele enxergaria o astro rei e concluiria “que o sol é o que produz as estações e tudo dirige no espaço visível, e que, de algum modo, é causa do que ele e seus companheiros estavam habituados a distinguir” (*Rep.* VII, 516b e ss.)

Eis o clímax da caverna. Neste momento o liberto tem a sua vista despejada e a sua razão por fim atinge a emancipação das trevas. O modo no qual Platão descreve o estado do liberto esclarecido é, no mínimo, curioso: gozando da claridade, ele celebra a mudança e compadece os que ficaram na morada subterrânea pensando para si que preferiria, como Aquiles, “sofrer qualquer coisa a ter aquelas opiniões e viver daquela maneira” (*Rep.* VII 515d-516d).

IV

Detenhamo-nos neste ponto, pois é chave. A construção poética é forte; mas é quando nos voltamos ao transfundo filosófico da alegoria que o significado se explicita e o que era uma impressão nascida de um construto poético adquire potestade nos argumentos. Voltemos ao Livro VI, onde as imagens do sol e da linha condensam a teoria do conhecimento que se espreme na caverna (*Rep.* VI 504d e ss.).

Platão indica que devemos parear, em primeiro lugar, a morada subterrânea com a dimensão do visível. A dimensão do visível representa o domínio geral do sensível, objeto da *aisthesis*, sendo que dentre todos os sentidos a vista e tudo o ligado a ela (a luz e a claridade, a escuridão e a cegueira etc.) é a mais importante para ilustrar a concepção do conhecimento apresentada. Platão explica que o universo do sensível está composto por dois tipos de objetos: o enorme e, em sentido estrito, insubstancial universo das sombras, reflexos e imagens produto dos jogos da luz, por um lado, e, pelo outro e gozando de um estatuto ontológico superior, o universo mais reduzido das coisas das quais surgem tais sombras e reflexos (objetos de todo tipo, naturais e fabricados pelo homem, o próprio homem, os animais etc.).

Tal como é a vista no mundo das sensações, diz Platão, é a inteligência, no universo do entendimento: o pensamento, e mais particularmente a razão, é o “olho da alma”, mas muito superior à vista, e, portanto, algo cujo cuidado “importa mais do que o de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade” (*Rep.* VII 527e). Estabelecida esta analogia, Platão subdivide o gênero do visível, em paralelo à hierarquização ontológica, segundo um “critério de verdade e inverdade” (*Rep.* VI 510a): o “conhecimento” que surge da visão das sombras e reflexos, situado na base, é nomeado de “conjectura” (*eikasía*); o conhecimento das coisas que produzem tais sombras, evidentemente superior, é denominado de “crença”, “fé” (*pistis*). Crença e conjectura constituem o

campo mais amplo da opinião (*doxa*) e a opinião é, finalmente, o “estado da alma” (estado cognitivo e linguístico) correspondente ao *topos* do visível.

Voltando ao Livro VII (*Rep.* VII 517b), Platão diz que devemos comparar a caverna da alegoria com o universo do sensível. É o mundo que habita toda alma humana desde que essa ganha um corpo: o mundo volátil do devir e da gênese, da impermanência e do finito. Presos ao mundo sensível, o horizonte cognitivo dos prisioneiros do subsolo se estende ou, melhor, se limita, portanto, ao domínio da *doxa*.

A *doxa* é apresentada em *República* como a “irmã bastarda” do conhecimento, “visto que se funda nas aparências” (*Rep.* V 476e), seu objeto não é em sentido estrito, mas vem a ser e deixa de ser, e ela mesma é tão inconstante como o mundo que lhe dá origem. Platão diz: “quando a alma se apoia em algo que se mistura com a escuridão, aquilo que vem a ser e perece, ela emite opiniões (...) tem a visão turva e não tem inteligência” (*Rep.*, VI 508d). Os cativos da caverna estão, por conseguinte, ancorados por meio dos sentidos à opinião. Eles são como os cegos, pois “os cegos estão privados do conhecimento de todo ser e não são capazes de olhar para o que há de mais verdadeiro nem de voltar os olhos para isso” (*Rep.* VI 484c). Cegos e dormentes em uma realidade dissoluta: eis a condição dos prisioneiros da caverna.

Mas a situação é ainda mais grave: impossibilitados como estão de mexer a cabeça e enxergar os fantoches que estão sendo carregados, os cativos estão fadados a formar seu juízo a partir da visão das sombras projetadas na sua frente. Com o gesto brutal de fixar o olhar dos prisioneiros dessa maneira, Platão enfatiza o caráter dramático do cativo: o véu que oculta a realidade é tão pesado quanto as correntes que aprisionam os cativos na morada subterrânea; ícones, ídolos: nisso se esgota o que vêm os presos. A sombra remete ao fantoche que a projeta, e o fantoche remete, por sua vez, àquilo que representa. Assim, sombra, fantoche e sujeito são as três instâncias que marcam a distância do real do ambiente caverna. Os cativos não confundem apenas a cópia com o original, mas a cópia da cópia com o original e, dentro do enorme domínio da *doxa*, eles estão sujeitos ao degrau mais baixo da *eikasía*: sua verdade não passa da conjectura, não havendo espaço sequer para a crença ou a fé.

Indo além, a caverna simboliza também *o próprio corpo*. Por isso, e em chave socrática, ela é uma *prisão*, um lugar de castigo. O corpo é comparável, ao mesmo tempo, aos grilhões que sujeitam os prisioneiros, e esses grilhões equivalem ademais aos sentidos (em especial ao sentido da vista) e tudo o revelado por eles. Ambos, grilhões e sensibilidade, exercem sobre quem sofre seu influxo um efeito análogo: trata-se de uma ação coercitiva, paralisante e de efeito entorpecente.

O espaço da caverna simboliza, em resumo, tanto o mundo sensível quanto o corpo e os sentidos, e os grilhões remetem também ao corpo e à *aisthesis*. Os significados são complexos e se entrelaçam uns aos outros, mas a mensagem é clara: no fim, tudo aponta a comunicar quão sujeita aos níveis mais rasteiros da cognição se encontra a maioria.

Em relação aos acontecimentos que têm lugar na morada subterrânea, eles enfatizam ainda mais o caráter ilusório do universo retratado. Todo aquele teatro de sombras que Platão monta para os cativos – a fogueira, o muro, os fantoches e os homens que os carregam – constitui um palco cuidadosamente planejado, onde nada é o que parece. Platão compara o muro que se encontra entre a procissão e os cativos ao “tabique que os titereiros levantam entre eles e o público para mostrar por cima seus fantoches” (*Rep.* VII 514b). A referência aos titereiros e suas “maravilhas” é utilizada por Platão em outras partes; no contexto de *República*, o destaque recai sobre a qualidade de *espetáculo* implícita na imagem. Com efeito, no Livro V Platão se refere aos *philodoxoi*, “amantes da opinião”, como “amantes de espetáculos” (*Rep.* V 479a). O espetáculo, no contexto da caverna, adquire como em outros contextos uma conotação negativa: não se trata apenas de uma ilusão, mas de um *engano*.

Os prisioneiros constituem, por sua vez, uma plateia espantosa para esse espetáculo macabro: apesar da escravidão, eles se animam, conversam e discutem. Movidos pela força irresistível da imitação, os cativos repetem os nomes que escutam ecoar e entram em disputa sobre as sombras. Derivamos assim na questão do coletivo e na dimensão social e política da caverna. Mas deixemos para outro momento este aspecto da construção e observemos o modo no qual Platão apresenta o conjunto dos prisioneiros, a natureza das relações que eles mantêm entre si e o resultado dessas relações. No início do Livro VI, Platão traz algumas imagens representativas a este respeito; entre elas, há uma na qual se descreve o que poderíamos denominar de a gênese da opinião pública:

Quando em grande número se reúnem (...) em qualquer (...) ponto de encontro da multidão e, com grande tumulto, censuram ou louvam o que está sendo dito ou feito (...) com vaias ou aplausos (...) os rochedos e o local em que estão ressoam e tornam duas vezes maior o tumulto causado (*Rep.* VI 492b-c).

O “selo da verdade” que os prisioneiros imprimem à sua *doxa* se potencia em companhia dos seus pares: há honrarias e elogios para aqueles que demonstram maior destreza em antecipar as sequências dos espectros. A opinião, assim consolidada, se transforma em dogma, e o dogma suscita em seguida o fanatismo. Platão ilustra o ponto com outra imagem sugestiva: o símile dos marujos enlouquecidos (*Rep.* VI 488a e ss.). Nenhum deles tem conhecimento da arte da navegação, ninguém sabe ler o céu, os ventos, as marés, mas todos competem entre si em agitada contenda pelo leme. Eles se insubordinam, imobilizam o comandante, se arrancam o timão das mãos e “matam uns aos outros”, jogando-se mutuamente fora do navio. De um modo semelhante, como veremos posteriormente, mas

já anunciamos, o cativo da caverna fará pagar com a vida a quem ouse questionar seus enunciados sobre as sombras. O engajamento na ilusão não é, por tanto, unicamente um fenômeno cognitivo: é também um acontecimento de consequências práticas. Mas deixemos também o aspecto moral. No que toca ao conhecimento em sentido estrito, o texto platônico é suficientemente claro: trata-se de um fenômeno *excepcional*, do qual a massa se encontra excluída; a ignorância prevalece, e a lucidez é a exceção, não a regra. Longe da luz, o pétreo ressoar da opinião da maioria é tudo menos o produto de uma inteligência esclarecida que se debruça sobre uma realidade luminosa. A visão pessimista se fortalece.

Contudo, e ainda que difícil, existe uma maneira de remediar a ignorância: eis a saída do subsolo e a chegada ao mundo externo. No que toca à saída da caverna, no entanto, é necessário destacar o fato de que o prisioneiro não é sujeito ativo da sua emancipação. *Não é por vontade própria que ele se liberta, quando se liberta*. Para que o estado das coisas se modifique dentro da caverna deve se fazer presente uma força externa que tire o autômato do letargo e o resgate da sua involuntária insensatez. O prisioneiro é resgatado por meio de procedimentos nada delicados: ele é “obrigado a levantar-se, a virar o pescoço, a andar e olhar para a luz”, enquanto é arrastado para fora “à força [pela] ladeira áspera e abrupta” (*Rep.* VII 515c-516a17). A visão pessimista se fortalece ainda mais.

Contudo, após passar pelo extenso e doloroso processo de habituação ao espectro da luz – e “esse tempo de acomodação não [é] muito curto” (*Rep.* VII 517a), diz Sócrates – o liberto atinge por fim a superfície; tendo acostumado a vista, ele descobre a plenitude do dia e se habitua aos poucos ao clarão. Um pouco mais adiante no Livro VII, Sócrates oferece um esboço do que seria esse “tempo de acomodação”: trata-se de uma série de estudos que se deve atravessar para fugir do âmbito do devir e da opinião: primeiro a aritmética, depois a geometria plana, a geometria do espaço, a astronomia e a harmonia. Só então se estará preparado para a visão das Ideias. A saída da caverna simboliza, por conseguinte, o movimento da alma para além da opinião fundada na *doxa* rumo à verdade inteligível. O mundo a céu aberto se corresponde, por sua vez, ao universo do inteligível, e o processo de habituação ao processo educativo, à *paideia*.

Mas voltemos ao Livro VI. Platão continua a análise da ordem ontológica da realidade e das possibilidades epistemológicas anexas a essa ordem e realiza, no mundo inteligível, uma distinção semelhante à realizada no sensível: há ali duas classes de objetos, cada um dos quais é captado por um poder psíquico específico e propicia, no seu exercício, um determinado estado cognitivo. Primeiro o conceito abstrato, depois sim: a Ideia. O conceito é o objeto do pensamento discursivo (*diánoia*), está ainda ligado à representação e dá ocasião ao conhecimento das ciências particulares como a geometria. Para além do pensamento discursivo, no entanto, o caminho se prolonga. De uma maneira

semelhante à qual, no campo do sensível, as sombras e reflexos tinham menos peso ontológico que os objetos que as produziam, no universo inteligível o conceito remete a algo superior: a Ideia, em si alheia ao devir e a toda mutação ligada a ele, invisível aos olhos do corpo, mas visível ao “olho da alma” (a inteligência, *logos*, *nous*). O caminho que leva até a Ideia é a dialética. Na dialética se progride “sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias” (*Rep.* VI 511c). No último estágio do percurso, o raciocínio, em um puro avançar intelectual, atinge a inteligência de um princípio independente (*arché*), novo e não suposto (*Rep.* VI 511b). Desta maneira se completa o quadro pintado por Platão: na compreensão da Ideia, a alma finalmente se emancipa; no epílogo do esforço inteligente ela tem acesso ao mais alto conhecimento – conhecimento agora sem aspas, isto é, conhecimento *stricto sensu*. Quanto à opinião da maioria, o seu estatuto adquire contornos definidos: ela está para o saber assim como a sombra está para o original (*Rep.* VII, 533 et seq.).

Disto isto, estamos em condições de retornar à caverna. O farejar o resplendor do liberto e o progressivo pousar do seu olhar sobre as imagens, sombras e reflexos, remetem ao processo educativo e ao aprendizado por meio das ciências que esse implica. Mas após a “fase noturna” da peregrinação, o caminho para cima também se prolonga: uma inteira esfera da experiência se abre *para além* da noite. As ciências – sublinha Platão – não são outra coisa que um exercício introdutório (*Rep.* VII 531c-d). Aqueles de visão mais aguda poderão ainda olhar para o espaço colorido da intempérie e enxergar *a fonte* da qual surge a luz que ilumina tudo aquilo: o Sol. Platão parecia, como se sabe, o Sol que o liberto da caverna enxerga no clímax do percurso à ideia do Bem, que a inteligência desperta é conduzida a ver no cume da trajetória dialética. Depois, essa mesma inteligência iluminada tentará compartilhar com os demais as suas descobertas. Porém, não o conseguirá. Isto remete a um outro acontecimento do livro VI que é de enorme relevância para nós.

Para surpresa dos seus interlocutores, no Livro VI Sócrates revela que os objetos visitados por eles ao longo do caminho percorrido (a ideia da justiça, do belo, etc.) não constituem o aprendizado de maior importância, senão que um “caminho mais longo” deve ser recorrido no *topos noético* (isto é: no mundo das Ideias) para livrar verdadeiramente a alma da ignorância. Ele sustenta que a ideia do Bem é, na região do inteligível, em relação à inteligência e aos objetos inteligíveis, o mesmo que o Sol é na esfera do sensível em relação à vista e aos objetos visíveis.

O Bem é apresentado neste contexto como o máximo objeto do conhecimento (*megistón mathema*, *Rep.* VI 504d-e; 505a). A sua superioridade é ressaltada de várias maneiras. De um modo semelhante ao que os objetos sensíveis recebem do sol não só a capacidade de serem vistos, mas também a força para vir-a-ser e se perpetuar na existência, os objetos pensáveis recebem do Bem não

só a possibilidade de ser pensados, mas “a existência e a essência” (*to einai te kai tén ousían*). O Bem é assim colocado por Sócrates como algo que se encontra “ainda para além da essência, e a sobrepassa em dignidade e poder” (*epekeina tés ousías presbeiai kei dunamei uperxontos*, *Rep.* VII 509b). Como o liberto da caverna, ao distinguir o Sol, compreende que Ele é a causa do visível e da vida, o homem esclarecido é capaz de compreender que a ideia do Bem é a causa da cognoscibilidade do resto das ideias e, inclusive, da própria aptidão para conhecer: a ideia do Bem, diz Sócrates, é “o que comunica a verdade ao que está sendo conhecido e a capacidade [de conhecer] ao que conhece”.

Mas perante a elevação estridente desta ideia, surge a perplexidade de Gláucon: “Que Apolo nos socorra!”, exclama ele, “que extraordinária transcendência! (*daimonias uperboles*)” (*Rep.* VI 509c). Gláucon está a se mofar da decolagem socrática, mas Sócrates se defende: “Tu és o culpado! Obrigaste-me a dizer minhas opiniões sobre ele [o Bem]!” (*Rep.* VII 509c). Como veremos em seguida, Sócrates, desde o começo, tinha receio de aceitar o desafio, e se embarcou na tarefa foi apenas para acalmar seus companheiros que não permitiram que os abandonasse a tão curta distância do objetivo.

Atendamos ao salto perpetuado por Sócrates. Que significam essas qualidades “transcendentes” do Bem? O posicionamento *para além* da essência da ideia do Bem poderia indicar alguma classe de exterioridade dela a respeito dos demais objetos de conhecimento. Mas se a ideia do Bem fosse completamente transcendente, ela seria então de algum modo alheia ao mundo das ideias e não poderia, por tanto, ser *um*, muito menos *o máximo*, objeto de conhecimento. Pensemos, no lugar, que a superioridade do Bem não implica uma alteridade absoluta ao plano das ideias. Se a posição de Sócrates faz sentido, a “hipérbole” perpetuada por ele deveria implicar algo menos extremo, como por exemplo: que o Bem se encontra na cúspide da hierarquia das ideias, que ele é mais uma ideia, a “ideia das ideias”: um objeto mais remoto ainda que a existência ou a própria a essência. Bem, essência, existência, justiça, beleza e, enfim, todas as Formas importantes mencionadas por Platão no resto do diálogo compartilham uma mesma natureza e se mantêm dentro de um único ordenamento na escalada ontológica e dialética, não havendo nenhuma delas que se retire do conjunto. O que Platão parece querer indicar é simplesmente que o Bem, sendo um objeto cognoscível (como sua condição de *megistón mathemata* o exige) é, ao mesmo tempo “quase incognoscível”, pois está posicionado no “limite extremo” do mundo inteligível, na “quase-transcendência” (cumprindo assim com a condição “para além da essência”). Em outras palavras: sendo o Bem uma entidade de enorme importância, ele parece, no entanto, evadir a humana inteligência. Mais uma visão com implicações pessimistas.

Sócrates admite constantemente que o Bem beira a incognoscibilidade e a inexpressabilidade. Quando surge o assunto no Livro VI, ele introduz o Bem impregnado de uma aura de mistério e tenta evitar a responsabilidade de oferecer uma resposta definitiva a respeito da sua essência. Sócrates enfatiza o caráter escorregadio do Bem observando por exemplo que, em geral, “não temos desta ideia um conhecimento suficiente”, e enfatizando que “embora suspeite que seja algo de valor, ela [a alma] não tem como apreender o que é nem se sentir confiante e segura” (*Rep.* VI. 505a-e). “É justo que alguém fale do que não sabe como se o soubesse?” pergunta Sócrates, tentando esquivar a tarefa, mas Gláucôn insiste e ele vai adiante, mas vacilando, inseguro e como sabendo-se antecipadamente destinado ao fracasso. É assim que a empreitada acaba por desembocar no discurso “hiperbólico”, quase místico, acerca da essência do Bem, e por suscitar a zombaria dos interlocutores.

Mas o ponto aqui é que, no final das contas, chegada a hora derradeira o discurso do sábio retrocede perante o inexpressável. O Bem tudo o justifica e tudo cria; mas o que quer que ele seja em si mesmo se esconde da humana inteligência. Eis aqui suficiente evidência do pessimismo epistemológico contido na *República*.

Embora com o dito até agora o pessimismo tenha encontrado já suficiente respaldo, voltemos por última vez à caverna. Tendo contemplado a fonte da claridade, a compaixão que o iluminado sente a respeito dos seus antigos companheiros é compreensível, assim como o desinteresse em relação às suas competências e discursos. Contudo, na narrativa do Livro VII o liberto descerá novamente ao subsolo e tentará persuadir os antigos companheiros das suas descobertas, de quebrar as correntes e os grilhões e se embarcar eles mesmos no caminho para cima. O que ocorre então é inquietante, mas, lamentavelmente, previsível: ao chegar na gruta e relatar o seu périplo, o redentor se tornará objeto de mofa, como Sócrates mesmo na sua “extraordinária exaltação”. Os outros pensarão que estragou os olhos na viagem para fora (*Rep.* VII 516e e ss.), que perdeu o juízo e está completamente louco - tal é, de fato, a desconfiança e a opinião da maioria no que toca aos filósofos. No entanto, de certo modo haveria um motivo coerente para esta desconfiança. Esse motivo tem a ver não somente com a ignorância e o dogmatismo dos cativos, poderosos como são, mas também com o fato de que, de novo, *chegada a hora derradeira o redentor, cuja única ferramenta é a linguagem, fica sem palavras*. Se nessa condição ele, perante a insuficiência do seu método, procurasse libertar os prisioneiros à força e arrastá-los para fora, como ele mesmo foi arrastado, aconteceria fatalmente que, “caso fosse possível [aos prisioneiros] fazer uso das mãos e matá-lo (*apokteinein*), o matariam” (*Rep.* VII 517a). Eis o anticlímax da caverna. E eis o cerne do pessimismo platônico.

V

Para fechar, voltemos à pergunta do começo: tem Platão algum motivo para hesitar da sua própria proposta de seres humanos iluminados e felizes, governantes de si mesmos e de um Estado onde não existe a injustiça? Levando em consideração o visto até aqui, não podemos senão dar uma resposta afirmativa. Platão, capaz de vislumbrar uma vida perfeita, numa sociedade perfeita, é também capaz de detectar as “falhas” que fazem com que ambas essas realizações não possam ter lugar.

A emblemática alegoria da caverna é o núcleo duro no qual se expressa, de vários modos, o diagnóstico pessimista de Platão. Mas para além do exercício literário, levando em consideração o Livro VI é possível encontrar a mensagem poética decodificada argumentativa e filosoficamente. Platão tem bons -e filosóficos- motivos para duvidar do paradigma: eis o significado do seu gesto de desafiar sempre, como que em tensionado contraponto, os surtos de entusiasmo provocados pelo incontrolável ímpeto do utopista.

Este contraponto constitui como que o pulsar do próprio diálogo; o oscilar entre utopia e pessimismo é, em qualquer caso, suficientemente amplo e evidente como para contestar a concepção, tão equivocada quanto alastrada, segundo o qual a filosofia platônica é um “exemplo de otimismo insuperável”, como queria Sully no começo. Platão pode certamente ser apresentado como um dos maiores ancestrais da utopia; porém, isso é lícito *apenas* se ao mesmo tempo é dito que ele é o mais antigo crítico da mesma. Tudo o que Platão tem de utópico, e por mais paradoxal que possa parecer no começo, ele tem de pessimista. Como bem diz Brunyeat:

Platão é chamado de idealista desesperado, de idealista perigoso, de idealista profundo, mas a sua própria denúncia do idealismo impraticável é deixada de fora de questão.²

Referências bibliográficas

BOBONICH, Christopher. **Plato's utopia recast: his later ethics and politics**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, Myles F. Utopia and phantasy: the practicability of Plato's ideally just city. In: CIORAN, Emil. **Historia y utopia**. Barcelona: Tusquets, 1988.

LORENZ, Hendrik. **The brute within**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

² O epíteto “pessimista” é utilizado por poucos, mas valiosos, comentadores contemporâneos de Platão. Por exemplo: Bobonich (1991) e Lorenz (2006). O tratamento do tema começa na segunda metade do século XX. Cf. especialmente a discussão iniciada por Vlastos (1957).

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

SULLY, James. **Pessimism**: a history and criticism. New York: Appleton, 1891.

VLASTOS, Gregory. Socratic knowledge and platonic “pessimism”. **The Philosophical Review**, v. 66, n. 2, Duke University Press, April 1957.

LIÇÕES DE REGENERAÇÃO: OS SUJEITOS DA FILOSOFIA FEMINISTA

LESSONS OF REGENERATION: SUBJECTS OF FEMINIST PHILOSOPHY

Janyne Sattler¹

Este texto é apenas um ensaio. Não só no sentido filosófico-metodológico de uma escrita imponderável e em aberto. Mas no sentido mais teatral de um exercício, ou de uma experiência corporal possível e passível de apuramento, ou de uma prática performática que é sempre apta à repetição. A performance é, neste caso, meu próprio texto, como eco de uma performance anterior realizada de viva-voz. Isso ecoa também minhas propostas de pesquisa sobre as filósofas e suas performances políticas levadas a cabo em seus textos, em seus corpos textuais, muitas vezes como única estratégia política possível dadas as ações de exclusão replicadas ao longo da história da filosofia.² Seguindo as lições por elas deixadas, também eu pretendo então performar uma posição política de enunciação corporificada com palavras que ganham corpo, tecido, trama, urdidura, prótese, imagem.

Não é a primeira vez que ensejo uma performance que corporifica ao mesmo tempo o corte, a violência, a excisão, e a sobrevivência. E a fúria. Furiosa³ me parece a metáfora ciborguiana por excelência para aquilo que Donna Haraway nos apresenta como resposta a esse mundo que beira a distopia, mas que beira desde há muito a duplicidade que habita nossos corpos disformes e, apesar ou por isso, rebeldes. Assim, pense em Furiosa quando eu falar sobre lesão e machucado, sobre a escapada pela sobrevivência, sobre a invenção de um outro tipo de reparação feminista e filosófica que não tem a ver com conserto e solução, ou mera inclusão, sobre as cicatrizes inapagáveis deixadas sobre a terra, sobre nossa animalidade e sobre nossos membros fantasmas. Pense em Furiosa quando eu falar sobre o significado de uma filosofia regenerativa. E ao ler essas palavras de Donna Haraway: “Fomos todas lesadas, profundamente. Precisamos de regeneração, não de renascimento...” (2019, p. 202).

¹ Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenadora do *Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade* (GERMINA) e do projeto de pesquisa e extensão *Uma Filósofa por Mês*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4342-4327>

² Faço isso em meu projeto atual de pesquisa – “Uma política feminista do texto, da escrita e da linguagem”. Um exemplo dessa proposta é o texto *Christine de Pizan: Questões epistemológicas e autoridade performativa* (Sattler, 2023).

³ A personagem de *Mad Max: estrada da fúria* (George Miller, 2015).

Tenho lido o *Manifesto Ciborgue* desde muitas perspectivas diferentes e para vários propósitos – todos, no entanto, implicados com uma filosofia feminista não-dualista, não-binária, anticanônica e anticolonial. Mas é o trecho acima que sempre me dá a deixa e o gatilho e o impulso para a corporificação de uma reflexão que parece já saber de antemão o que significa percorrer a estrada da fúria de uma filosofia masculinista violenta como um corpo vulnerável e fadado à aberração ou à licença interina e precária. Ao performatizar Furiosa, eu poderia também estar performatizando a filósofa que é tomada pelos filósofos como histérica e emocional e irascível porque se debate e se contorce silenciada e aprisionada com suas ideias na camisa de força da normatização textual, linguística e política. Quando tudo o que está tentando fazer é chegar viva do outro lado desse deserto.

Levando consigo algumas outras filósofas igualmente necessitadas de regeneração.

Regeneração, porque não é possível nascer de novo ou começar do zero ou pensar num novo início como se pudéssemos voltar a algum ponto qualquer da “origem”, porque estamos todas no meio das coisas e no meio do caminho. Carregando a parafernália social, cultural e política que vai alquebrando e arqueando nossos corpos à exaustão. Pense em Furiosa arrastando seu caminhão à força da prótese. Fomos todas lesadas, diz Donna Haraway, profundamente. O que não significa desejar renascer, também porque a instanciação de cada nova vida já nasce no meio das coisas e no meio do caminho da violência, do poder, do esquecimento, da obliteração, do patriarcado e do colonialismo. E porque a ilusão do renascimento nos faria esquecer a nós mesmas e ao significado de nossas lesões. E todos os nossos enfrentamentos teriam sido em vão, porque não saberíamos mais o que fazer umas com as outras e umas pelas outras. Haraway rejeita o ‘renascimento’ como uma palavra para a filosofia feminista. É da regeneração de nossos corpos lesados que se trata, ao invés disso, com suas partes faltantes, ou com suas partes protéticas, ou com suas partes vincadas. No fundo, essa regeneração tem a ver com nosso reconhecimento mútuo como pessoas lesadas. Nós nos identificamos em nossa abjeção e monstrosidade. E reconhecemos nossa fúria. Na parte em que fomos e somos feridas, um novo pedaço corpóreo pode ser imaginado, como uma filosofia corporificada e tentacular. Donna Haraway poderia estar pensando na regeneração dos braços dos polvos ou na regeneração tecnológica das ciborgues ao afirmar que “o membro renovado pode ser monstruoso, duplicado, potente” (2019, p. 202).

Fomos todas lesadas, profundamente.

Nós, mulheres, como seres de segunda categoria no bojo do patriarcado. A categoria primeira, aquela que passa ileso pela socialidade e pela cultura para ela criada, e que vive o faz de conta de uma invulnerabilidade heroica e inatacável, a da masculinidade branca e financeiramente confortável,

detém o instrumental das produções da corporeidade subalternizada e assujeitada – as várias tecnologias de gênero de que fala Teresa de Lauretis (2019) cruzadas com a submissão à pobreza, à miséria e à discriminação de cor. Temos os pulsos e os pescoços marcados pela dominação masculina, membros atrofiados pela tortura da domesticação à força, um espírito enlouquecido pela fantasmagoria de nossas imperícias cognitivas, reiteradamente enfatizadas pela institucionalidade dos conhecimentos sistematizados pelos seres da categoria primeira aos quais não logramos atender a contento.

Nós, as filósofas. Como ausentes, embora existentes, cujo estatuto ontológico parece assim comprometido por um esquecimento coletivo, em bloco e de comum acordo, passado em silêncio desde um combinado tácito e que teimamos agora tentar reconhecer e desvelar. Propositadamente esquecidas, nesse caso, como insiste Elisabeth Grosz (1993). Temos mentes esvaziadas de ideias filosoficamente legítimas devido às repetidas pancadas produzidas pelo iletramento, pela educação capenga dos espaços privados e não institucionais, feita à sorte dos encontros e dos achados, errante e insegura. Mentis pouco afeitas à ordem dos sistemas, cujos sulcos oriundos do esvaziamento de ideias filosóficas como ideias propriamente filosóficas nos deixam frequentemente afásicas. Temos cordas vocais sufocadas pela interrupção sistemática da publicização de nossa filosofia. E começamos a duvidar nós mesmas de nossa própria habilidade de enunciação filosófica, a logoplegia sendo um sintoma típico da lesão corporificada das filósofas. Sentimos, profundamente, no entanto, que sob a casca da afemia, o filosófico pulsa para se regenerar, para além ou para aquém do poético, do literário, do artístico, do pedagógico.

Nós, o conjunto dos seres vivos explorados de diversos modos pelo poder hierárquico usurpador da ‘vida’. Mulheres, corpos femininos e femininizados a serviço da reprodução social, privada, doméstica, sexual, violentada, e cinicamente prostituída à razão da salvaguarda de sua pureza familiar, materna, cuidadora; corpos de gênero dissidente em seu profundo elogio ao amor, à vida, à corporeidade; corpos negros e indígenas colonizados e escravizados a serviço da capitalização de sua força vital, da força de sua terra, da força de sua resistência; corpos não-humanos, e não apenas aqueles que conosco mais se parecem, convivem e habitam; corpos vitais para um amplo conceito de ‘vida’. Fomos todas lesadas, profundamente. São essas as lesões que aparecem como cicatrizes históricas impossíveis de reparação, impossíveis de justiça, impossíveis de reversão. São essas as lesões que aparecem como cicatrizes sociais e políticas que persistem em estruturar as nossas respostas aos corpos de pessoas negras e de pessoas indígenas, como seres de nenhuma categoria, a não ser talvez aquela da animalidade, vista então como carne ao dispor da fome do mercado – desde a nossa colonização até o espectro da colonialidade que sintomatiza nosso apreço ocidentocêntrico e

europizante. São essas as lesões que amontoam a animalidade como produtos de urgência, mas que não dão conta de sanar a fome do mundo. Nem assim. São essas as lesões que aparecem como feridas climáticas. E é da ordem dessas lesões que trata a impossibilidade de renascimento. Não é possível e não seria justo renascer em detrimento da profundidade dessas lesões efetuadas há tanto tempo sobre tantos corpos e tantas criaturas.

Precisamos aprender a viver marcadas, a relembrar os motivos das nossas cicatrizes e atrofias, a amar e a usar nossas próteses e nossos membros regenerados em seu novo funcionamento e a compreender enfim todas as nossas percepções capacitistas concomitantes. Precisamos aprender a nos regenerar, e a tomar as lições de regeneração como potentes experiências feministas, aprendidas em conjunto e coletivamente e no reconhecimento de nossa monstruosidade mútua como acúmulo de fúria, solidariedade, tempo, energia. Pense em Furiosa e na impossibilidade de que seu corpo esqueça a necessidade de se viver continuamente em trajetórias múltiplas, tumultuadas, arriscadas e coabitadas de regeneração.

Eu gostaria de pensar que essa é a estrada para uma filosofia regenerativa.

Com a filosofia feminista, ao tomarmos posições epistêmico-moral-políticas que nos ajudem a compreender como fomos lesadas e como agir para nos regenerar. Ao tomarmos a localização corporificada de percebermo-nos no meio das coisas e no meio do caminho, com uma multidão de corpos em situação e contrários ao agenciamento individualista, solipsista, universalizante e totalizante do conhecimento. Coletivizar o conhecimento significa reconhecermo-nos mutuamente como corpos lesados e procedermos dialogicamente à correção recíproca de nossas adesões hierárquicas impensadas e à manipulação daqueles recursos terapêuticos diversos que cada uma de nós carrega consigo. Ao tomarmos a localização corporificada de percebermo-nos como diferentemente atravessadas pelas nossas diferenças. Ao posicionarmo-nos à escuta da interseccionalidade e em ojeriza à colonialidade, reconhecendo sua cicatriz sem nos deixarmos cooptar por sua reiterada reprodução. Reconhecendo a marca indelével dessa lesão, mas procedendo de modo tentacular sobre todo o aparato institucional e institucionalizado de exploração e domínio epistêmico, moral e político que coaduna ações patriarcais, capitalistas e imperialistas.

Uma filosofia feminista é regenerativa em suas urdiduras coletivas monstruosas que resultam em performances críticas do academicismo, da filosofia mainstream, da univocidade metodológica em sala de aula, sempre pedantemente hierárquica e autoritária, da univocidade metodológica textual, impermeável à enunciação furiosa e indignada, impermeável ao proferimento poético, literariamente engajado, politicamente manifesto, da unilateralidade da validade textual filosófica como sistemática, argumentativa, disputativa, belicosa e violenta. Uma filosofia feminista regenerativa jamais pode ser,

coadunar ou conceder uma filosofia da violência. A violência da filosofia ou uma filosofia da violência é continuamente lesiva para nossos corpos já extensiva e historicamente agredidos, golpeados e dominados à força de um conceito misógino de filosofia. A estrada da fúria é uma estrada de regeneração, não de asfixia. A filosofia da dominação textual unívoca e unilateral, aplainada por um estado de coisas acadêmico-canônico excludente, é uma filosofia violenta. Uma filosofia feminista regenerativa é metodologicamente plural, é textualmente porosa e afetiva, afeita a performances elas mesmas restaurativas para um conceito ampliado de atividade filosófica, de texto filosófico, de aprendizado em filosofia. Precisamos de regeneração como precisamos de um conceito regenerado de 'filosofia'. Se para o comodismo elitista da academia ele é um conceito monstruoso, para nós ele é, por isso, potente, tentacular, vital.

Com as filósofas. Porque o que temos feito como filósofas é muito mais do que apenas recontar a história da filosofia com os nomes propositadamente esquecidos das filósofas. Com suas metodologias textuais plurais, com suas performances textuais políticas, com suas filosofias de fronteira, com suas lições de insistência, situacionalidade, ironia, utopia, ficcionalidade, persuasão, experiência, temos aprendido sobre outros modos de habitar a filosofia. Porque é disso que trata uma filosofia não universalizante e não totalizante, provisória e instável, como filosofia feminista, feita com e por filósofas, da recusa do distanciamento supostamente requerido para a atividade filosófica, para a escrita filosófica, como se não morássemos nas palavras filosóficas tanto quanto moramos em nossas palavras de sobrevivência. Habitar a filosofia, aliás, como uma questão de sobrevivência. É o que faço aqui nesse ensaio, a propósito, nessa performance textual política que me abriga de uma filosofia degenerativa, irremissível, violenta e irresponsabilizável.

Com a filosofia para além da filosofia acadêmica.

Os outros modos de habitar a filosofia que temos aprendido com as filósofas, com a filosofia feminista, com a pluralidade da corporeidade feminista, com a diversidade textual comprometida com a vida, para um amplo conceito de 'vida', são os modos de incursão por estradas avessas ao enclausuramento da reflexão institucional, avessas ao privilégio filosófico atribuído aos iluminados sabatinados que logram superar todos os vieses de avaliação, de atribuição e de autorreconhecimento epistêmico. São os modos avessos ao mero produtivismo cooptativo do capitalismo insidioso de nossa vida acadêmica. São os modos de um outro tempo filosófico, que leva tempo. Que modifica o curso dos rios reflexivos como os lobos mudam o curso dos rios ao voltarem para seu ambiente,

regenerando, e agora regenerado. Essa é uma outra metáfora regenerativa potente, como aquela da ciborgue Furiosa⁴. E tudo isso, de novo, é uma questão de sobrevivência.

Sobreviver significa reconstruir os tecidos vitais feridos. Sobreviver, da decorrência de todas as usurpações realizadas à corporeidade, significa a paciência da terapêutica de sutura e alinhavo. De todas as peles necessitadas de convalescença, das peles dos rios e suas margens refeitas, das peles da terra e suas lutas de florestas, apesar do seu esvaziamento e arrasto. Quisera houvesse tempo para uma terapêutica contra o fim do mundo. Das peles da animalidade deixada a viver. Das peles humanas e dos membros humanos recuperados ou renovados ou tecnologicamente adicionados para a paciência da sobrevivência. Tudo isso é uma questão de um outro tempo de maturação e restabelecimento. Os diferentes tempos de regeneração de cada corpo e de cada vida. Leva tempo. Um tempo insubmisso à lógica da produção desenfreada à custo de tudo. Insubmisso à lógica da reprodução das tecnologias de abuso, controle, dominação e morte. Insubmisso ao esquecimento injustificado dos motivos das lesões. Compreender, regenerativamente, requer uma atitude de paciência e convalescença, na especificidade de cada tecido vital que compõe a trama complexa de nossa imagem de seres localizados e responsabilizáveis. É disso que trata, no fim das contas, uma filosofia feminista regenerativa, das teias de vida insistentemente reconstruídas a cada amanhecer – não a cada renascer, mas cotidianamente. Porque ‘vida’ é o conceito vincutivo a todos os sujeitos do feminismo. Ou seja, a vida é o sujeito da e para a filosofia feminista – e não apenas as mulheres. Nem mesmo apenas as filósofas.

Eu gostaria de pensar que essa é a estrada para uma filosofia regenerativa.

Feita à força da esperança de que uma singela inserção modifique os cursos dos nossos rios filosóficos, de nossas experiências filosóficas; de nossas experiências de corpos pensantes; em reverência à complexidade e aos elementos diversos que nos tornam monstruosas, porque cicatrizando continuamente. ‘Lesão’ significa marca permanente, e uma lembrança insistente dos arrepios provocados pela história única da filosofia. E de sua força hegemônica pungente. ‘Regenerar’ significa curar de sobreaviso e pelo sustento da coletividade.

Tenho tentado fazer filosofia regenerativamente, como uma aranha, um polvo, um lobo ou uma ciborgue. Esse texto é um ensaio de cicatrização.

⁴ Como os lobos mudam os rios: https://www.youtube.com/watch?v=fVfB4N_tvIE

Referências bibliográficas

- GROZ, Elizabeth. Bodies and knowledges: feminism and the crisis of reason. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elisabeth (Ed.). **Feminist epistemologies**. New York and London: Routledge, 1993, p. 187-215.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 157-210.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-155.
- SATTLER, Janyne. Christine de Pizan: questões epistemológicas e autoridade performativa. **Revista Signum**, Londrina, v. 24, n. 2, p. 82-109, 2023.

TESES SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA (MESTIÇA) OU COMO LIVRAR-SE DO FANTASMA DA FILOSOFIA PURA

THESES ABOUT THE CONCEPT OF PHILOSOPHY (MESTIZO) OR HOW TO GET RID OF THE PHANTASM OF PURE PHILOSOPHY

Nazareno Eduardo de Almeida¹

Resumo: Este ensaio aforismático apresenta algumas teses gerais sobre o conceito de filosofia, entendida em sua generalidade através do adjetivo ‘mestiça’ e em contraste crítico com a ideia e o mito de filosofia pura. Tais teses são acompanhadas por alguns dos argumentos em sua defesa, bem como por alguns de seus pressupostos e consequências metafilosóficos. De um lado, a partir dessas teses, procuro fazer uma caracterização abrangente e plural das possibilidades para fazer filosófico no mundo atual e no contexto da comunidade filosófica brasileira. De outro, a partir dessas mesmas teses, apresento uma genealogia e uma crítica do que denomino ‘fantasma da filosofia pura’. Essa metáfora conceitual indica a forma patológica pela qual a ideia e o mito da filosofia pura ainda dominam o imaginário da comunidade filosófica brasileira, limitando e distorcendo as possibilidades para o seu fazer filosófico. Essa genealogia e essa crítica se realizam diagnosticando três falsos dilemas gerados pelo fantasma da filosofia pura, apontando alguns meios para superá-los e potencializar nosso fazer filosófico sob o signo do conceito de filosofia mestiça.

Palavras-chave: filosofia mestiça, filosofia pura

Abstract: *This aphorismatic essay presents some general theses about the concept of philosophy, understood in its generality through the adjective ‘mestizo’ and in critical contrast with the idea and myth of pure philosophy. Such theses are accompanied by some of the arguments in their defense, as well as some of their metaphilosophical assumptions and consequences. On the one hand, based on these theses, I seek to make a comprehensive and plural characterization of the possibilities for the current philosophy-making and in the context of the Brazilian philosophical community. On the other hand, based on the same theses, I present a genealogy and a critique of what I call the ‘phantasm of pure philosophy’. This conceptual metaphor indicates the pathological way through which the idea and myth of pure philosophy still dominate the Imaginary of the Brazilian philosophical community, limiting and distorting the possibilities for its philosophy-making. This genealogy and criticism are carried out by diagnosing three false dilemmas generated by the phantasm of pure philosophy, pointing out some means to overcome them and enhance our philosophy-making under the sign of the concept of mestizo philosophy.*

Keywords: *mestizo philosophy, pure philosophy*

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Metafísica. Investiga questões ligadas à problemática sobre a relação pensamento-linguagem-mundo, tanto através de sua instauração no pensamento grego, quanto através de abordagens contemporâneas da mesma. É coordenador do Núcleo de Filosofia Antiga da UFSC e membro do Núcleo de Investigações Metafísicas da UFSC. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999), mestrado (2002) e doutorado (2005) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Oswald de Andrade,
Manifesto Antropófago (1928), aforismo 45

Preâmbulo

Seria bom poder dizer que esse texto foi escrito sem medo nem esperança. Afinal, esse é o estado de espírito através do qual várias filosofias passadas caracterizam a tranquilidade da alma, expressão filosófica sinônima do vago e tão degenerado conceito de felicidade. Entretanto, agora que a humanidade como um todo está em um momento decisivo de sua existência, é preciso partir da premissa cada vez mais evidente que nos diz: a cada dia se reduz a possibilidade de um estado duradouro de tranquilidade da alma individual e coletiva. O antropoceno ou capitaloceno é o nome mais visível do niilismo atual. De modo geral, o conceito de niilismo significa um momento de transição em que falta algum *sentido* consolidado para existência, *falta o para quê*: período em que os valores passados já estão moribundos ou mortos e os novos valores não se impuseram como guias para os cursos da vida. Contudo, diferentemente de outros momentos em que ocorreram essas grandes transformações nas “tábuas de valores”, no niilismo atual apresenta-se a possibilidade a cada dia mais real de simplesmente não haver lugar para a vida humana tal como ela existiu desde o seu surgimento. Por trás do nome abstrato ‘crise climática’ se insinua a imagem concreta do deserto. “O deserto cresce. Ai de quem abriga desertos!”, adverte o canto do Viandante sombrio a Zarathustra e aos convivas reunidos na caverna.² No atual cenário geohistórico sinistro em que a vida na Terra está à beira do abismo, os modos tradicionais de realização da filosofia estão rapidamente perdendo sentido porque a própria vida humana está perdendo as “condições de possibilidade” para construir ou reconstruir algum sentido na vastidão do universo. Neste cenário, em analogia com a humanidade, cresce o *medo*

² NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Ed.). **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe, vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 376: “Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!” Utilizo aqui a noção de niilismo por várias razões, mas em especial por ser *a metáfora conceitual mais abrangente e flexível para avaliar os múltiplos aspectos do que comumente se chama de ‘crise da modernidade’*. O uso filosoficamente produtivo dessa metáfora conceitual exige abandonar os limites de uma exegese da obra de Nietzsche, embora seja a partir dela que esse conceito se difunde na filosofia do século XX. Assim, esse uso se afasta da concepção específica do niilismo tal como concebido por Nietzsche. Em especial, para aplicar esse conceito ao mundo contemporâneo, é preciso pensar a relação entre niilismo e capitalismo globalizado. Além disso, ao aplicar esse conceito ao panorama atual, é preciso considerar algo não vislumbrado por Nietzsche: a *possibilidade* de nos encontrarmos no “último niilismo”, no qual concretamente pode ser dar a própria *aniquilação* da existência humana.

de a filosofia estar perdendo a possibilidade de construir sentidos para o pensamento e para a ação ao modo como o fez até recentemente. O niilismo atual bate à nossa porta e nos pergunta: “para que e para quem fazem vocês filosofia?” O *medo* que está na base desse texto é que ignoremos essa questão, deixando de apresentar *as múltiplas respostas a ela, respostas que são tanto individuais quanto coletivas*.

“Mas o que nós temos a ver com isso?”, perguntariam muitas pessoas pertencentes à comunidade filosófica brasileira. De um lado, essa pergunta revela o quanto nossa comunidade filosófica ainda *ignora* a real questão que o niilismo atual coloca para *todo fazer filosófico humano*. Neste sentido, como veremos depois, *falta-nos a coragem de assumir o necessário ponto de vista cosmopolita* que caracteriza o impulso de qualquer fazer filosófico. De outro lado, essa pergunta revela que boa parte dessa comunidade ignora essa real questão porque ainda está perdida na discussão de falsos dilemas que, no fundo, são *ilusões reguladoras* que conduzem e mantêm o *paroquialismo* ainda tão típico de parte de nosso fazer filosófico. Essas ilusões reguladoras fazem com que desperdicemos as forças que poderiam consolidar e ampliar os sentidos e as possibilidades do *nosso fazer filosófico* “corresponder” à questão colocada a todo fazer filosófico pelo niilismo atual.

Todavia, esses falsos dilemas não caíram do céu. Eles são a forma peculiar em que se manifesta na comunidade filosófica brasileira a melancolia tropical que é típica de nossa cultura *periferizada*, aquilo que vulgarmente chamamos de ‘complexo de vira-latas’. De modo geral, essa melancolia gera nosso multifacetado sentimento de inferioridade intelectual diante das “culturas desenvolvidas”. No âmbito mais específico de nossa comunidade filosófica, esse sentimento de inferioridade intelectual se manifesta nos falsos dilemas que melancolizam essa mesma comunidade, tirando ou mesmo desviando suas forças para encarar *seriamente* a questão formulada há pouco. Na perspectiva deste ensaio aforismático, esses falsos dilemas podem ser interpretados através de um *diagnóstico* geral: *são sintomas do que se pode denominar por meio da metáfora conceitual inscrita na expressão ‘fantasma da filosofia pura’*.³

Em contraposição ao medo de estarmos desperdiçando nossas forças para fazer filosofia por causa desses falsos dilemas, minha *esperança* é que, diagnosticando essa origem que tende a se ocultar, ao menos algumas pessoas consigam *se livrar desses* falsos impasses, de forma a *estarem*

³ Como um conjunto muito grande de pesquisas interdisciplinares tem mostrado nas últimas décadas, a maior parte dos conceitos e esquemas conceituais que usamos no pensamento e linguagem cotidianos são, na realidade, metáforas conceituais. O mesmo se aplica à maioria dos conceitos e esquemas conceituais da filosofia e das artes. Aquilo que podemos chamar de conceitos e esquemas conceituais *literais* são, na realidade, *um ideal regulador teórico*, especialmente demandado por razões epistemológicas no campo das teorias científicas, particularmente nas ciências formais e naturais. Também aquilo que estamos chamando aqui pela expressão ‘filosofia mestiça’ é uma metáfora conceitual. De qualquer modo, para facilitar a leitura, falaremos mais frequentemente apenas de conceitos ou noções.

mais livres para fazer filosofia na máxima intensidade que lhes for possível em um mundo que está em crescente vertigem. Essa esperança marca *um prognóstico possível* para nos “curarmos” do fantasma que nos assombra e enfraquece os possíveis sentidos de nosso fazer filosófico. *A metáfora conceitual que nomeia o espírito dessa esperança é o conceito de filosofia mestiça.* Essa esperança, porém, nada tem de messiânico ou utópico. Ao contrário, *ela possui o caráter realista da ironia, esse humor pensante* que está se tornando cada vez mais raro em um mundo crescentemente alienado de sua situação real pelos fetiches das ideias transformadas em mercadorias, *inclusive no mundo acadêmico da filosofia.* Essa *esperança irônica* propõe inicialmente uma inversão de valorações. Aquilo que já foi visto como nosso maior mal, o fato de sermos mestiços, deve ser considerado nossa maior força e nossa maior possibilidade de fazer filosofia. E isso por uma razão bastante simples e até trivial: *toda filosofia é mestiça.* É por isso que o termo ‘mestiça’ está colocado entre parênteses no título. Quando (e se) nos livramos dos falsos impasses gerados em nós pelo fantasma da filosofia pura, *abrem-se* tão-somente as possibilidades *que nos cabe construir* para fazer filosofia.⁴ Portanto, feita a transição, a inversão inicial se dissolve junto com a dissolução do fantasma da filosofia pura, restando apenas o fazer filosófico *como ele ainda pode ser no contexto do niilismo atual.*

Enfim, no tocante ao “espírito” que anima esse ensaio, assumo explicitamente uma das funções que Nietzsche indicou ser possível para quem faz filosofia: *desempenhar o papel de um médico da cultura.* Mais especificamente, este texto se vale de um tipo de *arte semiológica do diagnóstico e do prognóstico*: trata-se de recolher *múltiplos sinais* da cultura filosófica brasileira como “corpo vivo” a ser *avaliado.*⁵ Para poder realizar essa *avaliação filosófica sobre nossa cultura*

⁴ Contra a ideia comum de possibilidades previamente dadas, boa parte das possibilidades que marcam os *afazeres humanos* tem de ser construída. Pode-se chamar esse tipo de possibilidades de ‘possibilidades condicionais’. Uma possibilidade é condicional se para ela existir *é necessário* que se *façam* certas “coisas” sem as quais tal possibilidade deixa de existir.

⁵ A vinculação deste ensaio com a filosofia de Nietzsche nada tem a ver com as formas de idolatria que se formaram em torno desse pensador. A “afinidade eletiva” com seu pensamento se encontra no reconhecimento de ter sido *a primeira e mais radical avaliação filosófica sobre os possíveis sentidos e sobre os impasses da filosofia no mundo moderno.* Dessa avaliação radical emerge *a primeira crítica explícita à ideia de filosofia pura e, portanto, o primeiro momento em que se torna possível falar do caráter mestiço de todo fazer filosófico.* A forma mais visível e mais importante dessa crítica é *sua insistência precursora em prol de um fazer filosófico que se abra como meio para o fazer filosófico futuro,* contra a concepção então ainda dominante de um fazer filosófico que supostamente fecharia as questões filosóficas passadas na forma do sistema. Portanto, essa vinculação *toma a filosofia de Nietzsche como uma das fontes e um dos meios para potencializar o fazer filosófico contemporâneo sob o signo do conceito de filosofia mestiça.* Justamente por isso, essa vinculação rejeita completamente vários aspectos da filosofia de Nietzsche, dentre os quais os seguintes: (1) na expressão de Adorno e Horkheimer, o seu “idealismo biológico”, no qual ainda encontramos traços dos conceitos racistas e nacionalistas típicos do pensamento europeu do século XIX; (2) a visão ainda elitista e monumental da história centrada nos grandes gênios e heróis; (3) (como consequência do aspecto anterior) a pouca relevância dada aos aspectos econômico-políticos dos processos históricos, demasiadamente pensados em termos “antropologistas” e “culturalistas”; (4) os resquícios de uma visão ainda linear e messiânica da história; e (5) sua indistigável e patológica misoginia. Mesmo assim, para se ter uma noção do caráter pioneiro e das múltiplas dimensões da mencionada avaliação radical da filosofia por parte de Nietzsche (sua metafilosofia, diríamos hoje), veja-

filosófica, é preciso colocar-se na perspectiva proveniente de uma *hierarquia de valores* adequada, caso contrário tal avaliação corre o risco de ser ela mesma mais um sintoma da *patologia* que pretende diagnosticar. Mais especificamente, para diagnosticar ironicamente os falsos dilemas que ainda melancolizam nossa comunidade filosófica enquanto sintomas do fantasma da filosofia pura, bem como a fim de propor um prognóstico para sua cura através do conceito de filosofia mestiça, *é preciso colocar-se seriamente em uma perspectiva filosófica abrangente sobre as possibilidades do fazer filosófico no mundo contemporâneo*, ou seja, é preciso assumir uma posição abrangente no campo dos debates que recentemente se realizam sob o rótulo ‘metafilosofia’.⁶ Em termos mais simples, para *diagnosticar* os falsos dilemas que ainda paralisam parte de nossa comunidade filosófica e propor modos de nos livrarmos deles, *é preciso, pura e simplesmente, fazer filosofia*. Assim, só é possível avaliar os impasses da filosofia brasileira e propor saídas para eles se tal avaliação parte de uma visão geral sobre as possibilidades e características do fazer filosófico em geral, um fazer cujos possíveis sentidos estão, como a humanidade atual, em risco de extinção. Em suma, expresso por meio de um paradoxo que está no centro deste ensaio e que se tornará mais explícito nas linhas que seguem: *para fazermos filosofia brasileira na máxima intensidade que nos é possível, é preciso que ela não seja brasileira*.

O contraste entre o conceito de filosofia mestiça e o fantasma da filosofia pura

1. Eis a tese central: *toda filosofia é mestiça*. Portanto, no jargão da filosofia contemporânea, este é um conceito *trivial*, pois se aplica a tudo o que podemos chamar de filosofia, embora em sentidos diversos. Por isso, o título principal deste texto traz o termo ‘mestiça’ entre parênteses. Todavia, a necessidade de explicitar o caráter mestiço da filosofia surge *porque o imaginário de nossa comunidade filosófica ainda é dominado pelo fantasma da filosofia pura*.⁷ Inicialmente, na passagem do século XVIII ao XIX, a filosofia pura surge como uma ideia e, em certa medida, como um ideal. Em seguida, essa ideia se tornou um mito regulador na filosofia europeia ao longo do século XIX e

se LOEB, Paul; MEYER, Matthew (Ed.). **Nietzsche’s metaphilosophy: the nature, method, and aims of philosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2019.

⁶ Para uma visão geral e abrangente sobre as questões, temas e discussões no campo da metafilosofia recente, veja-se OVERGAARD, Soren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **An introduction to metaphilosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

⁷ Não nego a possibilidade de que este diagnóstico também possa ser aplicado a outras comunidades filosóficas, em particular latino-americanas. Mesmo assim, esse diagnóstico se volta diretamente à comunidade filosófica no contexto da cultura brasileira. Nunca é demais lembrar (sem nenhum ufanismo) que em termos numéricos, a comunidade filosófica brasileira é atualmente uma das maiores do mundo. Esse é mais um motivo para nos colocarmos (ao mesmo tempo séria e ironicamente) a questão ‘para que e para quem fazemos filosofia?’, não apenas enquanto questão que nos toca, mas que toca a todas as pessoas que fazem ou desejam fazer filosofia *no mundo atual*.

parte do XX. Mas no contexto de formação de nossa filosofia acadêmica a partir de 1930, esse mito se tornou um tipo de fantasma que domina inconscientemente nosso imaginário sobre os sentidos e as possibilidades do *fazer filosófico*.⁸ À primeira vista, o conceito de filosofia mestiça parece estranho a nós, marcados historicamente desde o nascimento como mestiços.⁹ E, curiosamente, essa estranheza que *sentimos* diante dele é um *sintoma* evidente de como o fantasma da filosofia pura domina nosso imaginário. Para dissolver esse fantasma que nos gera esse mal-estar, é preciso explicitar em linhas gerais porque *toda* filosofia é mestiça, mesmo aquelas filosofias que de algum modo flertaram com a ideia de filosofia pura ou que foram requisitadas por essa ideia como seus exemplos.

1.1. Toda melancolia está atada ao menos a um fantasma.¹⁰ O sentido nuclear desse conceito, neste texto, é o seguinte: um fantasma é uma representação (muitas vezes uma falsa imagem idealizada) internalizada por indivíduos e grupos que domina seu *imaginário* sobre o que vale como possível ou impossível de pensar e fazer. No caso da *metáfora conceitual* inscrita na expressão ‘fantasma da filosofia pura’, esta significa em seu núcleo: a falsa imagem idealizada que acaba por determinar inconscientemente o imaginário de nossa comunidade filosófica sobre o que temos como possível ou impossível para nosso fazer filosófico. Em nosso contexto, o fantasma da filosofia pura é a falsa idealização obsessiva que manifesta no âmbito de nossa comunidade filosófica a melancolia tropical popularmente chamada de ‘complexo de vira-latas’, complexo esse que se apresenta como um

⁸ A noção denotada pela expressão ‘fazer filosófico’ ficará mais clara ao longo dos aforismos que compõem esse ensaio. Porém, de saída, ela indica que não devemos falar “da” filosofia como se fosse um “objeto” exterior a nós. “A” filosofia só existe *através de nosso fazer filosófico*. Em um experimento mental, se ninguém mais se dedicasse ao fazer filosófico, todas as “obras” que usualmente incluímos na extensão do conceito ‘filosofia’ perderiam completamente sua razão de ser. Por isso, toda vez em que neste ensaio se usa as expressões substantivas ‘filosofia’ e ‘a filosofia’ pressupõe-se a noção de fazer filosófico ou fazer filosofia, a qual dá um sentido mais enfático e menos vago para o verbo ‘filosofar’.

⁹ Obviamente, essa mistura, miscigenação ou mestiçagem não deve ser “romanceada”, como uma parte da intelectualidade brasileira o fez desde o indigenismo romântico até os *falsos conceitos* de “democracia racial” e “homem cordial”. Essa mistura, em grande medida, foi e ainda é fruto da violência física e simbólica realizada inicialmente pelo colonialismo europeu (cujos efeitos ainda se fazem sentir não apenas desde fora) e posteriormente sobretudo desde dentro do que podemos chamar de auto-colonialismo imposto à nossa sociedade pelas classes dominantes, intimamente associadas às estruturas capitalistas geridas desde a Europa e os Estados-Unidos. Portanto, embora não possamos ocultar toda a brutalidade ao longo dessa miscigenação, essa violência foi justamente perpetrada através das várias formas da noção de pureza, desde a escravidão e o genocídio de povos e culturas ameríndios e africanos até o projeto de branqueamento realizado depois de 1888. Como veremos depois, nosso caráter mestiço não pode ser pensado a partir da ideologia entranhada nas noções eurocêntricas da identidade cultural e nacional.

¹⁰ A relação entre a melancolia e o ‘fantasma’ já aparece na mais influente definição da melancolia da tradição médico-filosófica, no tratado de Areteu da Capadócia (c. sécs. I-II d. C.) intitulado *Sobre as causas e sinais das doenças crônicas*. Eis o trecho, que teve diversas reapropriações na literatura médico-filosófica e repercussões na literatura até o séc. XIX: “<A melancolia> é a tristeza (*athymîê*) proveniente de uma única *imagem* (*phantasiê*), sem que haja febre.” (tradução própria, grifo acrescentado). O sentido do termo ‘imagem’ nessa definição é o de uma *representação irreal*, sentido captado intuitivamente pela palavra ‘fantasma’. Portanto, a noção de fantasma, aqui, tem mais a ver com uma reapropriação da noção tradicional que associa melancolia e fantasma do que do sentido que o termo ‘fantasma’ adquire na psicanálise de orientação lacaniana.

castrador sentimento de inferioridade intelectual diante das ditas ‘culturas modernas e desenvolvidas’. Assim, usando esse linguajar já ordinário entre nós, o fantasma da filosofia pura é a forma específica do complexo de vira-latas, do sentimento de inferioridade intelectual que assola e desola nossa comunidade filosófica.

É bem verdade que essa patologia espiritual já se manifesta entre nós no último quarto do século XIX, através de *A filosofia no Brasil* (1878), escrito por Sílvio Romero. Contudo, ela se agudiza a partir do início da profissionalização da filosofia acadêmica e universitária em nosso país durante cerca de cinquenta anos do século XX (aproximadamente entre 1930 e 1980), especialmente através daquele que tem sido chamado de ‘departamento francês de ultramar’: o departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Em sua forma institucional, *inicialmente* esse fantasma se irradia de modo centrífugo entre nós a partir deste departamento, que se torna o modelo de formação, reconhecimento e valoração acadêmicos dos outros departamentos de filosofia ao longo de boa parte do século XX. Em sua forma teórico-metodológica, esse fantasma se “encarna” *inicialmente* no chamado método estrutural de leitura da história da filosofia, para cá trazido pela célebre Missão Francesa e sobre o qual ainda teremos de lançar uma olhadela posteriormente.

Por conta de sua força tanto institucional quanto teórica, essa forma inicial se torna a forma *matricial* do fantasma da filosofia pura em nossa comunidade filosófica. É a partir dessa forma que se geraram, *por reação*, os *falsos* dilemas que ainda dominam nosso imaginário, em especial nas discussões das últimas quatro décadas em torno do “problema da filosofia brasileira”. Boa parte dessas discussões regidas por esses falsos dilemas, justamente por se realizarem sob o signo da *reação*, permanecem *presas ao espírito de vingança* como manifestação velada do *ressentimento*, sentimento que identifica a afirmação do desejo com a negação daquilo que o impede. Conforme Nietzsche, o espírito de vingança é o *ódio contra tudo o que foi porque não manifesta o ideal que supostamente deveria ser*. Nesse sentido, em grande medida os prós e contras que se formam em torno desses falsos dilemas, não apenas são sintomas do fantasma da filosofia pura, mas também estão marcados pelo espírito de vingança. Essa “soma de negatividades” que se agrupam em torno desses falsos dilemas nos impede um olhar mais amplo, capaz de *ressignificar* nosso passado e presente intelectuais e especialmente filosóficos e de *avaliá-los criticamente* (sem desprezo nem ufanismo), sabendo distinguir o que neles há de incontornável e propício daquilo que ainda possuem de errático, incompleto e impeditivo para a consolidação e ampliação de nosso fazer filosófico.¹¹

¹¹ É preciso reiterar nessa nota: simplesmente não podemos renegar ou odiar os frutos que esse modelo metodológico de apropriação da história da filosofia gerou para nossa comunidade, frutos sem os quais não estaríamos atualmente em condições de colocar em questão as unilateralidades e os falsos dilemas associados a ou gerados por este mesmo modelo metodológico. Assumir essa forma de negação e ódio diante desse modelo metodológico em nome de alguma forma

O conceito de filosofia mestiça – que também é uma metáfora conceitual – nos conduz à seguinte consideração (avaliação): não é por meio de reflexões superficiais e reativas que podemos sair do labirinto de *ilusões reguladoras* em que nos lançaram os falsos dilemas do fantasma da filosofia pura. Bem antes, é *principalmente* por meio de uma reflexão (meta)filosófica *abrangente e irônica* sobre o *fazer filosófico* em geral que, em nosso contexto, podemos encontrar alguma “cura” para a melancolia provocada em nós por essa fantasmagoria. Essa ironia prossegue o espírito da ironia que marca nossa história de resistência ao colonialismo intelectual estrangeiro e, sobretudo, ao auto-colonialismo degenerado imposto à nossa sociedade por sua “elite” do atraso. Em termos mais simples: é somente *fazendo filosofia* que podemos superar os impasses que ainda limitam ou mesmo reduzem os sentidos e possibilidades de nosso fazer filosófico no mundo contemporâneo. *Há coisas cuja objetividade só se manifesta por meio da ironia*. Em nosso caso, como nos ensinam Machado de Assis, Lima Barreto e Oswald de Andrade, muito daquilo que tem sido chamado de ‘matéria brasileira’ só pode ganhar objetividade e, portanto, aparecer na “universalidade de sua particularidade” por meio da ironia, pois somente este *humor pensante* nos afasta do paroquialismo que marca nosso apego a supostas tradições que, no fundo, são apenas quimeras.

1.2. A formação da ideia de filosofia pura possui várias fontes que se alimentam mutuamente, fontes tanto teóricas e conceituais quanto institucionais, culturais e materiais. A primeira, mais antiga e mais difusa fonte se encontra na noção de pureza entranhada na mentalidade cristã, noção que se infiltra de diferentes modos em toda a filosofia “teologicamente orientada”. A segunda fonte teórica – em certo sentido mais importante para a formação dessa ideia – se encontra na noção de ‘razão pura’ difundida juntamente com a obra de Kant na Europa e fora dela. Apesar disso, essa noção permanece ambígua na obra do próprio Kant: de um lado, essa mesma razão teria de se submeter à crítica para revelar seus limites; de outro, essa crítica teria como fim livrar essa razão das ilusões metafísicas passadas para poder fundamentar uma metafísica *purificada*. De todo modo, dada a importância que a obra desse filósofo adquire, a noção de pureza da razão viria a compor o imaginário do fazer filosófico europeu nos séculos XIX e XX. A terceira fonte é a *reação teórica* à “proclamação de independência” das ciências em relação à filosofia na passagem do século XVIII ao XIX. Essa independência marca também, em negativo, a configuração da ideia de filosofia pura no positivismo no século XIX e do neopositivismo no século XX, com desdobramentos na chamada filosofia

de ideal **oposto** é ainda uma manifestação do espírito de vingança e, portanto, de nossa melancolia tropical. Isso ficará mais claro quando analisarmos esses falsos dilemas no final do texto sob a perspectiva já esclarecida do conceito de filosofia mestiça.

analítica. De qualquer modo, boa parte da filosofia dos últimos dois séculos precisa assumir alguma posição em relação à esta independência. A quarta fonte é a necessidade de profissionalização da filosofia no novo modelo das universidades europeias, a começar pelo modelo da universidade alemã, que se expande rapidamente por outros sistemas universitários, quer os já existentes, quer os que estavam em formação. É somente a partir deste modelo e de meados do século XIX que começam a surgir o que hoje chamamos de ‘departamentos de filosofia’, cuja existência precisa se justificar na nova paisagem dos saberes acadêmicos, dominada de múltiplos modos pelas ciências e metodologias científicas associadas às técnicas em geral. A quinta fonte é o predomínio da noção de sistema como padrão de avaliação e suposto objetivo das filosofias em geral, embora a gênese dessa noção nos mostre que ela foi proposta por parte dos filósofos modernos a partir do século XVII. Intimamente associada à fonte anterior, a sexta fonte da ideia de filosofia pura é a concepção absolutista do método relacionada com a noção de sistema. O caráter *sempre metodológico* da argumentação filosófica é transformado na *pressuposição da existência de um único método universal e correto* que seria capaz de constituir o caráter “científico” e definitivo de um sistema filosófico. Uma tal pressuposição começa a emergir explicitamente com Descartes, no qual a noção “absolutista” de método se associa definitivamente com a noção de sistema, a qual, historicamente, é retirada da física e astronomia. A sétima fonte é o advento da noção de história da filosofia tanto segundo o modelo hegeliano de *uma única história sistemática dos sistemas filosóficos* quanto segundo a visão historicista que dominou a historiografia de meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Na expressão certa de Walter Benjamin em seu *Sobre o conceito de história*, a pressuposição fundamental do historicismo é a de que a historiografia deveria apresentar “uma imagem *eterna* do passado”. Neste sentido hegeliano e historicista, a historiografia da filosofia dominante até meados do século XX pressupõe que haveria “a” história da filosofia passada, cujo núcleo ou fio-condutor linear seria “a” *história sistemática dos sistemas encontrados nas obras dos “grandes” filósofos*. Usando a expressão de Benjamin há pouco citada, a tarefa de historiadores/as da filosofia seria apresentar a *imagem eterna do passado filosófico*. Logo mais analisaremos melhor essa concepção da história da filosofia, mas o que importa notar agora é a sua tendência intrínseca de pressupor “a” filosofia como algo passado e, por isso, desvinculado das formas presentes de fazer filosofia.

Todas essas fontes alimentam a ideia da filosofia pura, entendida inicialmente como a *identidade* da filosofia moderna diante de todos os demais saberes e atividades intelectuais humanos. Mas essa “identidade” projeta retrospectivamente uma imagem idealizada do que seria “a” filosofia grega como “origem absoluta” da história da filosofia posterior, uma origem que se realizaria plenamente na filosofia europeia moderna como manifestação perfeita da *essência* da filosofia em

geral. Parafraseando uma expressão popularizada no campo da teoria literária, a ideia de filosofia pura estabelece os parâmetros do “cânone da filosofia ocidental”. Essa *imagem idealizada* só se impõe *através de um sistema de exclusões* que simplifica, distorce e falsifica por razões “culturais” e ideológicas a complexidade e a polissemia do conceito de filosofia no mundo grego, romano, tardo-antigo, medieval e renascentista, além da exclusão das intersecções da história da filosofia com o mundo africano e asiático.

Não por acaso, a ascensão da ideia da filosofia pura através do século XIX coincide com a segunda “cavalgada” do colonialismo europeu, cuja hedionda violência real é justificada pela hedionda ideologia do “racismo científico”, toda ela baseada na ideia de *pureza*. Não é também casual que essa ideologia colonialista tenha como capítulo final a repugnante ideia da “*pureza da raça ariana*”. Relacionado com isso, não custa lembrar que é somente ao longo do século XIX que começa a se difundir o uso da expressão ‘filosofia ocidental’, simplificação ideológica que gera o suposto problema da ‘filosofia oriental’. Por isso, a formação e as transformações da ideia de filosofia pura também fazem parte do que Edward Said chamou de *orientalismo*.¹² Ao longo do século XIX, essa ideia se transformou em um “*mito de origem*” que contribui na legitimação ideológica da dominação colonial e capitalista eurocêntrica e eurocentrada.

Reiterando em uma volta mais alta da espiral que este ensaio percorre: a *ilusão reguladora* de filosofia pura começa como uma *ideia* nos estertores do Iluminismo e da Revolução Francesa, transforma-se em um *mito* de legitimação do colonialismo europeu ao longo do século XIX; e, por fim, quando desembarca em nossas terras no século XX, degenera na forma de um *fantasma* que ainda melancoliza o imaginário de nossa comunidade filosófica sobre suas possibilidades. Em suma, quando fazemos a genealogia dessa noção, percebemos que não tem mais de dois séculos, malgrado tenha tentado inventar para si uma essência e uma origem imemoriais. Uma vez tornado consciente, o fantasma da filosofia pura tem como consequência mostrar que *mesmo as filosofias que esta ideia* (tornada mito e em nós fantasma) *reivindica como seus exemplos de justificação são mestiças até a medula*. Contra a *hipostasia* que marca a melancolia causada em nós pelo fantasma da filosofia pura, é preciso desenvolver a *apostasia* que marca a ironia da filosofia mestiça.

¹² Em convergência com a brilhante e poderosa tese de Edward Said, em tempos recentes já foram escritos vários livros mostrando: (1) a invisibilização das fontes islâmicas e judaicas da filosofia medieval e renascentista ao longo dos séculos XVII e XVIII; (2) a construção de uma imagem “purificada” da filosofia grega e antiga; (3) a exclusão das fontes africanas e asiáticas da dita filosofia europeia; (4) a própria interdição em se falar em filosofias africanas, asiáticas e ameríndias; e (5) a exclusão da presença e do papel das mulheres na história da filosofia. Embora esses processos tenham início já no período da história medieval, é especialmente no século XIX que se consumam. Do ponto de vista aqui defendido, essa consumação está intimamente associada com a emergência da ideia de filosofia pura, sua transformação em um mito e sua subsequente degeneração em fantasma no campo das culturas periféricas.

1.3. Malgrado o advento e expansão dos parâmetros acadêmicos associados à ideia de filosofia pura, quando lançamos um olhar mais cético e nominalista sobre *a diversidade* de filósofos/as e das formas de fazer filosofia ao longo dos séculos XIX e XX, percebemos que boa parte dessa complexa história possui o caráter mestiço, sobre o qual logo mais falaremos. Positivismo, hermenêutica, pragmatismo, marxismo, existencialismo, estruturalismo e pós-estruturalismo, teoria crítica e semiótica (sem falar das diversas *misturas* entre esses horizontes metodológico-conceituais) são alguns rótulos genéricos que nos mostram esse caráter. Em cada um desses horizontes metodológico-conceituais, aquilo que há de filosófico sempre está associado de diferentes modos com as ciências e artes. No século XX, a ideia de filosofia pura foi pressuposta em parte da fenomenologia e da filosofia analítica, embora de maneiras distintas. *Sintomaticamente*, os mais célebres representantes desse pressuposto *e de seu fracasso* são Wittgenstein e Heidegger. Não por acaso, em ambos, retorna a ideia de um fim da filosofia já aventada durante o século XIX no contexto do positivismo e de seus ecos mais ou menos visíveis. Em Wittgenstein, a filosofia *deveria acabar* em nome de uma suposta *pureza* pragmática da “linguagem ordinária” e dos “jogos de linguagem”. Em Heidegger, a filosofia *já teria acabado* por causa da entificação do ser realizada pela metafísica moderna, a qual gerou a tecnociência, na qual se perde completamente a suposta *pureza* da “clareira do ser”. Embora não possamos mais ignorar essas duas *filosofias patológicas*, sob o ângulo da filosofia mestiça, a noção do fim da filosofia que aparece em ambas significa: *o fim da ideia de filosofia pura*.

1.4. O contraste entre a ideia de filosofia pura e o conceito de filosofia mestiça pode ser simbolicamente representado por duas formas de hierarquia de duas questões sobre o fazer filosófico: a questão tradicional ‘o que é a filosofia?’ e a questão metodológica ‘como se faz filosofia?’. A ideia de filosofia pura prioriza a questão tradicional sobre a questão metodológica. O conceito de filosofia mestiça prioriza a questão metodológica sobre a questão tradicional. Cada uma dessas formas de compreender a relação das duas questões gera concepções distintas sobre o fazer filosófico. A prioridade da questão tradicional sobre a metodológica pressupõe que a filosofia possuiria algum tipo de essência e um método universal e correto. A prioridade da questão metodológica sobre a questão tradicional pressupõe que a filosofia é um fazer com múltiplas e variáveis possibilidades de se realizar ao longo da história e das diversas comunidades que a praticam. Essas duas formas de priorização acabam por colocar a tendência a duas questões conexas a elas. De um lado, a postura guiada pela questão *essencialista* e “hamletiana” sussurrada pelo fantasma da filosofia pura: ‘*ser ou não ser filósofo/a?*’. De outro lado, a postura guiada pela questão *metodológica* sugerida pelo caráter mestiço

da filosofia: *‘como posso me tornar filósofo/a?’*. A resposta à primeira questão nos angustia e melancoliza, tal como a questão que assombrou Hamlet e o levou ao caminho da *morte*. No tocante à segunda questão, *há múltiplas respostas possíveis e igualmente corretas*, conquanto exista o desejo sempre singular de uma *vida* filosófica.

1.4.1. Da prioridade atribuída à pergunta hamletiana e essencialista, surge entre nós a malfadada pergunta sobre se há ou não filosofia no/do Brasil, enquanto forma específica da pergunta coletiva *‘somos ou não somos filósofos/as?’*. De modo geral, essa pergunta pela existência ou não existência da filosofia entre nós é um dos mais evidentes e mais danosos sintomas do fantasma da filosofia pura. Em sua forma mais nefasta, a resposta a esta pergunta só pode ser invariavelmente um ‘não’, pois a *imagem eterna do passado filosófico* já estabeleceu um “cânone” de certos autores e obras estrangeiras (especialmente europeias) como o parâmetro do que é “a” filosofia e, por isso, do que significa *ser* filósofo/a. Esse parâmetro idealizado, por definição, não pode ser alcançado. Quando deixamos de lado essas comparações sempre algo arbitrárias, estereotipadas e anacrônicas, obviamente existe filosofia no/do Brasil. Na realidade, a questão não é pela existência ou inexistência da filosofia entre nós, mas pela avaliação, *sem desprezo nem ufanismo*, do que *já fizemos* e do que *fazemos atualmente*, de tal modo a chegarmos a um juízo sobre o quanto esse fazer passado e presente potencializa ou impede a consolidação e ampliação de nosso fazer filosófico *por vir*. Mas para chegarmos a esse juízo sem desprezo e nem ufanismo é preciso colocar uma forma da pergunta conexa à postura que parte do conceito de filosofia mestiça, ou seja, a pergunta: *‘como podemos nos tornar melhores filósofos/as?’*. Essa questão, agora posta na forma coletiva, nos conduz às preocupações com as metodologias e com as práticas de (auto)formação mais potentes, autônomas e *críticas* de fazer filosofia dentro do contexto do mundo atual, contexto necessariamente *filtrado* pela “atmosfera de sentidos” (semiosfera) que caracteriza o passado e o presente de nossa cultura.

1.5. *As possíveis respostas à questão ‘como se faz filosofia?’ se colocam em diferentes posições dentro do espectro contínuo que se estende entre o sentido puramente descritivo e o sentido puramente prescritivo desta questão*. Em seu sentido descritivo, essa questão significa: *‘como determinada comunidade filosófica passada ou presente fez ou faz filosofia?’* Em seu sentido prescritivo, essa questão significa: *‘como se deve fazer filosofia?’* As possíveis respostas à questão metodológica sobre o fazer filosófico se situam entre esses dois sentidos porque respostas puramente descritivas perdem de vista as necessidades e os interesses de quem está engajado/a nesta atividade, enquanto respostas puramente prescritivas perdem de vista o caráter dialógico, relacional e

historicamente situado *de todo* fazer filosófico. Além disso, na medida em que priorizamos a questão metodológica, *as possíveis respostas* à questão tradicional ('o que é a filosofia?') não procuram exprimir nenhuma definição em sentido estrito da filosofia, mas apenas exprimem caracterizações de modos possíveis de fazer filosofia.

Os sentidos do conceito de filosofia mestiça

2. Toda filosofia é mestiça em três sentidos que se interseccionam e, por isso, se complementam. Em um sentido, toda filosofia se realiza em alguma forma de *diálogo* (amistoso ou crítico) com outras filosofias passadas e presentes, colocando-se em determinada posição em relação com um possível público futuro. Em outro sentido, toda filosofia se realiza em alguma forma de *diálogo* com outros campos do saber para além da filosofia em sentido mais estrito, sejam esses saberes mais circunscritos ao campo das artes e ciências, sejam esses saberes aqueles mais difusos que circulam em uma sociedade e em um determinado recorte histórico. Por fim, toda filosofia é mestiça porque está sempre situada em alguma forma de *diálogo* com seu contexto geohistórico, que é tanto cultural quanto social. A polissêmica da noção de diálogo, portanto, está na base da filosofia mestiça enquanto uma *imagem relacional* da filosofia. Esse caráter relacional da filosofia mestiça nos livra das obsessões da identidade e da diferença, tão típicas de certas filosofias passadas e mesmo presentes, uma vez que identidade e diferença são apenas duas dentre as várias formas possíveis de relação.

2.1. Os três sentidos mais gerais em que toda filosofia é mestiça nos conduzem a pensar a unidade do texto filosófico como sempre dependente de relações dialógicas. As "obras" filosóficas que estudamos são *sínteses argumentativas* dessas três dimensões dialógicas. Até a noção de análise, lançada aos sete ventos pela chamada filosofia analítica, *já é sempre um instrumento de sínteses argumentativas e dialógicas*.

2.2. O caráter dialógico presente nos três sentidos da filosofia mestiça nos conduz a pensar a filosofia sempre como um processo social complexo que envolve pessoas, textos e instituições educacionais e culturais através das quais *o fazer filosófico* se realiza em algum tipo de comunidade e pode ser transmitido ao futuro. Enquanto um fazer, antes de se cristalizar em obras, "a" filosofia é uma atividade intelectual e uma atitude de vida de indivíduos e grupos. Em outras palavras, para que haja a "solidão" da *obra* filosófica é preciso que haja – antes e depois – *operação* filosófica que se faz através de relações sociais, culturais e históricas. Aquelas que se considera como "grandes" obras são

vestígios da vida individual e coletiva da filosofia. Neste sentido, antes de se cristalizar em épocas, autores/as e obras (como quer o espírito dominante no modo de fazer história da filosofia), “a” filosofia *é feita* como uma polimórfica e polissêmica *atividade intelectual e atitude de vida inserida em contextos complexos*.

2.3. Em nosso contexto, o caráter dialógico da filosofia mestiça em geral nos aconselha a pensar a história da filosofia a partir das questões, temas e metodologias que potencializam nosso fazer filosófico antes que pensá-la como a sucessão linear de épocas, escolas, autores/as, obras e sistemas filosóficos. Além disso, recomenda-nos fazer filosofia em íntima relação com as artes e ciências. Outrora e ainda agora, as artes e as ciências se desenvolveram *também* apropriando-se das teses e conceitos da filosofia. Depois do breve interlúdio das *ilusões* geradas pela ideia fantasmagórica de filosofia pura, é tempo de fazermos filosofia nas múltiplas possibilidades de diálogo com as artes e ciências. No caso de nossa comunidade filosófica, isso nos insinua que o fazer filosófico entre nós não precisa apenas ampliar a consciência da ‘história da filosofia do Brasil’ (como se tem enfatizado), mas também e talvez sobretudo saber entrar em diálogo com nossas artes e ciências. Essa necessidade se mostra ainda mais premente quando observamos que dependendo das questões que nos movem a fazer filosofia encontramos fontes para investigá-las mais propriamente naquilo que foi feito nas ciências (especialmente humanas) e nas artes de nossa cultura do que pelo que se considera mais comumente como pertencente à história da filosofia brasileira.

2.4. Na perspectiva da filosofia mestiça (que, afinal, é simplesmente a filosofia como ela *se realiza* na história), o caminho mais seguro para fortalecer o sentido dialógico e relacional do fazer filosófico se encontra em tomar “as” questões como aquilo que nos guia no sempre singular caminho do *tornar-se filósofo/a*. Contra o lema “De volta a Kant!” que guiava – por vezes de forma idólatra – o dominante neokantismo da filosofia de língua alemã no início do século XX, Husserl propôs o lema “De volta às coisas mesmas!”. De modo análogo (malgrado certo sabor “positivista” do lema husserliano), contra as *ilusões reguladoras* do fantasma da filosofia pura deveríamos nos colocar o lema: “De volta às questões mesmas!” Quem investiga filosoficamente uma questão está potencialmente mais livre para transitar fora das *convenções cristalizadas* da história da filosofia, bem como para fora das *convenções metodológicas* das chamadas áreas da filosofia, tomando como tema tudo aquilo que os diversos saberes e nossa própria experiência podem nos oferecer para uma investigação filosófica. O colocar as questões como princípios reguladores da investigação filosófica pode nos conduzir na direção de algo fundamental para quem realmente quer fazer filosofia: desenvolver o *olhar filosófico*,

para o qual *tudo* é matéria e meio de pensamento, incluindo a história da filosofia, seja ela *feita* fora, seja *feita* dentro de nosso contexto histórico-cultural.

Sobre as histórias da filosofia

3. Como aponta corretamente Foucault em seu *As palavras e as coisas* (1966), a historicidade se tornou o horizonte mais geral dos saberes humanos desde o século XIX. Com seu notório talento para forjar expressões pensantes, Foucault resume esse horizonte no qual ainda estamos colocados pelo sugestivo nome ‘Idade da História’.¹³ Não é diferente no caso da filosofia enquanto participante da moderna paisagem dos saberes. A partir de Hegel, forma-se a base filosófica que tornou o *fazer* história da filosofia uma das tarefas inevitáveis para criar o território em que habita qualquer comunidade filosófica. Na realidade, na maioria dos casos, do ponto de vista da profissionalização universitária, a história da filosofia é a tarefa mais comum da formação e da especialização filosóficas em nível acadêmico. Afinal, de modo geral, é necessariamente uma minoria de pessoas que se sente impelida e encontra forças em si para dar um salto mais arriscado no fazer filosófico mais especulativo. Já nos idos de 1880, Nietzsche denomina esses eruditos profissionais – *indispensáveis* ao cotidiano da filosofia acadêmica e escolar – como os ‘trabalhadores da filosofia’. Do ponto de vista da correta hierarquia de valores, esses trabalhadores *deveriam* contribuir para facilitar o caminho das pessoas que se põem (*por necessidade*) no caminho do fazer filosófico mais especulativo e, por isso, *mais arriscado*, sem desconsiderar que essas pessoas mais ousadas, por conta do sistema acadêmico, provavelmente também serão em parte de seu tempo trabalhadores/as da filosofia, particularmente nos *trabalhos* resultantes de seu período de formação.

Entre nós, porém, essa hierarquia é invertida, ao ponto de o fazer história da filosofia – que *deveria ser um meio para* facilitar e preparar o caminho da especulação mais livre, criativa e mais arriscada – *tornar-se a finalidade mais alta possível* da formação e do reconhecimento filosóficos a

¹³ Parece mesmo necessário estender esse diagnóstico restrito por Foucault às ciências humanas ao conjunto das ciências. Mas talvez esse horizonte englobante da historicidade esteja se transformando (ao menos no campo das ciências humanas e sociais) em um horizonte *geohistórico* não apenas por causa das críticas à história eurocentrada dos saberes, mas também (e talvez sobretudo) por causa das crescentes emergências climáticas que reforçam a consciência de que nosso futuro (incluindo aquele dos saberes) depende necessariamente dos modos de nos relacionarmos com a Terra para além da predação e destruição do capitalismo globalizado. Essa provável transformação em curso em direção a um horizonte *geohistórico* (ao menos no campo das ciências humanas e sociais) pode ser fundamentada *filosoficamente* por meio de uma apropriação das ideias expostas por Milton Santos em sua obra mais abrangente e *mais filosófica*: *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção* (1996). Neste sentido, também o fazer filosófico (na medida em que se vincular às ciências humanas e sociais) tem de passar por uma transformação enquanto se coloca nesse horizonte *geohistórico*. Todavia, embora não seja possível discutir isso aqui, a noção de um horizonte *geohistórico também* para o fazer filosófico pouco ou nada tem a ver com a noção de ‘geofilosofia’ proposta por Deleuze e Guattari em seu *O que é a filosofia?* (1991).

nível universitário.¹⁴ Essa *inversão de valores* também é um sintoma do fantasma da filosofia pura que assombra nossa comunidade. Mas esse sintoma não se encontra apenas nessa inversão de valores. Sua causa mais profunda se encontra no modo como se concebem as “unidades básicas” da história da filosofia. Sob o signo do fantasma da filosofia pura “a” história da filosofia é organizada segundo as unidades da época, do autor, da obra e do sistema, fazendo-as passar como unidades naturais e, por isso, inquestionáveis. Seguindo a tripartição dos sentidos e usos da história proposta por Nietzsche, essa organização aponta para uma concepção *monumental* da história da filosofia, na qual a filosofia estaria presente em uma história única, linear e objetiva formada pelas grandes obras dos filósofos vistos como gênios solitários da filosofia, que seria constituída por seus sistemas de pensamento filosófico. Já vimos antes que tal concepção se forma a partir da fusão da história da filosofia proposta por Hegel com a concepção historicista da historiografia em geral. Nessa concepção, o caráter dialógico e relacional (mestiço) do fazer filosófico é colocado em segundo plano, quando não totalmente ocultado.

Quando nos familiarizamos com esse caráter dialógico e relacional, conseguimos distinguir melhor em que sentidos possíveis a história (não apenas da filosofia) é *necessária* para o fazer filosófico atual, bem como nos tornamos capazes de perceber com clareza a *visão reducionista e equivocada* entranhada na concepção da história monumental da filosofia. O conceito de filosofia mestiça nos coloca diante do fato de haver *várias histórias da filosofia possíveis para o fazer filosófico*. Se não tomamos consciência disso, pode se dar o caso de algumas dessas formas se tornarem obstáculos para o fazer filosófico mais livre e arriscado, provocando a já mencionada inversão de valores que, em nosso caso, apenas agudiza a melancolia provocada pelo fantasma da filosofia pura.

3.1. Para entendermos adequadamente o sentido *monumental* da história da filosofia e os seus limites, é necessário fazermos um brevíssimo resumo sobre o quadro conceitual proposto por Nietzsche. De acordo com a *Segunda consideração extemporânea* (intitulada *Sobre as utilidades e inconvenientes da história para a vida*), são três os possíveis sentidos da história para a vida, os quais possuem aspectos necessários, mas podem se tornar obstáculos para a ação e criação humanas, dando origem ao que este filósofo chamou de ‘doença histórica’, particularmente típica das sociedades europeias

¹⁴ *Nota bene*: não apenas é plenamente legítimo que as pessoas *individualmente* tomem o fazer história da filosofia como finalidade de *sua* formação e atuação profissional acadêmica ou escolar, mas é sobretudo algo absolutamente necessário para o adequado funcionamento do “contrato social e da divisão de trabalho acadêmicos”. Todavia, a legitimidade e necessidade da escolha pessoal dessa finalidade não pode *hipostasiada* como finalidade última de toda formação e atuação profissional acadêmica.

modernas. Em primeiro lugar, temos a história tradicionalista, que mantém a continuidade dos costumes e valores de uma comunidade ou povo, mas que pode se tornar um empecilho para sua transformação. Em segundo lugar, temos a história monumental, que hierarquiza aquilo que conta como o mais valioso na cultura de um ou mais povos passados, mas que pode nos gerar a ilusão de que o passado existiria independentemente dos interesses e valores presentes. Por fim, temos a história crítica, que nos permite fazer uma revisão do que conta em determinado momento como tradicional e monumental no passado, fazendo a genealogia das origens muitas vezes ocultas dessas tradições e monumentos. Em contraste com esse uso benéfico, tal sentido e uso da história pode nos levar a uma atitude de pura negação de qualquer tradição ou grandeza na realização histórica. Tomando essa tripartição como interessante *instrumento conceitual e heurístico*, passemos à sua aplicação ao caso da história da filosofia, pensada como meio necessário para o fazer filosófico atual e em particular para o nosso.

3.2. A princípio, não há nada de errado no fato de as pessoas que desejam se tornar filósofas construir *sua* história monumental da filosofia. Essa construção é inclusive necessária para estabelecer a hierarquia de valores que *um determinado caminho de formação filosófica* toma como aquela regra de avaliação com a qual uma pessoa ou grupo de filósofos/as compara e mede seu fazer filosófico. O sentido monumental da história da filosofia, porém, torna-se um obstáculo para o fazer filosófico quando se pressupõe que haveria uma única história da filosofia que deveria ser aceita por qualquer pessoa ou grupo que está em formação filosófica, independentemente de suas questões e métodos de investigação. O maior perigo e, não raro, o maior obstáculo no pressuposto de uma única história monumental da filosofia se encontra em esquecermos que toda história é sempre história do passado *tal como aparece aos olhos do presente*.

3.3. Para a construção dos argumentos em defesa de qualquer concepção (perspectiva) filosófica mais original e mesmo para qualquer reconstrução (interpretação) relevante ou mais ousada de concepções filosóficas passadas e presentes, algum tipo de uso “criativo” da história crítica da filosofia é absolutamente necessário. Esses usos “criativos” da história crítica aplicada à história da filosofia pressupõem um tipo de nominalismo e ceticismo metodológicos, para os quais não há algo como “a essência” da filosofia, nem uma única história da filosofia à espera de ser definitivamente contada, nem mesmo uma *certa estrutura* que seria ou deveria ser reconhecida objetiva e definitivamente tanto na história da filosofia em geral quanto nas obras e concepções filosóficas que a compõem. Na perspectiva nominalista e cética operada na história crítica da filosofia, “a” história da filosofia é

apenas um pressuposto metodológico para a construção *das múltiplas histórias da filosofia associadas às concepções filosóficas de uma época, grupo ou horizonte presente do fazer filosófico*. Além disso, nesta perspectiva crítica, as filosofias passadas não podem ser separadas nem de outras filosofias nem de outras formas de saber fora da filosofia, nem dos contextos histórico-sociais em que se realiza qualquer filosofia. Isso é assim porque na perspectiva da história crítica da filosofia, são as questões e os temas as “unidade plurais” que organizam tal história. Para quem considera que isso seria uma recaída em um “relativismo narrativo” resta um pesado “ônus da prova”: apresentar ao menos as linhas gerais da “meta-narrativa” que seria aceita *consensualmente* como “a” história da filosofia. *Os sentidos possíveis* da história da filosofia sempre estão em disputa nas perspectivas filosóficas presentes. Que os “monumentalistas” se refugiem na *sua* crença não é prova de que ela é verdadeira. Em certa medida, tal como já se falou de fim da história (monumental) da arte, *precisamos considerar seriamente o fim da história (monumental) “da” filosofia*.¹⁵

3.4. No campo da filosofia, talvez todos os possíveis sentidos da história tradicionalista se confundam com os sentidos negativos da história monumental da filosofia, sobre os quais acabamos de falar. De modo geral, as comunidades filosóficas que constituem uma visão tradicionalista da história da filosofia são aquelas que acabam se fechando para as transformações necessárias do fazer filosófico porque se fecham ao caráter mestiço (dialógico e relacional) da filosofia. Em sua pior acepção, o sentido tradicionalista da história da filosofia se apresenta na ideia de ‘filosofia nacional’, subproduto da ideia de filosofia pura que somente começa a emergir explicitamente na segunda metade do século XIX, ganhando força no seu final e ao longo do século XX. *Tradições filosóficas podem se tornar um patrimônio cultural* – de um povo, de um Estado-nação ou mesmo de um conjunto destes (como é o caso da Europa) – *ao preço diminuírem ou mesmo perderem seu poder de serem apropriadas por outras formas de fazer filosófico de outras épocas e culturas*: uma vez que se tornam *monumentos nacionais* também passam a fazer parte daquilo que Alois Riegl chamou de moderno culto dos monumentos, um culto para o qual, de certo modo, todas as obras passadas são ruínas a serem preservadas.

¹⁵ A referência mais notória sobre o fim da história (monumental) da arte é a obra de Hans Belting, intitulada *O fim da história da arte*, publicada originalmente em 1983. No campo da história da filosofia, esse fim não é algo que ainda por vir, mas algo que já se manifesta em muitas perspectivas narrativas ligadas, sobretudo, às tendências em que se fala da história de problemas, história das ideias e história dos conceitos. Nesses campos, a suposta unidade e linearidade da história da filosofia se dilui em redes complexas de relações entre os diversos saberes e os vários e complexos níveis em que historicamente estes saberes se apresentam. Apesar disso, ainda faz falta uma consciência mais clara desse fim.

Por tudo isso, uma parte da discussão em torno do rótulo ‘a filosofia brasileira’ pode ser vista como mais um sintoma do fantasma da filosofia pura. É triste percebermos que ainda há quem lamente aquilo que talvez seja nossa maior possibilidade de liberdade: a ausência de uma *tradição* filosófica consolidada. Se o caráter mestiço da filosofia existiu e ainda pode existir no contexto de nossa comunidade, é através *de uma nova forma* de antropofagia, *forma que só pode ser uma perspectiva nacional na medida em que for uma perspectiva cosmopolita*. A história tradicionalista da filosofia, em particular na forma da chamada filosofia nacional, pode ser importante como patrimônio de uma cultura, mas se torna um obstáculo para a necessária *vida diversa* do fazer filosófico dessa mesma cultura. Por causa disso, embora haja a necessidade de uma leitura não caricatural e descolonial da história da filosofia no/do Brasil (como propugnado por Paulo Margutti¹⁶), se essa história for do tipo monumental ou tradicionalista, ainda estaremos colocados sob o signo do fantasma da filosofia pura. Em suma: a necessidade de tomarmos em atenção e reavaliarmos (sem desprezo nem ufanismo) a história da filosofia brasileira não pode significar o mesmo que acreditar que estamos fazendo filosofia ao fazermos uma história (tradicionalista ou monumental) da filosofia brasileira.

O espírito metafilosófico da filosofia mestiça

4. Malgrado os justificados temores gerados pelos paradoxos da autorreferência (como o célebre paradoxo do mentiroso), toda atividade filosófica possui sempre algum aspecto autorreferente, pois para fazermos filosofia é preciso pensar *filosoficamente* sobre o que estamos fazendo. Esse caráter autorreferente se manifesta em um curioso fragmento da obra *Protréptico*, de Aristóteles: “se não é preciso filosofar, então é preciso filosofar.” Segundo a interpretação antiga desse fragmento, para se poder defender a verdade da premissa de que não é preciso filosofar já é inevitável filosofar. Em tempos recentes, esse caráter autorreferente começou a ser debatido sob o nome de ‘metafilosofia’. Como já antecipado antes, duas são as questões em torno das quais se pode organizar esses debates. De um lado, a questão clássica ou tradicional ‘o que é filosofia?’. De outro, a questão metodológica ‘como se faz filosofia?’. Naquele momento do texto, também já indicamos que o conceito de filosofia mestiça nos conduz a priorizar a segunda questão em relação à primeira.

¹⁶ Cf. MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil**, vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010, esp. introdução. *Idem*. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. **Sapera Aude**, v. 9, n. 18, p. 223-239, 2018. Não estou sugerindo que a história da filosofia brasileira escrita por Paulo Margutti seja efetivamente tradicionalista ou monumental. Na realidade, seu esforço se coloca mais no que estamos chamando aqui de história crítica. Mesmo assim, é bom estarmos atentos aos perigos de recairmos nessas formas de historiografia ao reconhecermos a necessidade dessa reavaliação de nosso passado filosófico.

Dito isso, de um ponto de vista da história crítica da filosofia passada e, sobretudo, diante da complexidade da filosofia dos dois últimos séculos, *uma possível* resposta metafilosófica abrangente, formal e metodológica para a questão ‘como se faz filosofia?’ (considerada no intervalo entre seu sentido descritivo e seu sentido prescritivo) é a seguinte: “*a*” *filosofia se faz através de um conjunto aberto de técnicas de argumentação que produzem argumentos filosóficos para defender e/ou criticar concepções (perspectivas) sobre “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo postas em questão (investigadas) de diversos modos*. Antes de mais nada, essa resposta é uma *caracterização* do fazer filosófico e de modo algum pretende ser uma definição, uma vez que definições, em seu sentido primário, pressupõem alguma essência invariante. Caracterizações, ao contrário, são sempre provisórias e hipotéticas, mesmo quando são ou podem ser *universalizáveis*. Além disso, ela é *uma possível* resposta porque não cabe perguntar se ela pretende ser “a verdadeira” resposta à questão.

Como resposta possível, ela pretende ser apenas *empiricamente adequada*, ou seja, ser capaz de captar *traços gerais* do fazer filosófico passado e presente, mas também (e talvez sobretudo) ser *capaz de nos guiar e ter algum tipo de poder operacional e prático para quem deseje fazer filosofia*.¹⁷ Em uma expressão comum nos círculos intelectuais: essa resposta pretende ser *um guia para perplexos*. Essa resposta é abrangente por levar em conta uma ampla gama de *estilos* de fazer filosofia no passado e no presente. Ela é formal porque pode ser “preenchida” por diferentes conteúdos ou concepções filosóficas. Ela é metodológica porque assume que as diversas concepções filosóficas apresentam *caminhos para pensar* questões fundamentais. Ainda que organicamente articulados, são quatro os elementos que compõem essa resposta: (1) as técnicas de argumentação e os argumentos produzidos; (2) as concepções (perspectivas) defendidas e/ou criticadas; (3) as “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo; e (4) as questões através das quais essas “coisas” são investigadas (postas em questão) de vários modos.

4.1. Não é possível expor todos os aspectos dessa *caracterização* do fazer filosófico, nem mesmo mostrar como esses elementos estão profundamente imbricados uns nos outros. No que concerne ao primeiro elemento, o mais importante dos quatro, trata-se de um conjunto *aberto* de técnicas de

¹⁷ O conceito de adequação empírica foi proposto por Bas van Fraassen como critério de aceitabilidade de teorias científicas para evitar os problemas e impasses gerados pela adoção da verdade – no sentido clássico de correspondência perfeita entre enunciados e a essência dos objetos – como critério de aceitabilidade. A adequação empírica, de modo geral, segue o *lema metodológico* de “salvar os fenômenos”, estando associada aos critérios de economia conceitual, poder explanatório e capacidade operacional. Este conceito é apropriado e transposto aqui para o contexto da metafilosofia pressuposta no conceito de filosofia mestiça. Neste sentido, não cabe a questão sobre se uma resposta à questão ‘como se faz filosofia?’ é verdadeira ou falsa, mas se é capaz de “salvar os fenômenos”, ou seja, se é capaz de ser aceita hipoteticamente como *descrição de aspectos relevantes das múltiplas formas do fazer filosófico* e para *poder ser usada por quem queira fazer filosofia*.

argumentação e dos argumentos por elas produzidos porque não é possível fazer uma lista ou classificação única e definitiva das técnicas de argumentação no campo da filosofia, nem dos tipos de argumentos filosóficos resultantes dessas técnicas. Isso é assim porque aquilo que se percebe comumente como a originalidade de qualquer filósofo/a também se encontra na “criação” de novas técnicas de argumentação ou novos modos de operar técnicas já existentes. Logo mais, falarei sobre uma possibilidade de pensar de modo amplo a *formação* para a argumentação filosófica.

4.1.1. Se assumimos a centralidade das técnicas de argumentação e dos argumentos por elas gerados, então percebemos o caráter reducionista e mesmo falacioso da proposta de compreender o fazer filosófico ou como análise de conceitos (como deriva de certa leitura comum da filosofia analítica e especialmente do chamado segundo Wittgenstein) ou como uma “criação” de conceitos (como deriva explicitamente da proposta de Deleuze e Guattari). A primeira proposta se difundiu associada a *uma interpretação da filosofia analítica*, especialmente associada à figura de Wittgenstein, em particular de sua segunda obra publicada, as *Investigações filosóficas* (1951). A segunda proposta se difundiu através da obra *O que é a filosofia?* (1991), escrita a quatro mãos por Deleuze e Guattari. Em relação à primeira proposta, é preciso dizer que toda análise de conceitos no fazer filosófico já está sempre colocada *em um contexto argumentativo*: não existe análise pura ou sem uma perspectiva de fundo. Quando Wittgenstein reivindica que estaria fazendo apenas *descrições* dos significados em seu “estado puro” nos jogos de linguagem *anteriores* a qualquer argumentação, tal reivindicação *deve ser vista como um sintoma do mito da filosofia pura*. Em seus diversos sentidos, a noção de análise tem de ser vista como ela realmente é: *um instrumento metodológico da argumentação filosófica*. Em relação à segunda proposta, é preciso dizer que em sentido estrito toda “criação” de conceitos na filosofia só é possível *por meio da formação ou transformação de relações ou esquemas conceituais na estrutura dos enunciados e, sobretudo, nas polissêmicas estruturas dos argumentos filosóficos*. Ainda sobre esta proposta, convém notar seu “ridículo específico”: que os conceitos seriam “criados” e existiriam apenas no campo da filosofia e não nos campos da arte e da ciência. Para além de seu caráter risível, esse ridículo mostra bem como mesmo nos baluartes da filosofia da diferença ainda domina a ideia de filosofia pura. Além disso, é lamentável que não se perceba que essa proposta é *uma reação velada da chamada filosofia continental de estilo francês à chamada filosofia analítica*, especialmente no estereótipo desta última formado a partir da “canonização” da figura de Wittgenstein como modelo do filósofo analítico. Por conta disso, o reducionismo em que recaía a primeira proposta *se repete ocultamente* na segunda.

4.2. O segundo elemento da resposta proposta não é plenamente separável do primeiro, uma vez que as concepções ou perspectivas filosóficas defendidas e/ou criticadas mostram apenas o sentido geral que dá uma *fisionomia* particular para os argumentos e técnicas de argumentação filosófica operadas por determinado/a filósofo/a ou grupo de filósofos/as. Na medida em que *todo* fazer filosófico defende e/ou critica determinada concepção (perspectiva), mostra-se *o sentido metodológico de qualquer* filosofia enquanto construção de *caminhos para pensar* determinadas “coisas” fundamentais postas em questão de determinado modo. Afinal, embora várias vezes se faça péssima filosofia com boa etimologia, o sentido etimológico da palavra ‘método’ parece sempre estar presente de múltiplas formas nos argumentos filosóficos, a saber: ser um caminho (*hodos*) para (*meta*) pensar “coisas” fundamentais postas em questão (investigadas) a partir de determinada perspectiva (concepção) filosófica. Por fim, a necessidade de inserir o ‘e/ou’ entre os termos ‘defesa’ e ‘crítica’ corresponde ao fato de *não existir defesa sem crítica explícita ou implícita de outra perspectiva filosófica, nem crítica sem alguma defesa implícita ou explícita.*

4.2.1. O caso exemplar para mostrar essa “fraternidade secreta” de toda defesa e toda crítica no campo da filosofia é o dos cétricos antigos, cuja filosofia se manifesta hegemonicamente na forma da crítica às filosofias dogmáticas. Mas esta crítica já resulta, indiretamente, na defesa de determinadas perspectivas (caminhos) para pensar as “coisas” fundamentais em discussão, mesmo que tais perspectivas só possam emergir provocadas pelas filosofias dogmáticas. De qualquer modo, o cétrico antigo é o exemplo acabado de que todas as concepções filosóficas e os argumentos que as sustentam *são metodológicos*, mesmo (senão sobretudo) quando criticam as pretensões de estabelecer um único método para alcançar definitivamente a verdade. Em sua forma negativa (mas não reativa), os cétricos preservam a pluralidade real e possível das concepções filosóficas.

4.3. O elemento denotado pela expressão “coisas” fundamentais para a condição humana no mundo’ aponta para aquilo que é geralmente considerado como o objeto sobre o qual fala uma filosofia. O termo ‘coisas’ entre aspas é usado como um tipo de “curinga conceitual” que pode ser substituído por uma miríade de conceitos que recortam de determinado modo este objeto, ou seja, esse termo pode ser substituído, por exemplo, por valores, ações, fatos, gêneros, classes, categorias, entidades, tipos de sociedade, formas de vida, artes, obras de arte ou tipos de fazer artísticos, ou mesmo, em um nível mais abstrato, concepções, princípios (éticos, políticos, lógicos, epistêmicos) e mesmo teorias inteiras (filosóficas, científicas e artísticas). O importante é entendermos que também as “coisas” às quais se refere um discurso filosófico não são algo previamente dado, mas precisam ser construídas

juntamente com a constituição do sentido das concepções e argumentos filosóficos. Por fim, a qualificação de serem essas “coisas” fundamentais *para a condição humana no mundo* aponta tanto para a *necessária relação* entre o fundamental e o fundamentado quanto para *o caráter em última instância histórico* dessas “coisas”.

4.4. Por fim, o quarto elemento é inseparável dos demais, pois o sentido que determina as “coisas” fundamentais a que se refere o discurso filosófico provém em grande medida do modo como essas “coisas” são postas em questão. Por isso é que, no linguajar acadêmico comum, falamos mais usualmente de questões fundamentais do que de “coisas” fundamentais, pois essas últimas só aparecem como fundamentais *através dos modos como são postas em questão*. Ademais, é de vital importância perceber que essas questões não existem em alguma tábua de fixa, isoladas em um tipo de lista do que já foi chamado de “problemas perenes da filosofia”. Nada está mais distante da experiência efetiva do modo como as questões são tratadas no fazer filosófico. Por isso, no enunciado da caracterização agora em análise foi usada a expressão ‘postas em questão (*investigadas*) de diversos modos’, ou seja, as questões filosóficas só existem como caminhos complexos de investigação das “coisas” fundamentais. Neste sentido, as questões filosóficas são um sinônimo da noção de ‘questionamento’. Em outras palavras, as questões fundamentais são processos de investigação das “coisas” fundamentais através dos quais essas “coisas” aparecem “dentro” do discurso filosófico.

4.4.1. Se do ponto de vista mais geral o elemento primário dentre os quatro é o primeiro, do ponto de vista do *aprendizado do fazer filosófico* a construção (tanto no sentido da descoberta quanto da criação) das questões se apresenta como o elemento primordial. Em certa medida, o imperativo mais importante para quem se coloca no caminho do *tornar-se filósofo/a* é o seguinte: ‘ir às questões mesmas.’ Quando fixamos o olhar mais agudo de nosso espírito nas questões, todo o resto é um meio para investigá-las: toda a filosofia e tudo o que está fora da filosofia. É a partir do modo como “perseguiamos” (investigamos) as questões que não apenas as “coisas” fundamentais se apresentam no discurso filosófico, mas também é nessa busca que *nossa visão do “todo” da filosofia pode se configurar e se reconfigurar* para além dos cortes tradicionais por meio de autores/as, obras, épocas ou áreas.

4.5. Dentre as muitas coisas que se pode dizer sobre esta resposta à questão ‘como se faz filosofia?’, a que mais nos importa mencionar aqui é que *ela nos conduz inevitavelmente à crítica da ideia de*

filosofia pura (em especial na forma “fantasmagórica” que assume entre nós) através da defesa do conceito de filosofia mestiça. Quando nos focamos no fazer filosófico, temos de fazer o esforço de elevação e de imparcialidade que procura sair do campo das valorações metodológicas e conceituais particulares que marcam as disputas (que, por vezes, se tornam “diálogos de surdos”) entre as diferentes tendências, linhagens e tradições que marcam a história da filosofia e especialmente a história da filosofia recente. Em certa medida, esse esforço é uma resignificação em outra direção daquele olhar suspensivo que os céticos lançavam para diafonia (discordância) das opiniões. Quando exercitamos esse “olhar cético”, percebemos mais claramente *a mistura caleidoscópica* de elementos que marca os discursos das partes em disputa. Contudo, em lugar de nos conduzir ao silêncio cético, esse olhar suspensivo nos conduz àquela misteriosa intuição de Heráclito, segundo a qual da união entre consonância e dissonância surge a mais bela harmonia.

Incorporando a (meta)filosofia mestiça: uma poética e uma dramaturgia do fazer filosófico

5. Para podermos dar um “corpo” mais intuitivo e que dê um sentido mais concreto para implementar essa concepção *metafilosófica* sobre o fazer filosófico ao nível da *formação* das pessoas segundo o espírito da filosofia mestiça, é preciso encontrar um conjunto de metáforas e alegorias conceituais que possam ser “preenchidas” de inumeráveis modos. Embora a noção de metáforas e alegorias conceituais seja tão antiga quanto a história da filosofia desde os pré-socráticos, somente em tempos bem recentes começou-se a compreender com mais clareza que metáforas e alegorias não são pura e simplesmente recursos retóricos, literários e poéticos, mas dispositivos indispensáveis de organização de nosso pensamento e nossa interação com as outras pessoas e com o mundo. Em termos gerais, podemos condensar as noções de metáfora e alegoria conceituais na noção de *tópicos*, ou seja, de lugares comuns que nos permitem fazer transposições analógicas de domínios intuitivos da experiência compartilhada para podermos compreender outros domínios mais abstratos de nossa existência. Uma tópica de metáforas e alegorias conceituais que nos permite dar um corpo intuitivo à caracterização apresentada há pouco provém das noções de *poética* e *dramaturgia*, de tal modo que podemos falar de *uma* poética e *uma* dramaturgia fazer filosófico. No mesmo sentido da caracterização apresentada há pouco, essa proposta não pretende ser “a” verdadeira e única metodologia para fazer filosofia, mas se apresentar como *um meio empiricamente adequado que pode guiar as várias formas possíveis de pôr em obra o fazer filosófico.*

5.1. Em seu sentido mais geral, o conceito de poética, a partir de seu uso inicial em Aristóteles, aponta para o conjunto interdisciplinar e flexível de saberes intimamente relacionados ao aprendizado e transmissão de *técnicas de produção (poiêsis) de algo*. Em seu sentido mais específico, durante séculos, a noção de poética esteve associada ao estudo das regras necessárias para a produção da poesia em suas várias formas possíveis. No século XX, Paul Valéry propôs estender a noção de poética para o estudo dos princípios que (explícita ou implicitamente) estão envolvidos na produção de determinada obra de arte ou mesmo de um certo movimento artístico. No caso do conceito de dramaturgia, embora suas bases já se encontrem nos saberes teatrais antigos, é somente no século XVIII que surge explicitamente a noção de dramaturgia, por conta do poeta, romancista e teórico da arte Gotthold Lessing. De modo geral, a dramaturgia aponta para um conjunto interdisciplinar de saberes voltados à encenação de determinado texto, inicialmente no âmbito do teatro e posteriormente no campo do cinema e das novas mídias.

5.2. No tocante à ideia de uma poética do fazer filosófico, ela pode ser caracterizada como a investigação e o aprendizado dos saberes interdisciplinares envolvidos na *produção e reprodução dos argumentos filosóficos e, portanto, das concepções (perspectivas) defendidas ou criticadas por esses argumentos*. Essa concepção sobre as técnicas de argumentação filosófica nos demanda uma reformulação da divisão tradicional dos argumentos a partir dos padrões lógicos e epistêmicos das inferências dedutivas e indutivas. Embora algum grau mínimo de compreensão dessa divisão seja indispensável para quem quer fazer filosofia, essa divisão é insuficiente tanto para interpretar (enquanto forma de reprodução) uma parte considerável dos argumentos filosóficos passados e presentes quanto para a produção de novos argumentos filosóficos. Neste ponto, é possível recuperar em novas bases uma tríade de saberes relacionados à interpretação e produção do discurso, uma tríade cujas origens remontam às práticas educativas desde os pré-socráticos e que permanecem (com modificações profundas) até meados do século XVIII. A partir do século V d. C., essa tríade foi justamente chamada de *trivium* e era composto pela gramática, pela dialética (“lógica”) e retórica. Somado ao chamado *quadrivium* (formado por aritmética, geometria, astronomia e música), formava o que durante séculos foi denominado de ‘Sete Artes Liberais’, pois eram aqueles saberes entendidos como básicos tanto para interpretação dos discursos passados quanto para a produção de qualquer discurso mais complexo. Abreviando as razões dessa retomada, a ideia de uma poética do fazer filosófico propõe que podemos tanto interpretar (reproduzir) quanto produzir os argumentos filosóficos como sendo compostos de três níveis organicamente articulados entre si: o nível de uma gramática filosófica, de uma dialética filosófica e de uma retórica filosófica. Em suma, uma poética

do fazer filosófico nos direciona para pensar a diversidade e polissemia dos argumentos filosóficos a partir de um *trivium* filosófico.

5.2.1. Podemos compreender de modo intuitivo o nível *gramatical* dos argumentos filosóficos como aquele vocabulário próprio a determinada época, tradição, filósofo/a ou horizonte metodológico. Para quem adentra no caminho da filosofia, uma das primeiras exigências é a de saber interpretar (compreender, parafrasear e comentar) as “línguas filosóficas” constituídas pelas diversas filosofias de diferentes épocas, tradições e correntes tanto a partir da modificação das línguas em que foram realizadas (grego, latim, árabe etc.) quanto pela “criação” de novos termos originalmente inexistentes nessas línguas. A mais clara evidência desse nível se encontra nos vários tipos de léxicos de filosofia, desde os mais gerais até aqueles que se voltam a determinado/a filósofo/a.

5.2.2. Podemos compreender de forma intuitiva o nível *dialético* (“lógico”) dos argumentos como aquelas *estruturas formais e metodológicas nas quais são construídas as relações conceituais composta pelos termos de uma gramática filosófica*. Contudo, a tradição moderna acabou por pensar o nível dialético da argumentação apenas pelo seu lado mais formal e matemático, o que acaba por reduzir o nível dialético ao seu aspecto puramente lógico. Na realidade, nos argumentos concretos que encontramos nos textos da história da filosofia, esse aspecto mais propriamente lógico é complementado por um nível que é propriamente dialógico. Isso significa: nos argumentos efetivamente postos em obra nos discursos filosóficos, tais argumentos sempre e necessariamente se posicionam sobre alguma “coisa” e questão fundamental *dentro de um contexto de debates*. Por isso, o uso do termo ‘dialética’ para este nível da argumentação filosófica não é gratuito, mas remonta à etimologia desta palavra: ‘a técnica da argumentação dialógica’. Um exemplo intuitivo dessa diferença entre a forma e o conteúdo de um argumento filosófico é a forma lógica do argumento chamado ‘argumento por redução ao absurdo’. Essa forma lógica (também usada na matemática) foi usada por Zenão de Eleia para argumentar contra a existência real do movimento e da multiplicidade. A mesma forma lógica foi utilizada por Aristóteles para argumentar que o princípio da não-contradição deveria ser aceito como um princípio fundamental de todo pensamento e linguagem porquanto seria um princípio da própria realidade. Em ambos os casos, a forma lógica dos argumentos é a mesma, mas o contexto de diálogo em que essa forma é usada se diferencia. É de uma concepção reducionista dessa dimensão dos argumentos filosóficos que surgiu ao longo dos séculos e especialmente no mundo moderno a divisão clássica dos argumentos entre dedutivos e indutivos.

5.2.3. Por fim, resta falarmos também de modo muito geral sobre o nível *retórico* dos argumentos filosóficos. Esse é talvez o nível mais complexo e o mais negligenciado nas formas modernas de interpretação do discurso filosófico. Essa negligência provém especialmente da visão estereotipada da retórica que se forma a partir do século XVIII, visão segundo a qual a retórica seria ou uma ornamentação dos discursos ou algo primariamente encontrado nos discursos poéticos ou literários. Embora essa visão reducionista venha sendo questionada e desfeita desde meados do século passado, o reconhecimento e o estudo aprofundado das características próprias à retórica filosófica ainda é algo recente. Na perspectiva aqui em jogo, o nível da retórica filosófica é constituído *pelos modos (estratégias narrativas) através dos quais um discurso filosófico articula os níveis gramatical e dialético em vista de persuadir um público real ou possível, presente ou futuro*. Afora o caso problemático dos textos não publicados e que podem se tornar objeto de estudo após a morte dos/das filósofos/as, nos textos filosóficos publicados (ou mesmo daqueles que, mesmo não publicados, tiveram algum grau de elaboração), sempre opera algum conjunto de estratégias retóricas que dão aos argumentos um determinado *estilo filosófico*. Ainda que tenhamos de evitar a concepção estereotipada da retórica mencionada há pouco, *é no nível da retórica filosófica que o discurso filosófico estabelece suas várias formas de intersecções com os discursos literários*. A questão é bastante complexa, mas de um modo simplificado, podemos dizer que *é por compartilharem diversos usos da retórica que textos de filosofia podem ser considerados também literários e textos de literatura podem ser considerados também filosóficos*. Contudo, para não recairmos em determinadas visões apressadas e distorcidas atualmente em voga, é preciso diferenciar entre as noções de ‘filosofia’ e ‘filosófico’, assim como entre as noções de ‘literatura’ e ‘literário’.

5.2.4. Como já dito antes, é preciso lembrar que a separação dos níveis do *trivium* filosófico como modo de interpretação (reprodução) e produção dos argumentos filosóficos só pode realmente ser feita *a posteriori*. Em uma metáfora, essa divisão é como a anatomia que se faz de um cadáver, um procedimento que tem de pressupor o corpo vivo para explicitar sua estrutura, mas é incapaz de explicar *o sentido concreto* desta mesma vida. De modo análogo, essa tripartição dos níveis ou aspectos dos argumentos filosóficos nos ajuda a compreender sua complexidade, mas ainda é incapaz de explicar *o sentido concreto que anima os argumentos filosóficos específicos, bem como as múltiplas formas de interpretá-los e incorporá-los*. É somente na *sinergia* desses níveis que os argumentos filosóficos se realizam. Mesmo assim, compreender e estudar esses três níveis dos argumentos filosóficos nos conduz a uma visão bem mais rica e *frutífera* desta “unidade” complexa dos discursos filosóficos do que a visão que os reduz à divisão entre argumentos dedutivos e

indutivos. Graças a essa concepção abrangente dos argumentos filosóficos, somos capazes de perceber o aspecto universal da argumentação como traço do fazer filosófico.

5.3. A menção ao *corpo vivo* dos argumentos filosóficos nos permite falar de modo geral sobre a dramaturgia do fazer filosófico. Podemos entender a relação entre a dramaturgia e a poética do fazer filosófico através da motivação que conduziu Lessing (em sua *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-69)) a propor modernamente a noção de dramaturgia como uma dimensão da *representação teatral* tão importante quanto a dimensão da poética proposta por Aristóteles. Em sua *Poética*, Aristóteles, com o seu peculiar e agudo “espírito de anatomista” distingue seis elementos que devem se articular em um poema dramático (trágico ou cômico) para que este tipo de discurso consiga alcançar sua finalidade, que não é outra senão a célebre e controversa catarse ou purificação de certos sentimentos diante do destino dos personagens da peça. Esses elementos são: (1) o “mito” (termo que pode ser traduzido por ‘trama’, ‘estória’, ‘fábula’, dentre outras formas), considerado pelo filósofo como elemento primordial e articulador de todos os demais; (2) o caráter dos personagens (*êthê*); (3) o argumento/pensamento (*dianoia*) da peça; (4) o estilo linguístico (*lexis*); (5) a musicalidade (*melopoia*); e, por fim, (6) o espetáculo (*opsis*). Em relação a este último elemento, Aristóteles considera que um poema dramático poderia atingir seu efeito catártico prescindindo da encenação do texto no espetáculo, uma vez que este, conforme o Estagirita, depende mais do cenógrafo do que da estrutura poética do texto. De modo geral, Lessing estabelece explicitamente a noção moderna de dramaturgia justamente ao revalorizar o elemento do espetáculo que havia sido deixado de lado por Aristóteles, uma vez que uma representação (encenação) mal realizada de um texto dramático pode pôr a perder completamente suas qualidades poéticas. Ademais, um texto poético que não nos impressiona ao ser apenas lido e imaginado, pode realizar seus efeitos pretendidos justamente quando posto em cena.

Tomando essa relação sugerida por Lessing entre a poética (mais relacionada com a estrutura do texto) e a dramaturgia (como encenação vivificante deste mesmo texto), podemos dizer que enfatizar apenas a reflexão e o aprendizado da poética do fazer filosófico antes exposta em linhas gerais pode nos fazer perder toda a riqueza de possibilidades que este fazer possui quando considerado como uma atividade historicamente situada que se insere na vida concreta e no contexto sócio-político em que seus atores e atrizes põem em cena os discursos filosóficos passados ou encenam os seus próprios. Em outras palavras, a consideração de uma dramaturgia do fazer filosófico nos conduz a valorizar a dimensão viva do diálogo como elemento inevitável e mesmo primário desse fazer. Vista sob esta perspectiva, assim como toda argumentação pode ser considerada como um tipo de

encenação entre duas ou mais pessoas, também a argumentação filosófica, mesmo que possa se cristalizar na forma mais abstrata do texto escrito, sempre está em algum modo colocada na relação dialógica entre duas ou mais pessoas. E mesmo o que chamamos de monólogo, como já observou Platão, se apresenta na forma tão cotidiana quanto enigmática do “*diálogo* silencioso da alma consigo mesma” enquanto descrição do pensamento anterior à sua enunciação para outrem. Em suma, complementar uma poética com uma dramaturgia do fazer filosófico nos conduz a valorizar a inserção viva, dialógica e sempre algo singular do discurso filosófico como uma atividade intelectual e uma atitude de vida invariavelmente situadas em um contexto histórico-cultural.

Os falsos dilemas gerados pelo fantasma da filosofia pura

6. Tendo em vista a resposta mais abstrata e geral à questão ‘como se faz filosofia?’ e sua *incorporação* na proposta de uma poética e uma dramaturgia do fazer filosófico, construímos um ponto de vista que nos permite pensar o conceito de filosofia mestiça como um modo *universalizável* de compreender *todo* fazer filosófico e não apenas como um tipo de conceito particular ou *ad hoc* constituído para criticar, em negativo e em reação, a ideia de filosofia pura, que entre nós se transformou em um fantasma. De qualquer modo, para se podermos criticar a metáfora conceitual da ideia e do fantasma da filosofia pura foi e é necessário constituir uma outra metáfora conceitual ainda mais poderosa que é a da filosofia mestiça. Neste percurso, realizamos uma inversão de valores, a tradição colonial europeia instituiu a noção do mestiço como inferior à noção do puro. Do ponto de vista aqui em jogo, dá-se exatamente o oposto: a falsa idealização ainda implícita na ideia da filosofia pura se torna manifesta quando essa ideia se transforma, especialmente no contexto das culturas colonizadas, em um fantasma que melancoliza a comunidade em que se encarna e que domina de modo ao mesmo tempo poderoso e difuso o seu imaginário sobre o que conta como possível ou impossível para o seu fazer filosófico. De modo análogo ao tortuoso “desvio” metafísico feito por Platão no diálogo *Sofista* para fundamentar a definição da sofística como uma técnica de produzir simulacros (*phantasmata*), o complexo percurso através de considerações metafilosóficas sobre a questão ‘como se faz filosofia?’ nos permitiu apreender *filosoficamente* o elusivo e, por isso mesmo, poderoso fantasma da filosofia pura, ou seja, não como por meio de uma discussão “paroquial”, mas através de um exercício filosófico por si mesmo.

Esse ponto de vista *ao mesmo tempo filosófico e metafilosófico* nos permite mostrar como certos dilemas discutidos em tempos recentes (embora com raízes antigas) na comunidade filosófica brasileira não representam uma superação do fantasma da filosofia pura, mas, no mais das vezes,

representam seus *sintomas e efeitos*. De modo geral, esses (falsos) dilemas são três: (1) ‘fazer filosofia ou fazer história da filosofia?’; (2) ‘filosofia continental ou filosofia analítica?’; e, por fim, (3) ‘filosofia nacional (brasileira/latino-americana) ou filosofia internacional (eurocêntrica)?’. Contudo, essa diferenciação é feita apenas *a posteriori*, pois no cotidiano acadêmico eles se interseccionam e se confundem. Embora as próximas seções do texto possam ser maçantes e aparentemente recaírem em um tipo de “jornalismo acadêmico” tão em voga nas pequenas disputas, peço a quem lê que encare essas seções como necessárias para um diagnóstico abrangente que nos permite ver as limitações que esses falsos dilemas impõem às possibilidades de nosso fazer filosófico.

6.1. *Fazer filosofia ou fazer história da filosofia?* O primeiro e talvez mais difundido (falso) dilema que ainda assombra nossas discussões e reflexões sobre os sentidos e possibilidades de nosso fazer filosófico é aquele que opõe de modo exclusivo fazer filosofia e fazer história da filosofia. Esse dilema é um sintoma do fantasma da filosofia pura porque se baseia na *imagem* ainda dominante do que significaria fazer história da filosofia. Essa imagem, como já indicado antes, provém do chamado método estrutural de leitura e interpretação da história da filosofia, implantado no Brasil através da Missão Francesa, atuante na constituição do primeiro Departamento de Filosofia no Brasil, na Universidade de São Paulo (USP). Tal método, constituído no cenário acadêmico francês a partir de Victor Cousin (1792-1867), é uma forma da história *monumental* da filosofia, sobre a qual já falamos acima.¹⁸ Este método está principalmente centrado na suposta naturalidade da história da filosofia a partir de épocas, (“grandes”) filósofos, obras e, sobretudo, sistemas. Em uma metáfora didática, a história da filosofia é um tipo de grande museu onde encontramos as obras dos “gênios” universais da filosofia ocidental. Ao longo dos aproximadamente cinquenta anos de duração oficial da Missão Francesa na USP, essa *imagem* particular da história *monumental* da filosofia se transforma em *modelo* hegemônico e se difunde pelos outros departamentos de filosofia que começam a se formar nas universidades brasileiras.

Não há dúvida alguma que esse *uso* da história monumental gerou inestimáveis frutos entre nós, especialmente no que tange à apropriação da história da filosofia, tarefa inevitável para uma comunidade filosófica como a nossa. Querer renegar esse passado é ridículo porque impossível. Somente graças a este esforço (muito bem-sucedido pelo pouco tempo em que foi realizado, diga-se

¹⁸ Sobre a formação deste método no contexto acadêmico francês e sua “importação” para o contexto brasileiro (especialmente do Departamento de Filosofia da USP), veja-se MARQUES, Ubirajara Racan de Azevedo. **A escola francesa de historiografia da filosofia**: notas históricas e elementos de formação. São Paulo: Unesp, 2007. Uma genealogia filosófico-crítica deste método se encontra em DE MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. “História *stultitiae* e história *sapientiae*”. In: _____. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 13-42.

de passagem) podemos atualmente dizer que já nos apropriamos (tanto na forma de textos quanto na forma do *know-how* de pessoas) de uma parte considerável da história da filosofia *européia*. Todavia, em lugar de ser apenas *um dos usos possíveis e mesmo necessário* da história da filosofia, ele foi transformado em modelo único e finalidade principal da formação filosófica entre nós, uma transformação que se amalgamou com nossa melancolia tropical (nosso ‘complexo de vira-latas’), de tal modo que se formaram vários “ditames” que dominaram nosso imaginário sobre as possibilidades e impossibilidades para nosso fazer filosófico. Dentre esses “ditames”, de modo algo simplificado, estão os seguintes: (i) fazer filosofia é algo próprio às culturas europeias passadas; (ii) a filosofia só se justifica entre nós como parte de nossa herança ocidental; (iii) o modelo do que é a filosofia são os sistemas filosóficos realizados pelos filósofos modernos; (iv) a finalidade precípua (senão única) da formação filosófica é se tornar um/uma historiador/a da filosofia europeia passada que possa realizar algum trabalho digno do reconhecimento dos historiadores da filosofia europeus; (v) (associado ao anterior) a qualidade máxima para o reconhecimento acadêmico entre nós e por parte dos europeus é a construção de uma interpretação original de uma ou várias grandes obras filosóficas, ou, no máximo, de um sistema filosófico europeu passado; (vi) se algum dia vier a existir a filosofia entre nós, será somente *depois* que tivermos realizado plenamente este modelo; (vii) presentemente, a filosofia entre nós só pode ser realizada como história da filosofia. Embora haja algo caricatural nessa descrição e tal modelo já não tenha a força que teve até aproximadamente três décadas atrás, foi ele que encarnou a primeira forma do fantasma da filosofia pura e, principalmente, *foi em relação a ele que se formaram as reações que geraram os pseudo-dilemas que estabelecem as balizas das discussões recentes e atuais sobre o fazer filosófico entre nós.*

A primeira reação a esse modelo foi justamente contrapor ao ‘fazer história da filosofia’ a noção de ‘fazer filosofia’. Em sua configuração comum, a noção de fazer filosofia começa a se infiltrar entre nós de duas maneiras, que por vezes se aliam e se identificam. Uma delas foi a incorporação de um novo tipo de “divisão internacional do trabalho filosófico”, uma forma de divisão da filosofia que começou a se tornar comum em universidades inglesas e norte-americanas a partir da década de 1930. Uma das principais características dessa nova forma de divisão da filosofia é usualmente marcada pelas expressões ‘filosofia da ...’, tais como ‘filosofia da linguagem’, ‘filosofia da mente’, ‘filosofia da ciência’, ‘filosofia da arte’ etc. A outra forma pela qual a noção de fazer filosofia se infiltra entre nós é a partir de *uma imagem estereotipada* do que vagamente se chama de ‘filosofia analítica’. De acordo com esse estereótipo, fazer filosofia nada teria a ver com fazer história da filosofia, chegando-se mesmo a ver o fazer história da filosofia como um obstáculo ao fazer filosofia. Além disso, somente o estudo disciplinado dos temas e problemas atualmente em disputa

nas comunidades de debate da “filosofia analítica” constituiria garantia contra a “contaminação” dessa velha e obsoleta forma de fazer filosofia, típica da chamada ‘filosofia continental’, sobre a qual logo mais falaremos. Adeptos/as dessa forma começaram a difundir “a boa nova” entre nós a partir do final da década de 1970. Embora em muitos casos – talvez por causa da formação inicial no antigo modelo – tenha-se acabado por fazer um tipo de história da filosofia analítica contemporânea, não há que se negar a importância dessa nova tendência como contraponto ao modelo da história (monumental) da filosofia que reinava até então praticamente inconteste. Também não há dúvida que esse “abalo” acabou por gerar a necessidade de uma discussão (até então incipiente, caricatural ou inexistente) sobre os sentidos e as possibilidades do fazer filosófico entre nós. Todavia, como usualmente acontece quando se *reage* a uma falsa imagem, a imagem *invertida* acaba por ser ela mesma falsa e, em muitas de suas “encarnações”, manifesta uma forma particular do espírito de vingança, ou seja, o ódio contra uma falsa idealização por meio da idolatria de uma outra falsa idealização.

O problema principal com essa oposição consiste em pensar o fazer história da filosofia e o fazer filosofia por meio de um tipo de ‘ou’ exclusivo. Na realidade, o que temos é um *espectro contínuo entre dois extremos idealizados*, em analogia ao espectro das cores que percorre os extremos “invisíveis” entre o infravermelho e o ultravioleta. *Mesmo nesta metáfora simplificada*, o fazer filosófico *real* se situa *ao longo desse espectro* entre os extremos idealizados. Portanto, fazer uma diferenciação por gênero no que se coloca efetivamente em uma diferenciação por grau consiste em uma simplificação e, de fato, em uma *falsificação* do que vemos nos trabalhos *relevantes*. Isso significa que não é possível fazer história da filosofia *relevante* sem que já tenhamos nos apropriado de métodos e conceitos filosóficos presentes, o que já pressupõe fazer algum tipo de filosofia. Inversamente, não é possível fazer filosofia *relevante* sem que já tenhamos nos apropriado de alguma perspectiva de interpretação da história da filosofia, o que já pressupõe fazer algum tipo de história da filosofia. Contudo, ainda mais ilusório do que opor fazer história da filosofia e fazer história da filosofia por meio de um ‘ou’ exclusivo é identificar o fazer história da filosofia com a vaga noção de filosofia continental e o fazer filosofia como a não menos vaga noção de filosofia analítica. Apesar dessa falsa ilusão de noções vagas, o primeiro falso dilema se confunde com o segundo falso dilema sobre o qual, por isso, temos de falar agora.

6.2. *Fazer filosofia continental ou filosofia analítica?* Como vimos há pouco, o falso dilema entre fazer história da filosofia ou fazer filosofia já traz embutido em si o outro falso dilema que dominou por aproximadamente duas décadas as discussões sobre os sentidos e as possibilidades do fazer

filosófico em nossa comunidade acadêmica: o suposto dilema entre filosofia continental *ou* filosofia analítica. Antes de tentar encontrar ou estabelecer algum sentido na mixórdia de ideias que se agrega em torno dessa oposição, eis aqui, em curtas palavras, minha posição sobre a mesma: *se tomada como parâmetro de avaliação do fazer filosófico contemporâneo (incluindo o nosso)*, ela marca muito mais uma “divisão internacional do trabalho filosófico acadêmico” – divisão que mantém ou procura manter a hegemonia da filosofia eurocêntrica e eurocentrada – do que uma oposição relevante e benéfica para as possibilidades de nosso fazer filosófico.

Como um ponderado e arguto texto de Simon Chritchley aponta, na origem da difusão dessa divisão (que remonta à década de 1970) se encontra uma *autodescrição profissional* de certas comunidades filosóficas da Inglaterra e dos Estados Unidos. Para os propósitos da presente argumentação, convém citar uma passagem particularmente reveladora: “O que precisa ser enfatizado aqui é que a distinção [entre filosofia continental e filosofia analítica] é essencialmente uma *autodescrição profissional*, ou seja, é uma maneira pela qual os departamentos de filosofia [inicialmente nos Estados Unidos e depois na Inglaterra] procuram organizar seus currículos e ofertas de cursos, assim como assinalar suas vinculações intelectuais mais amplas. Entretanto, o problema com essa distinção é que esta autodescrição profissional se sobrepõe a e repete uma oposição cultural mais antiga, na qual questões talvez justificáveis relacionadas à identidade de tradições filosóficas se misturam ruinosamente [*fatally*] com obscuros [*obfuscatory*] preconceitos ideológicos de uma geografia política.”¹⁹

A principal coisa a se enfatizar nesta citação é a seguinte: o sentido *acadêmico-administrativo* e, sobretudo, *ideológico e geopolítico* em que a distinção é usada *por uma parte dos autodeclarados filósofos analíticos*, especialmente na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, embora também tenha sido assumida, *em atitude reativa*, por inumeráveis filósofos/as “continentais”. O aspecto propriamente *filosófico* da distinção parece ser o menos relevante. Desconsiderando essas motivações extra-filosóficas da distinção, do ponto de vista exposto antes, essa distinção marcaria diferentes *estilos de fazer filosofia* por parte de certas comunidades de filósofos/as *fora do Brasil*. Contudo, para aumentar a confusão dessa irremediavelmente vaga distinção, em nosso contexto ela se sobrepõe ao falso dilema descrito há pouco entre fazer filosofia e fazer história da filosofia: asseclas da dita filosofia continental seriam aqueles/as que supostamente fazem *apenas* história da filosofia, enquanto sequazes da filosofia analítica seriam aqueles/as que supostamente fazem *realmente* filosofia.

¹⁹ CHRITCHLEY, Simon. What is continental philosophy? In: CHRITCHLEY, Simon; SCHROEDER, William (Org.). **A companion to continental philosophy**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 3, tradução e acréscimos entre parênteses retos meus.

Para além dessa “confusão ao quadrado”, a tendência de assumir um dos lados ocorre especialmente na geração de filósofos/as brasileiros/as formados/as nas décadas de oitenta e noventa do século passado. De um lado, aqueles/as formados/as na dita filosofia continental como um termo geral para as tradições franco-germânicas do estruturalismo, pós-estruturalismo, fenomenologia, hermenêutica e teoria crítica. De outro, aqueles/as formados/as na dita filosofia analítica gerida no espaço anglo-estado-unidense, voltada para áreas da filosofia que se multiplicavam e ainda se multiplicam exponencialmente.

Se as noções de gênio e sistema parecem ter desaparecido dessa nova geração, o fantasma da filosofia pura continua a atravessar e determinar seu imaginário através de um mesmo modelo repetido em diferentes máscaras: *o estudo e especialização centrados em autores/as, obras, correntes e temas de tradições rivais pertencentes a culturas alheias a nosso contexto histórico-social*. Em termos tão caricaturais quanto reais: “a” filosofia é aquilo que autores/as, obras, correntes e temas das tradições continental e analítica fazem em tempos recentes no arco geográfico e histórico que vai da Europa aos Estados Unidos.²⁰ Em vários grupos de nossa multifacetada comunidade filosófica, propala-se ainda a ideia de que o “sucesso” acadêmico em filosofia consiste em estabelecer alguma vinculação direta e obter algum reconhecimento por parte dos “grandes” nomes que sustentam as comunidades filosóficas pertencentes a este arco.

Todavia, seria equivocado negar que uma parte de nossa comunidade filosófica tem feito filosofia autoral e relevante vinculando-se de diferentes modos a algum desses lados sem cair nas idolatrias e modismos tão comuns no âmbito acadêmico. É importante notarmos que o foco central da crítica a esta distinção vaga não se encontra nos *usos criativos das concepções e metodologias filosóficas assim divididas como meios para nosso fazer filosófico*. O problema não se encontra no fato de o caminho de investigação filosófica percorrido por uma ou mais pessoas de nossa comunidade passar pelas múltiplas formas possíveis de apropriação das concepções e metodologias assim divididas. Isso é uma questão de gostos e estilos, e sobre as “afinidades eletivas” que nos movem no sempre arriscado caminho da filosofia é simplesmente inútil querer legislar. Além disso, como será discutido na crítica ao terceiro falso dilema que nos assombra, seria absurdo acreditar que nossos modos de fazer filosofia simplesmente teriam de se recusar às múltiplas formas possíveis de apropriação das concepções e metodologias filosóficas que são divididas entre continentais e analíticas. Se esse fosse o caso, essa crítica ainda estaria colocada sob o signo da *negação reativa* que

²⁰ É curioso notar que uma parte do que se chama de filosofia estado-unidense e europeia simplesmente já abandonou essa distinção como algo relevante para seu fazer filosófico, parte esta que poderíamos tranquilamente caracterizar como adotando o espírito da filosofia mestiça.

caracteriza o espírito de vingança. O foco central da crítica se encontra nas várias formas como esta distinção vaga e equívoca é importada e tomada como parâmetro absoluto para o que significa ou não fazer filosofia no mundo contemporâneo e, sobretudo, no contexto de nossa comunidade filosófica ainda marcada pelo fantasma da filosofia pura. Como dito antes, é difícil conseguir estabelecer ou encontrar alguma ordem em tão confusa oposição que se torna ainda mais confusa quando transposta para nosso contexto. De qualquer modo, a essa confusão vem se somar o terceiro falso dilema mais recente em torno do qual se engajam os prós e contras *ainda determinados pelo fantasma da filosofia pura*.

6.3. *Filosofia nacional (brasileira/latino-americana) ou filosofia internacional (eurocêntrica)?*

Dentre os dilemas que de algum modo ainda são guiados pelo fantasma da filosofia pura, talvez esse seja o “menos falso” dos três dilemas, se assim fosse possível falar. Ele é o menos falso porque os conceitos que implicitamente contém – ‘filosofia brasileira/latino-americana’ e ‘filosofia eurocêntrica’ – *são conceitos válidos*. Mas a sua falsidade se encontra tanto na sinonímia entre esses conceitos com os conceitos altamente problemáticos de filosofia nacional e filosofia internacional, quanto na colocação de um ‘ou’ exclusivo entre eles.

Não obstante essas duas causas de sua falsidade, a principal delas se encontra na noção de filosofia nacional, uma falsidade que, por isso, se estende ao conceito derivado de filosofia internacional. A rigor, *a noção de filosofia nacional não é apenas fruto direto do mito da filosofia pura, mas também se transforma em uma máscara da ideologia racista e da política colonial eurocêntrica*. A noção de filosofia nacional *começa* a emergir na França e na Alemanha do início do século XIX, mesmo que o Estado-nação alemão tenha se consolidado apenas por volta de 1870.²¹ Curiosamente, é nesta mesma década que o conceito de filosofia nacional começa a se tornar um conceito mais difundido. Um sintoma ao reverso da difusão da noção de filosofia nacional se encontra no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche, publicado em 1886. Em mais de um aforismo, Nietzsche provocativamente afirma que Goethe, Hegel e Schopenhauer não são acontecimentos *apenas* alemães, mas *principalmente* europeus. A observação de Nietzsche nos lembra que até o final do século XVIII, não somente a noção de filosofia nacional, mas também a noção de cultura *nacional* simplesmente inexistia de modo explícito, uma vez que é somente a partir desse momento que começam a se estabelecer concretamente os Estados-nação europeus. Essa observação também é

²¹ Diga-se de passagem: em paralelo com o início do surgimento da noção de filosofia nacional, surge, na passagem do século XVIII ao XIX, a noção de literatura nacional. Com sua característica animosidade em relação à dita cultura alemã, Goethe se contrapõe a esta noção justamente ao propor, no final de sua vida, a noção de literatura mundial (*Welt Literatur*), a qual até hoje é o conceito fundamental das teorias e perspectivas da literatura comparada.

sintomática do fato que desde o advento do Renascimento no século XIV até o auge do Iluminismo no século XVIII forma-se a ideia de cultura europeia, ideia que sucede e substitui a ideia medieval-latina de cultura cristã. Todas essas observações apontam para o fato de a noção de filosofia nacional ser um subproduto da ideia de filosofia pura e estar praticamente associada à expansão do colonialismo racista europeu, bem como da imposição igualmente europeia do Estado-nação como forma e unidade política supostamente universal.

Como um conceito violentamente imposto pela Europa moderna em suas sucessivas ondas de colonização desde o Renascimento, o conceito de nacionalidade (associado à ideia de Estado-nação) precisa ser tomado de modo crítico na perspectiva das lutas (intelectuais e políticas) anticoloniais e decoloniais, especialmente no contexto das culturas latino-americanas. De modo *análogo*, os conceitos de literatura e filosofia nacionais *devem* ser olhados com desconfiança justamente por esconderem em si um vício de origem: *o eurocentrismo* que se estende desde a formação explícita da noção de Europa a partir do Renascimento até a imposição europeia ao restante do mundo da unidade político-colonial do Estado-nação. Do ponto de vista histórico-político, o conceito de Estado-nação é uma realidade política incontornável, e produz efeitos (muitas vezes genocidas) no campo das culturas e sociedades do mundo moderno. Mas isso não significa que tenhamos de adotá-lo como unidade política inquestionável. Bem ao contrário, as lutas anticoloniais desde o século XIX põem tal conceito em questão. No tocante ao conceito de filosofia nacional, se nos colocamos o ideal de constituição de uma filosofia brasileira como sinônimo de uma filosofia nacional, sempre estamos correndo o risco de *mimetizar para dentro de nossa cultura uma imagem reversa do eurocentrismo entranhado na noção de Estado-nação, bem como da ideia ambígua e perigosa de “cultura nacional” como símbolo da identidade nacional*. É justamente o sentido problemático da noção de ‘identidade nacional’ que se esconde atrás do conceito de filosofia nacional. Por causa disso, criamos uma lógica de comparação entre o nacional e o internacional. Se conseguimos nos dar conta do caráter problemático estabelecido por essa “lógica” de comparação, perceberemos que *assumir sem mais os conceitos de filosofia nacional e filosofia internacional já é assumir implicitamente uma “lógica” cuja origem não é outra que o eurocentrismo e, portanto, o racismo que acompanha o colonialismo europeu moderno*.²²

²² Recentemente, Jessé Souza mostrou como ao racismo tradicional centrado na noção de raça (baseado nos fenótipos humanos) veio se somar durante o século XX o racismo “cultural”, que estabelece uma hierarquia tanto no âmbito interno das classes sociais no Brasil quanto principalmente na relação entre os ditos países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos. Esse novo tipo de racismo também se baseia em parte das ciências sociais elaboradas nos Estados Unidos e na Europa e tem como seu centro a noção de culturas desenvolvidas ou modernas por oposição às culturas subdesenvolvidas que não teriam atingido esse estágio de modernização supostamente representado pelos “países centrais”.

Para além desse vício de origem e dessa armadilha da busca de identidade nacional como sinônimo de identidade cultural, a incorporação da oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional nos faz perder justamente aquilo que (com todas as dores e tragédias) é o peculiar de nossa situação geohistórica latino-americana e brasileira: *a multiculturalidade e a miscigenação*. Na realidade, olhando de um ponto de vista cosmopolita (sobre o qual logo mais falaremos), todas as regiões habitadas da Terra são multiculturais e miscigenadas. A ideologia da unidade nacional e da identidade cultural (que se estenderia supostamente para a “pureza das raças”) é uma *ilusão reguladora construída juntamente com o colonialismo europeu moderno*. Mas por causa disso, foi a própria Europa quem se colocou na armadilha dessa ilusão e impôs o eurocentrismo como ideologia histórico-política moderna tanto às outras sociedades e culturas quanto às suas próprias, formando, inclusive, dentro de si mesma diversos centros e periferias. Como indica de modo perspicaz Achille Mbembe em seu célebre ensaio *Necropolítica*, essa “lógica” de identidade e diferença enquanto lógica de exclusão e violência se voltou contra a própria Europa no caso do genocídio praticado pelos fascismos capitaneados pelo nazismo, embora essa insanidade (*baseada nas ideias da identidade nacional-cultural e da pureza racial*) tenha arrastado para o conflito meio mundo política e economicamente centrado na Europa. Mas que a própria Europa tenha sido vítima de sua “lógica” de identidade e diferença, essa “lógica” de exclusão e genocídio, é algo que nós – colonizados e, por isso, *periferizados* – percebemos como um exemplo emblemático da *ironia* da história ou do feitiço que se voltou contra o feiticeiro.

Note-se, portanto, que precisamos operar – por conta de nossa situação geohistórica – com os conceitos de filosofia brasileira e latino-americana por contraste com o conceito de filosofia eurocêntrica. Mas o conceito de filosofia eurocêntrica é ele mesmo uma máscara da ideia de filosofia pura e, entre nós, do fantasma em que se transformou essa ideia, a qual tem atrás de si a ideologia colonialista, racista e capitalista nascida na Europa e “legada” ao imperialismo Estado-unidense. Assim, para não recairmos na lógica de identidade e diferença entranhada nesse fantasma e nessa ideologia, é preciso não recair no falso dilema representado pelo ‘ou’ exclusivo que se coloca entre as noções correlatas de filosofia nacional e filosofia internacional. A necessária revalorização e ressignificação de nosso passado filosófico (brasileiro e latino-americano) não é a afirmação de uma suposta filosofia nacional por oposição à filosofia internacional, mas a necessidade de *potencializarmos nosso fazer filosófico presente e futuro*.²³ Para além das disputas (que tendem a se

²³ Note-se que as interessantes e relevantes propostas da filosofia da libertação desenvolvidas a partir da obra de Enrique Dussel não se confundem com a suposta separação entre filosofia nacional e filosofia internacional, mas se colocam na perspectiva das lutas anticoloniais e decoloniais latino-americanas *para se libertar* das dicotomias eurocêntricas e

tornar disputas verbais) em torno das expressões ‘filosofia *no* Brasil’ ou ‘filosofia *do* Brasil’, deveríamos pensar na filosofia *feita no* Brasil, especialmente aquela filosofia *feita no português brasileiro*, embora o uso da língua portuguesa não seja uma obrigação por princípio. Com efeito, dando alguns passos atrás, a expressão mais adequada seria dizer que há um imenso espaço para *as filosofias feitas a partir das culturas brasileiras e latino-americanas*. Tudo isso nos indica como a discussão em torno do suposto dilema entre filosofia nacional e filosofia internacional é ainda um sintoma gerado pelo fantasma da filosofia pura e, neste caso, pelo fantasma da filosofia eurocêntrica e eurocentrada.

Se realmente queremos descolonizar nossos modos de fazer filosofia *começando desde nós mesmos/as*, devemos abandonar a oposição entre filosofia nacional e internacional em favor da construção de *concepções filosóficas inscritas dentro de um horizonte cosmopolita*. Isso é assim porque se alguém pode assumir e desenvolver este horizonte cosmopolita no mundo globalizado, esse alguém não são as culturas europeias que começaram esse processo de globalização (colonial, racista e capitalista), nem mesmo “a” cultura estado-unidense que continua e agrava esse processo. Bem antes, no mundo atual, o horizonte do cosmopolitismo em seu sentido mais radical *só pode realmente ser assumido pelas culturas que foram perifêricizadas durante os séculos de expansão colonial e capitalista dos países europeus*, ou seja, as culturas agrupadas sob o rótulo de ‘sul global’. Podemos denominar essa forma radical do cosmopolitismo como ‘cosmopolitismo periférico’. No caso da filosofia, são aquelas feitas na periferia do “sistema mundo” que realmente *podem* se tornar filosofias cosmopolitas. Todavia, esse *cosmopolitismo periférico* não tem sua fonte principal no suposto cosmopolitismo iluminista, representado simbolicamente pelo texto de Kant intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). Em vários aspectos esse cosmopolitismo é ainda o cosmopolitismo eurocêntrico, eurocentrado e, por isso, um falso cosmopolitismo. Na realidade, uma parte do que se estuda usualmente sob o nome de filosofia moderna está marcado de várias formas pelo *provincianismo* europeu que só consegue ganhar ares de universalidade por estar situado na legitimação (direta ou indireta) da expansão colonial e capitalista.²⁴

Algumas formas de cosmopolitismo mais adequadas como fontes de inspiração e termos de comparação para a constituição do cosmopolitismo periférico em filosofia se encontram *em parte do* cosmopolitismo entranhado no estoicismo, no epicurismo e no ceticismo antigos, apesar de suas

eurocentradas, contribuindo para *nos tornarmos mais livres para fazer a filosofia desde o horizonte de nossas culturas perifêricizadas*.

²⁴ Note-se que para além de uma vasta literatura sobre o cosmopolitismo nas ciências sociais e na filosofia política, no campo das chamadas ‘teorias decoloniais’ há já mais de duas décadas são propostas concepções sobre o que seria ou poderia ser um cosmopolitismo descolonizado, mas não é possível entrar nesta discussão aqui.

muitas diferenças e da distância no tempo em relação à nossa situação geohistórica. O cosmopolitismo estoico (o mais reconhecido) não apenas se encontra na noção metafísica e política do tornar-se cidadão do mundo, mas também naquilo que é seu pano de fundo: o papel da filosofia em um mundo não mais regido pela unidade política das cidades Estado, mas pela administração de impérios em constante guerra. O cosmopolitismo epicurista (menos notado) se apresenta na concepção segundo a qual o tornar-se filósofo/a significa saber viver filosoficamente diante da infinita transformação do mundo infindo. No caso do cosmopolitismo cético (ainda menos notado), este significa, primeiramente, constituir uma vida filosófica não apenas diante das múltiplas filosofias em conflito, mas também diante das múltiplas culturas humanas. Malgrado essas diferenças, essas três formas de cosmopolitismo têm em comum o reconhecimento da complexidade e amplitude do mundo (cosmo) como âmbito próprio da vida e do pensamento filosóficos. Mas embora esses sejam tipos de cosmopolitismo filosófico que servem como contraexemplos ao suposto cosmopolitismo eurocêntrico moderno, eles ainda estão muito distantes de nossa atual situação. No mundo moderno, é mais fácil encontrarmos uma fonte do cosmopolitismo periférico em parte da multifacetada tradição marxista, em particular por ter mostrado que muitas das filosofias e várias das ciências produzidas nos países centrais da Europa não nasceram “puras” e universais, mas acabaram por se tornar parte da ideologia que esconde ou justifica a brutal expansão capitalista, cuja “lógica” perversa ameaça agora a vida humana e não-humana na Terra. Mesmo assim, essas fontes não substituem a necessidade de assumirmos de modo radical formas *contemporâneas* do cosmopolitismo *que só são possíveis desde a perspectiva das culturas periferizadas*.

Deste ponto de vista, a reivindicação de nacionalidade e localidade pode se tornar a imagem em negativo das reivindicações de nacionalidade das filosofias europeias modernas, quando não se tornam veículos para novas formas do fascismo, essa doença tipicamente europeia que acompanha a expansão globalizada e destrutiva do capitalismo. Ademais, quando contrastada com o panorama atual *e mundial* das múltiplas crises (principalmente da crise climática), a reivindicação de nacionalidade revela seu caráter ridículo e pueril. Ao contrário disso, a posição cosmopolita que somente as culturas periferizadas podem assumir nos coloca na perspectiva de pensar as questões filosóficas para além da suposta universalidade reivindicada por inúmeras filosofias europeias situadas entre os séculos XVII e XX. Explorando essa perspectiva, são as culturas e comunidades filosóficas não-europeias ou eurocentradas que podem assumir *um outro horizonte de universalidade*, justamente por terem sofrido e ainda sofrerem na pele os efeitos da falsa universalidade das filosofias e ciências europeias. A partir de nossas culturas e experiências como povos da periferia, somos nós que – muito mais do que os/as filósofos/as do chamado “centro” – possuímos as “condições de

possibilidade” para *pensar a universalidade a partir da perspectiva cosmopolita*, uma vez que estamos colocados fora das tradições ditas centrais e podemos nos *reapropriar criticamente* delas, mostrando sua parcialidade e seus efeitos violentos.

De qualquer modo, nossa situação geohistórica está marcada por essa colonização econômica, cultural e intelectual. A crença de que sua superação no campo da filosofia poderia surgir de um tipo de “demonização” do que supostamente está contido na noção de filosofia internacional em paralelo com uma “santificação” do que supostamente estaria contido na noção de filosofia nacional é a última armadilha do fantasma da filosofia pura que ainda domina o imaginário de nossa comunidade filosófica, ou seja, é a última armadilha em negativo do colonialismo mental que acompanhou a implantação da filosofia europeia em nossa cultura. Parece-me que se queremos construir *concepções filosóficas* que se libertem desse fantasma, só poderemos fazê-lo *usando os instrumentos da filosofia europeia para fazer a crítica das filosofias eurocêntricas e eurocentradas, especialmente aquelas que se associam ou contribuem para a moderna ideia de filosofia pura*.

Para sairmos do espírito genérico e negativo, vejamos rapidamente *um* caminho que me parece possível para pôr em obra esse cosmopolitismo periférico no campo de nosso fazer filosófico. Em analogia com o princípio metodológico de *redução sociológica* proposto por Guerreiro Ramos, podemos conceber *um* princípio metodológico para o horizonte do cosmopolitismo periférico (e para as diversas perspectivas que podem se desenvolver dentro deste horizonte): o princípio de *redução filosófica*. De modo geral, seu significado nuclear é o seguinte: avaliarmos criticamente (de vários modos e segundo diferentes interesses) os conceitos e argumentos filosóficos provenientes das chamadas tradições europeias, *julgando* o quanto esses conceitos e argumentos *são úteis ou prejudiciais* para que nosso fazer filosófico possa investigar questões fundamentais para a condição humana no mundo *a partir de nossa situação geohistórica específica*.²⁵ A redução filosófica nos permite não apenas avaliar (como é típico da filosofia desde o mundo grego) as *polissêmicas relações* entre universais, particulares e singulares, mas também (senão primariamente) mostrar como certas

²⁵ Cf. RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996 (1958). Em um dos aspectos que nos interessa aqui, o princípio metodológico da redução sociológica (enquanto reapropriação criativa da noção husserliana de redução fenomenológica) aponta para a necessidade da investigação sociológica aplicada ao contexto brasileiro (ou periférico) avaliar criticamente a pertinência e o valor explanatório dos conceitos sociológicos produzidos pela sociologia europeia e estado-unidense, uma vez que tais produções conceituais estão relacionadas à análise dessas sociedades em sua situação histórico-cultural específica. Ademais, apesar de Guerreiro Ramos ter criticado duramente a obra *Consciência e realidade nacional* (1960) de Álvaro Vieira Pinto e do fato dessa obra realmente conter ainda traços muito questionáveis, parece-me que Vieira Pinto já começa a fazer a transposição da noção de redução sociológica para a noção de redução filosófica aqui proposta. Embora a obra de Vieira Pinto se valha da noção de realidade nacional, em certa medida e em aspectos importantes ela escapa da oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional aqui criticada. Da perspectiva aqui elaborada, a filosofia feita por Vieira Pinto na obra citada possui os traços do cosmopolitismo periférico sobre o qual estamos falando, de modo análogo à filosofia da educação elaborada por seu “discípulo” Paulo Freire. Mas não é possível discutir essa temática aqui.

concepções sobre essas relações são limitadas e limitantes para nosso e para todo fazer filosófico atual e futuro.

No contexto mais específico de nossa comunidade filosófica (mas também, potencialmente, daquelas latino-americanas ou não eurocentradas), as múltiplas possibilidades do princípio metodológico da redução filosófica nos permitem realizar *de outros modos o ideal antropofágico* de incorporação criativa do estrangeiro como parte da formação e transformação dos múltiplos valores *universalizáveis* que estão presentes em nosso complexo contexto histórico-cultural.²⁶ A rigor, através da redução filosófica enquanto forma de realização *plural e pluralista* do ideal antropofágico, desaparece (ou ao menos se relativiza muito) a oposição entre o nacional e o internacional, assim como temos um ponto de vista mais potente e adequado à nossa situação geohistórica para levar à frente no campo do fazer filosófico a crítica anticolonial e decolonial do eurocentrismo e do ocidentalismo. A redução filosófica e o ideal antropofágico por ela transformado são apenas dois dentre outros possíveis instrumentos metodológicos disponíveis para nossa comunidade filosófica na construção e reconstrução de perspectivas (concepções) filosóficas a partir desse cosmopolitismo periférico.²⁷

Neste horizonte, o que se pode chamar de filosofia brasileira e filosofia latino-americana não são pensadas sob a rubrica da ‘filosofia nacional’, mas, bem antes, se *aproximam* do que se tem chamado de filosofia mundial (*World philosophy*) e filosofia comparada (*Comparative philosophy*), nas quais se questiona não apenas a suposta universalidade da filosofia eurocêntrica, mas também a visão essencialista da divisão entre ocidente e oriente, bem como se procura superar as limitações (não raro de fundo ideológico) da suposta “essência grega” da filosofia. Além disso, as filosofias brasileira e latino-americana se aproximam do que se tem chamado de filosofia intercultural, na qual diferentes formas de pensar de distintas culturas, bem como as sínteses (misturas) entre culturas outrora distintas são tomadas como horizonte multicultural dentro do qual é possível *recolocar em nova perspectiva* questões filosóficas clássicas ou formular novas questões contemporâneas. Nessas aproximações, encontramos o sentido mais concreto para o horizonte do cosmopolitismo periférico

²⁶ Em certo aspecto, a poética antropofágica ainda padece de certo tipo de narrativa nacionalista e ufanista, associando-se em parte aos atualmente inaceitáveis conceitos de democracia racial e homem cordial. Mesmo assim, a metáfora conceitual da antropofagia – tanto em si mesma quanto por seus múltiplos efeitos de sentido em nossa cultura recente – ainda me parece o melhor caminho para compreendermos como o sentido polissêmico de nossa mestiçagem é um horizonte geohistórico (“político”) e filosófico capaz de *nos abrir para o mundo* (cosmo) *como um todo sem nos encerrarmos na estreiteza dos nacionalismos*. A ideia implícita na antropofagia de um *processo cultural e pessoal* constituído a partir da *incorporação* da alteridade que se *miscigena* com aquilo que nos circunda consegue nos livrar da “lógica” estática de identidade e diferença que marca o horizonte filosófico eurocêntrico e eurocentrado, incluindo suas versões pós-modernistas.

²⁷ Vale a pena notar, neste momento, que todo este ensaio é *um exemplo* de construção de uma perspectiva *filosófica* que se coloca conscientemente dentro do horizonte deste cosmopolitismo periférico.

acima indicado e conseguimos retirar a questão da filosofia brasileira e latino-americana do falso dilema que opõe nacional e internacional, entendido agora como mais um sintoma do fantasma da filosofia pura.

6.3.1. Uma situação conjuntural merece ser brevemente analisada aqui, não por seu caráter propriamente filosófico, mas por manifestar, no calor da hora, *um sintoma* deste terceiro falso dilema: trata-se da atualmente tão badalada *internacionalização* como critério de avaliação da “qualidade” (ou sua ausência) da filosofia acadêmica brasileira. Mas é preciso tomar cuidado para que esse diagnóstico crítico e irônico não se torne ele mesmo parte do problema. De modo geral, podemos identificar a existência de dois sentidos ou usos positivos para a noção de internacionalização e um sentido ou uso negativo. Podemos chamar os dois primeiros sentidos ou usos positivos de *verdadeira internacionalização* e o terceiro sentido ou uso negativo de *falsa internacionalização*. O primeiro sentido positivo em que essa noção pode ser relevante e útil para nosso fazer filosófico se encontra no sentido da internacionalização que significa *a construção de concepções filosóficas dentro do horizonte cosmopolita* há pouco descrito na perspectiva do princípio metodológico da redução filosófica e do ideal antropofágico renovado. Como dissemos, essa *atitude* aproxima nosso fazer filosófico dos campos da filosofia mundial, da filosofia comparativa e da filosofia intercultural, embora eu acredite que essas aproximações são ainda demasiado abstratas e não devem ser tomadas em um sentido prescritivo ou normativo. Já há diversos exemplos desse tipo de trabalho sendo recentemente realizado, incluindo o trabalho de reavaliação da história da filosofia brasileira de uma perspectiva decolonial. Esse primeiro sentido da internacionalização já está colocado sob signo do conceito da filosofia mestiça.

Um segundo sentido positivo da internacionalização é aquele já em pleno curso em uma parte da comunidade filosófica brasileira, cujos trabalhos altamente relevantes se fazem em um processo de interlocução produtiva com filósofos/as pertencentes a outras comunidades filosóficas estrangeiras. Nos modos como essas pessoas fazem filosofia, a internacionalização enquanto meio dialógico já consolidado, é parte natural de seu trabalho. Nada há a se reprovar nessas formas de fazer filosofia, inclusive que elas sejam feitas na língua franca que – gostemos ou não – se tornou o inglês. As críticas que por vezes se escuta sobre esse modo de fazer filosofia – muitas vezes movidas pela suspeita oposição entre filosofia nacional e filosofia internacional – são ainda sintomas do fantasma da filosofia pura. Embora ainda haja muito a ser feito na construção de gramáticas filosóficas que exploram as potencialidades do português, prescrever que o trabalho filosófico realizado pelas pessoas que compõem nossa comunidade filosófica deva ser unicamente em português é similar à

crença do personagem Policarpo Quaresma – satirizada no romance de Lima Barreto – segundo a qual a verdadeira “língua nacional” deveria ser o Tupi-Guarani. Ao contrário dessa crítica, na perspectiva defendida neste ensaio, esse segundo sentido “internacionalizado” de fazer filosofia por uma parte de nossa comunidade também pode ser visto como um modo de fazer filosofia dentro de um horizonte cosmopolita e do espírito da filosofia mestiça. Nesses dois sentidos ou usos positivos, a noção de internacionalização se coloca claramente fora da falsa alternativa entre filosofia nacional e filosofia internacional. Em ambos, manifestam-se dois modos possíveis de fazer filosofia dentro do horizonte cosmopolita.

Em contraste com essas duas formas legítimas e, por assim dizer, naturais de internacionalização, presentemente acontece o que se pode chamar de *falsa internacionalização*. Essa forma é justamente aquela que toma a internacionalização *como critério absoluto de avaliação de todas as formas possíveis de nosso fazer filosófico*. Para além de ser um critério “transplantado” acriticamente de uma parte dos trabalhos acadêmicos no âmbito das ciências, nesta acepção e aplicação, a tão exigida internacionalização é apenas mais uma máscara do fantasma da filosofia pura, máscara com a seguinte fisionomia: só podemos nos respeitar e nos reconhecer mutuamente se antes formos respeitados e reconhecidos por comunidades filosóficas estrangeiras “devidamente autorizadas”. Nessa acepção, a tão perseguida internacionalização não passa da forma mais recente do colonialismo e auto-colonialismo intelectuais tão típicos de nossa cultura e sociedade periférica. Essa falsa internacionalização como critério absoluto apenas repete o tão conhecido complexo de vira-latas, que nos faz reconhecer positivamente *apenas* aqueles/as dentre nós que tiveram o “carimbo” de reconhecimento por parte de alguma comunidade acadêmica pertencente a alguma cultura estrangeira tida como o modelo incontestado da “excelência”. Não raro, essa busca neurótica e a todo custo pelo reconhecimento internacional (quanto é atingida), *significa que a filosofia que fazemos aparece como “qualificada” aos olhos das comunidades filosóficas “internacionais” na medida em que é um reflexo de suas próprias questões e interesses*. Em contraste com a verdadeira internacionalização enquanto espaço de colaboração e de diálogo filosóficos, a falsa internacionalização (especialmente elevada ao posto de valor absoluto a ser perseguido *por toda a nossa comunidade filosófica*) é tão-somente a mais recente máscara do colonialismo eurocêntrico e eurocentrado, ecoando da pior forma possível o falso dilema que divide a produção filosófica entre nacional e internacional. Na sarcástica e sábia expressão popular é “filosofia para inglês ver.”

O que fazer?

7. Diante de tantas ilusões perdidas (ou que deveríamos perder para fazer filosofia de modo mais autônomo), a pergunta inevitável parece ser: o que fazer? Para quem ainda está preso de algum modo ao fantasma da filosofia pura e seus falsos dilemas, essa questão esconde o seguinte sentido: o que *ainda nos resta* fazer? Para quem já abandonou, ao menos parcialmente, esses dilemas, a pergunta tem o sentido de: o que *doravante podemos* fazer? A resposta irônica e simples diante de ambos os sentidos da questão é, simplesmente: *fazer filosofia*. Essa resposta irônica é análoga àquela dada por Demócrito a quem lhe perguntou “o que é o ser humano?”, ao que teria retorquido: “o ser humano é aquilo que todos nós sabemos o que é”. Mas *os caminhos* para chegarmos à “tautologia” dessa resposta irônica são múltiplos e, na realidade, têm de ser abertos por cada pessoa que em nosso contexto histórico-cultural se embrenha pelos caminhos do fazer filosófico a seu modo, com seus desejos e com suas próprias finalidades. Apesar disso, tentemos apontar alguns pontos de referência por onde esses diferentes caminhos *podem* passar.

7.1. Como já indicado antes, o ponto de referência primário é a prioridade de se colocar no caminho das questões filosóficas. Mas as questões filosóficas não estão inscritas em uma tábula de leis como os mandamentos bíblicos. Elas estão inscritas na enigmática condição humana no mundo, uma condição ao mesmo tempo natural e histórica, coletiva e individual. *Aprender* a formular uma questão, como se diz, pode ser já a metade do caminho a ser percorrido. Além disso, questões filosóficas, quando realmente *feitas* por alguém, são tanto o *impasse* que nos move a investigar algo quanto o caminho pelo qual *passa* essa investigação. Em filosofia não há questão que não seja *um caminho de questionamento*, um caminho de investigação. Curiosamente, na própria origem da palavra se encontra o verbo latino ‘*quaerere*’: buscar, procurar. Assim, *questões filosóficas são tanto o que se busca responder quando o caminho dessa busca*. Não custa reiterar o que já se disse antes: quem se coloca radicalmente uma questão (e, por isso, *também* se coloca em questão) tomará potencialmente tudo o que lhe parecer possível e necessário como meio (caminho) para buscar respondê-la. E cada resposta, embora seja um fim individual, vale para outras pessoas como um ponto de partida ou como um meio para suas questões e os modos de investigá-las. De algum modo, o questionamento guiado por alguma questão filosófica envolve um círculo entre início e fim. A prioridade das questões filosóficas nos lembra sempre que toda argumentação filosófica, naquilo que possui de mais valioso, é tanto um caminho para cada filósofo/a pensar algo fundamental, quanto, *justamente por isso*, um caminho que pode sempre ser retomado de outros modos por outras pessoas. Diante disso, nunca é

demais repetir pela terceira vez o lema já proposto antes, mas agora em um novo contexto argumentativo: “De volta às questões mesmas!”

7.2. Em relação ao primeiro falso dilema, é preciso reiterar, na “outra volta do parafuso”, que *não existe filosofia que se faça sem algum tipo de leitura de alguma das histórias possíveis da filosofia*. Aquelas pessoas que acreditam não precisar de qualquer auxílio da história da filosofia, especialmente em nossa época (histórica por excelência) já assumiram (na maioria das vezes inconscientemente) alguma leitura que faz determinado tipo de recorte e avaliação da história da filosofia. Há muitas formas já existentes e ainda possíveis de história da filosofia. Quem acredita que existe algo como “a” história da filosofia que estaria à espera de ser descoberta e descrita de uma vez por todas, acredita em uma fábula. Mesmo se preservamos a intuição razoável segundo a qual o passado e o presente da filosofia, como qualquer outro passado e presente de qualquer história, são inalteráveis, as formas de “recortar” essa história passada e presente são ainda mais múltiplas do que as formas pelas quais se pode recortar em diferentes mapas um mesmo território. De modo análogo a como nos diz Umberto Eco sobre a polissemia possível das interpretações textuais em geral, as interpretações possíveis da história da filosofia se estendem no espaço flexível e mutante entre a letra materialmente situada e o disparate do que se choca diametralmente com essa materialidade. Mas é sempre possível alterar esse “espaço do bom-senso”, de tal modo que aquilo que seria disparatado de início pode se tornar um caminho legítimo de interpretação. Fato é que fazer filosofia – ao menos em nossa época – sempre envolve algum tipo de relação interpretativa com a história da filosofia *envolvida de algum modo no caminho de uma investigação filosófica*. Como já indicado antes, *há múltiplos usos possíveis (por vezes ruins) da história da filosofia no fazer filosófico*. Além disso, há várias formas possíveis em que se pode fazer história da filosofia, todas elas determinadas de algum modo e em algum grau pelos conceitos e metodologias incorporados da filosofia mais original e especulativa de determinado tempo. A crença em um único método que nos daria acesso à história da filosofia sem algum tipo de incorporação ou contaminação dos conceitos e do cenário filosóficos presentes é uma crença indefensável, sobretudo depois de mais de um século de desenvolvimento de múltiplas formas de realizar história da filosofia. Em termos mais diretos: fazer (relevante) história da filosofia é sempre já fazer filosofia, tanto quanto fazer (relevante) filosofia envolve algum tipo de interpretação e de recorte da história da filosofia. Mesmo assumindo hipoteticamente a divisão entre fazer filosofia e fazer história da filosofia, tais denominações marcam apenas os nomes dos polos extremos de um espectro contínuo, no qual *ninguém* se encontra ou consegue permanecer fora do campo contínuo que se estende entre esses extremos.

7.3. Relacionado ao tópico anterior, convém que não se faça algum tipo de essencialização do que seria ou deveria ser “a” história da filosofia. A fronteira entre “a” filosofia e outras formas de saber é bastante volátil e deveria ser tomada primariamente como uma delimitação metodológica, hipotética e heurística, cuja validade depende das perspectivas que assumimos nos contextos históricos e geográficos do presente. Mesmo nos contextos contemporâneos, as divisões entre o saber filosófico e os demais saberes é relativa às tradições, às linhagens e aos horizontes metodológico-conceituais assumidos por quem faz filosofia, mesmo que isso não signifique algum tipo de relativismo pós-moderno. O caráter mestiço da filosofia conduz, em muitos casos, a tomar obras e fatos provenientes de outras formas de saber como mais relevantes para seu caminho do que obras e autores/as usualmente situados no campo do saber filosófico. *Para diferentes percursos filosóficos, já foi o caso e ainda será o caso que obras de arte, teorias científicas, práticas religiosas, processos políticos e históricos, bem como experiências pessoais sejam tão ou mais relevantes do que teorias, obras ou conceitos “puramente” filosóficos.* É justamente isso que confere ao *fazer filosófico* seu caráter ao mesmo tempo universalizável e multidisciplinar, bem como o que torna todas as práticas ou obras humanas e eventos do mundo *potencialmente* filosóficos. Isso não trivializa, como por vezes se supõe, o conceito de filosofia, pois *tudo potencialmente* é filosófico, o que, porém, não permite que se diga que ‘tudo é filosofia’. No caso particular do que se chama ou se pretende chamar de ‘filosofia brasileira’, seria bom que quem pretende dar algum sentido relevante para este nome tomasse igualmente a sério o que aprende da história da filosofia (feita alhures e entre nós) tanto quanto (ou ainda mais) o que aprende da história das ciências, das artes e outras formas mais difusas de saber. Em suma, a separação por gênero ou, pior ainda, por essência entre “a” história da filosofia e “a” história de outras formas de saber é o caminho mais rápido e mais simples *para não se fazer filosofia como seria possível e desejável.*

7.4. Em relação ao segundo falso dilema, seria bom que não tomássemos como válida *a priori* uma classificação notoriamente vaga como se fosse uma questão de vida ou morte para nosso fazer filosófico. A suposta divisão entre continentais e analíticos nos fala de diferentes estilos de fazer filosofia *fora de nosso contexto histórico-cultural*, embora tenham sido para cá importados ou transplantados. Talvez a “essencialização” ou cristalização dessa divisão possa fazer algum sentido para quem dentre nós que se sente realizado vestindo roupas de frio em dias quentes. Mas se generalizamos esse gosto exótico, é enorme a probabilidade de perdermos completamente de vista o

fato de – por nossa peculiar posição geohistórica e cultural – estarmos, por princípio, fora dessas disputas não apenas em termos filosóficos, mas até mesmo em termos acadêmicos.

Nós, da América Latina, não somos nem ocidentais nem orientais, supondo que os estereótipos associados a essa distinção ainda façam algum sentido para além da “lógica da identidade e da diferença” estabelecida pelos Estados-nação de matriz eurocêntrica, colonialista, racista e capitalista. Por isso, antes de tentarmos nos *identificar* com ocidente ou oriente, *seria bom pensarmos bem melhor* – especialmente no espaço-tempo de nossa cultura – *sobre nosso caráter evidentemente mestiço*: mistura de povos e culturas ameríndios, africanos, europeus e asiáticos. *Embora o conceito de filosofia mestiça seja universalizável para além das disputas culturais e históricas, trata-se de um conceito que, até certo ponto, só pode emergir da situação histórico-cultural dos países latino-americanos e especialmente do Brasil, enquanto lugar onde provavelmente se realiza a maior mistura de etnias, línguas e linhagens culturais em um mesmo corte espaço-temporal da história moderna*, algo que, de forma alguma, significa um processo único, linear e pacífico ou que, pior ainda, significaria o mesmo que uma quimérica democracia racial.²⁸

Quando meditamos sobre esse quadro complexo, o falso dilema que supostamente nos obrigaria a escolher entre filosofia analítica ou filosofia continental mostra todo o seu ridículo em nosso contexto. Na expressão já consagrada por Roberto Schwarz, essa vaga distinção se apresenta como mais uma “ideia fora de lugar”. Na melhor das hipóteses, para quem queira fazer filosofia desde a nossa situação histórico-social particular, a distinção entre filosofia continental e filosofia analítica pode marcar *preferências pessoais e circunstanciais determinadas por percursos filosóficos de investigação de certas questões fundamentais*. Na pior das hipóteses, representa apenas mais um dos sintomas do fantasma da filosofia pura, no sentido em que se abdica da autonomia crítica de pensamento para se associar a alguma tradição filosófica particular como se fosse o sinônimo do fazer filosófico em geral. De um ponto de vista mais abrangente e irônico, o melhor seria abandonar tal distinção quer como uma disputa entre comunidades filosóficas situadas no suposto “centro”, quer como que a mais *nova* roupa ideológica que veste a nua, crua e *velha* filosofia eurocêntrica e eurocentrada.

7.5. Em relação ao terceiro falso dilema, tudo o que é relevante para superá-lo e olhá-lo ironicamente já foi dito quando da dissecação de suas partes gerais feita acima. Basta acrescentar que uma atitude

²⁸ Sobre o caráter fundamentalmente mestiço da cultura brasileira, uma referência indispensável (mesmo com críticas que se deva fazer à sua gramática conceitual) é RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 2010 (1995).

intelectual e filosófica que assume o horizonte cosmopolita aberto pelo conceito de filosofia mestiça consiste não em acreditar que estaríamos fazendo filosofia ao nos tornarmos especialistas na filosofia brasileira ou latino-americana, em particular se tentarmos construir algum tipo de história monumental e tradicionalista dessas filosofias. Essa observação nada retira da premente necessidade de dedicarmos mais trabalhos ao campo de tal historiografia filosófica, bem como de incorporá-los na formação acadêmica dos que iniciam seu caminho na filosofia em nosso contexto, rompendo assim o desprezo generalizado e a colocação desses trabalhos e dos/das autores sobre os quais se dedicam em um “gueto” de especialistas supostamente menores, atitude que manifesta de modo inequívoco o fantasma da filosofia pura que ainda nos assombra.

Não raro, o fantasma da filosofia pura que nos melancoliza não somente despreza, ignora e invisibiliza quase tudo o que foi feito em termos de filosofia entre nós, mas também apresenta uma suposta imagem pura da história da filosofia, separada de outros campos do saber, em particular das artes e ciências. Devemos nos precaver de transplantar esse “purismo” para o tão necessário campo de estudos da história da filosofia brasileira e latino-americana. Por conta disso, o *horizonte* aberto pelo conceito de filosofia mestiça não nos recomenda apenas uma reavaliação e ressignificação da filosofia brasileira e latino-americana *desde um ponto de vista cosmopolita*, mas também e talvez sobretudo que **incorporemos** os conceitos, os argumentos e as metodologias dessas filosofias em nossos caminhos de investigação, **miscigenando-os** com aqueles provenientes das filosofias de outras épocas e lugares *que nos servem como meios para pensarmos as questões fundamentais para a condição humana no mundo desde nossa situação geohistórica específica*.

Por fim, essa incorporação e miscigenação nos conduz a perceber também que o *pensamento filosófico* brasileiro e latino-americano se apresenta muitas vezes “fora” do que usualmente podemos chamar de filosofia: nas artes (particularmente na literatura) e nas ciências (particularmente nas ciências humanas). É também por isso que o conceito de filosofia mestiça pode ser tão benéfico para nos livrarmos da melancolia gerada pelo fantasma da filosofia pura: reconhecer que o *pensamento* brasileiro e latino-americano raras vezes se pautou pelo que academicamente pertence ao “campo” mais estrito e consensual da filosofia. Em outras palavras: *o pensamento filosófico brasileiro e latino-americano quase sempre esteve marcado pelo caráter mestiço*. Se queremos fazer jus a este espírito, talvez seja bom que saibamos diferenciar aquilo que pertence mais propriamente ao campo da filosofia e *o caráter filosófico que podemos encontrar em obras pertencentes a outras formas de saber*. Essa atitude nos facilita e potencializa a incorporação e miscigenação há pouco aludidas, sem cairmos nas armadilhas e modismos ainda eurocentrados dos pós-modernismos. Em palavras mais diretas: para fazermos filosofia mestiça *incorporando e miscigenando* o pensamento filosófico

brasileiro e latino-americano com outras matrizes filosóficas, é bom sairmos (ao menos um pouco) do que usualmente se considera academicamente como filosofia brasileira e latino-americana.

7.6. Terminemos olhando de outro ponto de vista o início deste ensaio: nós nos encontramos em uma encruzilhada, tanto enquanto seres humanos quanto como latino-americanos. O deserto está crescendo. O niilismo atual pode ser o último, pois em lugar de uma transição para novos valores, pode estar nos levando à impossibilidade de qualquer novo valor humano no mundo. Diante dessa situação-limite, os falsos dilemas associados ao fantasma da filosofia pura revelam todo o seu ridículo ao olhar irônico da filosofia mestiça. Na medida em que este olhar é *um* caminho que nos permite diagnosticar esse ridículo e *dele nos livrarmos*, ele também *pode* se tornar *um* caminho através do qual *nos tornamos mais livres para fazer as filosofias* que ainda nos são possíveis no contexto de nossa cultura e, principalmente, no momento em que nós, como seres humanos, nos aproximamos da beira do abismo.²⁹

Referências bibliográficas

CHRITCHLEY, Simon. What is continental philosophy? In: CHRITCHLEY, Simon; SCHROEDER, William (Org.). **A companion to continental philosophy**. Oxford: Blackwell, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Ed.). **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe, vol. 1. Berlim: De Gruyter, 1968.

Referências complementares

DE MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. História *stultitiae* e história *sapientiae*. In: _____. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 13-42.

²⁹ Este ensaio é uma versão estendida de uma parte dos tópicos rapidamente indicados em uma fala intitulada “Sobre o conceito de filosofia mestiça”, apresentada na mesa-redonda de encerramento do *Terceiro Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia*, com a temática *Filosofia para além da filosofia*. Essa mesa-redonda ocorreu no dia 11/11/2022 e foi composta respectivamente, pelas palestras do Prof. Alexandre Meyer Luz, pela minha e pela palestra da Profa. Janyne Satler. A gravação das palestras desta mesa redonda e das questões por ela provocadas está disponível no endereço <https://www.youtube.com/watch?v=_w1nqMy0rf4>. Este evento foi organizado pelos/as estudantes da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a quem agradeço aqui pelo convite para a palestra, assim como pelo convite para publicação deste texto.

- LOEB, Paul; MEYER, Matthew (Ed.). **Nietzsche's metaphilosophy: the nature, method, and aims of philosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2019.
- MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. **Sapere Aude**, v. 9, n. 18, p. 223-239, 2018.
- _____. **História da filosofia do Brasil**; vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010.
- MARQUES, Ubirajara Racan de Azevedo. **A escola francesa de historiografia da filosofia: notas históricas e elementos de formação**. São Paulo: Unesp, 2007.
- OVERGAARD, Soren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **An introduction to metaphilosophy**. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996 (1958).
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 2010 (1995).

DENIS DIDEROT E O CONTO FILOSÓFICO: O SUPLEMENTO À VIAGEM DE BOUGAINVILLE

DENIS DIDEROT AND THE PHILOSOPHICAL TALE: THE *SUPPLÉMENT AU VOYAGE DE BOUGAINVILLE*

Kamila Babiuki¹

Resumo: No Século das Luzes, a relação entre as disciplinas de Literatura e Filosofia era estreita. A despeito do debate entre a superioridade de uma em relação à outra, diversos autores se valeram livremente de recursos literários para a expressão filosófica. Denis Diderot é um pensador que transita entre esses dois domínios de maneira exemplar. O que tentaremos fazer neste artigo é sublinhar uma relação possível entre O Suplemento à viagem de Bougainville, um escrito literário, e o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot para a História das duas Índias, de Guillaume Raynal. Mais especificamente, mostraremos como o conto contém em si reflexões filosóficas pensadas a partir de um exemplo cujos princípios são sintetizados no capítulo das duas Índias. Para tanto, nos concentraremos em um dos aspectos por trás da Teoria diderotiana dos Três Códigos: a questão da liberdade sexual no exemplo taitiano.

Palavras-chave: Filosofia e Literatura, Iluminismo francês, Conto filosófico, Filosofia moral

Abstract: *In the eighteenth century, the relationship between Philosophy and Literature was very strict. Despite the debate about the superiority of one in relation to the other, many authors freely employed literary resources to benefit philosophical expression. Denis Diderot is a thinker who transits between these two domains in an outstanding way. In this paper, we try to explicit one way of reading together the *Supplément au voyage de Bougainville*, a literary work, and the chapter ‘*Sur la morale*’, of Diderot’s contribution to Raynal’s *Histoire des deux Indes*. More specifically, we will show how the tale works as the space of development for philosophical thinking as it is synthesized in the *Histoire des deux Indes*’s chapter. In order to do so, we will focus on one aspect of the Theory of Three Codes: the matter of sexual freedom in the Tahitian example.*

Keywords: *Philosophy and Literature, French Enlightenment, Philosophical tale, Moral philosophy*

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista do programa Capes-Cofecub “Autonomia, tolerância, razão pública: usos contemporâneos da Filosofia das Luzes”. E-mail: k.babiuki@gmail.com.

Em 1768, uma embarcação tripulada por um grupo de europeus chegava, encabeçada pelo matemático e explorador Louis-Antoine de Bougainville, ao Taiti. A pequena ilha da Oceania se tornaria em seguida famosa na Europa, ganhando destaque em 1771 com a publicação de *Voyage autour du monde*, relato de viagem escrito pelo próprio Bougainville. O lugar, que ganhou o apelido de “Nova Citera” por se tratar de um endereço paradisíaco, se transformou em um motivo de curiosidade, dando origem a expedições partindo do velho continente em direção àqueles mares recém navegados por embarcações europeias.²

O *Suplemento à viagem de Bougainville* nasce da redação de uma resenha do livro de Bougainville para a revista *Correspondência literária*, encabeçada por Melchior Grimm, amigo de Diderot. Não tendo sido retida para publicação, a resenha é aos poucos modificada, se transforma em um diálogo e ganha o subtítulo *diálogo entre A e B sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam*.³ Ao redigir essa obra, Denis Diderot toma parte em uma grande atualidade editorial: as duas primeiras edições de *Voyage autour du monde*, publicadas em 1771 e 1772, foram objeto de 17 artigos em nove jornais franceses (Kovács, 2015, p. 47).

O *Suplemento* é um conto escrito à maneira de Diderot. Dividido em cinco partes, mescla trechos de diálogo entre dois interlocutores-narradores, ambos europeus e não nomeados, que leem *A viagem ao redor do mundo* (1771), de Louis-Antoine Bougainville. Além do diálogo entre esses dois narradores, identificados como A. e B., o leitor se depara com a conversa entre um suposto integrante da tripulação de Bougainville, um capelão francês também não nomeado, e Oru, seu anfitrião taitiano. O texto não se resume a partes dialogadas. Há também, em sua composição, um monólogo de um ancião taitiano.⁴

O que tentaremos realizar neste artigo é evidenciar o modo como Diderot se vale do conto *Suplemento à viagem de Bougainville* para exemplificar os preceitos anunciados em outro texto, suas contribuições à *História das duas Índias* (1770-1780). Defenderemos que o *Suplemento* é uma espécie de exercício de pensamento no qual uma teoria, a dos Três Códigos, apresentada no capítulo

² O apelido em referência ao mito antigo da Ilha de Citera, local do nascimento de Vênus ou Afrodite, é dado pelo próprio Bougainville (1982, p. 247). Houve outros apelidos com a mesma conotação, como “Utopia”, cunhado pelo companheiro de Bougainville na exploração e discípulo de Buffon, o naturalista Philibert de Commerson (cf. Papin, 1988, p. 53).

³ O livro conta com uma edição brasileira, traduzida por J. Guinsburg e publicado na edição de 1979 da coleção “Os Pensadores”, p. 131-157. Sobre a redação e transformação do texto, ver Stenger, 2013, p. 496 e p. 531, sobretudo nota 8.

⁴ O texto compõe ainda uma tríade ao lado de *Ceci n'est pas un conte* e *Madame de la Carlière*, ambos publicados na *Correspondência literária*. É Grimm quem ressalta essa complementariedade entre eles. Jean Ehrard retoma a citação de Grimm: “O conto que será lido é do Senhor Diderot, ele será seguido de vários outros do mesmo autor. Não se verá senão ao final do último a moral e o objetivo secreto que será proposto” (Ehrard, 1997, p. 163).

“Sobre a moral” da *História das duas Índias*, é imaginada sendo colocada em prática e, dessa forma, desenvolvida. O modo como ela aparece no *Suplemento* tenta unir preceitos teóricos com exemplos práticos. Faremos isso a partir da análise de um ponto específico atrelado à Teoria dos Três Códigos: a questão da liberdade sexual taitiana. Tentaremos mostrar que, vinculada ao código da natureza, ela é compreendida como uma inclinação natural de todos os seres humanos e, uma vez no Taiti, deve ser praticada.⁵

A Teoria dos Três Códigos consiste em afirmar que as ações humanas são regidas por três diferentes dispositivos de regulamentação: em primeiro lugar, encontra-se o código da natureza, o mais ancestral método de delimitação de leis e costumes. Dele derivam o código religioso e o código civil. Acontece que em sociedades muito complexas, como aquelas da Europa do Século das Luzes quando comparadas ao Novo Mundo recém avistado pelos exploradores europeus, esses três códigos são contraditórios entre si. Isso implica na impossibilidade de seguir à risca seus preceitos. Por vezes, agir conforme as regras de um dos códigos implica em quebrar as de outro, pois eles se contradizem. Consequentemente, é impossível que uma pessoa seja genuinamente virtuosa. Seria, portanto, necessário, uma revisão do modo como as normas – tácitas ou expressas – são instituídas.

Nesse cenário, os costumes europeus, regidos por três mestres distintos, são contrastados com os costumes taitianos, retratados pelo filósofo como tendo permanecido em um estado de pureza. Conforme tentaremos mostrar, Diderot pretende destacar com esse exercício de pensamento a necessidade de haver uma reforma organizacional: é preciso mudar o modo de compreender a relação entre esses três códigos caso se queira viver seguindo verdadeiramente princípios éticos. No bojo dessa discussão se encontra igualmente uma necessidade de definir prioridades: sendo impossível seguir todos os códigos, qual deveria ser o predominante? A resposta é simples, porém difícil de ser colocada em prática: o código primordial é o da natureza.

É importante ressaltar que nosso movimento investigativo não pretende – assim como Diderot não parece haver pretendido – realizar uma hierarquização entre as formas filosóficas e literárias. Ao contrário. Trata-se de mostrar como ambas se relacionavam intimamente na reflexão filosófica do século XVIII. A literatura se relaciona de maneira muito íntima com a filosofia, não em uma posição de servidão de uma em relação a outra, mas em pé de igualdade. Se a literatura funciona como ferramenta para se atingir um fim, a filosofia alimenta uma corrente literária. Concordamos com a formulação de Pierre Hartmann quando ele afirma, em *Diderot la figuration du philosophe*, que

⁵ Para uma análise mais geral da relação entre esses dois textos, ver o artigo de Michèle Duchet, “Le “Supplément au Voyage de Bougainville” et la collaboration de Diderot à “L’Histoire des deux Indes”(1961).

Diderot explodia as tradicionais compartimentações literárias de maneira [...] radical [...]. Mas ao radicalizar desse modo um procedimento comum, Diderot modifica profundamente seu teor: *em vez de submeter a literatura à filosofia, ele investe o discurso filosófico da liberdade exploradora que sozinha define a grande literatura*. Longe de fazer da literatura a serva da filosofia, ele cria entre os polos da expressão literárias e da exposição filosófica uma dialética que, livrando uma e outra de seus entraves específicos, tende à exaltação sinérgica de seus meios (Hartmann, 2003, p. 21, sublinhado por nós).⁶

Ambas, literatura e filosofia, agem conjuntamente para a construção da teoria, algo notado de modo exemplar na escrita de Diderot. Para mostrar como isso ocorre no caso da Teoria dos Três Códigos, dividiremos este texto em duas partes. Na primeira, analisaremos o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot para a *História das duas Índias*, do abade Raynal. Depois, passaremos para a análise da terceira parte do *Suplemento à viagem de Bougainville*, na qual o capelão francês conversa com Oru, um patriarca taitiano. Como saldo dessas análises, pretendemos mostrar de que maneira a Teoria dos Três Códigos é forjada na filosofia de Diderot e por quais motivos. Insistimos no fato de a divisão ser apenas uma escolha metodológica. Veremos, de maneira mais teórica, como a Teoria dos Três Códigos é apresentada para, em seguida, analisarmos seu desenvolvimento a partir de um exemplo prático.

A natureza como fundamento: a *História das Duas Índias*

A obra *História filosófica do comércio e do estabelecimento dos Europeus nas duas Índias*, mais conhecida como *História das duas Índias*, é um texto escrito por múltiplas vozes. Quem o assina é o abade Guillaume Thomas François Raynal, porém diversos foram os nomes que contribuíram com sua redação. Entre eles, encontram-se o Barão d’Holbach, Alexandre Deleyre, Jean de Pechméja e, talvez o mais célebre de todos, Denis Diderot.⁷ É o capítulo “Sobre a moral”, escrito por Diderot, que nos interessará particularmente aqui.

Acompanhamos nesse capítulo uma discussão a respeito da impossibilidade de se estabelecer uma moral universal em fundamentos variáveis de povo para povo. Um exemplo de fundamento variável é a religião. Segundo Diderot, para haver uma universalização de preceitos morais, seu sistema “não pode [...] ter como base opiniões religiosas, que, desde a origem do mundo e de um polo a outro, sempre variaram” (Diderot, 1995, p. 628). Diderot mostra a necessidade de buscar por um

⁶ Todas as traduções de obras citadas a partir do texto original foram feitas por nós.

⁷ Isso implica em uma grande heterogeneidade do texto final. A respeito da colaboração entre Diderot e Raynal, conferir o artigo Gianluigi Goggi intitulado *La collaboration de Diderot à l’Histoire des deux Indes: l’édition de ses contributions* (2013), especialmente a parte 3, “La collaboration de Diderot” (p. 169-174) e a parte 5, “Le “tiers” de l’HDI qui revient à Diderot” (p. 178-182). Ver também o apanhado feito por Antoine Lilti (2019, p. 82). Na letra de Andrew Curran, Diderot foi o maior *ghost writer* da *História das duas Índias* (2022, p. 13 e 285). Estima-se que ele tenha sido responsável por cerca de vinte por cento da redação de toda a obra.

fundamento cujas bases sejam sólidas e duradouras, afastando-se assim de opiniões contraditórias e passageiras.

A moral, definida nesse capítulo como “uma ciência cujo objetivo é a conservação e a felicidade comum da espécie humana” (Diderot, 1995, p. 629), deve partir de um fundamento aplicável a diferentes povos, em diferentes lugares e tempos. Não se fala em conservação e felicidade de um grupo ou de pessoas que viveram em determinado período histórico, mas da *espécie humana*. Toda a reflexão já parte do pressuposto da vida em sociedade, e Diderot o indica textualmente: “as obrigações do homem isolado me são desconhecidas” (Diderot, 1995, p. 630). Isso justifica, sobretudo, a necessidade de procurar por um fundamento universalizante, abrangente a ponto de poder regular as ações de pessoas que seguem diferentes religiões, ou que não seguem nenhuma, além de ser aplicável independentemente das condições geográficas e históricas.

A impossibilidade de fundamentação desse sistema em preceitos religiosos é uma consequência dessa necessidade de abrangência. Uma religião revelada não consegue dar conta desses requisitos. O autor elenca, então, uma sequência de adjetivos essencialmente negativos atribuídos ao sistema religioso enquanto sistema moral. Ele é *abjeto e extravagante* ao ameaçar com os mesmos suplícios as fraquezas do amor e ações atrozés. Isso além de ser *supersticioso e pueril*, embasando seus deveres mais essenciais sobre histórias ao mesmo tempo asquerosas e ridículas, e, talvez a característica mais importante, trata-se de uma moral *interessada*, admitindo apenas as virtudes úteis ao sacerdócio e os crimes contrários a ele (1995, p. 629). A maneira de se desvencilhar dessa moral complicada que pouco ou mal é seguida por seus sujeitos teria sido simples: bastaria que os líderes encorajassem seus seguidores à observação da moral natural. Em função do que Diderot chama de “dogmas úteis”, a moral natural é, ao contrário, desencorajada, afastando cada vez mais os indivíduos de sua própria natureza (1995, p. 629). Não é que a lógica da religião seja completamente perniciosa. Ela pode servir de controle e regulação das ações de uma parcela da população, mas não é suficiente.

O sentimento segundo o qual cada ser humano é compelido a realizar o que é justo e fugir do que é injusto está inscrito em sociedades cujas regras de convivência são completamente separadas. Há ações que são contrárias quando comparadas entre si, mas seguem, ainda assim, o mesmo princípio de conservação da espécie.

Na Índia [...] é uma crueldade degolar a vaca que nutre a espécie humana. O iroquês ou o hurão que matam seu pai com um golpe de bastão em vez de deixá-lo morrer de fome ou sobre a fogueira do inimigo acreditam realizar um ato de piedade filial ao obedecer às últimas vontades desse pai que lhes pedia a morte como uma graça. Os meios mais opostos em aparência tendem todos igualmente ao mesmo fim, à manutenção, à prosperidade do corpo político (Diderot, 1995, p. 631).

Essa busca por um bem geral faz parte, na reflexão de Diderot, da natureza humana. Segundo o autor, cada indivíduo sabe que sua prosperidade depende da prosperidade da espécie (1995, p. 630), e, caso esta não se concretizasse, passaríamos a um estado de guerra de todos contra todos. É importante notar, portanto, que o filósofo não é contrário ao estabelecimento de regras morais. Trata-se efetivamente do oposto: nos deparamos com uma defesa da necessidade de estabelecimento de normas mais intuitivas, a única forma de serem seguidas e, conseqüentemente, guardarem alguma eficácia. A moral pode variar em sua aplicação, mas não em sua essência.

Essa argumentação caminha no sentido de mostrar que vivemos sob a ordem de três códigos distintos. A Teoria dos Três Códigos é então enunciada nesse capítulo. Segundo ela, há três diferentes mestres reguladores das ações humanas: o código da natureza; o código civil; e o código religioso. O único capaz de ser aplicado a todas as pessoas, independentemente do lugar ou do momento histórico no qual se encontrem é o código da natureza. Na concepção de natureza de Diderot, tudo se encontra em um perpétuo fluxo e muda sem cessar.⁸ Os eventos naturais não podem ser fixados porque estão em meio a um turbilhão de eventos e acontecimentos. A teoria fixista da natureza corresponde a uma forma de abstração que toma “os nomes das coisas e sua disposição em tabelas por supostas determinações essenciais dos seres naturais e sua relação e ordenação concretas” (Pimenta, 2015, p. 15). O resultado é que toda classificação é apenas momentânea (Saint-Amand, 1984, p. 28 e 45).⁹ Mineral, vegetal e animal se misturam. É como dirá o personagem d’Alembert em *O Sonho de d’Alembert*: “Há apenas um grande indivíduo, o todo” (Diderot, 2023, p. 69). Esse turbilhão em perpétuo movimento deve dar conta, igualmente, de questões morais, sobretudo porque a base da reflexão de Diderot nesse período é essencialmente materialista e ateia, voltando-se sempre para princípios naturais e excluindo qualquer ideia de divindade metafísica. Não há, como no esquema lockeano, ideias morais inatas: todas são adquiridas pela experiência. Desse modo, não é possível fundamentar uma moral em ideias abstratas.

A aplicação do código da natureza se percebe ao analisar exemplos diferentes, como o de um indiano, de um iroquês e de um hurão. Ainda que suas regras sejam aparentemente contraditórias entre si, todas caminham para a preservação e manutenção da espécie, prescrição da natureza. O código civil e o código religioso são intermediários que por vezes, ao invés de estabelecerem regras

⁸ Diderot se filia uma teoria transformista da natureza em oposição a uma teoria fixista, que divide todos os seres naturais em reino, classe, ordem, gênero e espécie, como nas classificações taxonômicas de Lineu.

⁹ Michel Delon e Clara Castro igualmente retomam a questão do perpétuo movimento da natureza em Diderot. Seja na forma latente ou ativa, o movimento está por toda parte, e se manifesta, por exemplo, na transformação de um corpo em outro (Delon, 2013, p. 314; Castro, 2020, p. 106). Sobre a transformação dos corpos, conferir a metáfora da estátua de Falconet em *O Sonho de d’Alembert* (Diderot, 2023, p. 33-35).

úteis e duradouras como pretendiam, afastam as pessoas da natureza, comprometendo o estabelecimento, a aplicabilidade e a eficácia dessas regras. Para haver um real proveito tanto em seu estabelecimento quanto em seu cumprimento, os três códigos devem estar em harmonia, o que seria possível apenas colocando o código da natureza no papel de regulador dos demais, ou seja, submetendo o código civil e o código religioso ao código natural. Enquanto os códigos não estiverem alinhados entre si, não é possível ser virtuoso, pois ao tentar seguir as regras de um, se infringiria as de outro. Eszter Kovács sintetiza bem a ideia de congruência entre os três códigos:

As leis da natureza provêm das necessidades do ser humano, ao passo que as leis civis são estabelecidas pela sociedade ou pelo governo e as leis religiosas, pelo clero. Diderot vê como prioritárias as leis da natureza, oprimi-las deriva em contradição, medo, remorso ou loucura (Kovács, 2015, p. 235).

Quando princípios morais são estabelecidos a partir de preceitos religiosos, leva-se em conta igualmente os valores escolhidos para a criação das deidades, e “cada povo criou deuses para si, e os criou como desejaram, uns bons, outros cruéis, uns depravados, outros de costumes austeros. Diríamos que cada povo quis deificar suas paixões e suas opiniões” (Diderot, 1995, p. 628). Porque as leis religiosas, assim como as leis civis, podem ser enviesadas, é preciso procurar outro fundamento. Apenas por meio da redução dos três códigos a um único, a saber, ao código da natureza, ou ainda, por meio da harmonização entre seus princípios torna-se possível ser verdadeiramente virtuoso. Essa é a realidade dos Estados ditos selvagens, que permanecendo próximos à natureza, mantiveram sua soberania como mestra de suas regras e ações. Dito de outro modo, guardaram sua simplicidade. Ou assim gostaria Diderot.

O código da natureza na prática: *O Suplemento à viagem de Bougainville*

Quando a conversa entre o capelão e Oru tem início a partir da terceira parte do *Suplemento à viagem de Bougainville*, os aspectos reais do Taiti logo desaparecem dando espaço exclusivo à narrativa de Diderot. Esse movimento de sombreamento da ilha se justifica pela pouca importância de seus traços de realidade. A ilha se transforma em cenário para as reflexões do autor, e o que ganha maior importância é o modo como aí se desenvolvem certas ideias e por quais motivos o cenário idílico autoriza a chegada em determinados resultados. A ambientação de um diálogo fictício em um lugar real funciona como sustentação da argumentação, uma estratégia de convencimento do leitor (Kovács, 2015, p. 38-40 e 60). Os selvagens que se manifestam, seja de forma discursiva – e com tom de vaticínio – seja no diálogo – amistoso – com um europeu, expressam o que o autor gostaria que expressassem. Nos termos de Antoine Lilti, o filósofo se transforma em ventríloquo: ele faz com

que os outros falem, no mais das vezes resumindo-os ao silêncio. Os selvagens “não são reconhecidos como portadores de uma história ou de uma cultura próprias: eles não passam de porta-vozes das inquietações europeias” (Lilti, 2019, p. 72). O verdadeiro mestre do discurso continua sendo o filósofo: não há uma pretensão de tipo antropológico por trás das declarações taitianas.

A cena é a seguinte: depois de ter sido muito bem recebido pelo anfitrião Oru, sua esposa e suas três filhas, o taitiano solicita ao francês que realize um curioso favor, o de escolher uma das mulheres da casa para dormir com ele, mas de preferência a mais nova de suas filhas, Thia, que ainda não era mãe. Oru deseja que o francês deixe um descendente na ilha de Taiti. É assim que começa o embaraço do padre. Sua resposta é a de que sua religião, seu estado,¹⁰ os bons costumes e a honestidade impedem-no de consentir com a proposta, e Oru replica:

Eu não sei o que é a coisa que chamas religião, mas posso apenas pensar mal dela, visto que te impede de provar um prazer inocente ao qual a natureza, a mestra suprema, convida a todos nós; de conceder a existência a um de teus semelhantes; de prestar o serviço que o pai, a mãe e as filhas te pedem; de pagar tua despesa em relação a um anfitrião que te acolheu bem, e de enriquecer uma nação fazendo-a crescer com um sujeito a mais. Não sei o que é a coisa que chamas estado, mas teu primeiro dever é de ser homem e de ser reconhecedor. Não proponho que levas ao teu país os costumes de Oru, mas Oru, teu anfitrião e teu amigo, te suplica de prestar-te aos costumes do Taiti (Diderot, 1994, p. 552-3).

A primeira dificuldade gira em torno da compreensão do termo “religião” e do modo como ela afasta o francês de sua natureza. Vemos já aqui uma consequência de se colocar o código religioso como instituição reguladora das ações em sociedade. As convenções religiosas, sobretudo exemplos como votos de castidade e de obediência, implicam em um distanciamento da própria condição humana. Diderot pretende mostrar com o estranhamento do taitiano como as imposições provenientes de instituições religiosas não passam de convenções. Onde elas não são estabelecidas, mal se compreende o que querem dizer, afinal de contas, não se pode imaginar uma invenção que limite de tal maneira as ações de um cidadão, e para além disso, suas obrigações em relação a seus semelhantes.

Mais do que cumprir com uma obrigação, a de generosidade em relação a seu anfitrião, o que mais surpreende o taitiano é o modo como o padre age em contrariedade à sua natureza. É a própria natureza, a mestra suprema, quem o convida ao ato sexual chamado pelo anfitrião taitiano de “prazer inocente”, mas o francês recusa as solicitações. Essa recusa representa uma dupla negativa: ele nega uma predisposição presente dentro dele mesmo e ao convite da natureza, que deveria ser considerada sua mãe e mestra.

¹⁰ O termo em francês é “*état*”, que traduzimos como “estado”. Outra opção de tradução ao mesmo tempo mais explicativa, porém mais longe do termo original, seria “ordens sagradas”, escolhida por José Geraldo Couto nos trechos dessa obra traduzidos para a biografia *Diderot e a arte de pensar livremente* (Curran, 2022, p. 225).

O outro termo não compreendido pelo amigo polinésio é “estado”. Mais uma vez, a referência é religiosa e isso causa um curto-circuito na conversa. Logo nos damos conta, no entanto, de que para a reflexão de Oru, pouco importa verdadeiramente o significado dos termos, pois o efeito é o mesmo. Independentemente do significado atribuído a ele, a partir do que é demonstrado pelo comportamento do padre Oru logo compreende que se trata de um título atrelado a um conjunto de ações contrárias à natureza, e esse motivo basta para provar, na perspectiva do taitiano, que as ordens religiosas não podem ser consideradas como justificativa do padre para não aceitar sua solicitação.

Oru ainda questiona se os costumes europeus deveriam ser julgados como melhores ou piores do que os taitianos. A questão, que acaba ficando sem uma resposta direta, não passa de uma pergunta retórica para a conclusão: não é o caso de tentar levar os costumes do Taiti para a Europa e impô-los sobre seu povo, mas apenas de vivê-los onde eles são praticáveis, da mesma forma que não se deveria impor os costumes europeus sobre os taitianos.

A oposição entre os dois tipos de prazer será desenvolvida quando o capelão explica o que compreende pela palavra “religião” na sequência do texto. Para isso, ele emprega uma metáfora. O capelão pergunta a Oru quem construiu sua casa, e Oru responde ter sido ele mesmo. “Pois bem”, avança o capelão, “nós acreditamos que esse mundo e aquilo que ele contém é a obra de um artesão” (Diderot, 1994, p. 554). Em um primeiro momento, a metáfora do grande artesão causa ainda mais surpresa em Oru. A passagem merece ser citada na íntegra (Diderot, 1994, p. 554):

ORU – Então ele tem pés, mãos e cabeça?

CAPELÃO – Não.

ORU – Onde ele mora?

CAPELÃO – Em todos os lugares.

ORU – Mesmo aqui?

CAPELÃO – Aqui.

ORU – Nós nunca o vimos.

CAPELÃO – Não o vemos.

ORU – Eis um pai bem indiferente. Ele deve ser velho, pois tem ao menos a idade de sua obra.

CAPELÃO – Ele não envelhece. Ele falou a nossos ancestrais, deu-lhes as leis, designou a maneira como queria ser honrado, ordenou certas ações como boas, proibiu outras por serem más.

ORU – Entendo. E uma dessas ações que ele proibiu por serem más é de se deitar com uma mulher ou com uma moça. Por que, então, ele fez dois sexos?

CAPELÃO – Para que se unam, mas sob certas condições necessárias, depois de certas cerimônias prévias, em consequência das quais um homem pertence a uma mulher, e somente a ela, uma mulher pertence a um homem, e somente a ele.

ORU – Por toda a vida?

CAPELÃO – Por toda a vida.

No início da passagem, ao longo da descrição desse grande artesão, nos deparamos com dois dogmas cristãos: a imaterialidade de Deus (representada pela imagem do artesão sem pés nem cabeça, que não é visto e que não envelhece) e a onipresença de Deus (ele está em todas as partes, mesmo no Taiti). Oru expressa surpresa diante do retrato pintado pelo capelão, notada com a afirmação “eis um

pai bem indiferente”. Encontramos também na passagem uma das leis arbitrárias estabelecidas pela religião: a institucionalização do casamento e das relações sexuais condicionadas ao contrato matrimonial.

Onde supostamente não existe religião os impedimentos narrados pelo padre são incompreensíveis. Empregamos o termo “supostamente” porque a realidade taitiana não era bem essa. Insistimos na inexistência de pretensões antropológicas para a redação do texto. O retrato do Taiti tal como é pintado por Diderot é, em sua maior parte, uma obra de imaginação. É verdade que a equipe de exploradores liderada por Bougainville chega na Polinésia francesa nessa época. Também é verdade que um de seus membros era um padre.¹¹ Mas é falso que os taitianos desconhecem a ideia de religião. Se não eram cristãos, já no século XVIII a hierarquia da religião revelada era bem instituída entre eles.

A estratégia de Diderot consiste em direcionar o leitor para determinado lugar real como meio de convencimento, mas, uma vez ambientado se valendo de uma recente descoberta, dispõe-se do imaginário idílico como medida de contraste. A imagem levada para a Europa por Bougainville é a de uma ilha paradisíaca, cujo clima é caracterizado como ideal, os habitantes, belos, a comunidade, bem-organizada, onde se encontrava uma liberdade sexual plena, um pacifismo e a conformidade com os preceitos da religião natural (Kovács, 2015, p. 59). Mesmo se Diderot não cede completamente aos exageros e reduções feitas não pelo explorador, mas pelos admiradores dessa excepcional descoberta, ele também atribui um caráter utópico à sua narrativa.¹²

A metáfora escolhida pelo capelão intensifica cada vez mais a confusão de Oru. Como alguém sem pés, sem mãos e sem cabeça, que mora em todos os lugares, mas que nunca é visto, poderia ter construído tudo? Por que teria feito dois sexos se impede sua união? A resposta do francês, segundo a qual essa união apenas pode ocorrer depois de cerimônias prévias responsáveis por assegurar o pertencimento de um homem exclusivamente a uma única mulher, e vice-versa são, para o esclarecido Oru, uma marca do afastamento da natureza.¹³

¹¹ Tratava-se do franciscano Jean-Baptiste Lavaise. Pouco mencionado no livro de Bougainville, seu papel é uma dos mais apagados do relato de Bougainville, sabe-se que ele voltou à França em novembro de 1768, antes, portanto, do fim da exploração (Diderot, 1989, p. 596, nota 33).

¹² Sobre a construção do *Suplemento* conforme as características de uma utopia, conferir o trabalho de Bernard Papin intitulado *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, especialmente o capítulo 4, “Le supplément au voyage de Bougainville comme utopie” (1988, p. 49-59), e também Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part* (1975, p. 129-130). Para Gerhardt Stenger, não se trata de uma utopia, mas de um modelo ideal de sociedade (2013, p. 544). Ora, a utopia não seria justamente a idealização do modelo?

¹³ As mazelas ocasionadas pelos contratos de casamento são tema de outro conto de Diderot, que compõe a mesma trilogia e apresenta diversos traços de continuidade em relação ao *Suplemento*, a saber *Madame de la Carlière*. O tema central nessa historieta são as inconvenientes constrições engendradas pela instituição do casamento, além de todos os males que dela podem decorrer.

Os termos empregados na passagem denotam um afastamento da natureza e, conseqüentemente, um distanciamento entre os costumes da França, que, afinal, está na velhice do mundo, e do Taiti, que se encontra ainda em sua infância. Esse aspecto pode ser percebido por exemplo com expressões como “condições necessárias” ou “cerimônias prévias”, que trazem “consequências” bastante específicas para a vida de uma ou de mais pessoas. Oru, então, questiona o que aconteceria caso um homem se deitasse com uma mulher que não seja sua esposa, mas se interrompe no meio da frase, afinal, isso seria impossível, pois um artesão tão poderoso não o permitiria. “Não”, contesta o capelão, “ele os deixa, e eles pecam contra a lei de Deus, pois é assim que chamamos o grande artesão, contra a lei do país, e cometem um crime” (Diderot, 1994, p. 555). Nessa etapa, Oru expressa sua sincera opinião a respeito do que o capelão vinha narrando sobre os costumes europeus: para ele, esses preceitos singulares são opostos à natureza e contrários à razão.

A explicação do padre não é evidente. É preciso aceitar o dogma para ser convencido pela explicação. O taitiano parece ver nas justificativas do padre algo pouco verossímil além de contraditório. Por que, afinal, um ser tão poderoso como o criador de todas as coisas existentes e que vive em todos os lugares deixaria acontecer o crime para, depois, puni-lo? O personagem do conto destaca uma falta de coerência nessa figura de um deus onipotente, mas que não impede o mal, além de indicar que as pessoas cumpram leis contrárias a suas inclinações naturais. O ponto em questão não é o que verdadeiramente poderíamos chamar de “bons costumes”, mas o cumprimento dessa lei artificial e imaginária, estabelecida por figuras de autoridade também artificiais. A liberdade sexual, compreendida como a possibilidade de se manter o livre comércio sexual entre homens e mulheres em idade fértil,¹⁴ seria um convite feito pela natureza, e diante do qual uma recusa, aos olhos de Oru e diante de seu contexto, não teria nenhum sentido.

A questão da liberdade sexual no Taiti é um exemplo do modo como a moral é pensada nessa sociedade idealizada. A narrativa de Bougainville mostra que, efetivamente, o quadro de liberdade plena existe apenas na imaginação de Diderot. Se no Taiti de Diderot, as mulheres podem escolher e trocar seus parceiros sexuais conforme seu desejo, no Taiti visitado por Bougainville a realidade era muito mais dura. Segundo narra o explorador, “[as esposas] lavariam com seu sangue uma infidelidade sem o reconhecimento do esposo” (Bougainville, 1982, p. 258). Na perspectiva de Bernard Papin, Diderot oferece uma explicação econômica para a sexualidade taitiana (ela se justificaria por necessidades econômicas e de sobrevivência), ainda que seja fictícia (1988, p. 129).

¹⁴ O objetivo exclusivo do comércio sexual no Taiti de Diderot é exclusivamente a reprodução. O prazer sensual é apenas uma consequência indireta. Por esse motivo, mulheres fora da idade fértil ou durante o período menstrual, assim como jovens meninos impúberes, são identificados com vestimentas específicas e cometem um crime caso tenham relações sexuais (Diderot, 1994, p. 559, 564-6).

Diderot não é ingênuo e sabe que o quadro pintado serve tão somente para dar livre curso à sua reflexão. Isso não impede a defesa de um ponto central específico e ao qual sempre se retorna de alguma maneira. Há regras de comportamento que são estabelecidas apenas por conveniência de autoridades igualmente arbitrárias.

O cenário criado funciona como mecanismo de convencimento com pontos filosóficos centrais. É como se o filósofo dissesse ao leitor: imagine que haveria uma sociedade onde as pessoas sejam livres para agir conforme seus impulsos naturais. Como seria sua vida? Ora, poderia replicar um leitor ou uma leitora perspicaz, para responder a essa pergunta é preciso saber quais seriam as condições geográficas. Sendo assim, continuaria Diderot, imaginemos a vida dos habitantes da Nova Citera: há comida de sobra, o clima é temperado, é preciso haver mais cidadãos para cuidar da terra e dos anciãos. Como, então, imaginar as relações sociais desprovidas de intermediários, tais quais as leis civis e religiosas, nesse contexto? A partir daí ele dá cores aos habitantes dessa ilha.

Isso implica, portanto, na ausência de qualquer pretensão de encontrar efetivamente essas condições, ou de transformar uma sociedade em sua forma ideal, não importa qual seja seu nível de desenvolvimento. Diderot sabe que nem a França nem a real ilha de Taiti se transformarão, um dia, naquilo que é narrado no conto. Isso não faria sentido. No entanto, o despojamento desses parâmetros de regulação intermediários entre a natureza e as ações humanas funcionam como meio de se pensar o que realmente rege e o que deveria reger as ações, padrões e costumes. É como se, ao pensar sobre o ideal, Diderot trabalhasse com um caso extremo a partir do qual é possível balizar os casos gerais.

*

Ao longo do *Suplemento à viagem de Bougainville*, é possível notar uma fundamentação de preceitos morais a partir de um exemplo. A lógica extraída desse movimento parece resultar em uma impossibilidade de universalização dos preceitos. Paradoxalmente, no entanto, defendemos que a fundamentação de Diderot se pretende universalizante. Isso é possibilitado pelo fato de que o código primordial de valores, a natureza, não é o equivalente a uma tábua de leis, mas a um modo de direcionamento das regras e, conseqüentemente, dos comportamentos, culminando em uma variabilidade importante. A lógica por trás da Teoria dos Três Códigos é a de que a regra geral da natureza determina que o bem deve ser preferível ao mal, e o bem geral deve ser preferível ao bem particular (Diderot, 1994, p. 556). Para respeitar essa máxima, as ações de diferentes comunidades, quando observadas isoladamente, podem variar.

É o caso relatado pelos narradores do *Suplemento* quando conversam sobre a *Île des Lanciers*,¹⁵ ou ilha dos lanceiros, modo como ficou conhecido o território de Akiaki, ilha da Polinésia Francesa. Ao comentarem aspectos práticos da viagem de Bougainville, como a rota traçada e os povos com os quais sua tripulação se encontrou (1994, p. 543-4), mencionam esse povo, e A. e B. destacam os costumes da ilha. Diferente do modo como no Taiti os moradores têm uma preocupação capital com o crescimento populacional, na ilha de Akiaki, assomada por questões de alta densidade populacional em relação aos recursos presentes para a preservação das pessoas, as medidas tomadas eram de prevenção da procriação. Com essa preocupação, eram comuns e disseminadas práticas como a infibulação feminina e a castração masculina com o objetivo de controle populacional.

Os narradores discutem a existência de tais práticas, diante do que B. conclui que, caso não existissem, a regra de controle de natalidade seria igualmente estabelecida, com uma diferença central: ela se fundamentaria em algum tipo de superstição, e não em elementos práticos e palpáveis, e suas consequências seriam muito mais penosas do que no caso do estabelecimento de uma medida política. O exemplo pode ser chocante para uma leitora ou um leitor do século XXI. Todavia, é preciso nos afastarmos conceitualmente do texto para termos uma melhor visão do todo, lembrando-nos sempre dos fundamentos teóricos por trás do argumento.

Se as leis da natureza indicam primordialmente a necessidade de preservação da espécie por meio da preferência do bem sobre o mal (para a preservação e manutenção da vida) e da escolha do bem geral sobre o bem particular, as práticas do povo de Akiaki estão de acordo com as leis da natureza. A fim de realizar a manutenção daqueles que se encontram ativos em sua sociedade, é preciso, primordialmente, impedir o crescimento populacional. Caso contrário, não haveria recursos suficientes para sua conservação: o interesse geral da ilha foi escolhido sobre o interesse particular de alguns cidadãos. Em resumo, o código da natureza permanece sendo primordial em relação aos demais, e a lógica empregada no Taiti é a mesma de Akiaki. O código da natureza dá conta da variedade encontrada de uma sociedade para outra, pois é constituída por princípios aplicados visando o estabelecimento de leis próprias, seja de maneira civil seja a partir de uma crença religiosa. O problema aparece quando as leis são contrárias à natureza.

Diderot é insistente na impossibilidade de universalização da moral. Não se pode fundamentar uma moral universal em causas particulares. A partir da reflexão de Tzvetan Todorov, poderíamos dizer que Diderot se distancia de um pensamento etnocêntrico no sentido que parte, com uma pretensão universal, de um caso particular, o qual é, em seguida, generalizado (1989, p. 21-2). “O

¹⁵ E retomado nas contribuições à *História das duas Índias* (Diderot, 1995, p. 710-11).

etnocentrismo”, afirma Todorov, “tem [...] duas facetas: a pretensão universal, de uma parte, e o conteúdo particular (no mais das vezes nacional) de outro” (Todorov, 1989, p. 22). Todorov convoca três moralistas franceses do século XVII, Pascal, La Rochefoucauld e La Bruyère, para mostrar de que modo os preceitos morais são indicados para “o homem”, empregado no sentido abrangente do termo, isto é, enquanto humanidade. Nessa expressão, tem-se um substantivo, “homem”, acompanhado de um artigo definido, “o”, indicando assim uma universalização. Não se fala, por exemplo, sobre “os homens franceses”, “os homens europeus”, “os homens americanos”, mas sobre “o homem”. No caso de La Bruyère, há a ocorrência de “os homens”, mas apenas para deixar clara a universalização: dado que os homens em nada mudaram, é preciso continuar seguindo os preceitos ditados pelos antigos moralistas, pois ainda seguem atuais.¹⁶

Ora, o que Diderot faz é o exato contrário: ele tenta fugir do aspecto universalista dos costumes de uma nação, procurando o modelo ideal, mais próximo possível da natureza, livre de fatores socioculturais e históricos. Em alguma medida, Diderot busca um intermediário: de nada adianta se ater exclusivamente aos antigos se, ao longo dos séculos, as pessoas passaram por mudanças socioculturais significativas, tendo implicações em novas relações humanas, novas formas de organização e, conseqüentemente, novos valores e preceitos morais. Diderot pensa a política a partir das diferenças entre os homens, e não de suas semelhanças (Imbruglia, 2007, p. 131). Ao mesmo tempo em que os costumes tais como são no Taiti não são questionados, não se pretende levá-los para a França. Eles se configuram como um conjunto de preceitos vinculados à história e à geografia do país. Diderot é contrário aos moralistas quanto ao aspecto da universalização, mas não na indicação de preceitos: é preciso haver regras adequadas à realidade, e esse preceito universal não pode se fundamentar em opiniões religiosas que variam de um polo a outro. O filósofo mostra, pois, a necessidade de buscar por um fundamento cujas bases sejam sólidas e duradouras, afastando-se assim de opiniões contraditórias e passageiras.

Em uma das apóstrofes de Oru ao padre, ele afirma que seu primeiro dever é o de ser homem. Essa afirmação nos parece ser uma forma de exemplificar o problema enunciado na *História das duas Índias*. Ao fundamentar um sistema moral em algo tão variável quanto a religião, restringe-se a aplicação dessas regras a um povo e a um lugar específico. Isso não significa necessariamente um

¹⁶ Pascal, em *Pensées*, intitula seus *Pensées* da seguinte forma: "Primeira parte: Miséria do homem sem Deus. Segunda parte: Felicidade do homem com Deus". La Rochefoucauld, por sua vez, faz um "retrato do coração do homem", ao passo que La Bruyère emprega a expressão no plural, mas de modo estratégico para manter a universalização: “os homens não mudaram em nada” (Todorov, 1989, p. 23).

Para um estudo mais detido das diferenças entre os moralistas franceses e Diderot, ver a obra *A paixão da igualdade*, de Vinícius de Figueiredo, mais especificamente o capítulo IV, “A inversão do dualismo: Rousseau e Diderot” (2021, p. 165-227).

julgamento negativo desse sistema, mas sua impossibilidade de universalização. Se de modo localizado ela pode apresentar vantagens, os problemas se tornam evidentes quando há pretensão de universalização de seus princípios.

A fluidez da filosofia de Diderot nos permite encontrar em textos escritos em estilos muito distintos a exploração de um mesmo tema. Nesse caso, o preceito teórico que aparece em suas contribuições à *História das duas Índias* é exemplificado com essa ficção, desenvolvido pela conversa do capelão francês com um taitiano. A narrativa serve em grande medida à função de exemplificar preceitos morais em um contexto extremo, ideal. O que é teorizado em poucas páginas no capítulo “Sobre a moral” é desenvolvido por meio de imagens e exemplos no conto. Em ambos os casos, a conclusão é a mesma: não se pode pretender a universalização de um preceito cujas bases são fixadas no tempo e no espaço. É como concluem os narradores do *Suplemento*: imitemos o bom capelão, que é monge na França e selvagem no Taiti (1994, p. 577).

Referências bibliográficas

- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de. **Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile**. Apresentação e notas: Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.
- CASTRO, Clara C. “Sensação inerte e sensação ativa em Diderot”. **Discurso**, v. 50, n. 2, p. 102-123, 2020.
- CURRAN, Andrew S. **Diderot e a arte de pensar livremente**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2022.
- DELON, Michel. **Diderot, cul par-dessus tête**. Paris: Albin Michel, 2013.
- DIDEROT, Denis. Contributions à l’Histoire des Deux Indes. In: _____. **Oeuvres. Politique**. T. 3. Introdução, organização e notas: Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1995, p. 579-759.
- DIDEROT, Denis. **Oeuvres complètes**. T. XII: Fiction IV. Org. Centro de Estudos do Século XVIII de Montpellier. Paris: Hermann, 1989.
- DIDEROT, Denis. **O Sonho de d’Alembert e outros escritos**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2023.
- DIDEROT, Denis. Supplément au Voyage de Bougainville. In: **Oeuvres. Contes**. T. II. Introdução, organização e notas: Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1994, p. 541-578.
- DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville. Sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam. Trad. J. Guinsburg. In: _____. **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-157.

- DUCHET, Michèle. Le "Supplément au Voyage de Bougainville" et la collaboration de Diderot à "L'Histoire des deux Indes". **Cahiers de l'Association internationale des études françaises**, n. 13, p. 173-187, 1961.
- EHRARD, Jean. **L'invention littéraire au XVIIIe siècle : fictions, idées, société**. Paris: PUF, 1997.
- FIGUEIREDO, Vinícius. **A paixão da igualdade. Uma genealogia do indivíduo moral na França**. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- GOGGI, Gianluigi. La collaboration de Diderot à l'"Histoire des deux Indes" : l'édition des contributions. **Diderot Studies**, v. 33, p. 167-212, 2013.
- HARTMANN, Pierre. **Diderot la figuration du philosophe**. Paris: José Corti, 2003.
- IMBRUGLIA, Girolamo. Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l'*Encyclopédie* à l'*Histoire des deux Indes*. In: GOGGI, Gianluca; KAHN, Didier (Org.). **L'édition du dernier Diderot**. Pour un Diderot électronique. Paris: Hermann, 2007, p. 125-176.
- KOVÁCS, Eszter. **La critique du Voyage dans la pensée de Diderot**. De la fiction au discours philosophique et politique. Paris: Honoré Champion, 2015.
- LILTI, Antoine. **L'héritage des Lumières**. Ambivalences de la modernité. Paris: Seuil/Gallimard, 2019.
- PAPIN, Bernard. **Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot**. SVEC, Oxford: Voltaire Foundation, 1988.
- PIMENTA, Pedro Paulo. As ciências no labirinto da natureza. In: DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J.-L.-R. **Enciclopédia ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 3. São Paulo: UNESP, p. 11-19.
- SAINT-AMAND, Pierre de. **Diderot, le labyrinthe de la rélation**. Paris: Vrin, 1984.
- STENGER, Gerhardt. **Diderot, le combattant de la liberté**. Paris: Perin, 2013.
- TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres**. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- TROUSSON, Raymond. **Voyages aux pays de nulle part**. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975

GOVERNAMENTALIDADE E GOVERNAMENTALIDADE ALGORÍTMICA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES NA RACIONALIDADE POLÍTICA MODERNA

GOVERNMENTALITY AND ALGORITHMIC GOVERNMENTALITY: CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES IN MODERN POLITICAL RATIONALITY

Jorge Luiz Domiciano¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é realizar uma análise relacional dos conceitos de governamentalidade algorítmica, proposto por Rouvroy e Berns e de governamentalidade, proposto por Foucault, buscando entender as continuidades e diferenças do primeiro em relação ao último em termos epistêmicos e sociopolíticos. Para isso, dividiremos nossa exposição em dois momentos: o primeiro é dedicado à exposição de conceitos políticos foucaultianos como biopoder, dispositivos de poder e governamentalidade; e o segundo é dedicado ao conceito de governamentalidade algorítmica, em que buscaremos entender as transformações operadas pelas estratégias e tecnologias de poder na virada do paradigma disciplinar para o paradigma do controle, tal como introduzido no debate contemporâneo por Deleuze. Concluimos argumentando que a governamentalidade algorítmica carrega, enquanto tecnologia política, preocupações semelhantes à governamentalidade tradicional, mas as atualiza em uma nova estrutura tecno-epistêmica, que tende a produzir novas formas de subjetivação que não são mais sustentadas no discurso jurídico ou na disciplina, mas na construção de perfis digitais.

Palavras-chave: Governamentalidade, Governamentalidade Algorítmica, Sociedades de controle, Cibernética

Abstract: *The goal of this paper is to carry out a relational analysis of the concepts of algorithmic governmentality, proposed by Rouvroy and Berns and of governmentality, proposed by Foucault, seeking to understand the continuities and differences of the former in relation to the latter in epistemic and sociopolitical terms. To this end, we will divide our exposition into two moments: the first is dedicated to the exposition of Foucauldian political concepts such as biopower, power dispositives and governmentality; and the second is dedicated to the concept of algorithmic governmentality, in which we will seek to understand the transformations operated by strategies and technologies of power in the shift from the disciplinary paradigm to the paradigm of control, as introduced into the contemporary debate by Deleuze.. We conclude by arguing that algorithmic governmentality carries, as a political technology, similar concerns to traditional governmentality, but updates them in a new techno-epistemic structure, which tends to produce new forms of*

¹ Atualmente é mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" e possui licenciatura em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (2019). Estuda especialmente tópicos de Filosofia da Tecnologia e Filosofia da Informação em um viés histórico-filosófico. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0699-6481>. A presente pesquisa foi feita sob financiamento da CAPES.

subjectivation that are no longer based on legal discourse or discipline, but on the construction of digital profiles.

Keywords: *Governmentality, Algorithmic Governmentality, Societies of Control, Cybernetics*

Introdução

Diante do atual cenário de deslumbramento coletivo provocado por novos e cada vez mais sofisticados aparatos tecnológicos, em que há uma crescente preocupação com os possíveis usos políticos que deles podem ser feitos, se faz necessário lançar um olhar em perspectiva histórica. Com isso torna-se possível compreendê-los como produtos emergentes de um longo e complexo processo de transformações e continuidades no mundo das técnicas e tecnologias, das estratégias e táticas modernas. Nas análises empreendidas por Michel Foucault², vemos que uma rede de tecnologias, estratégias e dispositivos de poder³ estão na base da racionalidade política que governa a sociedade⁴.

² Perpassa este artigo um tema foucaultiano central para a nossa argumentação, mas que não desenvolvemos detidamente por uma questão tanto de falta de competência do autor quanto de escolha, que é o tema do poder. Pois não é nosso objetivo fazer um trabalho exegético dos conceitos e vocabulários do filósofo francês, mas partir de seu pensamento para apreendemos problemas da atualidade que ele próprio não pode pensar. Apesar disso, julgamos relevante indicar nesta nota o que Foucault entende por poder. Para Foucault (1995), “o poder só existe em ato” (p. 242), i. e., apenas enquanto é exercido, na relação, e não per se. Em sua caracterização: “O poder não é uma substância. Tampouco é alguma propriedade misteriosa cuja origem deve ser perquirida. O poder é simplesmente um certo tipo de relação entre os indivíduos. Trata-se de relações específicas, ou seja, que nada têm a ver com troca, produção, comunicação, embora estejam ligadas a estas últimas. O traço característico do poder é que certos homens podem, mais ou menos, determinar por completo a conduta de outros homens – mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva. Um homem acorrentado e espancado é submetido à força que exercem sobre ele. Mas não ao poder. Mas se ele pode ser induzido a falar, embora seu último recurso pudesse ter sido calar-se, preferindo a morte, isso significa que ele foi levado a comportar-se de uma certa maneira. Sua liberdade foi submetida ao poder. Ele foi dominado pelo governo. Se um indivíduo pode permanecer livre, por menor que seja sua liberdade, o poder pode submetê-lo ao governo. Não existe poder sem oposição ou revolta em potencial” (2006, p. 384). Portanto, o político e o governo precisam, para se efetivarem, de que o governado possa resistir e se opor. Caso não exista essa possibilidade, a relação é de pura dominação e violência.

³ Essa noção (dispositivo) aparecerá em outros momentos em nosso texto, especialmente quando mencionamos o dispositivo de segurança, de modo que se faz importante esclarecê-la a partir de Foucault (1998). Segundo o filósofo, um dispositivo é: “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (p. 244).

⁴ Além de dispositivo, algumas noções que empregamos com frequência neste artigo, como técnica e tecnologia, estratégias e racionalidade política, têm funções próprias na argumentação foucaultiana e estão ligadas ao tema do poder. Partindo da concepção nietzscheana sobre o poder (Castro, 2004, p. 335), isto é, do poder entendido como enfrentamento e confronto de forças, Foucault se inspira, em alguns de seus estudos políticos, no tema da arte da guerra dos séculos XVIII e XIX (2005, p. 53). A partir desse aporte, o filósofo fala em estratégias e táticas para pensar os programas de efetivação do poder. E, na medida em que o poder é relacional e depende de uma certa autonomia daquele que a ele é submetido, é preciso surgir, no pensamento político, uma racionalidade própria que torne possível o governo. Entendemos a racionalidade política não como uma entidade, ou um impulso inerente aos indivíduos, mas como a dimensão das estratégias e táticas historicamente pensadas e desenvolvidas em uma época, que permitem levar a cabo com eficiência o governo dos indivíduos e da população. No plano dessa racionalidade política as noções de técnica e tecnologia se tornam inteligíveis, pois dizem respeito ao caráter engenhoso, artificial, inventado, dos modos de levar a cabo um programa político. Nesse sentido, as técnicas e tecnologias políticas de uma sociedade são modos de expressão de sua racionalidade. Sobre a relação entre os mecanismos de poder e as noções de técnica e tecnologia, ainda, Foucault faz a seguinte afirmação: “[...] esses mecanismos de poder, esses procedimentos de poder, é preciso considerá-los como técnicas, quer dizer, como procedimentos que têm sido inventados, aperfeiçoados, que se desenvolvem sem cessar. Existe uma verdadeira tecnologia de poder ou, melhor, de poderes, que têm sua própria história” (Foucault apud Castro, 2004, p. 336). Em nosso artigo, é central indicar o desenvolvimento da racionalidade política que emerge com o problema moderno da população e que, com mutações, chega à atualidade expressa na forma de um governo

O governo político moderno se efetiva por meio de tecnologias diversas, de modo que estas não são alheias ou separadas dos usos políticos que delas podem ser feitos. Com base nessa observação, buscaremos analisar, neste artigo, as tecnologias informacionais contemporâneas a partir das relações e estratégias de poder que as engendram.

Buscando apreender o modo como os saberes, técnicas e dispositivos de poder se enredam no processo político moderno, Foucault cria o conceito de *governamentalidade* (2008). Com base nesse conceito, julgamos ser possível vislumbrar as linhas de desenvolvimento de uma racionalidade política que surge no século XVI, na literatura sobre as artes de governar, até chegarmos à sua expressão contemporânea, no contexto das sociedades informacionais. Nesse novo momento, no entanto, aparece uma reformulação do conceito foucaultiano para abarcar uma realidade permeada de novos saberes. Para dar conta do cenário tecnocientífico emergente no pós-Guerra, autores como Rouvroy e Berns (2015) se inspiram no estudo do pensador francês para proporem o conceito de *governamentalidade algorítmica*.

Buscando analisar ambos os conceitos, propostos por Foucault e Rouvroy e Berns, propomos os seguintes problemas como norteadores do presente artigo: quais são as origens históricas e filosóficas e quais são os aspectos centrais da governamentalidade chamada algorítmica? Em que medida o conceito de governamentalidade algorítmica se coaduna com as tecnologias de poder e a governamentalidade modernas analisadas por Foucault? Para tentar responder esses problemas, nossa exposição será estruturada do seguinte modo. Em um primeiro momento discutiremos alguns conceitos políticos fundamentais, desenvolvidos por Foucault em sua fase genealógica, para chegarmos ao conceito, central para nossa investigação, de governamentalidade. No segundo momento, analisaremos desenvolvimentos contemporâneos da problemática iniciada por Foucault, com enfoque no conceito de governamentalidade algorítmica. Por fim, apresentamos as principais diferenças e continuidades no desenvolvimento contemporâneo das tecnologias de governo, em relação a suas formas modernas.

Foucault, tecnologias políticas e governamentalidade

Nesta etapa de nossa exposição, faremos uma breve caracterização dos conceitos de *poder disciplinar*, *biopoder* e *dispositivos de segurança*, em Foucault, buscando articulá-los com o problema da *governamentalidade*. Esses conceitos nos permitem entender instituições modernas

informacional das populações e dos indivíduos. Nesse contexto, as chamadas tecnologias de informação e comunicação parecem atender a um programa de exercício algorítmico de poder.

como redes imanentes que estabelecem relações de poder, produzem subjetivações e tornam possível o governo populacional.

Dentre os momentos da trajetória intelectual de Foucault, destacamos aqueles que se inserem na fase genealógica de seu pensamento⁵. Essa fase consiste na preocupação histórica com a questão do poder, que se apresentará como um instrumento conceitual do filósofo na investigação da produção dos saberes modernos (Machado, 1998, p. xi-xii). Nessa fase, que se iniciou na metade da década de 1970, surgiram os conceitos de poder disciplinar, biopolítica e, mais tarde, de governamentalidade.

No curso *Em defesa da sociedade* (2005), Foucault investiga como surge um conjunto de saberes, técnicas e tecnologias que permitiram, entre os séculos XVII e XIX, enquadrar politicamente o corpo coletivo⁶ nos nascentes espaços urbanos da Europa. Nessa investigação, o autor chega ao conceito de biopolítica. Em nossa interpretação⁷, a biopolítica é uma tecnologia de poder que permite abordar um problema novo, que se difere daquele de períodos precedentes. No contexto político moderno, não mais se encara o povo como conjunto de súditos em que se deve exercer um poder soberano por meio de punições exemplares e um domínio paternalista, inspirado no modelo familiar de governo⁸.

A biopolítica é um modo de poder que se direciona à população enquanto um corpo social e que produz a noção de humano como uma espécie que deve ser conhecida cientificamente para ser gerida. Enquanto o poder soberano, paradigma político precedente se fundava na prerrogativa jurídica do *fazer morrer e deixar viver*, o poder biopolítico se assenta na prerrogativa normativa do *fazer viver e deixar morrer*⁹ (Foucault, 2005, p. 287).

⁵ Adotamos a ideia de uma fase genealógica no pensamento de Foucault a partir de Roberto Machado (1998).

⁶ Usamos o termo “corpo coletivo” como uma metáfora que se refere à concepção moderna de biopolítica, segundo a qual a população passa a ser gerida como uma espécie de corpo vivo.

⁷ Na maior parte da exposição sobre Foucault, buscaremos apresentar uma interpretação livre sobre o texto foucaultiano. Essa interpretação se baseia, sobretudo, na aula do dia 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade* (2005, p. 285-315), em que Foucault apresenta seu conceito de biopolítica, e na aula de 1º de fevereiro de 1978 (2008, p. 117-153), do curso *Segurança, território e população*, em que o conceito de governamentalidade é desenvolvido pelo filósofo.

⁸ Em relação ao modelo familiar de governo, referimo-nos a um paradigma corrente entre os séculos XVI e XVIII. Esse paradigma concebia a arte de governar um Estado como semelhante, ou como uma reprodução em maior escala, à arte de governar uma família, de modo que o soberano deveria se colocar como uma figura paterna em relação a seus súditos, que estariam na posição de seus filhos (Foucault, 2008, p. 126-7).

⁹ Explicitando esse ponto, entendemos que o poder soberano se ancorava em um direito que o soberano, o monarca, possuía em relação aos seus súditos, que era o de matá-los caso infringissem a lei. No caso do biopoder, menos que uma justificativa jurídica, temos uma prerrogativa científica que se instaura como fundamento político. Exercer o poder sobre a população não é uma questão que se coloca negativamente por força da lei (punir com a morte o súdito que a infringe), mas positivamente por meio de uma norma: é preciso estabelecer padrões, normas, que sirvam de parâmetro científico para a gestão do crescimento e da saúde coletiva da espécie humana. O saber científico surge nesse momento como o critério e como norteador do exercício do poder; em outras palavras, esse saber científico estabelece uma normatividade política.

Inerente à biopolítica, Foucault apresenta a particularidade do biopoder; este se difere do poder disciplinar, uma vez que não se direciona ao corpo anatômico, individualizado, como o fazem as técnicas disciplinares¹⁰. O biopoder se direciona ao ser humano enquanto uma espécie e seu foco de atenção, de investimento e de controle é a dimensão viva da humanidade enquanto um corpo coletivo, enquanto população. Entretanto, o autor ressalta que não há divergência entre as duas modalidades de poder, mas uma complementaridade: “Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (Foucault, 2005, p. 298)¹¹.

O tema da população adquiriu relevância nas investigações do período genealógico de Foucault. Na perspectiva do filósofo, em torno do problema da população surgiu uma racionalidade política que se afirmava por meio de diversas estratégias correlacionadas. No curso *Segurança, território e população* (2008), por exemplo, é possível notar como, junto dos conceitos de poder disciplinar e de biopolítica, os conceitos de dispositivo de segurança e governamentalidade se relacionam.

Na busca pela identificação de uma tecnologia contemporânea da segurança, Foucault (2008) apresenta o conceito de dispositivo de segurança. Esse dispositivo surge, segundo o filósofo, no contexto em que a sociedade cria um modo de lidar com as infrações das leis não a partir de punições exemplares ou correções ortopédicas, mas com a prevenção, o controle e uma estatística da criminalidade. Em sua efetivação, em vez de atuar sobre o indivíduo, ou ao conjunto deles imediatamente, tratar-se-ia de construir uma tecnologia de intervenção mediata sobre a população. O dispositivo de segurança se valeria, distinguindo-se dos mecanismos disciplinares, de técnicas que visam ao meio como ponto de intervenção:

Os dispositivos de segurança trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada. O meio vai ser portanto aquilo em que se faz a circulação. O meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas etc. O meio é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem (Foucault, 2008, p. 28).

¹⁰ As técnicas e tecnologias do poder disciplinar, como o complexo panóptico das prisões, das fábricas, dos manicômios e das escolas, tinha por objeto os corpos individuais; era sobre cada indivíduo que o controle de vigilância se estabelecia, era sobre o corpo anatômico que a norma ortopédica se exercia, regulando posturas, condutas e produzindo subjetivações.

¹¹ Segundo nossa interpretação, entre essas duas séries circula a norma; a norma estabelecerá tanto os parâmetros científicos reguladores da organização populacional, como também os parâmetros de conduta anátomo-corporal do indivíduo.

A partir do dispositivo de segurança, Foucault (2008, p. 8) busca estudar a configuração do que se entende por segurança nas sociedades modernas. Especialmente, esse conceito permite inserir o crime (como o roubo) em um mecanismo geral de previsibilidade que estabelece, por um lado, uma média considerada ótima e um limite do ato socialmente aceitável, ao qual não será permitido ultrapassar. Assim, passa a se esboçar na sociedade “toda uma outra distribuição das coisas e dos mecanismos [de poder]” (Foucault, 2008, p. 9).

Entendemos que o conceito de dispositivo de segurança torna possível, na análise foucaultiana, apreender uma rede de estratégias e tecnologias destinada a resolver o problema da circulação no seio da população (fluxos de pessoas, de mercadorias etc.) e a instituir uma previsibilidade mobilizada pela preocupação com o futuro, com o que pode ou não vir a acontecer no meio social. Trata-se, em nossa perspectiva, de um conceito que complementa os conceitos de biopolítica e de poder disciplinar. Pois, enquanto este trata do corpo anatômico e individualizado e aquele trata do corpo coletivo da espécie, os dispositivos de segurança se direcionam ao meio em que indivíduos e populações se inserem, estabelecendo a mediação entre as duas modalidades de exercício de poder.

Ainda no curso *Segurança, território e população* (2008), na esteira do tema da população, Foucault vai localizar um outro problema, a saber, o problema do governo. Ele notará que, a partir do século XVI, toda uma literatura preocupada com as chamadas artes de governar surge na Europa. Mas, note-se, essa ideia de governar não tinha, nesse momento, o mesmo sentido que a nossa ideia contemporânea de governar, conforme a qual, tendemos imediatamente a associar o exercício de governo ao Estado. Essas artes de governar, mencionadas por Foucault, tinham um alcance mais abrangente. Dizem respeito, por exemplo, a governar uma casa, governar almas, governar crianças, governar uma província, governar um convento, uma ordem religiosa, governar uma família etc. (Foucault, 2008, p. 124).

Foucault nota que a preocupação crescente com o tema do governo, na Europa, é fomentada pela obra *O príncipe*, de Maquiavel, à qual, a maior parte desse tipo de literatura irá se contrapor. A concepção de governo apresentada por Maquiavel estaria centrada no papel do soberano e sobre sua forma de conquistar e de manter um Estado sob domínio. Contra essa concepção de governo, a literatura sobre governo emergente apontou objeções em relação a três pontos: (1) a posição singular, exterior e transcendente do príncipe em relação ao principado; (2) a fragilidade do governo do príncipe, que se dá por conta de sua exterioridade e singularidade; e, por fim, (3) o fato de que o único objetivo do governo do príncipe era o de conquistar e manter seu próprio poder (Foucault, 2008, p. 122).

Contra a teoria maquiaveliana, surgirá uma noção de governo distinta: o governo deverá ser exercido de dentro e ao longo da sociedade por múltiplos atores em suas diferentes funções sociais (como, por exemplo, pelo pedagogo, pelo pai de família e pelo príncipe). Dentro desse esquema, o governo do Estado, executado pelo príncipe, aparece como uma modalidade de governo e não como o único governo possível. Outra diferenciação importante ressaltada por Foucault, é a que foi trazida por La Perrière no século XVIII, que apontou o caminho para a constituição de uma série de tecnologias de poder – entre elas, segundo Foucault, a da própria economia política. Segundo a concepção defendida por La Perrière, governar é dispor corretamente das coisas com o objetivo de levá-las a um fim adequado (Foucault, 2008, p. 127-30).

Com base na concepção apresentada por La Perrière, Foucault perceberá que a literatura de então não tratará mais de pensar o governo como um modelo familiar, onde o príncipe, como um pai de família, deve obter o bem-estar comum da sociedade – tal era o modelo de governo corrente na soberania. No novo vocabulário nascente, governar passa a ser conduzir cada coisa a uma finalidade que lhe é própria; passa a ser acionar um mecanismo político em que cada ator social execute uma função, em que coisas, populações e indivíduos (tomados também como coisas), circulam e se realizam num circuito profundamente racional e científico.

É preciso ressaltar que, longe de se tratar de um mero conjunto de elucubrações teóricas, a literatura sobre governo analisada por Foucault estava fundada em um processo real de transformações sociais. Com a expansão monetária, a explosão demográfica, o crescimento da produção agrícola, entre outros fatores históricos, aos quais Foucault resume sob a alcunha de “problema da população” (Foucault, 2008, p. 137-8), não só serão *pensados* novos modelos de organização social, como esses modelos serão efetivamente *implementados* como tecnologias políticas.

Com o surgimento da população como um fenômeno social, haverá o problema de se estabelecer um bom governo que dê conta da multiplicidade. Visando esse problema histórico, Foucault ressaltou a relevância do nascimento da estatística como ciência do Estado. A estatística possibilitará entender que “a população tem suas regularidades próprias: seu número de mortos, seu número de doentes, suas regularidades de acidentes” (Foucault, 2008, p. 138). Será, portanto, com base na estatística que o modelo familiar de governo do Estado poderá ser definitivamente superado, abrindo caminhos para a emergência da “governamentalidade” como estrutura de uma nova racionalidade política. No novo modelo governamental, importará menos uma relação personalista como aquela presente no regime da soberania, e mais os aparatos, dispositivos e técnicas de exercício de poder. Com o fim do antigo regime, em outras palavras, a figura de autoridade transcendente e

centralizada do príncipe, de caráter inclusive teológico, cedeu lugar a um maquinário político diluído e imanente ao conjunto populacional, e a autoridade passou a ser exercida pelo discurso científico-jurídico.

Em torno do problema do governo, bem como no da implementação de estratégias e dispositivos políticos no e por meio do Estado, Foucault formulou o conceito de governamentalidade. Nas palavras do autor, esse conceito é caracterizado do seguinte modo:

Por essa palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (2008, p. 143-4).

Em suma, com o conceito de governamentalidade Foucault visa abarcar uma rede complexa de estratégias, dispositivos, técnicas e saberes que veio se constituindo desde o alvorecer da modernidade, até se consolidar em instituições estatais e seus respectivos saberes científicos, como a estatística, a economia política e as ciências da saúde. Por meio desse conceito, Foucault sinaliza a culminação teórica, política e histórica de um longo processo que instaurou uma nova racionalidade política, de modo a produzir um saber científico sobre o ser humano, bem como, a partir disso, um modo de governá-lo de modo eficaz. Cria-se, portanto, um governo sobre um tipo específico de objeto, que é a população e que se efetiva a partir dos seguintes modos: a disposição; a circulação; o controle; o cálculo; a previsão e, por fim, a gestão do conjunto cientificamente conhecido de corpos humanos, que se dá no plano de imanente da sociedade.

Julgamos relevante o conceito de governamentalidade e o estilo foucaultiano de interrogação histórico-filosófica por apontarem para a dimensão histórica da racionalidade política subjacente às instituições modernas de governo coletivo e individual (conduzindo condutas, produzindo subjetivações), mas também por mostrarem sua evolução histórica, sua provisoriedade e seu caráter dinâmico e mutável. No entanto, a demarcação foucaultiana da emergência da governamentalidade nos é especialmente relevante por revelar uma nova série de circunstâncias para o exercício político na modernidade. Nesse contexto, o político deixa de estar a serviço da autoridade monárquica transcendente e passa a estar a serviço de um circuito tecnológico e científico de organização, de

circulação e de gerenciamento populacional – em que a economia política herda o lugar do discurso legitimador, que antes fora ocupado pelo discurso religioso.

Feitas as necessárias adequações, é possível estender a reflexão de Foucault sobre o governo moderno a contextos e situações históricas distintas. Esse é o caso das discussões teóricas recentes, no âmbito da filosofia política contemporânea, que repensam e incorporam conceitos como o de governamentalidade para analisar contextos marcados por outras epistemes. Na sequência de nossa exposição, apresentaremos alguns desenvolvimentos da racionalidade política, nos modos contemporâneos de governo e de subjetivação, a partir do conceito de governamentalidade algorítmica. Com essa reformulação do conceito foucaultiano original, a partir de Rouvroy e Berns (2015), e seu emprego em Rodríguez (2018) e Vilalta (2020), buscaremos indicar possíveis continuidades e descontinuidades no processo de racionalização política moderna.

Sociedades de controle e governamentalidade algorítmica

Para introduzirmos uma discussão sobre tecnologias informacionais como tecnologias políticas, no contexto contemporâneo, julgamos relevante começar com Deleuze e sua célebre hipótese sobre as sociedades de controle (1992). Partindo de Foucault, Deleuze argumenta que houve uma mutação no capitalismo. Iniciada com a crise das sociedades industriais, que ocorreu a partir da Segunda Guerra Mundial, essa mutação trouxe um novo modo de configuração de poder, que culmina nas sociedades de controle. Emerge, então, um quadro sociotécnico que se vale de dispositivos informacionais e computacionais para a efetivação de um novo modo de governo, com seus efeitos na subjetividade.

Para apresentar a novidade do paradigma¹² do controle, Deleuze (1992) apresenta uma série de pares contrapostos, para diferenciá-lo do paradigma disciplinar. Dentre essas contraposições, mencionamos as seguintes: nas sociedades de controle, o modelo que impera nas relações humanas não é o da fábrica, mas o da empresa. Em vez de nos constituirmos subjetivamente por meio de limites bem demarcados, que afetam diretamente a carne, o que conta hoje é a motivação, o autocontrole e a flexibilidade, que tornam as atividades descontínuas e as relações consigo mesmo, fluidas. Nas sociedades disciplinares, a subjetividade era produzida por moldes, como os muros da fábrica, do manicômio, da prisão etc., já nas sociedades de controle, o que impera são as modulações. Cada

¹² Usamos a palavra paradigma aqui como um sinônimo de modelo. Uma vez, no entanto, que a palavra modelo pode ter aplicações mais amplas que a de paradigma, parece mais adequado falar em paradigma quando nos referimos a um conjunto de saberes e técnicas que se agrupam por características específicas e intercambiáveis, como é o caso do que estamos aqui chamando de paradigma do controle.

indivíduo é subjetivado informacionalmente por meio de tecnologias que permitem uma fluidez e mobilidade maior do que era possível por meio de tecnologias disciplinares. Por conta da fluidez da subjetividade, Deleuze chama a atenção para o surgimento de uma divisão no interior da individualidade, em que se instaura um princípio de competitividade do indivíduo consigo mesmo. A subjetivação não é mais, nas sociedades de controle, produzida de modo unitário, homogêneo e fechado, como o era na época dos moldes disciplinares, mas aberta, inconstante e cindida – o que faz Deleuze cunhar o termo de *divíduo* para diferenciar esse novo modo de produção subjetivante, que não produz mais o modelo de indivíduo, que era produzido pela disciplina.

Em resumo, Deleuze percebeu a hegemonia contemporânea das tecnologias informacionais de comunicação (TIC) sobre os modos de relação interpessoal, de subjetivação e de governo. Sua análise deu o tom de uma nova era governamental, que viria a configurar o que autores mais recentes chamam de governamentalidade algorítmica. Essa análise buscou as mutações no capitalismo ocorridas a partir da Segunda Guerra. Nos estudos de Rodríguez (2018) e Vilalta (2020), é possível notar que uma racionalidade política já vinha sendo gestada desde então, como pode ser depreendido de um caso paradigmático do campo do saber informacional, que é o da Cibernética.

A Cibernética foi uma espécie de programa científico constituído na década de 1940 e sistematizada por Wiener (2019), que se centrava, grosso modo, nos problemas da comunicação e do controle nos animais e nas máquinas¹³. Estudando o funcionamento neurofisiológico de organismos, pesquisadores deste programa puderam compreender relações informacionais passíveis de ser mensuradas e instrumentalizadas em sistemas artificiais, como os computadores¹⁴. Ao compreender a comunicação a um nível aquém e além do humano¹⁵, a Cibernética permitiu a instauração de um novo regime epistêmico em torno da informação.

Entendendo que a Cibernética é um campo complexo de estudos e investigação, nós não apresentaremos seu impacto no âmbito científico ou filosófico imediato, mas nos limitaremos ao modo como alguns dos discursos, técnicas e noções dela provenientes foram incorporados na

¹³ Esse duplo problema constitutivo da cibernética é, inclusive, o subtítulo do principal livro de Wiener, cujo título completo é *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine* (2019).

¹⁴ Partindo de uma investigação neurofisiológica, Wiener observou que o sistema nervoso central não era um órgão isolado, mas funcionava em um processo de circularidade em relação aos músculos e órgãos sensoriais. Isso lhe permitiu entender a dinâmica do sistema nervoso, em que não há separações estanques entre suas partes, mas uma coerência comunicacional que as envolve de modo relacional (2019, p. 13). Essa descoberta propiciou, posteriormente, uma abstração do processo comunicacional inerente ao organismo corporal, para a sua reprodução em sistemas artificiais.

¹⁵ Heims (1991) e Kline (2015) apresentam, em seus estudos históricos sobre a Cibernética, o quanto essa ciência se apresentou como multifacetada e de amplo alcance, de modo que seus conceitos gerais de retroalimentação, informação e controle foram aplicados no estudo tanto da escala micro dos seres vivos, como da escala macro dos sistemas ecológicos – ou mesmo cosmológicos.

contemporaneidade para a efetivação de um modo de governo. Nesse sentido, Vilalta aponta que a Cibernética, possibilitou um novo trato dos objetos e seres a partir de uma nova linguagem:

[...] por meio da proposição de uma linguagem e de ferramentas (lógico-matemáticas, científicas e computacionais-cognitivas) que não mais *representassem* as coisas, os seres, os objetos, mas *que operassem a partir de seu interior*. Os símbolos, os dígitos binários (*bit*) e a lógica passam a compor as coisas desde dentro. A cibernética instaura um *sistema geral de equivalências* entre todos os tipos de seres e objetos fazendo com que todos sejam considerados e operados como sistemas organizados que se comunicam a partir de dados (Vilalta, 2020, p. 4 [grifos do original]).

Mais especificamente, o contexto científico que emergiu com a Cibernética permitiu a construção de modelos abstratos da mente, de modo que suas faculdades vieram a encontrar seu lugar no universo material “sempre apenas como propriedades de sistemas de processamento de informação” (Dupuy, 1994, p. 27). Aí sim, tornou-se possível o movimento relatado por Vilalta, em que a linguagem surgida com a Cibernética permitiu operar por dentro os sistemas funcionais, podendo equivaler seres humanos (especialmente sua mente ou sua inteligência) a outros seres, orgânicos ou artificiais.

Entendemos que o programa da Cibernética não deve ser reduzido, inicialmente, a um propósito necessariamente político de vertente (neo)liberal. No entanto, dado ao caráter das formulações a que esse programa chegou acerca dos modos de funcionamento dos sistemas comunicacionais em geral (organismos, circuitos eletrônicos, sociedades...) – que operam por *inputs* (entradas), *outputs* (saídas) e por *feedbacks* (retroalimentação) informacionais –, suas descobertas permitiram a instrumentalização de estratégias e tecnologias visando relações comunicacionais de variados espectros, abrindo caminho para um exercício governamental informacional ubíquo.

A Cibernética alinhou os conceitos de retroalimentação informacional, controle¹⁶ e homeostase¹⁷ para pensar a sociedade como um organismo vivo que precisa manter suas variações fisiológicas dentro de um limite estável, que permita sua sobrevivência e reprodução no tempo. Bardin e Ferrari (2022) argumentam que essa perspectiva passou a ser incorporada na governamentalidade neoliberal. Elegendo o mercado como parâmetro de funcionamento saudável de

¹⁶ Entendemos que o tema do controle é muito relevante pois ao mesmo tempo é uma preocupação central da Cibernética (vide o subtítulo da principal obra de Wiener na nota 12), enquanto busca de encontrar os mecanismos de controle neurofisiológicos dos organismos e sua implementação em autômatos, como também é central no estudo governamental no contexto das sociedades de automação (Stiegler, 2016; Pasquinelli, 2013). Não à toa Deleuze nomeia o modelo de nossa época como o de sociedade de *controle*. Entretanto, este tópico (do controle) não será propriamente desenvolvido nos limites deste artigo.

¹⁷ Homeostase é um conceito desenvolvido pelo médico Walter Cannon (1871-1945) a partir da noção de ‘meio interno’ de Claude Bernard (1813-1878). Na caracterização de Bardin e Ferrari (2022, p. 153 [tradução nossa]): “Homeostase descreve os mecanismos de regulação automática através dos quais um organismo pode manter um estado de equilíbrio saudável em seu meio interno, equilibrando reações e ações no ‘meio externo’”.

uma sociedade – em última análise, identificando-os –, no neoliberalismo tratar-se-á de eliminar quaisquer ameaças à ordem mercadológica. Essa governamentalidade buscará manter uma ‘homeostase social’, através da administração de riscos de natureza financeira, insurrecional, ecológica etc., que possam emergir. Em outras palavras, no contexto neoliberal, manter a sociedade em equilíbrio homeostático significará mantê-la sob os limites do livre-mercado¹⁸.

A homeostase social e a manutenção da sociedade de mercado se dão pelo controle comunicacional de cada movimentação individual e coletiva capturável pelos dispositivos informacionais. Nesse sentido, na rede de saberes que giram em torno da Cibernética, a informação, enquanto conceito operacional e “entidade” instrumentalizável, ganhará uma proeminência. Com base na informação foram construídos sistemas automatizados que permitiram a circulação e retroalimentação de mercadorias, como bens de consumo e de entretenimento, bem como foi possível um controle econômico e social com base em recursos computacionais – os Big Data superam os antigos censos, permitindo um controle muito mais profundo sobre a população e sobre os indivíduos. Nesse contexto, segundo o coletivo Tiquun, no neoliberalismo: “A informação tornou-se uma riqueza a ser extraída e acumulada, transformando o capitalismo em *auxiliar* da cibernética” (Tiquun, 2020, p. 59 [tradução nossa]).

Em síntese, com base no saber tecno-informacional fundado no contexto da Cibernética, novos dispositivos de poder vieram a ser produzidos no capitalismo contemporâneo. A partir de um controle cada vez mais ubíquo sobre comportamentos, tendências e gostos individuais, bem como por uma influência mais profunda das tecnologias de poder na intimidade e na subjetivação (com base em dispositivos informacionais sofisticados), emergirá nas sociedades contemporâneas, uma *governamentalidade algorítmica*.

Mas o que vem a ser a governamentalidade algorítmica? Rouvroy e Berns dão-nos uma breve caracterização:

¹⁸ Há uma interessante passagem em Bardin e Ferrari (2022), em que se traça uma relação entre a ideologia do ‘gestão de riscos’, o uso da homeostase como um dispositivo governamental, e a redução da ideia de progresso a uma reprodução da sociedade neoliberal: “No neoliberalismo, a continuação ‘espontânea’ do mercado é paradoxalmente assumida como o objetivo da política, o que implica a redução do progresso a uma sequência de adaptações sociais preventivas a riscos ‘locais’ sempre emergentes dentro da estrutura naturalizada do mercado. Assim, a promoção neoliberal da ética da gestão de riscos – um estilo de vida informado por planejamento constante, gerenciamento de recursos etc. – é uma das ferramentas ideológicas mais poderosas para a preservação da homeostase social dentro da economia de mercado. Esse governo do comportamento é capaz de desativar a potencial reinvenção das formas sociais. A ‘governamentalidade’, assim concebida, não é simplesmente uma questão de evitar o risco de um evento radicalmente perturbador, mas sim de governar sua possibilidade como tal. Os mecanismos ‘progressivos’ de reprodução social regidos pela dinâmica aberta do mercado, portanto, absorvem inteiramente o que é um tipo completamente diferente de ‘risco’, representado pela inventividade e imaginação humanas [...] (p. 258 [tradução nossa])”.

Por governamentalidade algorítmica, nós designamos [...] globalmente um certo tipo de racionalidade (a)normativa ou (a)política que repousa sobre a coleta, agregação e análise automatizada de dados em quantidade massiva de modo a modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis (2015, p. 42).

Notamos, nesta passagem, uma diferença crucial entre a governamentalidade algorítmica e a governamentalidade tradicional apresentada por Foucault. Pois, como lembramos, a norma tinha um papel fundamental no estabelecimento científico de controle populacional nas sociedades disciplinares. Já no contexto do capitalismo contemporâneo, pautado em um paradigma epistêmico informacional, surgirão novos recursos tecnológicos, que fazem com que o modelo estatístico-normativo tradicional seja deixado em segundo plano.

A governamentalidade algorítmica se vale de esquemas de controle estatístico automatizados. A estatística clássica parte de uma convenção (norma) prévia que serve para adequar os dados que se busca analisar; é um critério que surge como princípio de análise e de conformidade. Já no procedimento algorítmico, os dados são processados a partir de correlações que emergem dos próprios dados – extraídos de cada usuário humano. Esse esquema estatístico inteligente possui um caráter singularizante, caracterizando perfis específicos de usuários, e móvel, uma vez que está continuamente crescendo e se modificando conforme mais dados entram no processo. Já o esquema estatístico tradicional se pautava em um modelo generalizador (populacional) e estático.

A despeito da diferença crucial em relação ao modelo estatístico-normativo da governamentalidade tradicional, algumas continuidades podem ser apreendidas das transformações históricas que viemos abordando. Como uma espécie de continuidade do problema do governo, inaugurado no século XVI, no regime informacional contemporâneo a governamentalidade algorítmica vem para responder a diversas questões políticas históricas, como aquelas relativas à circulação no seio da população; ao meio como ponto de intervenção; ao problema da previsibilidade e antecipação de riscos futuros; e, por fim, à preocupação da economia política em geral.

O modo como essas velhas questões entram no cálculo governamental, hoje, no entanto, possui suas especificidades. Entendemos que, ao problema da circulação populacional, será acrescentado o problema da circulação virtual automatizada de cifras, dados, informações e toda uma sorte de mercadorias imateriais. Em conformidade à virtualização dos espaços digitais, o meio, também, deixará de ser entendido puramente como o espaço físico em que corpos e conjuntos de corpos se relacionam; emergirá, pois, um *meio digital*, levantando novos problemas e novas estratégias de controle. Também, em relação à necessidade governamental de prever e calcular riscos, houve uma radicalização. A partir das traumáticas crises do século XX, especialmente a dos anos 1970, que desencadeou uma financeirização da economia, tornou-se necessário a construção de

mecanismos de previsibilidade e cálculos de riscos mais precisos – uma vez que a economia financeira não se funda nos lastros materiais produtivos, mas nas previsões e expectativas de lucros; o que torna a economia perenemente sujeita a riscos (Singer, 2000).

Tendo em vista algumas das preocupações do governo algorítmico, julgamos relevante entender, também, seu modo de operação. Para isso, uma esquematização dos Tiquun, em uma releitura de Karl Deutsch¹⁹, nos dá uma possível linha interpretativa. Segundo essa esquematização, na era informacional:

Governar será inventar uma coordenação racional dos fluxos de informação e decisões que circulam no corpo social. Três condições [...] tornarão isso possível: instalar um conjunto de sensores para garantir que nenhuma informação vinda dos “sujeitos” seja perdida; processar as informações por meio de correlação e associação; e situar-se perto de cada comunidade viva (Tiquun, 2020, p. 30 [tradução nossa]).

Nesta passagem, o coletivo anarquista francês indica, em sua leitura, a dimensão programática e política da Cibernética, que visa estabelecer uma espécie de novo modo de governo biopolítico (governo da comunidade viva), a partir de um controle informacional. Essa esquematização dos Tiquun parece se alinhar ao que propõem Rouvroy e Berns (2015) sobre as etapas em que se efetua a governamentalidade algorítmica. Conforme os autores, o governo algorítmico se efetiva em três momentos: (1) coleta de quantidade massiva de dados e constituição de *datawarehouses*; (2) tratamento de dados e produção de conhecimento; e (3) ação sobre os comportamentos. Primeiramente, os dados são extraídos de incontáveis maneiras e armazenados em quantidade massiva. Em seguida, os dados são processados e correlacionados de modo a gerar informações relevantes sobre os usuários e, por fim, com essas informações relevantes, os algoritmos criam perfis de usuários a serem explorados política e comercialmente ou enquadrados policialmente²⁰, em um esquema de vigilância ubíqua.

Nesse esquema governamental, Rouvroy e Berns (2015) chamam a atenção para duas consequências nocivas, sendo elas a aparência de realidade expressa no procedimento algorítmico, fundada na pretensa objetividade dos dados, e a perda da autonomia dos usuários das tecnologias informacionais. A primeira consequência é problemática porque ela esconde a dimensão parcial e

¹⁹ Falamos *policialmente*, aqui, no sentido mais amplo da palavra, que se refere a um saber ou técnica de vigilância, incorporado nas malhas do governo, que visa ao controle singular de indivíduos.

²⁰ Nota de rodapé. (Times New Roman, 10, sem espaçamento entre linhas, sem recuo, justificada, com espaço de 3 pt antes do parágrafo).

politicamente direcionada dos mecanismos algorítmicos de processamento de dado – pois os algoritmos²¹ são programados conforme estratégias governamentais.

A segunda consequência negativa propiciada pela governamentalidade algorítmica se encontra, em verdade, intimamente interligada com a primeira. Na medida em que os sistemas computacionais, que servem de base para o governo algorítmico, funcionam por meio de informações binárias, o que por eles são extraídos e processados, dos seres humanos que se encontram em seus terminais, são puramente dados brutos. São apenas dados imediatamente insignificantes, que adquirirão significado somente no momento de seu processamento mecânico.

Seguindo Rouvroy e Berns (2015), entendemos que na rede algorítmica de governo há uma perda da distinção do sujeito humano enquanto agente, uma vez que o usuário nela integrado reduz-se a ações puramente maquínicas: fornecer dados; curtir ou rejeitar anúncios publicitários (num ambiente em que não há clara distinção entre publicidade e produto); acionar ou não acionar certas funções (como mobilizar um motorista, um entregador, ou uma parceira romântica) etc. Nas funções (re)produtivas do capitalismo conduzido por tecnologias informacionais de comunicação, o ser humano não precisa ser interpelado como sujeito com história, ou como detentor de uma alma a ser salva; tampouco precisa ser moldado na carne por pesada maquinaria disciplinar²². No contexto do poder informacional, o ser humano é tomado antes como um perfil (de usuário, de consumidor, de bom ou mal pagador, de criminoso em potencial etc.) a ser enquadrado nas plataformas digitais adequadas.

Há uma delegação dos interesses, dos gostos e da identidade do indivíduo ao dispositivo algorítmico. Essa delegação cria um efeito de perda de significado, uma vez que a significação passa a ser produzida automaticamente e externamente ao indivíduo. As canções, as séries, a indumentária, a identidade cultural, em suma, são indicadas ao usuário segundo os rastros que este deixa em sua ação no meio digital. Ele não precisa criar significado, nem criar experiência estética por si mesmo, uma vez que as plataformas as criam artificialmente e as entregam como produtos prontos a serem consumidos. É como se na relação usuário humano/sistemas computacionais artificiais, o primeiro cedesse ao segundo a função de elaborar significativamente os dados relativos a si mesmo. Nessa relação, diante de um processador algorítmico de dados, a identidade do usuário se torna o efeito

²¹ Nosso entendimento de algoritmo segue a caracterização dada por Rodríguez, para quem o algoritmo é “um conjunto finito de instruções ou passos que servem para executar uma tarefa ou resolver um problema de tipo matemático por meio da manipulação de símbolos” (Rodríguez, 2018, p. 18).

²² Seria leviano e errôneo afirmar que esses outros modos de assujeitamentos tenham deixado de existir; que as tecnologias disciplinares, jurídicas ou disciplinares não tenham mais função na contemporaneidade. Apenas queremos ressaltar que o “sujeito” (se é que podemos chamá-lo assim) por excelência da governamentalidade algorítmica é aquele produzido no contexto digital como perfil ‘incorpóreo’, destinado a cumprir funções maquínicas.

produzido por um dispositivo informacional de governo²³. Em outras palavras, nesse esquema, o indivíduo é explorado para fornecer dados brutos a-significantes para posteriormente consumi-los como produtos significativos que se conectam com seus interesses mais íntimos.

Segundo Rouvroy e Berns:

A governamentalidade algorítmica não produz qualquer subjetivação, ela contorna e evita os sujeitos humanos reflexivos, ela se alimenta de dados 'infraindividuais' insignificantes neles mesmos, para criar modelos de comportamento ou perfis supraindividuais sem jamais interpelar o sujeito, sem jamais convocá-lo a dar-se conta por si mesmo daquilo que ele é, nem daquilo que ele poderia se tornar. O momento de reflexividade, de crítica, de recalcitrância, necessário para que haja subjetivação parece, incessantemente, complicar-se e ser adiado (2015, p. 42)

Esse modo algorítmico de (des)subjetivação se difere daqueles centrados na disciplina e nos dispositivos jurídicos tradicionais. Pois, ressaltam Rouvroy e Berns, “o sujeito do poder algorítmico não é o do corpo físico ou da consciência moral, mas dos perfis automáticos que lhe são atribuídos” (2015, p. 43). É preciso ressaltar que os perfis só são possíveis de serem atribuídos porque, de antemão, o sistema de processamento informacional já foi fartamente alimentado por dados pessoais.

A atribuição de perfis consiste na etapa final do governo algorítmico, destinada, conforme Rouvroy e Berns, à “ação sobre os comportamentos.” Nessa etapa, as tecnologias algorítmicas se apresentam como os dispositivos de poder privilegiados da contemporaneidade. Porque elas não precisam mais interferir externa e coercitivamente sobre o corpo, como nas disciplinas, nem precisam interpelar o sujeito por meio de uma linguagem significativa, como na esfera jurídica. As tecnologias algorítmicas agem por meio de uma linguagem a-significante, pois o que conta na relação humano/máquina informacional são os *inputs* e *outputs*. Nessa relação, há somente um acoplamento dos canais perceptivos humanos a sensores artificiais, que gera uma espécie de circularidade cibernética, à qual o usuário é subsumido. Na medida em que esse circuito informacional é automático, o que resta ao usuário humano, nele, é ser seu terminal de alimentação.

Em resumo, a partir dos efeitos produzidos pelas tecnologias comunicacionais automatizadas, os usuários humanos perdem o domínio sobre a dimensão significativa de si mesmos, relegando-a a dispositivos de poder sofisticados. O risco desse processo é o da “servidão maquínica”²⁴, em que o humano é colocado em uma relação cuja finalidade governamental, em última análise, é fazer reproduzir a racionalidade política contemporânea centrada no capitalismo informacional.

²³ Isto é, seus gostos, interesses e comportamentos de certa forma passam a ser conduzidos e condicionados pelo processo algorítmico, que extrai os dados dos usuários e os utiliza para a formulação de um perfil manipulável dentro do circuito econômico-cultural que rege esse funcionamento técnico.

²⁴ Empregando o conceito desenvolvido por Guattari, Rouvroy e Berns (2015) nomeiam essa relação do usuário humano frente ao dispositivo algorítmico de “servidão maquínica”.

Em linhas gerais, portanto, a governamentalidade algorítmica constitui-se a partir do paradigma de poder centrado nos saberes e técnicas informacionais, que emergem de instituições disciplinares. Esse novo paradigma se vale de uma nova *episteme*, que surge em torno da Cibernética, que coloca novos saberes em jogo, abrindo caminho para novas formas de compor a relação subjetiva (mais ou menos humana, mais ou menos maquina) a partir da lógica do controle. No governo algorítmico, os seres humanos são concebidos como máquinas informacionais a serem algoritmicamente controladas. Diferindo-se das estratégias jurídico-disciplinares de subjetivação, em que o significado e o corpo anatômico tinham preponderância, nas estratégias algorítmicas o que importa são os circuitos informacionais pré-linguísticos e não mais produzem sujeitos humanos, mas perfis virtuais. Esse parece ser o cenário que a racionalidade política nos lançou contemporaneamente. Lembra-nos um pouco a afirmação de La Perrière, para quem governar é dispor corretamente das coisas com o objetivo de levá-las a um fim adequado. Nesse estágio da governamentalidade (pós-/hiper-)moderna, no entanto, não só os corpos humanos se tornaram coisas a serem dispostas, mas também aquilo, que antes foi chamado de alma, tornou-se estrutura formal abstrata, passível de um escrutínio materialista e científico, por meio de uma *episteme* informacional, e de ser controlada e explorada economicamente.

Considerações finais

Nossos objetivos neste trabalho foram investigar alguns dos traços centrais do que seria a governamentalidade algorítmica, bem como investigar as continuidades e discontinuidades que ela estabelece em relação à governamentalidade tradicional, analisada por Foucault. Concluímos, com base em Rouvroy e Berns (2015), Rodríguez (2018) e Vilalta (2020) que a governamentalidade é uma racionalidade política que se vale de processamentos automáticos e massivos de dados, de base (a)normativa e (a)política, que visa ao controle e à intervenção dos e nos usuários humanos, por meio de tecnologias informacionais inteligentes.

Também concluímos que a governamentalidade algorítmica parte de problemas semelhantes aos problemas históricos da governamentalidade tradicional, como os problemas relativos à circulação no seio da população, ao meio como ponto de intervenção, ao problema da previsibilidade e antecipação de riscos futuros e à preocupação da economia política de modo geral. No entanto, ela se diferencia no modo em que opera, pois já não atua sobre uma economia puramente material, não intervêm somente em meios naturais ou urbanos, mas também digitais; bem como não tem no corpo anatômico e na linguagem significativa os focos e instrumentos de subjetivação. No governo

algorítmico, não se produz subjetividades nos moldes tradicionais, se cria perfis virtuais *dividuais* e não sujeitos jurídicos, nem indivíduos corporificados, propiciando uma “servidão maquínica.”

Por fim, tendo em vista a emergência de novas tecnologias governamentais, mais sofisticadas e inteligentes, poderíamos nos aterrorizar, questionando para onde estamos indo e se estamos determinados a sermos subsumidos às máquinas algorítmicas. No entanto, nas relações de poder, como essas que ora vislumbramos, não há um caminho completamente fechado; é sempre preciso haver uma brecha, uma linha de fuga, onde a imanência da vida possa encontrar vazão – é inclusive essa abertura o que alimenta as relações de poder, já que de outro modo elas se enrijeceriam até cessarem de existir. Resta-nos encontrar essas linhas de fuga, o que só pode ocorrer, acreditamos, se entendermos os fundamentos de nossa opressão. Pois, conforme lembra Foucault, “a libertação só pode ser alcançada através do ataque às próprias raízes da racionalidade política – e não a um ou outro de seus efeitos” (2006, p. 385). O que nos resta, portanto, é atacar as raízes da racionalidade algorítmica que nos governa. Talvez assim possamos encontrar caminhos para novos modos técnicos de nos havermos conosco mesmos e com a pluralidade viva do mundo.

Referências bibliográficas

- BARDIN, A; FERRARI, M. Governing progress: From cybernetic homeostasis to Simondon’s politics of metastability. **The Sociological Review Monographs**, Keele, v. 70, n. 2, p. 248–263, 2022.
- CASTRO, E. **EI vocabulário de Michel Foucault**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2004.
- DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DEUTSCH, K. **The Nerves of Government: models of political communication and control**. New York: The Free Press, 1966.
- DUPUY, J-P. **Nas origens das ciências cognitivas**. SP: Ed. Unesp. 1994.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1998.
- _____. Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política. In.: FOUCAULT, M. **Estratégia, Poder-Saber** (Ditos & Escritos IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- _____. **Segurança, Território e População**. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. Sobre a história da sexualidade. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- HEIMS, S. J. **The cybernetics group**: constructing a social science for postwar America. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- KLINE, R. R. **The cybernetics moment**: or why we call our age the information age. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.
- MACHADO, R. Introdução. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- PASQUINELLI, M. Capitalismo maquínico e mais-valia de rede: Notas sobre a economia política da máquina de Turing. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, nº 39, p. 13-36, 2013.
- RODRÍGUEZ, P. Gubernamentalidad algorítmica — sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. **Revista Barda**, Neuquén, n. 6, p. 14-35, jun. de 2018.
- ROUVROY, A; BERNS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? **Revista Eco Pós**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 36-56, 2015. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v18i2.2662>
- SINGER, P. **Para entender o mundo financeiro**. São Paulo: Contexto, 2000.
- STIEGLER, B. **Automatic Society 1**: The future of work. Cambridge: Polity Press, 2016.
- TIQQUN. **The Cybernetic Hypothesis**. Cambridge: The MIT Press, 2020.
- VILALTA, L. P. O neoliberalismo é uma governamentalidade algorítmica. **Lacuna**, São Paulo, n. 9, p. 7, 2020.
- WIENER, N. **Cybernetics**: or control and communication in the animal and the machine. Cambridge: The MIT Press, 2019.

QUEM CALA, MORRE CONTIGO: NOVOS E RECORRENTES SIGNIFICADOS SOCIAIS NA CANÇÃO *MENINO* DE MILTON NASCIMENTO E RONALDO BASTOS

WHO SHOUT, DIES WITH YOU: NEW AND RECURRENT SOCIAL MEANINGS IN THE SONG *MENINO* BY MILTON NASCIMENTO AND RONALDO BASTOS

Vinícius José Fecchio Gualdo¹

Resumo: A violência é parte de nosso cotidiano. Ainda assim, ela parece naturalizada, como se fosse apenas mais uma notícia de jornal. Esse procedimento de apresentá-la como um amontoado de fatos é uma das facetas de uma concepção que tende a interpretar o mundo não como uma construção histórica, mas como um fluxo contínuo, logo, como um tempo homogêneo e vazio, tal como formulado por Walter Benjamin. Sendo assim, a pergunta que movimenta esse trabalho é saber o que a canção *Menino* (Milton Nascimento e Ronaldo Bastos) pode nos ensinar sobre a maneira pela qual, atualmente, lidamos com as ações violentas, posto que ela é uma homenagem ao estudante Edson Luís, assassinado pelo Estado durante a ditadura militar. A versão original foi lançada em 1976. O ponto de comparação será feito à partir da regravação da mesma canção, lançada em 2020 por João Casimiro, em uma espécie de vídeo-performance que conta com participação da dançarina Aline Serzedello. Para tanto, a proposta de análise é buscar nas estruturas das obras (poéticas, musicais e performáticas) a maneira como elas dão forma à revolta frente ao ocorrido.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Milton Nascimento, Crítica Imanente, Estética e sociedade, João Casimiro

Abstract: *Violence is part of our daily lives. Still, it seems naturalized, as if it were just another newspaper article. This procedure of presenting it as a pile of facts is one of the facets of a conception that tends to interpret the world, not as a historical construction, but as a continuous flow, thus, as homogeneous and empty time, as formulated by Walter Benjamin. Therefore, the question that orientate this work is to know what the song *Menino* (Milton Nascimento and Ronaldo Bastos) can teach us about the way we currently deal with violent actions, since it is a tribute to the student Edson Luís, murdered by the State during the military dictatorship. The original version was released in 1976. The point of comparison will be based on the re-recording of the same song, released in 2020 by João Casimiro, in some sorce of video-performance that accounts with the dance of Aline Serzedello. For this purpose, the analytical proposal is to seek in the structures of the works (poetic, musical and performative) the way they give form to the revolt in relation of what happened.*

Keywords: *Walter Benjamin, Milton Nascimento, Immanent critic, Aesthetics and Society, João Casimiro*

¹ Doutorando em filosofia pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). E-mail: viniciusgualdo@gmail.com.

O tempo das tensões sociais

Qualquer passada de olho nos noticiários revela um aumento constante da violência, seja contra os povos originários, dado que "a taxa de mortes violentas de indígenas aumentou 21,6%, saindo de 15 por 100 mil indígenas, em 2009, para 18,3, em 2019" (Acayaba. 2021); seja contra a população racializada, como explicita uma pesquisa feita pelo Instituto Sou da Paz, que "mostra que dos 30 mil assassinatos por agressão armada em 2019, 78% foram contra pessoas negras" (Porto, 2021); situação que, como se sabe, estende-se à população LGBTQIA+: "em 2021, houve no Brasil, pelo menos 316 mortes violentas de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e pessoas intersexo (LGBTI+). Esse número representa um aumento de 33,3% em relação ao ano anterior, quando foram 237 mortes" (Boehm, 2022).

A queda de 1,7% de vítimas de feminicídio é um dos poucos índices a apresentar uma "melhora", contudo, além do número permanecer absurdamente elevado (1.341 mulheres morreram em 2021 simplesmente por serem mulheres), "outras violências contra mulher que registraram crescimento entre 2020 e 2021 foram (taxa por 100 mil mulheres): Denúncias de lesão corporal dolosa (0,6% — de 119,4 para 231,7); Ameaça (3,3% — de 530,7 para 548); Estupro (3,7% — de 46,7 para 48,4); Assédio sexual (6,6% — de 2,2 para 2,3); Importunação sexual (17,8% — de 7,6 para 9); Medidas protetivas concedidas (13,6% — de 299 para 399,5)" (Farias, 2022). Não há também distinção geográfica, afinal, "a violência no campo brasileiro não para de crescer. Só nos últimos dois anos, segundo a Comissão Pastoral da Terra (CPT), [os] assassinatos cresceram 75% e o trabalho escravo, 113%" (Moncau, 2022).

Não vou me prolongar nos exemplos, apenas gostaria de explicitar que, como não poderia deixar de ser, essa postura também se manifesta nas práticas governamentais. Como já disse Karl Marx, "o poder estatal não paira no ar" (Marx, 2011, p. 142). Para ficar restrito à atuação da Polícia Rodoviária Federal, remeto à atitude da instituição que, na semana seguinte às eleições de 2022, tranquilizava "os manifestantes ao dizer" que não iriam "fazer nada em relação aos bloqueios" durante um "protesto de caminhoneiros em uma rodovia de Santa Catarina" (Brito, 2022) contrário ao resultado da escolha da maioria da população atestado nas urnas. De passagem, vale ressaltar, como apontou Osvaldo Goggiola, que essas ações não se deram de maneira "espontânea" ou, tampouco, emergiram dos próprios caminhoneiros, pois "a logística e coordenação dos movimentos revelaram um aparelho muito bem organizado e, sobretudo, bem financiado" (Coggiola, 2022). Em contraponto, vale lembrar que no dia 24 de abril de 2022 a mesma "Polícia Rodoviária Federal (PRF) invadiu o espaço físico do Iº Acampamento da Juventude Sem Terra no estado de Roraima. (...) A ação da PRF

aconteceu após o trancamento da BR-174" (MST, 2022), ou seja, apesar da similitude das ações, a resposta institucional foi, para dizer o mínimo, muito diversa.

Ora, a despeito da explícita contradição entre as posturas, não deveria causar espanto essa diferente abordagem, afinal, está inscrito no código genético do chamado Estado moderno, filho das revoluções europeias burguesas, sua hereditariedade classista. Marx em O 18 de brumário de Luís Bonaparte – ao tratar do caso clássico, ou seja, o francês –, mostra como as diversas facções da burguesia (financeira, industrial etc.) após se aliarem à classe trabalhadora para extirpar o ancien régime, fundamentalmente aristocrático, logo a deixam jogada ao léu ou, mais precisamente, usam e abusam da violência para conter as demandas do seus ex-parceiros, agora inimigos: "A república burguesa triunfou. (...) Mais de 3 mil insurgentes foram trucidados após a vitória, 15 mil foram deportados sem julgamento" (Marx, 2011, p. 34-35).

Para se poder compreender essa dinâmica social, no entanto, não basta a concatenação de fatos, inclusive porque essa pseudoneutralidade nem ao menos é possível, pois, em alguma medida, o rastro ideológico sempre assombra. A "república social", por exemplo, "apareceu como fraseologia, como profecia no limiar da Revolução de Fevereiro. No mês de junho de 1848, ela foi afogada no sangue do proletariado parisiense" (Marx, 2011, p. 137). O substrato desse processo é, para a burguesia ascendente, "manter seu poder social", ainda que para isso, tenha que abrir mão de "seu poder político", concedendo-o ao farsante Bonaparte (Marx, 2011, p. 81), como ocorrerá pouco tempo depois.

Colocando em outros termos: a tradição vitoriosa "escreve" a história do jeito que lhe convém, usualmente compreendendo-a como um progresso contínuo, linear e homogêneo, como se fosse o resultado de uma somatória de fatos que vão se aglutinando em um fluxo contínuo. Walter Benjamin, nas teses Sobre o conceito de História (Benjamin, 2021), chama essa concepção de Historicismo: "O historicismo culmina, como tinha de ser, na história universal, (...) [que] não dispõe de qualquer armadura teórica. Seu método é aditivo: oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo" (tese XVII, p. 19), sendo assim, não poderia deixar de criar uma "imagem 'eterna' do passado" (tese XVI, p. 19), cujo teor exprime-se em "um percurso autônomo de forma contínua" (tese XIII, p. 17) com uma clara identificação, dos que praticam essa concepção histórica, como "os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores" (tese VII, p. 12); em suma, essa concepção limita-se a "estabelecer um nexos causal entre os vários momentos da história. Mas um fato, por ser causa do outro, não se transforma por isso em fato histórico" (Apêndice A, p. 20).

Evidentemente, pelo tom, que para a postura de um historiador materialista não é nada disso. Para ele um "objeto histórico (...) [é] uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado

reprimido” (tese XVII, p. 19), isto é, “não pode prescindir de um conceito de presente que não é passagem” (tese XVI, p. 19), cujo “sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida” (tese XII, p. 16), tendo por intenção “destruir o contínuo da histórica” (tese XV, p. 18). Isso significa que o passado se faz presente como uma possibilidade em aberto e não realizada, mesmo que incrivelmente subjugada pelos que detêm o poder (os vencedores), mas que apesar disso apresenta ao agora uma possibilidade de um por vir de outra qualidade: não se trata, portanto, de um resgate idílico das tentativas revolucionárias de outrora, antes, o que está em jogo é o impulso que essas lutas podem dar à transformação atual, o que elas podem nos ensinar e quais horizontes são possíveis de serem vislumbrados na superação do “cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó” (tese VII, p. 12). No cerne do processo de se pensar historicamente está, portanto, a disputa entre a manutenção da opressão (tal como defendida pelo Historicismo) e a mudança radical do modo de organizar a vida. Isso "significa apoderarmo-nos de uma recordação" (tese VI, p. 11).

Como era de se esperar, não bastam boas intenções das pessoas, dos partidos, das instituições ou obras. Rememorar é mais do que simplesmente recordar ou recontar os fatos. O despertar para a transformação, o sair do marasmo, implica em reatar nós históricos pelo desmonte da urdidura triunfante, jamais uma reconstrução de "um novelo de pura faticidade", mas o estabelecimento de elos nos quais ocorra a "penetração de um passado na textura do presente" (Benjamin, 2021, p. 139).

A grande questão, portanto, é: para que esses eventos violentos não caiam na trama da mera repetição do mesmo, na linearidade dos vencedores, não se tornem somente um "inventário indiscriminado dos fatos" (Benjamin, 2021, p. 129), as potencialidades transformadoras desses atos devem se manter vivas no presente: "o passado traz consigo um index secreto que o remete para a redenção" (Benjamin, 2021, p. 10).

O tempo imanente da reflexão estética

Nesse sentido de desfazer os nós dos "fios invisíveis" (Marx, 1985, p. 158) que nos aprisionam, as obras de arte podem se mostrar particularmente eficazes. Isso porque elas carregam consigo, no seu interior, a "sua total determinação de classe", na qual se reconhece que o processo de dominação “se realizou nas costas do século passado” (Benjamin, 2021, p. 136)².

² Em *O Capital* de Karl Marx lê-se uma passagem muito semelhante: “A divisão do trabalho é um organismo (...) cujos fios se teceram e continuam a tecer-se às costas dos produtores de mercadorias” (Marx, 1988, p. 94).

Como Benjamin insiste ao longo de toda a sua produção, para a crítica imanente "não se trata, realmente, de apresentar as obras literárias [estou assumindo a literatura como metonímia para as obras de arte em geral] no contexto geral de seu tempo" (Benjamin, 2018, p. 138 - interpolação minha); antes o contrário: é contemplar, nas leis que configuram a obra, o tempo, tanto do passado que é arrastado pela obra, quanto do futuro no qual ela perdurará. Por isso, o articulador dessa operação é a noção de *origem*:

"Origem" não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto (Benjamin, 2013, p. 33).

Origem, como categoria histórica, não demarca o ponto a partir do qual se infere o início de um acontecimento ou de uma formulação abstrata (tanto teórica como estética); esse é, para Benjamin o domínio da gênese. Sendo assim, a abrangência explicativa da noção de origem não pode ser a descrição do nascimento, desenvolvimento e morte de algo, esse campo seria o do "devir" simples, ao qual se acopla o seu outro, o "desaparecer": algo, sem dúvida, nasce, brota, emerge; contudo, esse momento da gênese cria uma espécie de buraco negro que suga tudo que está em seu entorno, ou melhor, estabelece um núcleo que ordena os elementos que, por razões que variam conforme os casos, sentem-se atraídos por esse evento. Isto é, a matéria que é consumida – talvez seja melhor dizer, mobilizada – no "processo de gênese" ganha uma *configuração*, o que pode, inclusive, ofuscar a participação de algumas determinações históricas, fazendo com que essas desapareçam. Esse processo, vale insistir, não é estanque, pois se desdobra e se altera com o passar do tempo, acontece, por isso, no "fluxo do devir", o que abre margem para que o que sucumbiu retorne, assim como a recíproca é possível, o que está no topo da cadeia alimentar pode, dependendo do embate, perecer.

Por isso, os acontecimentos na sua imediaticidade fenomênica não dizem nada sobre a sua origem, mas é por meio dela que eles são "arrastados" o que, por sua vez, implica que somente atuando sobre eles – resignificando-os, caso se queria acentuar o caráter reflexivo – que se pode acessar o eixo que aproximou, em determinado contexto, o que estava disperso ou, no mínimo, estabeleceu uma tendência, uma força gravitacional, que agrupa em torno de si elementos sociais. Isso não ocorre, necessariamente, de modo progressista, pois na mesma medida que esse fluxo pode aumentar as determinações que conformam uma situação, esse percurso pode apagar ou destruir outros ao transformá-los em ruínas, escombros. Por isso, diz Benjamin, que "o seu ritmo [da origem] só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado" (Benjamin, 2013, p. 34).

Restauração incompleta: eis uma das marcas de um fenômeno originário. *Incompleta* porque independentemente de qual for a ação humana, esta sempre será um esboço. Nenhuma teoria, ou um conjunto delas; nenhuma obra de arte, ou um gênero; nenhuma ação (política, como todas são), seja ela individual ou coletiva; nada, enfim, conseguirá abarcar em si todas as nuances e as multiplicidades que condicionam a existência. *Restauração*, pois, nesse turbilhão, o que se achava perdido ganha um lugar, demandas reprimidas podem encontrar um alvo, um ambiente pode permitir que novas realizações se instaurem; ou, ao contrário e infelizmente mais corriqueiro, essas demandas podem ser recalçadas e perderem seu impulso transgressor.

As obras de arte podem, nessa direção, aprofundar (ao organizar) os aspectos sociais sob os quais foram construídas e, dessa maneira, explicitar as enigmáticas razões que levaram pessoas a tomar essa atitude em detrimento de outras. Pela sua *configuração*, o aparente caos do real pode ganhar uma coerência no plano estético. Dizendo o mesmo em termos lukacisianos: "a profundidade da intuição estética" reside em "nada aceitar como resultado morto e acabado", ou seja, "implica a ruptura com a fetichização e com a mistificação" (Lukács, 2010, p. 81).

Assim sendo, sempre importante lembrar, com Herbert Marcuse, que "a arte não pode mudar o mundo, mas pode contribuir para a mudança da consciência e impulsos dos homens e mulheres que poderiam mudar o mundo" (Marcuse, 2007, p. 36). Isso porque, entre outras coisas, elas trazem consigo, no seu interior, as tensões do mundo que lhes serviram de matéria prima. E, ainda mais, ao trabalharem esse material social através das suas leis imanentes, pensam as contradições da realidade. A obra de arte consegue fazer isso porque dá forma, nesse universo inventado, a uma dinâmica do cotidiano que muitas vezes se encontra dispersa. "Não é do nada que ela surge, mas sim do caos. Deste, contudo, a obra de arte irá desentranhar-se" e, desse modo, "converte o caos em mundo por um instante" (Benjamin, 2009, p. 91).

Esse processo de elaboração implica em contato com o mundo e sua recriação enquanto obra, na qual se estabelece, parafraseando Lukács, uma união única (singular) entre elementos de uma situação específica (particular) e sua possibilidade de transmissão e reflexão (universal) no interior da obra (particular estético) (Lukács, 1970, p. 257). Sendo que com o passar do tempo, com a sobrevida da obra, ela pode ganhar novas significações, implicar em outras conexões, tal como defende Benjamin no seu estudo sobre o drama trágico (lutuoso), dramaturgia típica da Alemanha do século XVII, que arrasta na sua criação "o fato da idade Média cristalizar na figura do Satanás (...) as diversas instâncias pagãs em um único Anticristo" (Benjamin, 2013, p. 245). Esse procedimento alegórico é indispensável ao surgimento do expressionismo alemão contemporâneo ao trabalho do Benjamin, cujo desabrochar engendrou uma "mudança de perspectiva", "capaz de abrir novas

conexões (...) no interior do próprio objeto" (Benjamin, 2013, p. 44), ou seja, nas próprias peças dramáticas do período barroco.

Que se note, não se trata de apagar ou obliterar as produções advindas do mundo burguês, mas de uma "luta pela herança", a saber, "contra a falsificação burguesa e pequeno-burguesa das grandes figuras e obras do passado" (Lukács, 2010, p. 30). Uma vez mais, esse movimento de autonomização das criações humanas (a história linear dos vencedores) faz com que elas aparentem possuir uma universalidade, cujo desabrochar ideológico é nefasto, pois cria a ilusão de "que o mesmo saber que consolidou a dominação do proletariado pela burguesia levaria também aquele a libertar-se dessa dominação" (Benjamin, 2021, p. 133).

O tempo do Menino

A obra que escolhi analisar, mesmo que muito rapidamente, trata-se, ao meu ver, de um caso exemplar, posto que seu substrato social é explícito. A canção *Menino* de Milton Nascimento e Ronaldo Bastos é "um tributo ao estudante Edson Luís, morto no Rio durante uma manifestação" (Borges, 1996, p. 191).

O estudante secundarista Edson Luís Lima Souto tornou-se um mártir da luta contra o governo golpista da época encabeçado pelos militares: migrante pobre da periferia de Belém, filho de empregada doméstica, mudou-se para o Rio de Janeiro na tentativa de uma "vida melhor". Para tanto, teve de recorrer aos aparelhos estatais de auxílio, entre eles, o restaurante popular, o "Calabouço". Em uma manifestação por mais verbas para o espaço, ele é morto por um tiro.

O jovem assassinado representava de forma concreta a que ponto poderia chegar a violência do regime militar. Revolta e indignação tomariam conta da opinião pública, era de se esperar, sobretudo porque Edson Luís não era líder da UNE, um agitador comunista ou sequer um estudante que pudesse ser qualificado como subversivo. Perfazia antes a imagem do estudante-retirante: apenas um estudante pobre, mais um brasileiro batalhador, que havia se deslocado para a cidade grande na esperança de oportunidades melhores, dormindo em pensões e almoçando em restaurantes acadêmicos. Se alguns estudantes enfatizavam que ele havia se tornado um herói, a imagem elaborada pela imprensa que mais sensibilizava a opinião pública era a de que ele poderia ser "um de nós", ou melhor, "um de nossos filhos" (Hagemeyer, 2016, p. 48).

Essa tragédia causou comoção nacional. Pela primeira vez após o golpe de 1964, parte dos estratos mais abastados da sociedade brasileira, em especial a chamada classe média, indignou-se contra a ditadura. Tanto que o velório, na praça da Candelária (RJ), mobilizou milhares de pessoas – cerca de 50 mil. O cortejo fúnebre transformou-se em ato político, com represália policial inclusa. Além de um maior apoio desse setor, dos estudantes universitários e de uma parte da igreja católica,

a morte foi o estopim de vários movimentos contestatórios ocorridos no ano de 1968, com destaque especial às greves operárias de Osasco (SP) e Contagem (MG) (Antunes; Ridenti, 2007, p. 81).

A referida canção, no entanto, foi gravada somente alguns anos depois, no LP *Geraes* (EMI-Odeon) de 1976, tanto em razão da censura quanto porque "nenhum de nós queria parecer oportunista", diz Márcio Borges (1996, p. 192), um velho companheiro dos compositores. Além disso, ela foi bastante revisitada nos tempos atuais. Escolhi, como ponto de comparação, uma versão feita em 2020, numa espécie de vídeo-performance concebida por João Casimiro.

De início, chamo atenção para a *introdução*, tal como se ouve no fonograma. Apesar de sua gênese ser um elemento do arranjo – e não da composição, por conseguinte –, no fluxo de seu devir, ela passou a ser indissociável da própria canção. Logo, basta alguém tocar essa melodia no baixo acompanhada do arpejo do acorde menor com sétima para que a pessoa que ouve (e conhece a música, evidentemente) relembre das reflexões estéticas enformadas na gravação original.



Fig. 1. *Menino*: introdução

Por questões de tempo, não vou poder entrar em muitos meandros da obra, atendo-me apenas em alguns aspectos, a começar pela afirmação inaugural: "Quem cala sobre teu corpo, consente na tua morte". Caso apliquemos as regras dominantes da divisão métrica do português brasileiro, os versos revelam-se como uma redondilha maior (formado por sete sílabas poéticas), tipo de versificação extremamente comum e popular entre os falantes de português, como se percebe em inúmeras quadrinhas infantis (Goldstein, 2006, pp. 36-37). No entanto, o mais interessante do verso, "cuja alma" está "no ritmo, e não no metro" (Candido, 2006, p. 95), é o seu pulsar, que na letra se movimenta com acentos marcados nas terceiras e sétimas sílabas, "uma combinação velhíssima na língua portuguesa" (Proença, 1955, p. 46). Isso implica, em suma, que a *leitura da letra como poema*, faria com que tendêssemos a dedicar maior atenção ao par "corpo/morte" que demarcam os versos. Fosse assim, o mote seria a morte do corpo.

No entanto, como estamos diante de *uma canção*, a afirmação poética, por assim dizer, é inseparável da dimensão musical na qual ela existe, isto é, pelos instrumentos e pelas sonoridades que criam a paisagem sonora em que ela existe: "o arranjo será condição para a existência de uma obra popular", na afirmação de Paulo Aragão (2007, p. 107). Outro elemento indispensável nas análises de canções refere-se àquilo que Luiz Tatit chama de dicção, isto é, o jogo entre a língua falada e o cantar, relação na qual, "a gramática linguística cede espaço à gramática de recorrência musical", ou

seja, "as inflexões caóticas das entoações, dependentes da sintaxe do texto, ganham periodicidade, sentido próprio" por influência do meio musical (Tatit, 2012, p. 15).

No caso em questão, a maneira pela qual a letra é conduzida pela melodia direciona nossa atenção, não para os finais desses dois primeiros versos, mas para os acentos secundários. É o par "cala/consente" que se destaca pelo desenho melódico, pois o salto de terça menor (Mi-Sol) com o qual se inicia – momento em que se ouve "Quem cala" – prende nossa atenção, assim como se atinge a nota mais aguda desse trecho (a nota Si) no instante do consentimento. Ocorre, por isso, um deslocamento de sentido pela *articulação cancional*: morrer não se restringe ao corpo, mas ao silenciamento que aceita o ocorrido.

Fig. 2. *Menino*: versos iniciais

Concomitante a essa inflexão, estabelece-se a tonalidade por meio do acorde que Ian Guest chama de “dominante disfarçada” (2006. p. 112), isto é, o bVIm6 opera como um substituto do V7, a dominante “natural” – melhor seria dizer tonalizada diatonicamente por um processo histórico que consolidou o *sistema temperado* (Freitas, 2010, pp. 493-513)³. Isso porque ambos os acordes apresentam o mesmo trítono característico que “naturalmente” pedem a resolução no primeiro grau. No caso, o intervalo existente entre a terça e a sétima da dominante diatônica (Si-Re#-Fa#-La) é o mesmo que se estabelece entre a terça, enarmonicamente Mib é igual a Re#, e a sexta (Do-Mib-sol-La) da “dominante disfarçada”. Em termos de estrutura harmônica, ambos desempenham a mesma função.

Sendo assim, há a afirmação da morte pelo consentimento, mas de maneira não muito enfática. Se o procedimento tivesse sido outro, como a utilização da dominante principal, possibilidade plenamente possível segundo as regras da harmonia, a contundência seria muito maior; bem como,

³ O surgimento do sistema tonal está intimamente ligado ao pensamento iluminista dos séculos XVII e XVIII, particularmente na busca por um princípio único, fundante e passível de conhecimento racional que estaria na base dos fenômenos ligados à natureza. Contudo, a sua realização se deu às custas de certa adaptação do dito natural aos princípios da razão. No caso da música, esse princípio natural seria a série harmônica, cujo fundamento é a suposta relação física entre as ondas sonoras, que criariam relações intervalares (entre notas) mais harmoniosas ou consonantes. Ora, nos dias atuais, sabe-se “cientificamente” que as notas que compõem o chamado *sistema temperado* (as doze notas no piano) não são um espelho da natureza, mas uma escolha de uma época, cuja dominação cultural foi tamanha que até hoje paira no ar a naturalidade – mais precisamente a *naturalização* – do tonalismo. A música tonal, nos termos de Adorno, “é uma ideologia na medida em que se afirma como um ser em si ontológico mais além das tensões sociais.” (2009, p. 104).

no outro extremo, poder-se-ia ter optado por uma harmonização com feições mais modais, se os acordes ficassem alternando entre a subdominante (Am7) e a tônica (Em7), procedimento que quase negaria a afirmação linguística. Seja como for, o que efetivamente acontece é uma afirmação não muito veemente, como que "disfarçada".

Vejam os que estão em jogo. De início parece uma narração comum sobre um assassinato, se é que isso pode existir ("morte/ talhada a ferro e fogo/ nas profundezas do corte/ que a bala riscou no peito"), com o detalhe de que o diálogo se estabelece com ecos machadianos entre o narrador e o próprio defunto ("consente na tua morte"). Há, ainda, outros dois interlocutores, pois o "quem", de "quem cala sobre teu corpo", subdivide-se em dois grupos, os que se calam e os que gritam, como fica claro ao final da letra. Uma vez estabelecida a cena e a quem ela se dirige, a fórmula inicial é retomada ("quem cala"), mas agora invertendo o sinal da morte: os calados, antes vivos e com poder de escolha, agora são um grupo "mais morto do que estás [o defunto] agora". O falecido, por sua vez, volta a vida. Situação confirmada no último verso ("Quem grita, vive contigo"), com o detalhe, bastante significativo: o que antes eram quatro interlocutores – o narrador, o defunto, os que se calam e os que gritam – foram reduzidos a dois, os que se revoltam (tal como a postura assumida pela obra) e os condescendentes.

É a *raiva*, portanto, o motor da canção. De justificativa irracional para o assassinato, ela passa a afirmação da vida ao se transmutar em *grito*, cuja duração é de quase um terço da gravação. Agora, sim, temos uma afirmação contundente. Nesse percurso, tudo se resume a uma tomada de posição: ou vivo mas morto no silêncio ("Quem cala morre contigo, mais morto que estás agora"); ou vivo porque carrega consigo a força contestatória do ocorrido. Ele, o menino, o Edson, portanto, não está morto, mas vivo pela *revolta*. É o silêncio frente a essa violência que engendra a morte, mesmo que a pessoa esteja, digamos assim, biologicamente viva.

Que se repare nessa transformação, com especial atenção ao comportamento dos instrumentos, como eles pontuam as ações, como vão se tornando cada vez mais enfáticos até atingir o clímax no *grito* vocalizado no *singular*: não há muita direção, a canção não aponta um caminho, mas propõe a revolta, inclusive pela insistência na palavra de ordem, a única repetição da letra, o verso "Quem grita vive contigo", que, no entanto, acaba em um *velório* (tal como realmente aconteceu), mas com sinal invertido, pois foi pelo cortejo fúnebre que a manifestação popular contra a ditadura ocorreu.

O tempo presente

Muito rapidamente, vejamos o que se agrega e o que se perde na nova versão concebida por João Casimiro de 2020⁴. A letra, como facilmente se nota, é significativamente cortada: canta-se apenas a primeira estrofe seguida pelo grito, contando, tal como no fonograma de Milton Nascimento, com a repetição do mesmo verso. No entanto, algumas alterações implicam em um novo perfil dessa *palavra de ordem*, posto que essa reexposição ("Quem grita vive contigo") não se faz com entoação melódica: o que se ouve é uma fala, veemente, sem dúvida, inclusive por causa do efeito do *reverb* acrescido à voz.

Já o momento do grito propriamente dito, me parece, perde em veemência. Isso porque há uma drástica diminuição, tanto da sua duração, quanto do número de instrumentos; além disso, a postura destes na gravação são bem mais contidas, pois eles executam frases menos dissonantes, seja pelo timbre, seja pelas alturas (as notas). Mas, em compensação, a regravação ganha em direção pelas novas palavras de ordem ausentes na original: "Fora Bolsonaro", "Morte ao capitalismo". O sentido, como explícito, é a *transformação radical da sociedade*, mas a maneira de entoar isso é bem *menos revoltada* ou, no mínimo, mais comportada.

Isso pouco diz, importante frisar, sobre as posições políticas pessoais das pessoas envolvidas em qualquer uma das gravações, não é isso que se busca ao se propor uma crítica imanente segundo os critérios de Benjamin: "nada da pessoa nem da visão de mundo do autor será aqui investigado" (Benjamin, 2011, p. 14). As intenções subjetivas dos artistas não estão em pauta na análise, mas a potencialidade das obras de arte condensarem as tensões do tempo, da conjuntura.

Voltando à análise do vídeo-performance de 2020. Na mesma medida em que essa nova versão diminuiu a ênfase no grito da revolta, ela conquista em objetividade, tanto pelas novas palavras de ordem cantadas no coletivo (são várias vozes), quanto pela dança da Aline Serzedello: uma artista mulher e negra que traz, nem precisaria dizer, as marcas de um dos estratos sociais que mais sofrem com as violências. A dança que ela realiza acontece em uma ponte fechada, na qual vemos o fim do túnel (a revolução?), mas que, conforme as articulações presentes na obra, apresenta-se como um horizonte *ainda* inalcançável.

⁴ Vídeo disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gUZZVbFfbK4>

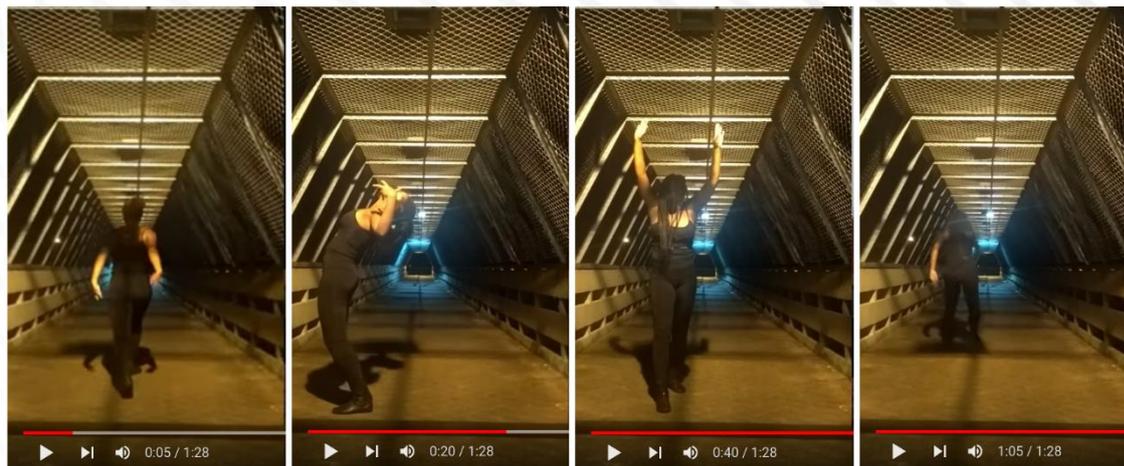


Fig. 3.

Menino: dança (Aline Serzedello)

Desde a introdução (momento importante, posto que explicita qual é a música) ela começa se movimentando de costas para nós, como que visando a luz no fim do túnel. Contudo, ao invés de ir em direção à saída, o deslocamento ocorre em sentido contrário. Seu corpo *nunca chega lá*: durante o grito ela parece que vai, mas não; tudo, enfim, permanece no mesmo local, como que aprisionado (tal como a própria ponte, que se assemelha a uma cadeia) na solidão da dançarina, a despeito da coletividade das vozes, presentes na sua ausência – a redenção, ao que tudo indica, não tem espaço no tempo presente, "o agora", não apresenta condições objetivas de atuar "como modelo do tempo messiânico" que "concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda a humanidade" (Benjamin, 2021, p. 20).

Esse, me parece, é um dos possíveis *teores da canção*: ou o modo de vida sustentado na relação do capital acaba, ou estaremos fadados à violência social inerente a esse modelo societário. Nossa postura frente a essas violências mantém-se impotente, seja porque damos vazão a nossa raiva mas sem nenhuma direção coletiva (o vocalize final da gravação de Milton Nascimento), seja, por outra via, porque sabemos onde chegar (o fim do túnel na versão de João Casimiro), mas manifestamos uma revolta contida. Sinal dos tempos?

Referências bibliográficas

ACAYABA, Cíntia; ARCOVERDE, Léo. Taxa de assassinatos de indígenas aumenta 21,6% em dez anos enquanto de homicídios em geral cai, diz Atlas da Violência. **Portal G1**, São Paulo, 31 de out. de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/31/taxa-de-assassinatos-de-indigenas-aumenta-216percent-em-dez-anos-diz-atlas-da-violencia.ghtml>> Acesso em: novembro de 2022.

ADORNO, Theodor W. **Filosofia da nova música**. Tradução Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- ANTUNES, Ricardo; RIDENTI, Marcelo. Operários e estudantes contra a Ditadura: 1968 no Brasil. **Mediações**. v. 12, n. 2, p. 78-89, jul./dez. 2007.
- ARAGÃO, Paulo. Considerações sobre o Conceito de Arranjo na Música Popular. **Cadernos do Colóquio**, Rio de Janeiro, Unirio, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. Trad. Mônica Krauz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas cidades/Ed. 34, 2009.
- _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2011.
- _____. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. **Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- _____. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BOEHM, Camila. Número de mortes violentas de pessoas LGBTI+ subiu 33,3% em um ano. **Agência Brasil**, 12 de maio de 2022. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2022-05/numero-de-mortes-violentas-de-pessoas-lgbti-subiu-333-em-um-ano>>. Acesso em novembro de 2022.
- BORGES, Márcio. **Os sonhos não envelhecem: histórias do Clube da Esquina**. São Paulo: Geração Editorial, 1996.
- BRAGA, Sabrina Costa. Testemunho, catástrofe e historiografia: entrevista com Márcio Seligmann-Silva. **Revista de Teoria da História**, v. 19, n. 1, UFG, jun. 2018.
- BRITO, Aline. Agente da PRF a caminhoneiros: 'Única ordem é estar aqui com vocês'. **Correio Brasiliense**, 01 de nov. de 2022. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2022/11/5048551-agente-da-prf-diz-a-caminhoneiros-unica-ordem-e-estar-aqui-com-voces.html>>. Acesso em novembro de 2022.
- CANDIDO, Antonio. **O estudo analítico do poema**. 5. Ed. São Paulo: Editora Humanitas, 2006.
- CASIMIRO, João. **Menino** (Milton Nascimento/ Ronaldo Bastos), 2020 (Vídeo). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gUZZVbFfbK4>>. Acesso em novembro de 2022.
- COGGIOLA, Osvaldo. Uma democracia refém. **A terra é redonda**, 06 de nov. de 2022. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/uma-democracia-refem/>>. Acesso em novembro de 2022.
- FARIAS, Victor. Número de feminicídios cai 1,7% em 2021, mas outras violências contra mulheres crescem, mostra Anuário. **Portal G1**, 28 de jun. de 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/06/28/numero-de-femicidios-cai-17percent-em-2021-mas-outras-violencias-contras-mulheres-crescem-mostra-anuario.ghtml>>. Acesso em novembro de 2022.

- FREITAS, Sérgio Paulo Ribeiro de. **Que acorde ponho aqui?** Harmonia, práticas teóricas e o estudo de planos tonais em música popular. Tese de doutorado. Curso de Pós-Graduação em Música. Campinas: UNICAMP, 2010.
- GOLDSTEIN, Norma. **Versos, sons, ritmos**. 14. Ed. São Paulo: Ática, 2006.
- GUEST, Ian. **Harmonia, método prático**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, 2006.
- HAGEMEYER, Rafael Rosa. **Caminhando e cantando**: o imaginário do movimento estudantil brasileiro de 1968. São Paulo: Edusp, 2016.
- MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria da estética. 2. Ed. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. **Marxismo e teoria da literatura**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 2. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1, tomo I. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. Ed. São Paulo: Nova cultural, 1988.
- _____. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1, tomo II. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. Ed. São Paulo: Nova cultural, 1985.
- _____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Luta de classes na França de 1848 a 1850**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MONCAU, Gabriela. Movimentos populares lançam campanha nacional para frear a crescente violência no campo. **Brasil de Fato**, 02 de ago. de 2022. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/08/02/movimentos-populares-lancam-campanha-nacional-para-frear-a-crescente-violencia-no-campo#:~:text=S%C3%B3%20nos%20%C3%BAltimos%20dois%20anos,das%20%C3%A1guas%20e%20das%20florestas%202>>. Acesso em novembro de 2022.
- MST. PRF invade Acampamento da juventude sem-terra em Roraima. **Página do MST**, 24 de abr. de 2022. Disponível em: <<https://mst.org.br/2022/04/24/prf-invade-acampamento-da-juventude-sem-terra-em-roraima/>>. Acesso em novembro de 2022.
- NASCIMENTO, Milton. **Geraes**. EMI-Odeon, 1976 (Áudio). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=jMU9Mx-lsGs>>. Acesso em novembro de 2022.
- PONZATO, Carlos. **Calabouço: 1968, um tiro no coração do Brasil**. Rio de Janeiro: La Mestiza Audiovisual, 2014.
- PORTO, Douglas. Negros representam 78% das pessoas mortas por armas de fogo no Brasil. **CNN Brasil**, 19 de nov. de 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/negros-representam-78-das-pessoas-mortas-por-armas-de-fogo-no-brasil/>>. Acesso em novembro de 2022.
- PROENÇA, M. Cavalcanti. **Ritmo e poesia**. Rio de Janeiro: Simões Editores, 1955.

TATIT, Luiz. **O cancionista**: composição de canções no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2012.

FIGURAS LITERÁRIAS E REFLEXÃO ÉTICO-POLÍTICA NO SÉCULO XVIII

LITERARY CHARACTERS AND ETHICAL-POLITICAL THINKING IN THE EIGHTEENTH-CENTURY

Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Resumo: Este artigo busca apresentar a intersecção entre elementos literários e filosóficos na reflexão iluminista francesa, a partir do modo como a figura do outro, por exemplo, o estrangeiro, o selvagem, e o extraterrestre, pode ser empregada como elemento reflexivo. A intenção desse tipo de reflexão não envolve um olhar de tipo antropológico que buscaria um melhor entendimento da figura do outro, participante de outra cultura ou mesmo de outro planeta, mas antes de contraponto para a percepção de si. A literatura oferece uma abertura de tipo ficcional muito explorada para que uma tese filosófica fosse colocada em perspectiva. Desse modo, Montesquieu emprega a figura do estrangeiro para uma tomada de distância em relação aos costumes parisienses. Diderot se vale da figura do chamado “selvagem” para uma tomada de distância mais intensa em relação aos costumes europeus e, por sua vez, Voltaire, oferece um retrato ficcional de um extraterrestre para efetuar uma crítica à filosofia do seu tempo. Qual é o papel do outro nesses textos, que tipo de reflexão é realizada a partir desses recursos literários?

Palavras-chave: iluminismo, alteridade, filosofia, literatura

Abstract: *This article aims to present an intersection between literary and philosophical elements in the French Enlightenment reflection, from the point of view of how the figure of the other, for example, the foreigner, the savage, and the extraterrestrial, can be used as a reflective element. The intention of this type of reflection does not involve an anthropological perspective, but rather a counterpoint to the perception of oneself. Literature offers a very explored fictional opening for a philosophical thesis to be put into perspective. In this way, Montesquieu employs the figure of the foreigner to distance himself from Parisian customs. Diderot uses the figure of the so-called savage to distance himself more intensely from European customs and, in turn, Voltaire offers a fictional portrait of an extra-terrestrial to convey a critique of the philosophy of his time. What is the role of the other in these texts, and what kind of reflection is carried out from these literary resources?*

Keywords: *enlightenment, alterity, philosophy, literature*

¹ Bacharelado (2011) e Licenciatura (2019) em Filosofia pela UFPR. Concluiu o Mestrado pela UFPR (2013) e o Doutorado (2018), ambos em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia política. Atualmente, é Professor substituto no Departamento de Filosofia da UFPR. Este artigo foi elaborado enquanto o autor era bolsista pesquisador de pós-doutorado do projeto CAPES\COFECUB “Autonomia, razão pública, tolerância: usos contemporâneos da filosofia das Luzes”, coordenado por Rodrigo Brandão – UFPR e Céline Spector – Sorbonne Université.

[...] o conceito de “filósofo” no século de Voltaire era muito mais abrangente do que em nossos dias, e cabia a estudiosos tão diferentes quanto o literato, o teatrólogo, o físico, o botânico etc.

Maria das Graças Souza, 1983

O século XVIII francês, principalmente a sua segunda metade, foi um período no qual a filosofia não era delimitada por fronteiras tão precisas quanto hoje. Pode-se dizer que ela estava tanto aquém quanto além dela mesma, ao menos quando se toma como referência uma compreensão tradicional que conectava filosofia à metafísica. Tudo se passa como se ela coabitasse outras áreas, como as ciências, mas também as artes, tanto as pictóricas quanto as literárias. Tome-se como exemplo o matemático e filósofo Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783), coeditor da *Enciclopédia* ou o esforço de Voltaire (1694-1778) para divulgar a reflexão de Isaac Newton (1643-1727)². Voltaire produziu ainda vários contos, mas também obras de História, Filosofia, além de ser um dos principais dramaturgos do período. Denis Diderot (1713-1784) inicia a crítica de arte moderna com os seus *Salões* nos quais analisa quadros expostos no Louvre, mas produziu igualmente textos ligados ao teatro, seja de aporte teórico na forma de uma poética, como é o caso do *Discurso sobre a poesia dramática* ou peças teatrais, como *O filho natural*. Da lavra diderotiana podemos citar ainda produções literárias como o *Jacques, o fatalista* e *A religiosa*³.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por sua vez, foi músico, escreveu um dos romances mais lidos do século XVIII, *A Nova Heloisa*, publicado em 1762, além de textos propriamente filosóficos. É justamente isso o que está em questão: a expressão “propriamente filosóficos” parece deslocada desse contexto teórico porque não havia uma separação tão rígida entre essas várias expressões da reflexão humana e o pensamento dito filosófico. Do ponto de vista das autoridades ligadas à censura, como mostra Robert Darnton, a classificação de livros filosóficos não envolvia aqueles de temática metafísica, mas curiosamente as obras subversivas e, portanto, ilegais (1989, p. 22).

A filosofia estava, desse modo, além dela mesma quando recorria a expressões artísticas e formas textuais que, hoje em dia, fazem parte de outros territórios, mas igualmente aquém do que se considera que é filosofia contemporaneamente. Pensemos na peça de teatro escrita por Michel-Jean Sedaine (1719-1797) intitulada *O filósofo sem saber* e que teve a sua primeira representação em 1765. Nesse texto, que busca atualizar a imagem do filósofo em sociedade, vemos um personagem comerciante que não produz teorias sobre a alma, a liberdade ou Deus, mas que é descrito como tendo

² Trata-se dos *Elementos da filosofia de Newton* (2015).

³ Trata-se dos *Essais sur la peinture [Ensaio sobre a pintura]* (2007), *De la poésie dramatique [Sobre a poesia dramática]* (2005), *La religieuse [A religiosa]* (2009) e *Jacques le fataliste et son maître [Jacques, o fatalista]* (1973).

um comportamento honesto, sociável e agradável sem estar ancorado na erudição ou no conhecimento da tradição filosófica: ele era filósofo.

O objetivo deste artigo, de modo geral, é investigar a intersecção entre filosofia e literatura no Iluminismo francês. De modo mais específico, trata-se de explicitar uma das formas com as quais a filosofia ultrapassa a si mesma ao recorrer a elementos reflexivos que parecem estranhos ao seu método, linguagem e objetivos. O eixo a partir do qual a investigação será elaborada é a figura do outro e a sua função reflexiva. Importa dizer que nosso tema, ligado ao encontro com aquilo que é diferente de nós mesmos e suas reverberações teóricas se manifesta, por exemplo, em termos de línguas desconhecidas, religiões diferentes, costumes distintos e mesmo, como veremos, cognição diferente. O recurso ao outro funciona como um elemento filosófico estratégico para desvelar o conhecimento de si mesmo. O objetivo é seguir o mote socrático, tirado do templo de Delfos, a saber, o “conhece-te a ti mesmo”, mas de forma radicalizada a partir da interação com o outro. No limite, aplicaremos em três casos distintos a ideia de Todorov segundo a qual “a qualidade da observação depende da posição do observador” (Todorov, p. 472, 1989. Tradução nossa)⁴. Nossa análise retrairá três posições de observação no campo ético distintas entre si sobretudo por causa de sua distância crítica em relação ao observado. Abordaremos o olhar do estrangeiro, do selvagem e do extraterrestre a partir de três obras que fazem parte da filosofia Iluminista francesa escritas, respectivamente, por Montesquieu (1689-1755), Diderot e Voltaire.

São duas as perguntas cujas respostas buscaremos apresentar ainda que introdutoriamente. A primeira é: quem é o outro? E a segunda: de que maneira esse dispositivo literário foi usado filosoficamente? Sobre a primeira pergunta, a saber, quem é exatamente o outro de mim mesmo, basta um pequeno passeio por textos do século XVIII para percebermos como essa figura é frequentemente tratada em textos de formas que julgamos hoje como literárias, mas que não deixam de expressar ideias filosóficas. Na verdade, veremos como em alguns casos a forma literária é aquilo que facilita a promoção de uma reflexão filosófica. Aquele que é considerado outro pode ser revestido na forma de um estrangeiro, de personagens chamados de selvagens, mas também de anjos e mesmo extraterrestres que aparecem em textos epistolares, contos, relatos de viagem, diálogos, mas também dissertações filosóficas. A hipótese deste artigo é a de que o estrangeiro, o selvagem e o extraterrestre são três gradações da figura do outro que vão progressivamente radicalizando a distância entre o leitor/autor e o personagem, o que representa um ganho filosófico não negligenciável.

⁴ A composição deste artigo deve muito ao texto de Gérard Lebrun que trata do nosso tema, “[...] a visão pelos olhos do outro” (Lebrun, 1972, p. 127) apesar de recorrer a obras diferentes.

Nosso tema é explicitado de modo particularmente interessante por Claude Lévi-Strauss em uma conferência que se tornou célebre quando de uma homenagem realizada aos 250 anos do nascimento de Jean-Jacques Rousseau. Nessa conferência, Lévi-Strauss atribui a Rousseau o nascimento da antropologia. Para isso, uma passagem tirada do filósofo genebrino é usada para mostrar como outras culturas e formas de vida foram abordadas por ele de modo a promover tanto uma ruptura com a filosofia do período quanto para apontar o início de um novo modo de pensar o ser humano. Lévi-Strauss cita a nota 10 do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que trabalha com a ideia de um contato com outras culturas com o objetivo de nos conhecermos melhor:

[...] toda a terra está coberta de nações das que apenas conhecemos o nome, e ainda nos atrevemos a julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o império de Marrocos, a Guiné, o país de Cafres, o interior da África e suas costas orientais [...] depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile [...] se possível o Brasil [...] sendo essa viagem a mais importante de todas e a que se deveria fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, e a gosto, a história natural, moral e política do que houvessem visto; veríamos nós mesmos surgir de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (Rousseau, 1964, p. 213-214. Tradução nossa).

Para além da curiosa menção ao Brasil, esse texto citado por Claude Lévi-Strauss como um dos fundadores das ciências do homem, é uma espécie de convite/armadilha. O convite não é para simplesmente desvelar, por exemplo, o selvagem pretensamente incapaz de contar a sua própria história, mas para o próprio observador compreender-se melhor ao entrar em contato com aquilo que não é ele mesmo. Se há alguma coisa como uma armadilha é porque, para Rousseau, o resultado desse contato culminaria em uma nova compreensão do ser humano senão em uma ruptura com a perspectiva esposada pelos pensadores mencionados na passagem citada acima. Temos um movimento duplo de descoberta e de correção. Assim, não só veríamos surgir um “mundo novo” (Rousseau, 1964, p. 214. Tradução nossa), mas também “aprenderíamos assim a conhecer o nosso” (Rousseau, 1964, p. 214. Tradução nossa). Note-se ainda como a pretensão filosófica de conhecer o ser humano é questionada em sua eficácia a partir da ideia da ignorância europeia em relação a várias culturas africanas, orientais e ameríndias sobre as quais pouco se conhecia.

É verdade que Condillac (1714-1780), Buffon (1707-1788), Diderot e Montesquieu nunca fizeram uma viagem como a sugerida pela citação do parágrafo acima (e nem Rousseau, diga-se de passagem), mas em seus textos, ao menos Diderot e Montesquieu, promoveram experiências de pensamento que prestigiam essa perspectiva. Que fique bem claro: quando tomamos textos de Montesquieu, Voltaire e Diderot que lidam com a figura do outro, não se trata de uma antropologia, mas de uma experiência de pensamento, e isso não é camuflado em seus textos. Tomemos em mãos

o *Suplemento à viagem de Bougainville*, de Diderot, mais especificamente uma fala do personagem identificado simplesmente como A. Diante do que seria o relato de um taitiano, o personagem percebe sintomaticamente em seu discurso “[...] ideias e volteios europeus” (Diderot, 1994, p. 551. Tradução nossa). É como se o próprio Diderot anunciasse que não se trata de um relato de viagem. Não temos uma reflexão pautada no que será a ciência antropológica ainda por fazer no período. A figura do outro representada pelo selvagem taitiano, no caso de Diderot, está muito mais próxima de uma ficção, na medida em que a fala atribuída ao taitiano não é fruto de relato, mas da elucubração do próprio filósofo. Nessa crítica social sob a forma de uma “etnografia fictícia” (Lebrun, 1972, p. 127) entramos no cerne do nosso tema.

A figura do outro é menos tomada nela mesma do que como uma ferramenta crítica que se volta para o meio social europeu. A sua função é a de explicitar o que há de frágil na própria perspectiva do autor/leitor que foi cristalizada pela educação recebida e, por isso, é apresentada como natural e a mais correta. Tudo aquilo que não encontra equivalente em nossos pressupostos culturais normalmente é identificado como ilegítimo. Isso acontece porque reconhecer o valor de crenças, por exemplo, de ordem religiosa que são diferentes das que me foram passadas pela comunidade da qual faço parte parece implicar na desvalorização da minha própria perspectiva. Pior do que isso, parece me obrigar a deixar o registro universal e fixo onde me encontrava confortavelmente. A figura do outro encontra toda a sua potência quando percebemos que a multiplicidade de modos de vida faz com que a nossa própria perspectiva possa ser considerada estranha, ao menos aos olhos dos que são culturalmente distintos de nós. Como diz Gerard Lebrun, no artigo *O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia*, o outro tem como função promover a volatilização de perspectivas (1972, p. 127-128). Vejamos como isso se dá.

**

Tudo me interessa, tudo me espanta: sou como a criança cujos órgãos ainda ternos são afetados pelos menores objetos.

Montesquieu, 1964

Montesquieu exemplifica bem o esforço reflexivo de um autor que leva a filosofia para além dela mesma. Nas *Cartas persas*, de 1721, ele nos convida a acompanhar a estadia de dois persas em Paris para descobrirmos juntamente com eles o que existe por trás da familiaridade e segurança em relação aos costumes que vigoravam na sociedade parisiense. O texto é uma ficção epistolar,

publicado anonimamente devido ao seu caráter satírico. A forma epistolar é importante porque ela cria uma abertura pela qual somos apresentados às impressões dos estrangeiros em relação aos costumes locais, o que permite a Montesquieu, como ele mesmo afirma, “[...] unir filosofia, política, moral e romance, ligando-os todos por uma espécie de cadeia secreta que é, de algum modo, desconhecida” (Montesquieu, 1964, p. 21. Tradução nossa)⁵. Não temos um procedimento antropológico, mas ficcional pelo qual a filosofia se associa a outras formas reflexivas. Essa postura é explicitada por d’Alembert em seu elogio a Montesquieu quando diz que o autor teria se transformado “de algum modo em estrangeiro em seu próprio país para que pudesse melhor conhecê-lo [...]” (D’Alembert, 1831, p. XVIII. Tradução nossa). A citação explicita o movimento deliberado de desfazer-se de seus preconceitos com a ajuda da criação de um personagem estrangeiro. Além disso, esclarece o objetivo desse movimento, a saber, conhecer-se melhor através da observação à distância do fundamento social, político e religioso que formam a trama cultural do autor. A estratégia não é puramente literária porque busca, através de uma reflexão filosófica, acessar a cultura francesa em seu fundamento, e para isso importa despir-se de preconceitos e da excessiva familiaridade com o que é investigado. O estrangeiro é um personagem ficcional a serviço de um método filosófico.

O que pode ser chamado de exercício do olhar do outro sobre mim mesmo é salientado na Introdução do texto. Importa dizer que ela é mistificadora, isto é, o autor que na primeira edição permaneceu anônimo traz uma atmosfera de realismo à obra quando afirma ter convivido com dois persas (Rica e Usbek, os personagens protagonistas do texto) que lhes mostravam as cartas redigidas por eles com a intenção de estabelecer comunicação com suas casas. O redator da Introdução, por sua vez, teria copiado esses textos, selecionado alguns deles, depois traduzido para, finalmente, apresentá-los como as *Cartas persas*: “Os persas que escrevem aqui moraram comigo, nós passamos nossas vidas conjuntamente. Como eles me consideravam [*regardaient*] como um homem de outro mundo, não me escondiam nada” (Montesquieu, 1964, p. 23. Tradução nossa). Os elementos que mais nos interessam estão marcados na passagem citada. O verbo “consideravam” traduz uma palavra que poderia ser compreendida por “observarem/verem”. Tem-se, portanto, a ideia de um olhar em direção a algo novo que excita a curiosidade e o maravilhamento, elemento responsável por permitir a abertura de uma perspectiva que pode ir além do que a familiaridade com as coisas que estão perto de nós normalmente possibilitaria.

⁵ Esse texto é chamado de “*Algumas reflexões sobre as Cartas persas*” e foi escrito por Montesquieu aproximadamente trinta anos depois da publicação inicial da obra. Nele, não se trata mais de uma abordagem mistificadora. O redator se assume como autor de um texto fictício e busca responder críticas de impiedade que foram lançadas contra as *Cartas persas*.

Os europeus, aos olhos dos persas, estão na posição de indivíduos que parecem ter saído de outro mundo. Esse dispositivo literário usado por Montesquieu possui uma implicação filosófica. A forma epistolar do texto, como já foi mencionado, explicita a impressão dos personagens colocando o leitor em um registro de intimidade. Essa multiplicidade de vozes, identificada a cada um dos personagens, abre espaço para o autor empregar elementos literários como tons diferentes ligados à personalidade dos personagens, explorar assuntos variados e perspectivas distintas sobre um mesmo tema. A figura do outro entra em uma atmosfera polimórfica que é identificada por Jean Starobinski como “o da pluralidade de consciências, da diversidade dos pontos de vista e das convicções” (Starobinski, 2001, p. 92)⁶. De um ponto de vista filosófico, ultrapassa-se a superficialidade da questão para avançar em relação ao que serve de fundamento dos costumes de certo povo.

Note-se que o caminho é o inverso daquele sugerido por Rousseau. Não é o filósofo quem fez a viagem em direção a culturas distintas, mas o exato contrário: o estrangeiro é quem se aproxima com seu olhar peculiar diante de coisas tomadas como familiares e por isso normais pelos europeus. Efetivamente, a estratégia da obra não envolve simplesmente conhecer uma cultura diferente, mas se esforça em explicitar ficticiamente a perspectiva de um estrangeiro em relação aos costumes parisienses. O efeito é interessante: ver-se a si mesmo sob uma perspectiva distinta e altamente crítica⁷. O olhar do persa é despido das mesmas opiniões, crenças e preconceitos das pessoas que habitam Paris, portanto, com ele um outro mundo se desvela para o europeu, e ele pode em razão desse novo local de observação aprender mais sobre si mesmo.

Os costumes dos personagens persas entram em uma espécie de curto-circuito com os da França. Assim, eles se espantam em relação àquilo que testemunham, não compreendem os rituais religiosos aos quais são apresentados, e isso promove uma tomada de distância crítica em relação aos costumes parisienses. Um episódio que ilustra esse ponto é quando o personagem Rica, na Carta XXIV, descreve o papa como um mago que faz com que as pessoas acreditem que três é, na verdade um, “[...] que o pão ingerido não é pão [...] o vinho bebido não é vinho, e mil outras coisas dessa espécie” (Montesquieu, 1964, p. 56. Tradução nossa). Paradoxalmente, essa incompreensão fundada em uma ingenuidade semelhante à da criança é capaz de esclarecer, na medida em que o leitor percebe

⁶ Tzvetan Todorov, na obra *Nous et les autres [Nós e os outros]*, associa a forma epistolar a facilita a explicitação de posições divergentes (1989, p. 473). Anne Chamayou, no artigo intitulado *Les Lettres persanes ou l'esprit des livres*, toma para análise as *Cartas persas* e identifica nelas uma “[...] unidade de estilo e variações polifônicas” (Chamayou, 2000, p. 13. Tradução nossa).

⁷ Como esclarece Jacques Roger no Prefácio das *Cartas Persas*, a França do período vivia uma espécie de orientalismo, ou seja, curiosidade e aproximação comercial com o oriente, como a China, Turquia e Pérsia que haviam sido percorridas por viajantes franceses: “Enfim, tudo o que vinha do oriente era bem-vindo, e o autor das *Cartas persas* flertava habilmente com esse gosto pelo exotismo” (Montesquieu, 1964, p. 13. Tradução nossa).

como ideias religiosas tais quais as de santíssima Trindade ou a ideia de que o pão representa a carne de Deus e o vinho, por sua vez, o sangue, explicita o que há de convencional na liturgia católica. Se a familiaridade torna os hábitos de uma nação banais, isto é, não passíveis de crítica, o estrangeiro aparece precisamente como esse dispositivo que nos alerta sobre a convenção daquilo que é precipitadamente tomado como natural. Para Rica e Usbek, os europeus é que representam o outro, e essa constatação meramente curiosa mal disfarça uma outra questão, essa mais poderosa e demolidora: como é possível ser francês?⁸ Não é o caso de fazer do persa um ideal filosófico: o que está em jogo é precisamente que o foco do julgamento vem do estrangeiro que mobiliza as suas próprias crenças, preconceitos e ideias (por esse motivo ele não é um ideal filosófico) para avaliar os parisienses em função de suas crenças, preconceitos e ideias.

A articulação entre uma forma textual tal qual o romance epistolar, o tema do observador estrangeiro que detém o que Todorov chama de privilégio epistêmico (1989, p. 468) dado a sua não familiaridade com os costumes locais e, por fim, a estratégia da contraposição de pontos de vista promove um efeito crítico importante. Ele se funda na constatação de que os costumes do autor/leitor europeu, ao serem contrapostos a uma outra cultura, antiga e complexa como é a persa, não parecem tão universais assim. Na verdade, não há razões suficientes para dizer que os costumes dos franceses são mais legítimos do que aqueles dos persas. Isso não cria um relativismo invencível, mas torna a busca por uma unidade antropológica um objetivo verdadeiramente complexo que deve acomodar formas distintas de vida. A relatividade em termos de multiplicidade de religiões, por exemplo, não abafa a universalidade possível da justiça em nome da tolerância:

Os homens são etnocêntricos: eles julgam tudo em função dos seus hábitos. Um primeiro remédio, imediato, consistiria em torná-los sensíveis à existência dos outros, a ensinar-lhes a tolerância elementar, mas é preciso em seguida ir ao fundo das coisas e procurar os princípios universais da justiça (Todorov, 1989, p. 476. Tradução nossa).

É preciso dizer que nesse caso literatura e filosofia não se diferenciam de maneira rígida, na medida em que a filosofia se vale de estratégias literárias para ir, em seguida, conforme sua radicalidade, ao fundamento das questões investigadas.

**

Denis Diderot também explora o tema da visão do outro. No *Suplemento à viagem de Bougainville*, publicado postumamente, mas redigido em 1772, Diderot emprega um personagem

⁸ A formulação dessa pergunta é proposta por Jacques Roger, no Prefácio das *Cartas persas* (1964, p. 14)

considerado selvagem, isto é, o taitiano, e com a sua ajuda realiza uma reflexão sobre o fundamento da ética face à diversidade de normas morais (1989, p. 35). A inspiração para o texto veio do relato de Louis-Antoine de Bougainville. A intenção inicial era escrever uma resenha dedicada à obra de Bougainville, mas Diderot vai além disso e constrói um diálogo fictício entre um taitiano (proveniente, portanto, de uma terra mais longínqua do que o persa) e um capelão europeu⁹. Os personagens principais são identificados apenas por letras “A” e “B”. Eles conversam sobre o livro de Bougainville e retraçam anedotas que se passaram quando da presença do navegador francês no Taiti. Para o que mais interessa, temos um choque de valores semelhante ao que foi visto no caso de Montesquieu, mas agora acentuado. É estratégico reforçar duas coisas: o selvagem é uma figura mais literária do que antropológica e, além disso, não é considerado inferior em comparação ao indivíduo pretensamente civilizado. Pelo contrário, a sua função na economia do texto é a de colocar em dúvida a universalidade dos costumes do velho mundo que é rebaixado à posição de um mundo já caduco:

B – Eu não duvido: a vida selvagem é tão simples, e as nossas sociedades são máquinas tão complicadas! O taitiano toca a origem do mundo, e o europeu está próximo da sua velhice. O intervalo que o separa de nós é maior do que a distância entre a criança recém-nascida e o homem decrépito. Ele não entende nada dos nossos usos, de nossas leis, ou então enxerga neles somente entraves disfarçados sob cem formas diversas, entraves capazes simplesmente de provocar a indignação e o desespero de um ser em quem o sentimento de liberdade é o mais profundo dos sentimentos (Diderot, 1994, p. 546. Tradução nossa).

A diferença entre o selvagem e o europeu está ligada a camadas culturais que foram se sobrepondo à natureza de forma muito mais intensa nos habitantes do velho mundo. Nesse sentido, o selvagem é uma forma radicalizada em comparação com o persa por estar em um registro com menos pontos de conexão cultural. Entretanto, ambos são humanos e, por isso, o selvagem aparece como o reflexo do europeu despojado de tantos elementos convencionalmente fixados pelos costumes, religião e política. Ele é uma via de acesso para a natureza da qual os europeus não deveriam ter se afastado. No caso de Diderot, o selvagem é idealizado, sendo visto como alguém mais próximo do registro natural, ou seja, é menos corrompido pelos usos e costumes estabelecidos na Europa. Não temos uma figura considerada inferior, ele é tomado como único em si mesmo, dotado de dignidade, e colocado como exemplo paradigmático de um exercício de pensamento. O objetivo não é exatamente de conhecê-lo profundamente, mas de proceder a uma crítica aos costumes e política europeus com a ajuda dessa figura que pode ser considerada como uma manifestação possível do outro.

⁹ Entre 1766 e 1769 Bougainville realiza uma volta ao mundo de navio e elabora um relato de viagem publicado com o título de *Voyage autour du monde*, em 1771, para dar conta do que viu. Diderot elabora um suplemento fictício acrescentando eventos imaginados por ele.

Sem os mesmos costumes, o taitiano não compreende o conceito de Deus apresentado pelo personagem capelão e nem o conceito de monogamia responsável por criar tensões sociais como crianças abandonadas por serem fruto de adultério, além de vergonha e reprovação direcionadas aos adúlteros. Pelo contrário, em nome da multiplicação dos habitantes da comunidade taitiana, ao visitante europeu, o capelão, é oferecido pelo seu anfitrião a possibilidade de se deitar com sua esposa, mas também suas filhas. O que parece imoralidade aos europeus é apenas um artifício para preservação da comunidade aos olhos do taitiano.

Tanto no caso do persa quanto agora no exemplo do selvagem, busca-se um conhecimento mais sólido do próprio observador (que poderíamos identificar ao autor, mas também ao leitor), o que não é um empreendimento simples. Ver-se a si mesmo exige alguns recursos teóricos para impedir que o discurso sofra interferências ligadas aos valores do observador. John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, dá o mote para essa estratégia quando afirma que “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto” (Locke, 1999, p. 29). A função epistêmica do olhar de outrem sobre mim faz parte dessa tomada de distância que me coloca como objeto a ser observado, e isso traz informações valiosas. Com já foi mencionado, a posição do observador é fundamental para acessarmos o objeto visto. É para evitar que a análise seja comprometida por preconceitos, elementos trazidos por nossa educação ou país que o persa, mas também o selvagem é usado em uma experiência de pensamento filosófica. O selvagem não está imerso no que é o objeto da observação, ele não é parte interessada e pode, por isso mesmo, apontar incongruências e limitações a respeito do autor/leitor. O outro promove um curto-circuito ou uma tomada de distância que é, no fim das contas, um esforço tipicamente filosófico. “A confrontação com o Outro tem, portanto, o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que eu me instalara” (Lebrun, 1972, p. 128). Nesse sentido, o taitiano explicita, por exemplo, o convencionalismo da moral sexual do europeu.

**

Vejamos como as coisas se passam no conto de Voltaire chamado *Micrômegas*, publicado em 1751. No texto temos uma fusão entre elementos filosóficos, científicos e literários capazes de mostrar como no século XVIII francês a filosofia era lançada para além dela mesma. Trata-se de um conto no qual o personagem chamado de *Micrômegas*, nascido em um planeta próximo à estrela Sírio, e o seu amigo não nomeado no texto, mas que morava em Saturno, fazem uma “viagem filosófica” (Voltaire, 1966, p. 136. Tradução nossa). A mesma função desestabilizadora é exercida pelo

personagem extraterrestre quando comparado com o estrangeiro e o selvagem, mas de forma mais intensa. No conto *Micrômegas*, Voltaire emprega o extraterrestre para mostrar que a metafísica era muito mais orgulhosa do que propriamente rigorosa. É preciso dizer que o tema da viagem é frequentemente explorado por Voltaire em seus textos. Pensemos nas aventuras de Cândido, protagonista do conto homônimo ou nas *Cartas inglesas* que trazem as impressões de Voltaire quando de sua temporada na Inglaterra. Maria das Graças de Souza chama atenção para esse ponto ao mencionar, por exemplo, que a viagem fornece elementos para a reflexão ao apresentar dados para comparação, oposição, dúvida e conhecimento (1983, p. 53).

No *Tratado de metafísica*, o recurso ao extraterrestre já havia sido empregado na forma de um método de depuração. Ao estudar o homem, diz Voltaire, “[...] farei o possível para me colocar a princípio fora de sua esfera e longe de interesses, e me desfazer de todos os preconceitos de educação, da pátria, e sobretudo dos preconceitos de filósofo” (Voltaire, 2001, p. 31). Essa astúcia, como diz Gerhardt Stenger, permite ao filósofo revestir-se de “observador imparcial” (Stenger, 1999, p. 511). Nos termos de Todorov, Voltaire se coloca na melhor posição para efetuar a sua observação. A tomada de distância é fundamental porque cada indivíduo compreende o que é o humano em função de sua posição em sociedade. Para enxergar mais precisamente as pessoas, tomadas como seres humanos, é necessário não ser parte interessada: está aí a justificativa do recurso ao extraterrestre.

Tenha-se em mente que *Micrômegas* entra em uma tradição de viagens intergalácticas ou a terras distantes que remonta a Luciano de Samósata. Ele escreve *Icaromenippus*, descreve uma viagem a Lua, e *Uma história verdadeira*, que descreve uma viagem para a lua e outra para o submundo: esses dois textos são particularmente importantes para a composição do conto de Voltaire, mas também aquele redigido por Cyrano de Bergerac, a saber, *Viagem ao império da lua e do sol*, e ainda a obra de Jonathan Swift, *Viagens de Gulliver*. Entretanto, existe uma diferença marcante entre Voltaire e os autores mencionados: se nas obras de Cyrano de Bergerac ou Jonathan Swift, por exemplo, são os protagonistas terráqueos que vão descobrir outros lugares, seja na lua ou no sol, em *Micrômegas* é o extraterrestre que vem para a Terra. Essa tomada de distância coloca os humanos em questão a partir de uma perspectiva estrangeira, com distanciamento crítico, capaz de lançar luzes em locais onde uma parte interessada não poderia fazê-lo.

Interessa notar que *Micrômegas* é a junção de duas palavras gregas que são comuns em português, “micro” que significa “pequeno”, e “mega”, que significa “grande”. Essa contraposição permeia todo o texto. A presunção humana é colocada frente a frente com proporções que nós pouco compreendemos. O outro, aqui, é o extraterrestre e a sua descrição é importante porque dimensiona a sua função no texto. Ele é incrivelmente grande, possui certa de 33 km de altura. Os habitantes do

seu planeta vivem em média 15 mil anos e possuem cerca de mil sentidos. Os seres humanos representam a escala micro e o extraterrestre nos apresenta a escala mega. Esse dado aparentemente estranho conforme o qual o personagem teria mil sentidos possui um impacto epistêmico importante. Se nós conhecemos o mundo sobretudo em função do que nos é apresentado pelos nossos cinco sentidos, e basicamente durante nosso tempo de vida que é de menos de cem anos em média, o mundo que Micrômegas tem acesso é substancialmente distinto. Diante disso, as limitações cognitivas do ser humano são nuançadas.

Os seres humanos representariam, portanto, a escala micro: o planeta Terra, efetivamente, é chamado de “pequeno formigueiro” (Voltaire, 1966, p. 131. Tradução nossa) e ainda de “pequena bola de lama” (Voltaire, 1966, p. 132. Tradução nossa). Os seres humanos são classificados como “insetos invisíveis” (Voltaire, 1966, p. 142. Tradução nossa) e como “átomos” (Voltaire, 1966, p. 141. Tradução nossa). Esses elementos vão marcando a pequenez do nosso planeta, e a nossa insignificância diante de todas as coisas que compõem o universo, o que tem um efeito crítico em relação à presunção metafísica dos filósofos de acessar as causas finais da natureza que ultrapassam os dados fornecidos pelos sentidos. Um dos objetivos de Voltaire é justamente rebaixar a vaidade humana, assim como a presunção e o orgulho filosófico que fazem com que a filosofia enverede em uma atmosfera obscura, ou seja, a das coisas que não são desveladas sensivelmente, multiplicando assim os elementos vagos de um jargão obscuro, como seria o caso da escolástica.

No Capítulo VII, depois de descobrir que a Terra é habitada por seres racionais, Micrômegas conversa com filósofos de tendência cartesiana, malebranchista, aristotélica, lockeana, entre outros. Eles concordam a respeito de duas ou três coisas, mas discordam sobre várias outras, o que caracteriza uma verdadeira diafonia. Um episódio particularmente ilustrativo é uma conversa entre os filósofos e os extraterrestres. Micrômegas faz três questões. Primeiro, questiona qual é a distância entre duas estrelas nomeadas pelo gigante, ao que todos respondem em uníssono e corretamente. Depois, qual a distância da Terra até a lua, e todos respondem corretamente. Em seguida, qual é o peso do ar, e todos respondem mais uma vez corretamente para a surpresa dos dois extraterrestres que duvidavam da capacidade cognitiva de criaturas tão ínfimas. Duas perguntas astronômicas e uma de física, e até aí tudo bem. Diante disso, Micrômegas diz: “já que vocês sabem tão bem o que está fora de vocês, sem dúvida, vocês sabem o que há dentro. O que é a alma, e como as ideias são formadas?” (Voltaire, 1966, p. 145. Tradução nossa). Os filósofos passam a falar todos ao mesmo tempo coisas diferentes.

O aristotélico, o cartesiano, o malebranchista, o leibniziano, o escolástico e o lockeano respondem usando o jargão e as teses dos filósofos aos quais se associam, o que mostra a diafonia reinante na filosofia quando ela avança em questões que ultrapassam aquilo que os sentidos nos

fornecem. Apenas o lockeano não foi propositivo dizendo, como um céptico o faria, que não afirmaria nada sobre isso. Interessantemente, foi a única resposta que Micrômegas gostou. A figura do extraterrestre consegue promover uma crítica a vários sistemas filosóficos de uma só vez, e sem ser parte interessada. No fim, Micrômegas promete escrever um livro de Filosofia no qual os pensadores veriam a causa final de todas as coisas. Antes de ir embora ele ofereceu o livro aos humanos e qual não foi a surpresa deles quando, ao abri-lo, notaram que ele estava todo em branco.

Conclusão

O que todos esses textos do século XVIII, agora analisados, possuem em comum, apesar de apresentarem objetivos e formas distintos? Ora, eles aceitam a mesma premissa filosófica: a de que é pelo olhar do outro que a verdade sobre mim mesmo pode irromper mais facilmente. Esse procedimento reflexivo relativiza o que antes era tido como certo. Segundo Lebrun (1972), a antropologia nasce justamente dessa premissa filosófica, isto é, quando vemos o outro fora do pressuposto da não-verdade. Nosso mundo cultural é como que rebaixado de seu pedestal de universalidade diante da questão muito embaraçosa que pergunta: “e se nossa perspectiva for acusada pelo selvagem de ser uma convenção arbitrária?”. Teremos razões suficientes para defender as nossas crenças mais arraigadas sem utilizarmos argumentos apoiados por alguma autoridade qualquer que seja ela? Essas figuras que representam o outro (o estrangeiro, selvagem, extraterrestre) foram usadas como uma espécie de arsenal filosófico-literário e se associam a uma estratégia argumentativa cuja função é fazer um alerta permanente para que questionemos a universalidade da nossa posição.

Podemos pensar a respeito de quem é o outro justamente em termos de uma progressão que vai se intensificando. O primeiro nível pode ser identificado ao estrangeiro. Ele é quem vive em um país distinto e conseqüentemente está submetido a leis e costumes diferentes dos meus, ainda que parcialmente reconhecíveis. A sua posição ajuda a apontar fragilidades em convicções comuns ao leitor porque o estrangeiro do oriente, mesmo sendo civilizado na compreensão europeia, não possui os mesmos valores e, portanto, não possui os mesmos preconceitos do leitor. Ele ajuda a mostrar o que há de arbitrário e de convencional em coisas que se julgava, pela proximidade, naturais e universais. O objetivo não é tanto de ordem antropológica porque a figura do outro não é tomada em sua história, mas como holofote crítico que aponta para as fragilidades que compõem as crenças do leitor.

Em um segundo nível, podemos encontrar o selvagem. Ele possui um distanciamento ainda maior do que o estrangeiro, pois não vive em uma sociedade civil com leis escritas como os europeus,

com um sistema judiciário ou uma religião que seja semelhante ao autor/leitor. O selvagem aqui não é fruto da busca por uma precisão histórica, ele é usado enquanto experiência de pensamento para colocar em xeque os costumes franceses. O seu potencial crítico permite mostrar como as práticas politicamente desiguais da Europa não são naturais ou universais, eles mostram como o sistema monárquico hereditário é antinatural e como como práticas consideradas legítimas pelos não são ao menos razoáveis, mas meramente fundadas em convenções e arbitrariedades.

Em um terceiro nível encontra-se o extraterrestre. Ele é uma construção completamente ficcional pois não se baseia, ainda que parcialmente, em algo imediatamente empírico. A sua construção é uma radicalização do estrangeiro e do selvagem porque é um contraponto não só social ou legislativo, mas também cognitivo ao ponto de vista do leitor. A ficção do extraterrestre tem um forte potencial de distanciamento crítico. Desde o tamanho do gigante diante da nossa pequenez, a diferença do número de sentidos e da idade, temos elementos que funcionam para minar a vaidade humana diante da nossa insignificância no universo. O modo como a ignorância dos filósofos é explorado merece um comentário. Todos conhecem bem o que está de lado de fora e pode ser demonstrado sensivelmente. Porém, no debate sobre a alma ninguém concorda porque quando ultrapassamos o que os sentidos fornecem entramos em um território obscuro no qual a razão se desgarra facilmente. Há uma distância enorme entre a precisão dos conhecimentos matemáticos dos filósofos (que sabem o peso do ar, o tamanho dos gigantes, a distância entre duas estrelas), mas desconhecem ou discordam a respeito de temas metafísicos. Voltaire propõe uma perspectiva empirista. A figura do outro, despojada dos mesmos preconceitos que os meus, atua como um princípio explicativo heterogêneo ao explicado, mas justamente por ser heterogêneo tem a legitimidade de estabelecer a crítica. A iluminação, nesse caso, se dá por contraposição.

Referências bibliográficas

CHAMAYOU, Anne. Les Lettres persanes ou l'esprit des livres. **L'esprit créateur**, v, 40, . 4, p. 13-24, 2000.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Éloge à Montesquieu. In: _____. **Lettres persanes**. Paris: P. Pourrat Frères, p. I-XXXIX 1831.

DARNTON, Robert. The forbidden bestsellers of prerevolutionary France. **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, vol. 43, n. 1, p. 17-45, 1989.

DIDEROT, Denis. **Entretiens sur le Fils naturel; De la poésie dramatique; Paradoxe sur le comédien**. Paris: Flammarion, 2005.

_____. **Essais sur la peinture**. Paris: Hermann, 2007.

- _____. **Jacques le fataliste et son maître**. Paris: Éditions Gallimard, 1973.
- _____. **La religieuse**. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. Supplément au voyage de Bougainville. In: _____. **Œuvres**. Contes. Paris: Robert Laffont, 1994.
- LEBRUN, Gérard. O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia. **Discurso**, v. 3, . 3, p. 127-140, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: CosacNaify, 2013.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução: Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **Lettres persanes**. Prefácio de Jacques Roger. Paris: Flammarion, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. Cinco Tomos. Paris: Pléiade, 1959-1995.
- SEDAINE, Michel-Jean. **Le philosophe sans le savoir**. Paris: C. Hérisant, 1766.
- STENGER, Gerhardt. La méthode de Voltaire: du "Traité de métaphysique" au "Philosophe ignorant". In: BACH, Reinhard; DESNÉ, Roland; HAßLER, Gerda (Ed.). **Expressions des Lumières et de leur réception**, 1999. p. 505-516. Disponível em: <<https://shs.hal.science/halshs-03941985/document>>. Acesso em: 04/05/2023.
- STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- SOUZA, Maria das Graças. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. **Voltaire e o materialismo do século XVIII**. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- TODOROV, Tzevetan. **Nous et les autres**. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Édition du Seuil, 1989.
- VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. Micromégas. In: _____. **Romans et contes**. Paris: Flammarion, 1966.
- _____. Tratado de metafísica. In: _____. **Filósofo ignorante**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ARTHUR SCHOPENHAUER E O MEDO DA MORTE

ARTHUR SCHOPENHAUER AND THE FEAR OF DEATH

Milene Dayana Paes Lobato¹

Resumo: Tudo o que se conhece no mundo fenomênico são formas de objetivação da Vontade. A Vontade é tratada por Schopenhauer como cega, arbitrária, tirânica e brutal, sendo responsável por todo o sofrimento da vida. Dentre os diversos medos e temores existenciais, a morte é o maior entre eles, a ideia de finitude é o que mais aterroriza o ser humano. Sabendo disso, Arthur Schopenhauer desenvolveu um pensamento filosófico acerca da morte que fornece uma resposta possível para a referida aflição comum à humanidade. Morte e vida seriam partições do mesmo ciclo no qual existem dois extremos de não-ser: o antes da vida e o pós-morte. Se a vida e a morte formam uma unidade, o que faz o indivíduo temer a morte, porém, não a vida (na mesma intensidade)? O pensamento schopenhaueriano mostra que ela deveria ser temida da mesma forma, visto que pode ser ainda pior. A morte para o sujeito é apenas um cessar da consciência, que é somente resultado da vida orgânica e não a causa dela. A falta de consciência da morte e a mera consciência do presente (*nunc stans*) tem como consequências angústias e frustrações de não conseguir alcançar a eternidade. Sendo assim, o presente trabalho problematiza a “filosofia da morte” em Schopenhauer e a relação com a indestrutibilidade do nosso ser-em-si. Busca indicar possibilidades de amenização do medo da morte através de duas vias: a do autoconhecimento enquanto Vontade (metafísico/conhecimento) e a da busca de uma vida mais suportável e menos infeliz possível (eudemonológica). Assim, percebendo-se enquanto constituinte de um ser-em-si que é impossível de ser aniquilado com a morte, ou aceitando a impossibilidade de uma vida ausente de dores, Schopenhauer mostra vias diretas para a possível superação e amenização do medo de morrer – e de diversos outros medos existenciais.

Palavras-chave: Angústia, Medo da morte, Objetividade da Vontade, Schopenhauer, Sofrimento

Abstract: *All that is known in the phenomenal world are forms of objectification of the Will. The Will is treated by Schopenhauer as blind, arbitrary, tyrannical, and brutal, being responsible for all the suffering of life. Among the various existential fears and consternations, death is the greatest among them, the idea of finitude is what terrifies the human being the most. Knowing this, Arthur Schopenhauer developed a philosophical thought about death that provides a possible answer to the aforementioned common affliction of humanity. Death and life would be partitions of the same cycle in which there are two extremes of non-being: before life and after death. If life and death form a unity, what makes the individual fear death, but not fear life (in the same intensity)? Schopenhauerian thought shows that life should be equally feared since it can be even worse. Death for the subject is only a cessation of consciousness, which is solely the result of organic life and not the cause of it. The lack of awareness of death and the mere awareness of the present (nunc stans) results in the*

¹ Licenciada em Filosofia pela UEPA, Mestre em Filosofia pela UFPA, Doutoranda em Filosofia na UFSC. E-mail: milenedayana222@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3579-4413>. O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES – Código de Financiamento 001.

anguish and frustration of not being able to reach eternity. Therefore, the present work problematizes the “philosophy of death” in Schopenhauer and the relationship with the indestructibility of our being-in-itself. It seeks to indicate possibilities for alleviating the fear of death through two ways: that of self-knowledge as Will (metaphysical/knowledge) and that of the search for a more bearable and less unhappy life as possible (eudemonological). Thus, perceiving himself as a constituent of a being-in-itself that is impossible to be annihilated with death, or accepting the impossibility of a life without pain, Schopenhauer shows direct ways for the possibility of overcoming and alleviating the fear of dying – and various other existential fears.

Keywords: *Anguish, Fear of death, Objectivity of the will, Schopenhauer, Suffering*

Considerações iniciais

Algo característico na escrita schopenhaueriana é a procura constante da compreensão mental e sensível do ser humano, para poder-se alcançar uma linguagem universal que possa explicar o mais íntimo do indivíduo. Os interesses do filósofo sempre giraram em torno dos sofrimentos humanos: como acontecem? Por que acontecem? É possível evitá-los? A obra de Schopenhauer visa compreendê-los de maneira filosófica, como um verdadeiro espírito inquieto com as dores do mundo.

Um dos desdobramentos do pensamento de Schopenhauer desenvolvido em *O mundo como vontade e representação* é a caracterização da vida como sofrimento, visto ser a Vontade essência íntima do mundo. A Vontade é cega, arbitrária, tirânica e brutal, representada como um véu de *Maya*² que cobre a visão do ser humano impedindo-o de ver a verdade do mundo e o destina a viver uma vida pautada em desejos contínuos, nunca saciáveis, que impossibilita a felicidade plena. Essa existência mesma seria como um pêndulo entre a dor e o tédio, marcada pelo sofrimento constante. Para o filósofo, apesar de o indivíduo ser o produto mais acabado da Vontade³, não passa de um animal um pouco mais complexo intelectualmente que os outros, mas que sofre tanto quanto pelo impulso cego e animalesco da Vontade. E justamente por conta de sua característica diferenciada (a razão), o ser humano experimenta reflexivamente os temores e angústias de estar vivo: dores, doenças, guerras, epidemias, mortes. A dor sempre será mais forte naquele indivíduo que é capaz de experimentá-la e senti-la conscientemente.

“A vida é um negócio que não cobre os custos do investimento” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 684). A sentença do tempo é a morte, e, como uma analogia em Schopenhauer, a vida seria uma doença que se curaria com a morte como o seu remédio. O autor aprofunda a compreensão e o fundamento dos sofrimentos existenciais através da máxima de entender a vida como um eterno sofrimento, mas que, apesar disso, relata a supervalorização que o ser humano dá à vida de dores em detrimento da morte. O indivíduo teme e foge da morte cegamente, buscando uma felicidade plena em um mundo que não a possibilita⁴, fundamentando-se em egoísmos, atos desesperados que ferem

² Maya é uma deusa hindu que representa a ilusão em todas as suas manifestações, considerada o princípio feminino no qual o mundo foi gerado. O véu de *Maya* em Schopenhauer significa um véu da ilusão que encoberto o que há de verdadeiro no mundo, no caso, a Vontade em si.

³ No que diz respeito aos graus de manifestação da Vontade, pois, para Schopenhauer, a Vontade se representa em diversos graus na natureza, do inorgânico ao orgânico, sendo maior manifestada no ser humano por conta da sua racionalidade e capacidade de reflexão.

⁴ A não ser com a ascese, negação da Vontade de vida, que não será tratada profundamente aqui, mas que diz respeito a atitude dos gênios e santos, que negam a própria Vontade do corpo ao ponto de negar a sua existência em si mesma, mortificando o corpo e alcançando o Nirvana. Porém, essa é uma exceção no mundo, uma minoria da humanidade é capaz de tal ato. Assim, a ascese é a exceção à regra que é o domínio da Vontade de vida.

a si e o outro. A Vontade de vida em sua natureza afirmativa é egoística, levando em consideração que, quando se esfacela nos indivíduos, ocasiona o engano da representação pautada em si mesmo – “O mundo é a minha representação” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 3), como diz a primeira frase de sua obra magna – isto é, cada um conhece o mundo a partir de sua própria representação, o que existe nele é apenas objeto de seu conhecimento. A Vontade é egoísmo em essência, assim, todos os seres são egoístas, priorizam a si mesmo em detrimento do outro⁵.

“A existência do mundo é um problema insolúvel” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 691), assim como as suas dores. É neste momento que Schopenhauer mostra a sua alternativa a fim de alcançar uma vida com menos medos e dores possíveis – já que uma vida sem dores e sem medos é impossível. A morte é o pior dos medos humanos, por ser o fim de tudo aquilo que ele acredita que lhe pertence. No entanto, o filósofo diz que a vida não é uma posse individual, a vida é a Vontade, que constitui tudo no mundo, portanto, um indivíduo é apenas parte do todo.

No mais, o que precisa ser apreendido para a compreensão desse texto é uma corrente de estudos schopenhauerianos que cresce significativamente, sobre a interpretação do pessimismo de Schopenhauer para além do quietivo da ascese (negação da Vontade de vida) presente em *O Mundo*. Ora, que o mundo é sofrimento e que nada pode ser feito para mudar isso fica claro em sua obra magna, porém, nos *Aforismos*, se faz presente uma outra face do pessimismo, que vai além de apenas conhecer o QUÊ do mundo mas o que pode ser feito para evitar as dores que são passíveis de serem evitadas, que não dependem apenas da sorte ou do acaso, mas que são conhecidas através da experiência de vida e que se mostram como sabedoria engajada, prática⁶.

Doravante, o presente artigo é uma representação de minha pesquisa, fundamentada a partir do problema nas possibilidades apresentadas por Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação* (1819) e *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851) de amenizar o maior temor humano: a morte – e consequentemente, os temores existenciais. Neste artigo trataremos de imediato

⁵ Na ética schopenhaueriana isso é aprofundado. Em sua obra *Sobre o Fundamento da moral*, o filósofo difere dois tipos de egoísmos: (1) o egoísmo sensitivo, como a preocupação com o seu bem-estar e em se manter vivo e a salvo – seria como o que chamamos de amor-próprio – e o (2) interesse-próprio, que é o egoísmo guiado pela razão que torna o indivíduo capaz de perseguir seu objetivo de forma planejada através do uso da reflexão. Assim, compreendemos que os animais são egoístas, mas não são interesseiros. O ser humano é capaz de tudo para se manter vivo e livre das dores, capaz de arquitetar reflexivamente meios para alcançar isso. Isso só é possível porque, para Schopenhauer, a própria razão existe a serviço da Vontade.

⁶ O prof. Dr. Vilmar Debona possui uma pesquisa sólida sobre esse tema. Em sua tese de doutorado defendida na USP e publicada como livro, *A outra face do pessimismo* (2020), afirma que há uma face do pessimismo que não se limita ao quietismo, “que não é mórbida ou fúnebre, mas vívida”. Debona evidencia como há uma continuidade entre a filosofia que coloca a busca pela felicidade como um erro inato da vida humana e a que expõe uma “arte de ser feliz”. Existe um uso prático da razão, do caráter adquirido e uma paixão ativa, que vai além do quietismo no pensamento metafísico de Schopenhauer. Assim, esse artigo está em concordância com essa ideia e de que o uso prático da sabedoria de vida pode auxiliar no processo de amenizar o medo da morte.

da relação vida e morte e dos temores manifestos como consequência de ser parte constitutiva da Vontade do mundo, sem nos aprofundarmos em questões introdutórias do pensamento de Schopenhauer (como a explicação do Mundo enquanto Vontade e enquanto representação).

1. Vida e morte

Para Schopenhauer, a morte é a base da filosofia. A partir dela é possível a fundamentação dos mais profundos questionamentos, a constituição das maiores teorias, filosofias, religiões. Vida e morte são comparadas ao dia e a noite: o sol que se põe não desaparece, apenas nasce em outro lugar quando a noite chega⁷; isto é, a vida não desaparece com a morte, e a morte não a aniquila.

O tempo é especial na visão da vida para os seres humanos. Os animais vivem exclusivamente no presente, já os humanos programam-se para um futuro incerto e se lamentam por um passado que jamais retornará, cuidando de um tempo que nem sequer podem viver. Isso se dá pelo fato de que os seres humanos são determinados por conceitos abstratos que independem do momento presente, o que lhes permite programar e pensar momentos futuros de sua vida; já o animal, é movido pela impressão atual do temor: “o animal sente e intui; o ser humano, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 43).

A essência dos animais e dos seres humanos está mais intimamente na *Species* (Espécie)⁸, pois aqui está enraizada a objetivação imediata da Vontade de vida. É na espécie e não na individuação, que a Vontade de vida se manifesta de forma mais fervorosa. No indivíduo, pelo contrário, onde se encontra a consciência imediata, ele julga ser alguém diferente da espécie e por conta disso, teme a morte.

⁷ “A Terra passa do dia à noite; o indivíduo morre: mas o Sol brilha sem interrupção, eterno meio-dia” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 325).

⁸ O conceito de espécie em Schopenhauer provém da noção platônica de que o conteúdo essencial do mundo se manifestaria por Ideias, imutáveis, que são um ponto de contato entre a coisa-em-si e a aparência. A Vontade é una, mas se representa em cada ser individualmente, em graus diversos de manifestação, do menor no inorgânico, ao maior no mais orgânico. “À espécie pertencem as características gerais das individualidades ou singularidades; e as generalidades da natureza são expressas em diferentes reinos e patamares, do inorgânico ao humano consciente, do mineral e vegetal, entendidos como reinos destituídos de conhecimento, ao humano, provido de conhecimento abstrato” (Debona, 2019, p. 53). Para Schopenhauer, cabe à espécie a identificação de individualidade que são comuns entre os semelhantes. Há o caráter individual, pertencente a cada ser, e o caráter da espécie, que agrega os individuais do mesmo grupo. Quanto menor na escala orgânica natural, menos pode-se notar o caráter individual. O caráter de determinada espécie de inseto será o mesmo para todos, porém, quanto maior e racional a espécie, mais individualidades e especificidades poderão ser identificadas. Na espécie humana, por exemplo, as particularidades são imensuráveis, “ao contrário das espécies de animais irracionais, cada humano seria um fenômeno próprio e determinado da vontade, uma Ideia própria que exige consideração e estudos próprios” (Debona, 2019, p. 55). Portanto, ao se tratar de espécie ao longo do texto, sempre será levado em consideração essa interpretação de Schopenhauer.

Assim, Schopenhauer compreende a vida apenas como o presente, nunca o futuro e nem o passado, é o *nunc stans* (presente contínuo). O presente é a única forma de vida real e a única forma na qual a Vontade aparece. Portanto, existência e tempo independem um do outro. A Vontade de Vida situada fora do tempo e fora da representação é o que Schopenhauer chama de “existência continuada” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 327): a transitoriedade da vida, vista pelos seres humanos, está apenas na aparência, mas enquanto coisa em si, a vida independe do tempo. A existência deve ser entendida como um morrer constantemente, ou seja, a vida do corpo nada mais é do que uma morte ininterruptamente evitada; os seres lutam contra a morte a cada segundo, mas ela sempre vence – pois todos estão destinados a ela desde o nascimento⁹.

Essa natureza humana especificada aqui é destituída de qualquer conhecimento e tem como fundamento apenas o esforço e o querer – já entendido que o querer tem como base o sofrimento e esse é o único destino do indivíduo. O desejo, que é o âmago da vida humana, sempre traz consigo a dor de nunca conseguir saciá-lo completamente; e um desejo quando de fato é saciado, traz consigo um tédio existencial em não ter nenhum outro objetivo para sua vida. Isso se confirma pelo fato do corpo ser pura Vontade de vida e a mais alta objetivação da Vontade. Em conformidade com isso, o filósofo especifica as duas exigências do ser humano: (1) a conservação de si e da existência e (2) a propagação da espécie:

A vida da maioria das pessoas é tão somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza de ao fim serem derrotadas. O que as faz, por tanto tempo, travar essa luta árdua não é nem tanto o amor à vida, mas sim o temor à morte, que, todavia, coloca-se inarredável no pano de fundo e cada instante ameaça entrar em cena (Schopenhauer, W I, 2015, p. 362).

Uma das mais comuns, porém, mais errôneas ações do ser humano é se preparar demais e depositar grandes expectativas na vida. Para Schopenhauer, o primeiro erro nisso está na esperança de que ele terá uma longa e boa vida, mesmo tendo noção de que nem todos conseguem alcançá-la. E mesmo que viva por muito tempo, nunca é o suficiente para executar todos os seus planos e objetivos. Além do mais, a vida é repleta de obstáculos, de dificuldades e de fracassos que nem sempre são levados em consideração na hora de formular seus planos.

Compreende-se a vida, portanto, como uma tentativa de fugir da realidade de cada pessoa: a de que carregam em si mesmas a fonte inesgotável de todo sofrimento. Porém, essa tentativa de fuga é tanto prejudicial quanto ilusória, levando-se em consideração que somente o sofrimento é de fato positivo, isto é, o sofrimento é a realidade, é real em si mesmo, a felicidade é negativa pois apenas nega o sofrimento e existe apenas neste breve momento de negação da dor. Schopenhauer ainda

⁹ “Toda Vida é sofrimento” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 360).

afirma que se alguém fosse completamente feliz e satisfeito, mergulharia em um profundo tédio por não ter mais motivos para agir: “Somente após perdermos é que nos tornamos sensíveis ao seu valor: pois a carência, a privação, o sofrimento são de fato o positivo e anunciam a si mesmos imediatamente” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 371).

Segundo a sua concepção, a vida possui instruções e intelecções a favor do humano, mas não esperanças. Tudo na vida está entregue ao destino, e o ser capaz de compreender e se contentar com isso substitui suas esperanças por aprendizados e sabedoria de vida: esse seria o verdadeiro prazer da vida. O indivíduo pode até continuar a seguir os seus desejos e aspirações, mas sempre com a convicção de esperar da vida instruções e aprendizados, e não felicidade.

A partir da exposta originalidade e incondicionalidade da vontade, pode-se explicar por que o ser humano acima de tudo ama uma existência plena de necessidade, flagelo, dor, medo, ou ainda pleno tédio, e que, considerada e avaliada objetivamente, teria antes de abominar, e também por que acima de tudo teme o fim dessa existência, o qual, todavia é a única coisa certa para ele (Schopenhauer, W II, 2015, p. 430-1).

Essa vida apegada à existência mesma se dá a partir da Vontade cega manifestada como impulso de vida, que deseja se objetivar em cada indivíduo com mais vitalidade possível. Todas as fatalidades e sofrimentos da vida acontecem inevitavelmente, assim, não se deve questionar de onde veio, o seu motivo ou se poderia ter sido evitada, pois além de fazer parte do próprio cotidiano, está entregue ao acaso.

2. O medo da morte e a sua refutação

O medo da morte e o pensamento sobre a finitude se encontram na gênese da metafísica e das religiões¹⁰. Ele é o pior de todos os males, independe do conhecimento e é a aniquilação no ponto de vista da natureza. O ser humano teme a morte não só de si, mas também daqueles com os quais tem alguma afinidade. Até mesmo de alguém desconhecido, a morte o afeta da mesma forma, porque reconhece uma ameaça à vida. O indivíduo se torna consciente da morte a partir da morte de outrem. Ao se deparar com a morte de alguém próximo, sente o pavor que ela causa.

No entanto, Schopenhauer diz que “se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar; eles sacudiriam a cabeça negando” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 558),

¹⁰ “[...] a mesma reflexão que produz o conhecimento da morte ajuda também nas concepções METAFÍSICAS consoladoras em face dela [...]. Principalmente para esse fim, estão orientadas todas as religiões e todos os sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto contra a certeza da morte, fornecido pela razão reflexionante a partir dos próprios meios” (Schopenhauer, W II, p. 555). A faculdade da razão trouxe consigo a certeza assustadora da morte, mas também, a capacidade de criar antídotos, como uma compensação.

alegando que a morte em si não é um mal para aqueles que já morreram. Pelo contrário, é um alívio, um acalento para a vida de dores que eles levaram enquanto estavam conscientes.

Schopenhauer inicia então, a partir dos seus questionamentos sobre a vida e a sua falta de valor, por que o humano teme tanto a morte se a vida não é de fato boa? O que faz a morte parecer tão assustadora? O animal vive sem temor da morte, justamente porque é sustentado pela ciência de que ele mesmo é a natureza e, portanto, há de perecer. O ser humano, ao contrário, carrega em si de forma abstrata a certeza da morte, teoricamente, pois apesar da verdade da natureza ser a unidade com o todo, “tão somente nós turvamos essa essência com miragens, a fim de reinterpretá-la e fazê-la caber mais convenientemente em nossa estreita visão” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 326)¹¹.

O filósofo levanta a hipótese de que os seres humanos temem a morte porque temem o não-ser. Ou seja, o indivíduo teme a morte pois acredita que ela findará tudo o que ele é, o tornando nada. Mas se for esse o motivo, deveriam temer o não-ser antes da vida, pois ele surge como um não-eu também, da mesma forma que é um não-eu após a morte. Isso significa que ele não *foi* sempre; antes de si, não existia, da mesma maneira que não existirá depois de si.

Se o que faz a morte nos parecer tão assustadora fosse a ideia do não-ser, então deveríamos experimentar o mesmo temor diante do tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestável que o não-ser do depois da morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento; ele não merece, portanto, ser mais lamentado (Schopenhauer, W II, 2015, p. 559).

O resultado disso é que não há fundamento algum em temer o não-ser após a morte e não temer o não-ser antes da vida, assim, o que torna a morte tão assustadora não pode ser o fim da vida, mas propriamente a destruição do organismo – do corpo. No entanto, o corpo não passa de matéria orgânica, como tudo na natureza, que faz parte da vida orgânica e que, conseqüentemente, retornará a ela. Para Schopenhauer, apenas as mentes limitadas temem a morte, pois acreditam que ela é o aniquilamento completo da vida. “Quem vê um sumo senhor em todos os seres vivos e que, ao morrerem eles, não morre, vê verdadeiramente. Quem, vendo o senhor presente em todos os lugares, não viola a si mesmo por sua própria culpa. Daí toma o caminho para o alto”¹².

Uma segunda hipótese levantada por Schopenhauer sobre o medo da morte não ter fundamento vem do fato de que os seres vivem pequenas mortes a todo o instante, até alcançar a

¹¹ “Os dogmas mudam e o nosso saber é enganoso; mas a natureza não erra: sua marcha é segura e certa. Cada ser está integralmente nela, e ela está integralmente em cada ser” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 325). A razão existe em favor da Vontade e ela mesma é utilizada e arquitetada para servir à Vontade. Saberes, dogmas, religiões, interpretações da vida e de seu significado são criadas justamente para evitar esse contato da vida do ser racional pelo pensamento sobre a morte, pois essa consciência é o que mantém e conserva cada (Vontade de) vida e o capacita a viver, ao menos em sua maior parte do tempo, como se a morte não existisse – ao menos quando tem a vida como foco.

¹² Citação de Schopenhauer extraída do Bhagavad-Gita, no livro *Sobre o Fundamento da moral* (2001, p. 223).

“morte final”. A vida é um empréstimo que se paga com a morte – a morte é a sentença do tempo. Para o filósofo, a vida é como uma “mercadoria ruim” (Brum, 1998, p. 40) que não vale os custos do investimento; é uma “dívida perpétua que só a morte paga inteiramente” (*Ibid.*). Todos os dias os seres eliminam um pouco de si, excreções, secreções, expelindo substâncias, pele morta, perdendo matéria constantemente. Ele não se lamenta dessas perdas, das formas que as abandonam, sem compreender que isso é sofrer pequenas mortes constantemente, até alcançar a morte final. Por que então o ser humano não a teme também? Portanto, Schopenhauer afirma que o medo da morte não pode ser fundamentado sobre a perda de matéria, pois o humano não se lamenta todos os dias de passar por essas “pequenas mortes”. Os indivíduos são corpos, matérias, que se dissipam todos os dias, o medo de perder a matéria, portanto, não pode fundamentar o medo de morrer.

Seguindo a linha de raciocínio levantada por Schopenhauer no capítulo 41 do tomo II de *O Mundo*, da mesma forma, o temor da morte não pode ter como fundamento o medo de perder a consciência¹³. O sono é como uma morte cotidiana, isto é, a perda de consciência, mas que é aceita sem questionar ou reclamar¹⁴. Nem a morte e nem o sono afetam a vida em si mesma, mas apenas a consciência que conhece, que está aprisionada ao espaço e ao tempo, ao *principium individuationis*¹⁵. O sono cessa a consciência do mesmo jeito que a morte. A única diferença é que existe a possibilidade de acordar em um deles. No entanto, existe casos em que o sono leva à morte de forma calma e tranquila. Não se sabe se a possibilidade de despertar ainda haverá até mesmo no sono. Ou seja, se há possibilidade de morrer dormindo, por que não se teme o sono de todas as noites?

Assim, Schopenhauer conclui que o medo da morte é enganoso, desprovido de conhecimento intuitivo e de fundamento, pois tudo o que faz o ser humano se questionar sobre o fundamento do medo da morte, logo é quebrado quando se faz uma intelecção mais profunda sobre as suas causas. A morte só interrompe a consciência individual, mas o sono também faz o mesmo. Vir a esse mundo é sempre acordar de uma morte passada, pois a Vontade que vive em si e deu a vida a outrem, viveu em alguém que morreu antes de si.

¹³ A consciência em Schopenhauer “sempre se mostrou [...] não como causa, mas como produto e resultado da vida orgânica, aumentando e diminuindo em consequência dela, a saber, nas diversas idades da vida, na saúde e na doença, no sono, desmaio, despertar etc., tendo portanto sempre aparecido como efeito, nunca como causa da vida orgânica, sempre mostrando-se como algo que surge e desaparece, e surge de novo, enquanto existirem condições para tal, mas não fora disso” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 563-4).

¹⁴ “[...] então isto é a grande doutrina da imortalidade da natureza, que gostaria de nos ensinar que entre o sono e a morte não há nenhuma diferença radical, mas que a morte, tão pouco quanto o sono, coloca em perigo a existência” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 571).

¹⁵ Princípio de individuação. É a individualidade egoística, a própria Vontade que se individualiza em cada ser humano e cria a sua representação, dentro dos critérios de espaço, tempo e causalidade. No entanto, a Vontade mesma está fora desses princípios.

Portanto, é possível compreender a partir desse pensamento, que o temor à morte não possui origem no amor ou apego à vida, como se costuma pensar. O ser humano acredita que teme a morte porque quer estar vivo, que não viveu suficiente ou que ainda não conseguiu conquistar tudo o que sonhava. Quando na verdade a Vontade nunca estará satisfeita e ao se objetivar em cada ser, sempre vai querer mais e viver mais do que o corpo humano é capaz. Assim, o indivíduo é induzido através do véu de *Maya* a acreditar que a morte o fará sofrer, sentir dor e por isso a teme. No entanto, Schopenhauer afirma que não é o apego à vida que o faz temer a morte, mas tão somente o apego à espécie, que é objetividade da vontade.

3. Duas vias para o enfrentamento do medo da morte: conhecimento e sabedoria de vida

Primeiramente, é preciso distinguir dois tipos de conhecimentos que Schopenhauer expõe em *O Mundo como Vontade e como Representação*: o conhecimento intuitivo e o abstrato. O intuitivo depende essencialmente do intelecto, é produto do entendimento unido ao espaço e tempo (formas puras do entendimento); já o abstrato provém da faculdade da razão que produz os conceitos (representações abstratas). Para Schopenhauer, os conceitos racionais precisam do conhecimento intuitivo como referências para não se transformarem em conceitos vazios de conteúdo. Assim, como o mais importante tipo de conhecimento, pois a própria razão depende dele, o conhecimento intuitivo é o que será tratado aqui como o necessário para a compreensão da indestrutibilidade do nosso ser em si que parte em direção a mitigação do medo de morrer.

Schopenhauer concorda em parte com Kant no que diz respeito a ideia que, através da razão, não se pode alcançar a essência do mundo, no entanto, o filósofo afirma que o ser humano é constituído de Vontade de maneira corpórea. Isso possibilita ao sujeito do conhecimento que, ao reconhecer o seu corpo, entenda que ele aparece de duas maneiras: como objeto de conhecimento submetido às leis do princípio de razão e, ao mesmo tempo, como indivíduo conhecido imediatamente enquanto Vontade: “a Vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 117).

A partir daqui serão apresentadas as vias de enfrentamento do medo da morte: 1) conhecimento da essência e 2) sabedoria de vida. O conhecimento, primeira via de enfrentamento, é mais evidente nos seres mais vívidos, nos quais a Vontade se objetiva de maneira mais elevada. O ser humano, como o ser mais elevado de racionalidade e de matéria orgânica, capaz de refletir sobre suas ações, é o único ser capaz de realizar uma ação refletida e assim alcançar o entendimento da essência do mundo.

Aquele indivíduo que busca o conhecimento da essência do mundo compreende que a Vontade é puro desejo, sem limites e sem fim, um esforço constante em manifestar a sua essência na aparência. Ao entender que ela determina o que ele e todo o mundo significa, reconhece que ele próprio é espelho da Vontade. O conhecimento intuitivo ilumina a verdade e possibilita que o ser humano veja para além do véu de *Maya* o querer da Vontade que o impulsiona e o controla de forma opressiva, levando-o a um estado de constante frustração e sofrimento por nunca conseguir estar satisfeito¹⁶.

Do ponto de vista do conhecimento, Schopenhauer mostra que não há fundamento algum no medo da morte, pois através desse conhecimento refletido é possível entender que o ser vivente é pura Vontade de vida, que sempre quer mais e deseja mais do que pode alcançar através do corpo finito dos seres; assim, a destruição da matéria orgânica apavora a Vontade porque é isto que interessa a ela. A morte para o sujeito não é o fim da vida, mas apenas o cessar da consciência, o desaparecimento dela – como um desmaio, ou como cair no sono – na medida em que o cérebro para de exercer as suas atividades.

Pois no instante em que, libertos do querer, entregamo-nos ao puro conhecimento destituído de vontade, como que entramos num outro mundo, onde tudo o que excita a nossa vontade e nos abala veemente desaparece. Tal libertação pelo conhecimento sobreleva-nos de forma tão completa quanto o sono e o sonho: felicidade e infelicidade desaparecem: não somos mais indivíduo, este foi esquecido, mas puro sujeito do conhecimento: existimos tão somente como UM olho cósmico que olha a partir de todo ser que conhece, porém apenas no ser humano pode tornar-se inteiramente livre do serviço da vontade [...] (Schopenhauer, W I, 2015, p. 228).

Assim, o cessar da vida não significa a aniquilação do princípio da vida: esse é o conhecimento sobre a indestrutibilidade do nosso ser em si. O corpo, que é apenas matéria e não é responsável pelo surgimento da vida, finda a cada dia. Schopenhauer compreende que todos os dias que se seguem nunca são a mais para o corpo, mas sim a menos, no qual o indivíduo sempre está se aproximando gradativamente da morte. Para o filósofo, essa matéria, mesmo depois de findar, ainda se transforma em força motriz para a continuação da vida.

Essa matéria, que agora aí está como pó e cinza sob a luz solar, se dissolvida na água logo se torna sólida como cristal, brilha como metal, solta faíscas elétricas, exterioriza mediante sua tensão galvânica uma força que, desfazendo as mais firmes ligações, reduz terra a metal: sim, ela transfigura-se por si mesma em planta,

¹⁶ Para compreender melhor este ponto, vamos introduzir a ideia da diferença entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. A intuição é aquilo onde a essência verdadeira das coisas se mostra, mesmo que de maneira condicionada, todo o conhecimento profundo das coisas está em sua apreensão intuitiva, ou seja, “todos os conceitos, tudo o que é pensado são apenas abstrações, portanto, representações parciais de intuições, originadas só por meio da eliminação de algo pelo pensamento” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 454).

em animal, e desenvolve a partir do seu ventre pleno de mistério aquela vida diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais tão medrosamente (Schopenhauer, W II, 2015, p. 565-6).

Nascer e morrer existem apenas na aparência, a coisa em si que constitui o ser humano é indestrutível. Para Schopenhauer, o que a natureza tem para ensinar é que a morte e a vida não passam de um jogo de dados, que não possuem valor em si mesmas, são apenas utilizadas na constituição da própria natureza e que, portanto, a morte não aniquila a vida, não coloca a existência em risco, porque é incapaz de tocá-la. O sofrimento e medo proveniente disso poderia ser amenizado através de uma melhor inteligência a partir do conhecimento intuitivo da Vontade.

Quando o ser humano toma consciência do que é a vida fora desse temor da morte, percebe que nada deve temer, pois carrega em si mesmo a possibilidade de inumeráveis vidas e inumeráveis individualidades. Mesmo que o indivíduo não seja capaz de assegurar a sua própria existência infinita, consegue alcançar isso através da Vontade que nunca morre e transmigra entre todos os seres e corpos. Ademais, Schopenhauer não estipula nenhum valor em imortalizar a própria individualidade, pois a grande maioria dos homens são tão desprezíveis que nunca deveriam ter existido: “Mas se poderia dizer àquele que morre: ‘Tu cessas de ser alguma coisa que seria melhor jamais ter sido’” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 598). Esse pensamento se concretiza na ideia de que a individualidade, carregada de egoísmo e Vontade de vida, não há de oferecer nada além de sofrimentos, dores e infelicidades. Schopenhauer entende, olhando a própria vida e condição humana, que “somos algo que não deveria ser: por isso cessamos de ser” (Schopenhauer, W II, 2015, p. 605). O conhecimento é entendido pelo filósofo apenas como a lanterna do indivíduo, que ilumina o caminho correto, mas que depois é apagada quando presta seu serviço.

Ademais, depois que o filósofo ressalta o conhecimento como uma via para o enfrentamento do medo da morte, alcança uma segunda alternativa: a sabedoria de vida, exposta nos *Aforismos*. Para tratar deste assunto, é preciso entender a diferença entre caráter inteligível – “é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 335) – e caráter empírico – “é esta aparência tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já espacialmente na corporização” (*Ibid.*) que são expostas por Schopenhauer. Mais especificamente, o caráter inteligível é aquele que não pode ser mudado, é o que de fato constitui o indivíduo (Vontade); quanto ao caráter empírico, trata-se da exteriorização do caráter inteligível nas ações, cujo conjunto formam o próprio caráter empírico¹⁷.

¹⁷ Para compreender mais a fundo a noção de caráter em Schopenhauer, ler os parágrafos §§ 28, 32 e 55 de *O Mundo como Vontade e Representação*, tomo I.

Acrescido da ideia de caráter, o filósofo mostra um terceiro tipo, a saber, o caráter adquirido, obtido da relação com o mundo – é o que se elogia em uma pessoa por ter ou não caráter. Nesse momento, embora todos sejam iguais e participantes da mesma essência, não se conhecem ou se compreendem da mesma forma, isto é, no caráter inteligível e no caráter empírico ainda não há o autoconhecimento, proporcionado pelo caráter adquirido.

No caráter adquirido, o ser humano deve se conhecer o suficiente para saber o que ele quer e o que pode fazer, quais são os seus limites, para poder se sentir bem consigo mesmo onde estiver. Schopenhauer expressa que a falta dessa inteligência causa angústia no ser humano que fracassa em suas escolhas e atos, pois vai contra a sua própria natureza, assim como o faz temer situações que deveriam ser naturalizadas em sua existência: “temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho” (Schopenhauer, W I, 2015, p. 353).

Quando o indivíduo alcança essa compreensão, anda em completo acordo com o que ele é, não busca ser alguém que não é e alcança o maior contentamento consigo mesmo que poderia alcançar. Isso diminui suas frustrações e sofrimentos na vida, pois compreende também que certas coisas não dependem somente de seus atos e escolhas, mas do acaso, ou da “sorte”. Assim, o indivíduo assimila que determinada situação não poderia acontecer de forma diferente. Autoconhecimento é sinônimo de sabedoria, que o ajudará a guiar no caminho correto com respeito a sua própria individualidade:

Se tivermos conhecido distintamente de uma vez por todas tanto nossas boas qualidades e poderes quanto nossos defeitos e fraquezas, e os tenhamos fixado segundo nossos fins, renunciando contentes ao inalcançável, então nos livraremos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, do mais amargo de todos os sofrimentos, estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si e presunção daí nascida (Schopenhauer, W I, 2015, p. 356).

Através do autoconhecimento, o ser humano é capaz de evitar passar por certas dores existenciais que desfavorecem quem ele é, desviando-se de alguns sofrimentos, mesmo que a vida *sem* sofrimentos seja impossível.

A sabedoria de vida em Schopenhauer é a “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (Schopenhauer, 2016, p. 1), é o entendimento que aquilo que acontece dentro do ser humano é o maior responsável por determinar a sua felicidade, apesar da interação com o mundo. A eudemonologia “seria, pois, a instrução para uma existência feliz” (*Ibid.*).

Schopenhauer divide a sabedoria de vida em três partes fundamentais, logo no primeiro capítulo dos *Aforismos para a sabedoria de vida*¹⁸, são eles: 1) o que alguém é; 2) o que alguém tem; e 3) o que alguém representa. A primeira trata da personalidade do indivíduo; a segunda diz respeito às posses em qualquer sentido; e a terceira fala sobre como alguém é na representação das outras pessoas, ou seja, as opiniões que os outros possuem sobre ele. Essas três determinações são o que diferencia o destino de cada ser humano e suas especificidades.

Um das principais máximas expostas nos *Aforismos* é a prudência, primeira máxima geral, no qual o filósofo afirma que aquele que é prudente sempre busca a ausência de dor em vez do prazer constante: “a verdade dessa máxima reside no fato de que todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva” (Schopenhauer, 2016, p. 140); isto é, todo prazer é apenas o cessar momentâneo da dor, portanto, de curta duração; mas a dor é constante, por isso buscar o mínimo de dor possível é um caminho mais prudente para se seguir e amenizar a infelicidade.

Assim, Schopenhauer compreende que a felicidade vem do entendimento não só de si mesmo, mas do mundo, ao perceber que ele é essencialmente constituído de sofrimentos e dores, e não há como querer viver em um mundo diferente deste. Mas existem sofrimentos que se podem evitar e existem sofrimentos que são inevitáveis, cabe ao ser humano, através do caráter adquirido, reconhecer quais são cada um deles e evitar aqueles que estão sob seu controle e escolhas, que agridem quem ele é ou que o prejudiquem menos. Pois para Schopenhauer, neste mundo enquanto Vontade e representação, é mais fácil ser muito infeliz do que ser muito feliz, assim, é melhor para a própria saúde – física e psíquica – compreender que neste mundo resta apenas buscar ser menos infeliz do que a Vontade quer e determina.

As máximas para a sabedoria de vida podem auxiliar os indivíduos no caminho em busca da única felicidade possível: a de procurar sempre menos dor em vez de mais prazer. Somente assim consegue, além de alcançar um quietivo com o mundo, compreender que certas coisas fazem parte de

¹⁸ Em 1850, anos após *O Mundo* (1818), foi lançada uma edição expandida que reúne diálogos, ensaios e máximas, conhecido com a publicação de *Parerga e paralipomena*, obra em que Schopenhauer havia se dedicado nos últimos seis anos: “Trata-se de ‘escritos secundários’ e ‘coisas pendentes’, ou, como ele mesmo diz, ‘Tratava-se de ‘escritos secundários’ (*Nebenwerke*) e de ‘detalhes pendentes’ (*Zurückgebliebene*)”, como ele mesmo disse ou, conforme também os definiu, de “pensamentos dispersos, ainda que sistematicamente ordenados, versando sobre temas variados”, entre os quais se encontravam os *Aphorismen zur Lebensweisheit* [Aforismos sobre a sabedoria da vida], que se haviam de tornar tão famosos alguns anos depois” (Safranski, 2011. p. 609). Nos *Aforismos*, Schopenhauer pauta a necessidade de um “desvio da metafísica” para conseguir explicar o que seria a sabedoria de vida, como “a arte de conduzir a vida de modo mais agradável e feliz possível” (Schopenhauer, 2016. p. 1), assim, “tive que desviar-me totalmente do ponto de vista ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva” (*Ibidem*). Schopenhauer redige uma espécie de “manual” com 53 máximas de sabedoria que auxiliariam o ser humano a uma vida menos infeliz.

sua própria natureza, que independe dele, mas que também pode mudar o curso da representação de sua Vontade através das próprias escolhas, baseadas na inteligência e na coragem de fazer diferente.

Superar completamente o medo da morte é impossível, pois o instinto de sobrevivência sempre fará parte da vida do ser humano, já que ele mesmo é constituído de afirmação da Vontade e, portanto, de vida. No entanto, é possível amenizar este medo, tornando a visão sobre a morte mais natural, através do “efeito tranquilizador” (Schopenhauer, 2016, p. 240-1) do entendimento de que tudo o que acontece na existência é necessário e faz parte do ciclo vital. Acidentes e fatalidades acontecem cotidianamente na vida e os aforismos de sabedoria ensinam que não se deve lamentar pelas “incessantes misérias da vida humana” (Schopenhauer, 2016, p. 241). Quando o mundo é compreendido em sua essência mesma, aliado às experiências da vida resultantes do tempo e da maturidade, chega-se à conclusão que não se pode esperar muito do mundo, assim, o ser humano consegue suportar mais a vida, os males e a ideia de morrer.

O ser humano, através da sabedoria de vida, consegue entender que sua morte e o nascimento de outra vida é uma única e mesma coisa. Com esse conhecimento da indestrutibilidade do nosso ser em si e o entendimento da realidade do mundo, o ser humano consegue tornar sua existência mais suportável, no entanto, sempre com a convicção de que nunca irá alcançar uma felicidade plena, mas apenas uma vida menos infeliz. O medo da morte pode ser amenizado com esse conhecimento e a experiência de sabedoria que a vida proporciona a quem busca amenizar seus próprios medos e compreender a sua essência e caráter. Portanto, Schopenhauer mostra que é possível reduzir as expectativas com relação ao mundo e à vida, ao compreender que ele é em si mesmo aquilo que o humano mais teme: dor, sofrimento e morte.

Conclusão

Schopenhauer considera a essência do mundo e dos seres fundamentalmente Vontade, que traz como consequência imediata a visão do mundo através do véu de *Maya*, uma imagem turva da verdade que faz o indivíduo acreditar em possibilidades inatingíveis, como uma existência sem dores, sem sofrimentos ou eterna. A alternativa dada pelo filósofo, de imediato, em *O Mundo* abre caminho para possibilidade de uma vida menos cruel e infeliz por meio da negação da Vontade de vida, que, no entanto, é possível para uma pequena parcela da humanidade. Contudo, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer mostra que há outras maneiras de lidar com as próprias dores, medos e sofrimentos, mediante as experiências pessoais e a observação dos ensinamentos que foram

deixados por aqueles que conseguiram viver uma vida menos sofrível. Essa alternativa, ademais, é mais factível para nós, “meros mortais”.

A existência humana é cercada de medos profundos que são enraizados em seu próprio ser, o medo de sofrer, sentir dor, do amanhã, medo do passado que o assombra, do futuro que o preocupa, medo de viver, de envelhecer, também há o medo de morrer e não viver o suficiente. Todos esses medos, para Schopenhauer, são mostrados nos *Aforismos* como fundamento de uma vida infeliz e insuportável, que, se forem compreendidos em sua essência íntima, permitirão experiências que irão conduzir o ser humano a uma vida menos infeliz possível. O filósofo mostra que através do conhecimento intuitivo e das experiências que trazem sabedoria de vida é possível viver de maneira tal que a pessoa carregue o menor fardo de sofrimentos e dores que a Vontade impõe, mas sempre lembrando que o “melhor dos mundos possíveis” está longe de ser este.

Para o filósofo, compreender este mundo, vê-lo para além do véu de *Maya* e aceitar suas terríveis verdades, não é um caminho fácil de seguir e reafirma isso diversas vezes em *O Mundo* ao citar os exemplos dos gênios e dos santos. O caminho do autoconhecimento e da indestrutibilidade do nosso ser em si segue em direção oposta à Vontade de vida, portanto, é desagradável. O processo do conhecimento intuitivo do mundo é doloroso e abominoso porque segue em controvérsia à própria natureza do ser humano, pautada em desejos e na busca pela felicidade plena – impossível, aliás – além disso, não é fácil olhar de perto o mundo e perceber quanta miséria há nele.

Para Schopenhauer, todos os esforços humanos em fugir das desgraças da vida sempre serão em vão no final, pois boa parte da existência está nas mãos da sorte e do destino, que já foram determinados pela Vontade antes mesmo dele nascer. A regra suprema para alcançar uma sabedoria de vida capaz de proporcionar ao ser humano uma existência com menos aflições e dores, é a prudência de entender que o caminho de menos dores é mais plausível que a busca pela felicidade.

A partir disso, portanto, é possível afirmar que a filosofia e o pensamento de Schopenhauer fundamentam a possibilidade de amenizar, mitigar o medo da morte, mas que, no entanto, ela não acontecerá necessariamente. Isso ocorre, segundo o filósofo, porque nem todos estão dispostos a buscar o conhecimento do mundo, a se reconhecer no outro como irmãos de sofrimento; assim como nem todos buscam a sabedoria de vida, pois as experiências de aprendizagem dependem de uma maturidade que vai além da idade vivida, mas necessita do entendimento da vida e do mundo. É mais simples ao indivíduo dotado de volúpia seguir conforme a sua natureza, no caminho dos desejos, do amor sexual, do egoísmo inato, pois isso vivifica a Vontade e dá a ele a falsa sensação de bem-estar.

Seguir o caminho de mitigar e entender o fundamento do medo da morte é seguir um caminho do autoconhecimento, doloroso e difícil, que requer coragem, prudência, determinação, altruísmo,

compaixão, conhecimento contínuo e a convicção de que estará sempre em um processo de aprendizado, nunca finalizado, pois a Vontade estará a todo o momento pronta para se objetivar e se manifestar nos seres humanos. A pessoa que possui prudência, sempre buscará menos dor em vez da felicidade, sempre buscará entender o fundamento do medo de morrer, em vez de se afundar em profundo temor: “se pelo menos fôssemos capazes de compreender o passe de mágica pelo qual isso acontece, então tudo estaria claro” (Schopenhauer, 2016, p. 276).

Referências bibliográficas

- BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo**: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- DEBONA, Vilmar. Schopenhauer. São Paulo: Ideias&Letras, 2019.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia**. Trad William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad Jair Barboza. 4 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- _____. **O Mundo como Vontade e Representação - Tomo I**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. **O Mundo como Vontade e Representação - Tomo II**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. **Sobre o Fundamento da moral**. Trad Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

A TEORIA DE THEODOR W. ADORNO SOBRE O FASCISMO

ADORNO'S THEORY OF FASCISM

Felipe Moralles e Moraes¹

Resumo: Este artigo argumenta, com base na obra de Theodor W. Adorno, que o extremismo de direita não pode ser explicado como um tipo psicológico, movimento classista ou cultural, mas primariamente como uma estrutura formal de pensamento e linguagem. A partir dessa interpretação, as constituintes formais descritas por Adorno são articuladas em três esquemas responsáveis por conferir ao pensamento autoritário a ordenação rígida das experiências: o inimigo escolhido, a suspeita vazia e a corrupção geral. Ao final, o artigo apresenta a perspectiva do teórico crítico sobre como combater os movimentos radicais de direita no campo do pensamento político.

Palavras-chave: Fascismo, Theodor W. Adorno, Personalidade Autoritária

Abstract: *This article argues, based on the work of Theodor W. Adorno, that right-wing extremism cannot be explained as a psychological type, classist movement, or cultural phenomenon, but primarily as a formal structure of thought and language. From this interpretation, the formal constituents described by Adorno are articulated into three schemes responsible for giving authoritarian thinking the rigid ordering of experiences: the chosen enemy, the empty suspicion, and the general corruption. In conclusion, the article presents the critical theorist's perspective on how to combat radical right-wing movements in the field of political thought.*

Keywords: *Fascism, Theodor W. Adorno, Authoritarian personality*

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6591-7803>.

Introdução

Ao fazer seus estudos sobre a organização dos impulsos antidemocráticos nos Estados Unidos dos anos 1940, Theodor W. Adorno descobriu que os movimentos radicais de direita apresentam uma “unidade estrutural” de pensamento e linguagem (TfPf, p. 155), a qual contém suas próprias “constituintes formais” (EPa, p. 341). A chamada “personalidade autoritária” não poderia ser compreendida exatamente como um fenômeno de classe, psicológico ou cultural. Em lugar da dupla determinação, dada pela realidade econômica e pela ideologia, Adorno destaca uma terceira: uma estrutura de pensamento que não define conteúdos específicos, mas, sim, as modalidades através das quais os indivíduos internalizam padrões econômicos e ideológicos. Isso permitiu que antevisse, já naquela época, que os métodos de propaganda fascistas poderiam tomar o desvio de visões de mundo liberais e individualistas, não necessariamente de um socialismo falsificado (EPa, p. 425-6; *cf.* Abromeit, 2017, p. 20-1). Essas estruturas estereotipadas de personalidade têm uma homologia com certo “clima cultural” (EPa, p. 530).

Para esclarecer o significado dessa descoberta, desfilo (1) as teorias classista, psicológica e cultural do fascismo, para então esquadrihar (2) o “esquema” que confere ao pensamento autoritário a ordenação rígida das experiências, em uma perversão do que propunha Kant (DE, p. 72-3). Na conclusão, recupero o parecer de Adorno de como entestar contra esses movimentos no campo do pensamento e linguagem política.

1 As teorias sobre o fascismo

Ainda que certamente congloba dimensões de classe, psicológicas e intelectuais, a “personalidade autoritária” descrita por Adorno pode ser mais bem compreendida como uma estrutura formal de pensamento mobilizada por movimentos políticos de extrema direita. É o que demonstro comparando as diferentes abordagens sobre o fascismo.

1.1 A abordagem classista

As análises marxistas mais ortodoxas buscam sediar o fascismo nas classes intermediárias, pequeno-burguesa ou média, com apoio da alta burguesia, as quais são contrastadas com as periferias populares, que apenas circunstancialmente gravitariam um núcleo fascista militante (Fromm, 1968[1941], p. 149 e 165; para um apanhado amplo, *cf.* De Felice, 1977, p. 30-54). Entretanto, desde

a primeira metade do século XX, a base social dos movimentos radicais de direita não é mais composta somente pelas classes burguesas, pequenos proprietários e lumpesinato; nem se restringe a lunáticos oportunistas. Espalha-se por toda a população, incluindo jovens, mulheres, trabalhadores, servidores públicos, sem recorte objetivo de classe (AnR, p. 16-7).

As pesquisas empíricas de Adorno revelaram que o autoritarismo não se relaciona tanto com classes ou ideologias econômico-políticas (OsP, p. 37). Mais especificamente, o indivíduo que era definido como conservador em temas econômicos e sociais, segundo a escala PEC, identificando-se com o sistema capitalista, era frequentemente definido como liberal pelas medidas de potencial fascista, segundo a famosa escala F, preservando uma estrutura de personalidade não autoritária. Inversamente, muitos indivíduos que aderiram ostensivamente a atitudes de esquerda em temas sociais e econômicos, sendo baixos pontuadores na escala PEC, tinham estrutura de personalidade bastante próxima de racistas e etnocêntricas, pontuando alto na escala F (EPa, p. 206-7). As pesquisas historiográficas e sociológicas mais recentes confirmam que tanto o recrutamento, quanto o apoio fascista ou de direita radical não podem ser localizados em uma camada social específica (*cf.* Paxton, 2007, p. 93-4 e 343-4; Mudde, 2019, p. 74-5). Outras necessidades tornam-se mais determinantes do que os interesses econômicos imediatos e favorecem uma identificação com os opressores: empresários, militares, religião dominante (EPa, p. 206-7; Tfpf, p. 165-6). A sociedade continua a ser dividida entre dominantes e dominados, proprietários e não-proprietários, os de cima e os de baixo, mas esses últimos se tornaram incapazes de se experimentar como classe, salvo para indicar alguns interesses particulares. Em vez de se tornar evidente, a distinção de classes torna-se tão pouco transparente que a conformidade ao sistema de opressão parece mais racional à maioria do que a solidariedade entre os oprimidos (RKt, p. 376-7).

Porque provém da frustração individual ou social, a linguagem autoritária historicamente obteve muito apelo entre as classes médias, atingidas por crises econômicas, por humilhações políticas, pela dissolução da estrutura familiar patriarcal e pela pressão de grupos sociais subalternos. Nessa maioria, o fascismo encontra parte importante de seu auditório. Porém, a base social dos movimentos políticos autoritários de direita está, muito mais do que nas classes médias, nas múltiplas camadas sociais caracterizadas pelo desejo de fortalecer ou adquirir o *status* de proprietário, facilmente catalisável durante crises econômicas, sociais e políticas – como trabalhadores com medo dos imigrantes e pequenos comerciantes com medo das grandes lojas de departamentos. A audiência da propaganda fascista abrange um espectro muito mais amplo, a saber, todos os setores da vida econômica em que o aperto do processo de concentração do capital é sentido sem a compreensão de seu mecanismo (AnR, p. 10 e 14-5; EPa, p. 535).

A percepção mais importante de Adorno foi a de que o domínio fascista não se impôs “de fora” por obra de alguma elite, classe ou ideologia específica, muito menos por uma desgraça acidental no progresso da humanidade. A força destrutiva do autoritarismo está encravada nas formas de socialização modernas (TbS, p. 195). Ele compreendeu que a dominação econômica se torna anônima e impessoal, atingindo as massas não menos do que as elites e seus vassallos. O sistema capitalista se autonomiza em relação aos que mandam (CtSi, p. 67 e 74). A posição do líder é tão facilmente substituível quanto a de seus inimigos, a despeito da rigidez que assumem essas figuras no pensamento autoritário (TfPF, p. 164 n. 9). A administração da economia, escreve: “não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos” (DE, p. 46).

De fato, as interpretações históricas costumam exagerar o auxílio que os partidos fascistas receberam do empresariado, se comparados com outros partidos conservadores, e menosprezar as tensões entre essas forças políticas, das quais resultou a derrota do fascismo em vários países (Paxton, 2007, p. 117-9, 128-32, 167-8 e 337-8). Só é possível expor as causas dos fenômenos políticos quando se captura a forma de sociabilidade que exprime como os atores sociais se individualizam: em especial, a linguagem que retroalimenta seus pensamentos e ações políticas.

1.2 A abordagem psicológica

Wilhelm Reich foi pioneiro ao apontar as dificuldades de atribuir o fascismo seja à pequena, seja à grande burguesia, então buscando conjugar a dupla determinação econômica e ideológica dos indivíduos por meio de uma “economia sexual” (1974[1933], p. 27). Ele se pergunta por que massas de sujeitos economicamente oprimidos, incluindo setores do proletariado, passaram a agir contra a satisfação de seus interesses e necessidades materiais. Sua resposta foi: a repressão sexual. A ideologia seria uma forma de repressão sexual que começa na família, perpetua-se na igreja e nos costumes e instituições militares, cuja característica comum seria o combate à sexualidade de crianças, adolescentes e mulheres (*Ibid.*, p. 31-4, 55 e 100). Todas elas estimulam uma postura de inferioridade sexual e, logo, de passividade, acriticidade e crença na autoridade (*Ibid.*, p. 142-8). Por isso, a defesa da família patriarcal, com a forma de administração de uma pequena empresa ou propriedade, torna-se o primeiro mandamento da política reacionária (*Ibid.*, p. 48-51 e 59-61). Ao contrário, os ideais de individualidade moderna, como o tempo livre, são formas sublimadas de uma vida sexual sem repressões e impulsos genitais progressistas (*Ibid.*, 128 e 143). A dificuldade com que Reich se depara é que a repressão sexual era ainda mais brutal entre os trabalhadores do que entre os burgueses. Para explicar a maior imunização dos trabalhadores contra o fascismo, Reich apela à

forma de vida solidária das classes populares, ou seja, para fatores culturais e de socialização como a esfera pública dos sindicatos, jornais e partidos (*Ibid.*, p. 63).

Por sua vez, Erich Fromm define o “caráter social autoritário” como um conjunto de padrões de comportamento e impulsos inconscientes oriundos de uma estrutura psíquica sadomasoquista determinada por fatores sociais do indivíduo moderno (1968[1941], p. 18, 125 e 133-4). “Por outras palavras, o caráter social interioriza necessidades externas e destarte aproveita a energia humana para as tarefas de um dado sistema econômico” (*Ibid.*, p. 224). O psicanalista acaba reconhecendo, contudo, que foi uma ideologia a responsável por satisfazer os desejos das pessoas com caráter sadomasoquista e, ao mesmo tempo, dar “direção e orientação” aos que não tinham essa mesma estrutura de caráter e estavam apenas politicamente conformadas (*Ibid.*, p. 188). Assim, a ideologia autoritária acha solo fértil não apenas num caráter específico, mas também na desorientação política.

Na mesma época, outro membro da Escola de Frankfurt pesquisava acerca dos agitadores das mídias de massa (rádios, revistas e panfletos) nos EUA. Leo Löwenthal parte da mesma surpresa de constatar muitos antissemitas e admiradores locais de Hitler e Mussolini. A pesquisa já buscava desfazer a imagem convencional, ainda hoje comum, de que se trataria de loucos ou de agentes dos quais bastaria desmascarar contradições e intenções. Sua tese defende que o agitador fascista se utiliza de mecanismos inconscientes para manipulação da audiência, os quais podem ser massificados sob certas circunstâncias de crise, contando como um dos primeiros estudos empíricos sobre o pano de fundo psicológico do fascismo. Na sedução não estão simplesmente representações ou juízos falsos, mas preponderantemente fatores psicológicos que refletem no engajamento com o público. Abrangendo extenso lapso temporal, o teórico crítico percebe que, mesmo que os partidos mudassem de programas e a vida pública sofressem grandes transformações, as linhas fundamentais da agitação fascista permaneciam as mesmas, pois estavam associadas a males sociais presentes em todas as sociedades modernas (Löwenthal, 2017[1949], p. 21 e 147-9). A dificuldade do estudo é que os padrões de desorientação do fascismo, pelos quais o agitador “bloqueia o caminho para o conhecimento das causas objetivas do mal-estar”, são imediatamente associados a psicopatologias comparáveis às “doenças de pele”, nas quais o paciente é estimulado à satisfação instintiva e ao alívio rápido de se coçar, embora devesse “seguir o conselho de um médico experiente”, para afastar a comichão com um “tratamento bem-sucedido” (*Ibid.*, p. 31-3).

Diferentemente destes três, Adorno tem em vista categorias menos psicológicas do que de orientação do pensamento. A chamada “personalidade autoritária” é definida como a prontidão para aceitar expressões verbais, propagandas e ações antidemocráticas. Ela é um modo interno de

articulação de ideologias e influências sociológicas externas (EPa, p. 6 e 521-2). Investigam-se, por isso, os “padrões de pensamento político” (EPa, p. 432).

A utilização por Adorno de tipos de personalidade é cercada de cautelas: “há razões para procurar por tipos psicológicos porque o mundo em que vivemos é tipificado e ‘produz’ diferentes ‘tipos’ de pessoas” (EPa, p. 522). O teórico crítico dá primazia à análise de “tipos políticos” (EPa, p. 73). As associações entre autoritarismo e paranoia ou psicose são feitas, repete várias vezes, por semelhança ou aproximação. O pensamento autoritário dificilmente poderia ser explicado por meio de conceitos clínicos, pois racistas, homofóbicos, xenófobos etc., não são psicóticos (EPa, p. 251, 254 e 264). O autoritarismo utiliza-se de mecanismos inconscientes, mas esses elementos não são sua causa, a qual frequentemente não é distinguível das causas socioeconômicas (EPa, p.397). Assim, Adorno cuida de afastar o aspecto “psicologizante” das pesquisas, como se tratasse de um problema educacional ou clínico, sem relação com a “estrutura básica da sociedade” (*Grundstruktur der Gesellschaft*), como a estrutura da propriedade, dos meios de comunicação de massa e da família (EPa, p. 339-40, 359, 482 e 594).

De fato, explicações psicológicas despreparam os cidadãos para reconhecer a normalidade dos movimentos de extrema direita (Paxton, 2007, p. 95). O autoritarismo não é um problema de ordem inconsciente, nem cognitiva, mas política, ainda que latente. Nesse sentido, Adorno critica a tentativa de reduzir a sociologia à psicanálise, e vice-versa (PR, p. 129-33). Apesar de alguns intérpretes ressaltarem a persistência das categorias psicanalíticas (*cf.* Costa, 2018), ele se distancia de Reich e Fromm por deixar de atribuir às estruturas de personalidade a causa das tendências homogeneizantes – em vez do clima cultural – e os conteúdos motivacionais – em vez da forma de incorporação desses conteúdos (Rouanet, 2001, p. 74-8, 178-9 e 189). Queixa-se de ser interpretado como se explicasse psicologicamente o fascismo, preferindo chamar sua abordagem de “antropologia cultural” (SLCs, p. 58; ObPA, p. 362). A “personalidade autoritária” é compreendida como uma forma de pensar e orientar as opiniões sobre o indivíduo e a sociedade, a qual atende a um propósito de vida dentro de um “clima cultural”, consistente “não apenas em fatores externos brutos, como condições econômicas e sociais, mas em opiniões, ideias, atitudes e comportamentos...” (EPa, p. 530-1).

Assim, Adorno rejeita a abordagem de “confinamento monadológico” no indivíduo, ressaltando que o fascismo “não é um problema psicológico” (TfPf, p. 157 e 185), mas das estruturas básicas da sociedade, nas quais a motivação é sistematicamente controlada e absorvida pelos mecanismos sociais que são dirigidos a partir de cima (TfPF, p. 186). A análise da propaganda fascista seria o contrário da autorreflexão psicanalítica, pela regressão da independência do indivíduo à mera adaptação social (ObPA p. 352-5).

1.3 A abordagem culturalista

Uma abordagem distinta sobre fascismo toma-o como movimento intelectual e cultural ligado a um passado mítico, racismo, família patriarcal, heteronormatividade ou religião cristã (por exemplo, *cf.* Sternhell, 1994 p. 3; Griffin, 1991, p. 26-7 e 48; Stanley, 2020, p. 19). Não está correto maltratar o conservadorismo como se fosse a origem de movimentos reacionários de massa. Adorno distingue entre conservadores e “pseudoconservadores”. Entre aspas, explica ele, porque é muito difícil separar o genuíno da imitação em termos de ideologia, o que depende muito mais de situações críticas nas quais a pessoa tem que decidir sobre suas ações do que de uma imagem de mundo (EPa, p. 394 e 551). Em termos de organização, eficiência e tecnologia, o autoritário possui muitos aspectos “progressistas” (EPa, p. 345-7 e 351-4). O pseudoconservadorismo caracteriza-se por uma perfeição extraordinária dos meios, como propaganda, forças de produção e administração centralizada, combinada com a abstrusidade dos fins perseguidos com esses meios (AnR, p. 23). Pseudoconservadores se servem, ao mesmo tempo, de mitos irracionistas e de procedimentos racionais manipulatórios.

De modo análogo, Adorno distingue o inculto do “semiculto” ou “semiformado”. Apenas este converte as palavras em um sistema estereotipado e tenta dar um sentido autoritário e único a um mundo que não compreende, difamando os que buscam teorias e experiências, em lugar das estruturas sociais que o excluem. Apenas o semiculto é um anti-intelectualista e projeta seu descontentamento social sobre aqueles que denunciam os problemas sociais, em vez de sobre os problemas sociais em si mesmos, os quais servem apenas como um pretexto (ICP, p. 222).

Por isso, mostra-se muito pouco produtivo fazer crítica do conteúdo de obras ou pronunciamentos fascistas, porque isso supõe que eles contenham algum argumento. Para angariar as massas aos propósitos regressivos, desviam-se de argumentos racionais. Seu objetivo não é apresentar ideias e argumentos, mas causar desinformação. Suas afirmações não visam à verdade ou à consistência interna, mas instigar certas estruturas psicológicas formais, para delas se servirem. Seu pensamento distancia-se dos problemas materiais, para se concentrar nas frustrações sociais, incertezas morais e desilusões emocionais (TfPF, p. 155). A pretensão de seus atos de fala não é serem levados a sério, mas insinuarem o uso da força bruta, além de medirem até onde conseguem que o público engula suas insinuações como promessas de poder. As disposições psicológicas que desejam incutir são algo inteiramente distinto do que se apresenta em suas especulações e declarações. Por trás do fraseado vazio dos fascistas está apenas “o timbre da ameaça ou a promessa de uma parte do saque” (TbS, p. 191; *cf.* APf, p. 138).

Mesmo quando os movimentos reacionários de massa invocam valores específicos e são acompanhados de programas e doutrinas, nunca se preocupam em se embasar ou formar uma tradição intelectual. Seus valores básicos fazem-se passar por outra coisa, por praticamente tudo, porque perdem qualquer interpretação universalizante. A teorização é abominada. Seu desprezo pelo intelecto é tamanho que jamais se dão o trabalho de justificar suas constantes contradições (*cf.* Fromm, 1968[1941], p. 176; Löwenthal, 2017[1949], p. 45 e 99; Paxton, 2007, p. 38-44, 75-6 e 351). Na prática, depois de tomarem o poder político, os movimentos fascistas costumam eliminar os adeptos do controle cultural sobre a economia (Paxton, 2007, p. 242-3).

Erra, portanto, quem atribui o pensamento autoritário à ignorância, estupidez ou imaturidade intelectual dos indivíduos, na medida em que ele atinge parte considerável da população dita esclarecida e bloqueia sua capacidade mesma de pensar e de aprender. A fim de não minar a identificação entre amigos e inimigos, os autoritários, consciente ou inconscientemente, não querem conhecer mais sobre os temas que abordam, estando prontos a aceitar quaisquer informações superficiais ou distorcidas, desde que confirmem seus estereótipos (EPa, p.352-3). As conclusões dos estudos de Adorno fazem descartar o otimismo com efeitos profiláticos do aprendizado com a alteridade. Não se pode corrigir o pensamento autoritário pela experiência, porque antes é preciso reconstituir a capacidade de ter experiências (EPa, p. 264).

2 A estrutura formal do fascismo

A resposta dos estudos de Adorno sobre personalidade é que o autoritarismo é um modo de pensar que culpa os outros por todos os males, de modo a “penetrar na escuridão da realidade como um holofote, permitindo uma orientação rápida e abrangente” (EPa, p. 266). Por mais obscuras, as ideias autoritárias conduzem a um estreitamento bem-afortunado, um foco súbito capaz de iluminar o segredo da infelicidade pessoal.

Esse modo de pensar desempenha, ao menos, três importantes funções. Sua função existencial é aliviar o sentimento de culpa decorrente da situação social precária, atribuindo-a a um “culpado” (EPa, p. 535-8). Sua função na “economia psíquica” está no tratamento das “questões sociais para além do alcance das experiências mais imediatas”. É um pensamento que resulta da confusão generalizada, da alienação intelectual do indivíduo em relação à sociedade. “Essa alienação é experienciada pelo indivíduo como desorientação, concomitante ao medo e à incerteza” (EPa, p. 266, 345 e 355). Sua função política é estabelecer “difusa e semiconscientemente... uma ditadura do grupo economicamente mais forte” (EPa, p. 399). Tal conteúdo político pode ser chamado, com Adorno, de

“culto do existente”, porque poderes são contestados para conservar a dominação existente. O radicalismo associa-se ao culto de um poder diante do qual nada resta ao indivíduo senão a submissão – como lei natural, escolha trágica, vontade divina (APf, p. 149). A ideologia autoritária é um dispositivo para superar a desorientação e a incompreensibilidade do mundo, o qual prontifica as pessoas a se identificarem com os dominantes e a agirem de modo racista, homofóbico, xenofóbico etc. (EPa, p. 246 e 266).

Não caçar errado: o fascismo não pode ser explicado como um movimento classista, nem como um tipo de personalidade, nem como um movimento cultural ou intelectual, ainda que congrace essas dimensões. Trata-se de uma forma de pensamento e linguagem, consciente ou inconsciente, simultaneamente de grupos diretamente beneficiados ou indiretamente dominados, mobilizada por movimentos políticos para retirar do cotidiano as constrições da razão para o rearticular segundo três “orientações”: (2.1) o inimigo escolhido, (2.2) a suspeita vazia e (2.3) a corrupção geral.

2.1 O inimigo escolhido

A personalidade autoritária caracteriza-se, segundo Adorno, pela confusão e pela estereotipia. A estereotipia serve como “orientação” para a confusão – que é provocada pela opacidade da sociedade, pela carência intelectual e pelo incessante ataque de desinformação pelos meios de comunicação de massa (EPa, p. 345-7, 351-4 e 458). Eis o principal dispositivo da personalidade autoritária. Trata-se de uma relação com a natureza, com os outros e consigo mesmo (com o mundo objetivo, social e subjetivo) baseada em uma dicotomia rígida, amigos e inimigos, *ingroups* e *outgroups*, fortes e fracos (EPa, p. 267, 275 e 356). A estereotipia é esse pensamento em blocos de significados prontos: ideias claras e simples, nós e eles, bons e maus. A relação com o outro é sempre determinada por um “inimigo escolhido” (EPa, p. 255 e 294). A função desse inimigo na economia psíquica é servir como “chave de tudo” (EPa, p. 267 e 283).

As características desse inimigo podem ser analisadas em (a) formalidade, (b) pervasividade, (c) personalização e (d) desproporcionalidade.

(a) Formalidade: o inimigo não tem um conteúdo específico necessário, seja religioso, étnico, classista etc. Um dos achados mais importantes das pesquisas sobre a personalidade autoritária foi que alguém hostil contra um grupo de minorias tem grande probabilidade de ser hostil contra uma grande variedade de outros grupos, sem qualquer base racional para essa generalização (EPa, p. 86 e 306; mais recentemente, *cf.* Mudde, 2019, p. 44-5). As pesquisas gradualmente deixaram, por isso, de se centrar no antissemitismo para cobrir todos os preconceitos antiminorias (EPa, p. 239). Mesmo

de uma perspectiva histórica, é incorreto associar o fascismo com um antissemitismo ou racismo exacerbado. A mobilização foi sempre contra um inimigo, cuja identidade foi fornecida por cada cultura nacional (Paxton, 2007, p. 24-5, 45 n. 84, 72 e 287; Sternhell, 1994, p. 15; Griffin, 1991, p. 48). Se os mitos racistas e antissemitas se desgastaram em alguns lugares, a demonização de estrangeiros ou do comunismo continuaram eficazes. O pensamento autoritário está apenas superficialmente relacionado, muitas vezes nem isso, com um objeto. Ele transfere muito facilmente seus preconceitos de um grupo para outro. Pode ser direcionado contra judeus, negros, esquerdistas ou burocratas, dependendo apenas das circunstâncias (EPa, p. 254, 266 e 415-6). As vítimas são facilmente intercambiáveis. “Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo” (OsP, p. 37). Os preconceitos não são decisivos, servindo antes como meio de identificação fácil com o grupo ao qual o indivíduo pertence ou deseja pertencer (EPa, p. 539). Por isso, conclui Adorno: “é preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob pretextos mais mesquinhos” (EPa, p. 121).

Anos depois dos estudos nos Estados Unidos, após líderes de movimentos alemães de extrema direita se unirem para formar o Partido Nacional Democrático, que alcançou patamar para representação na maioria dos parlamentos estaduais, Adorno traçou um panorama da persistência desses movimentos, destacando que o autoritarismo não é um problema psicológico ou ideológico, mas sim político. Ele retoma, então, as estratégias de apelo e reforço da personalidade autoritária (AnR, p. 23, 41-2 e 54). A ideia chave dessas estratégias é afastar o conteúdo racional da política, com vistas a transformá-la em pura propaganda. A irracionalidade aplicada racionalmente, para fins de dominação, torna-se o conteúdo último da política (AnR, p. 24; cf. APf, p. 140-3).

A primeira estratégia da extrema-direita, enfileira Adorno, é atacar fantasmas. Ela cria inimigos a partir de conceitos elásticos e sem referência a movimentos políticos concretos, como o “comunismo” (APf, p. 143). Efetivamente, para o pensamento autoritário, o inimigo nada mais é do que uma tautologia, uma repetição forçada e sem conteúdo convertida em conceito. Ele é a trivialização ridícula de uma representação magnífica: um conceito que excede tudo na superfície, porque tudo o que nele é excessivo está investido de um vazio de conteúdo. A figura do aliado é apenas o outro lado do inimigo escolhido, também uma tautologia: cristão porque cristão, liberal porque liberal etc. A maioria esmagadora dos pronunciamentos dos agitadores fascistas é direcionada *ad hominem*. A repetição funciona largamente para confirmação da estereotipia. O “anticomunismo” serve para que a propaganda fascista não se dê o trabalho de discutir qualquer questão real (EPa, p. 475-6 e Tfpf, p. 153).

Os movimentos políticos extremistas não devem ser menosprezados por seu baixo nível intelectual, sua ausência de teorias e programas explícitos. Isso é precisamente sua força, ressalta Adorno. Qualquer teoria ou programa explícito serviria como limite à arbitrariedade política impiedosa (APf, p. 141; AnR, p. 22-3). Independentemente de teorias e programas, o líder e os agitadores fascistas podem se afirmar como porta-vozes da sociedade, porque abordam o descontentamento geral sem mediações, enquanto seus adversários se ocupam com problemas concretos e complicados como habitação, desemprego, sistema de impostos e interesses setoriais. Eles sabem explorar uma pepita não refinada de ignorância pré-histórica. Uma vez que “o interesse da nação está em seu coração”, podem estigmatizar os outros por causa de seus interesses aparentemente materialistas. Adorno designa essa atitude de “idealismo vulgar”, para se referir à tática de transformar ideais e valores praticamente em seu contrário. Esses deixam de ter validade enquanto verdadeiros ou corretos, por causa de seu conteúdo objetivo, mas por um motivo meramente emotivo, independente do conteúdo (AnR, p. 47-8).

Destaco na estrutura formal da personalidade autoritária que ela pode se manifestar não somente como um ódio fanático, mas também como uma indiferença manipuladora – tanto como um *pogrom*, quanto como uma câmara de gás. Não se deve circunscrever o pensamento autoritário à política de ódio. Há pessoas que sequer precisam odiar seus inimigos, percebe Adorno. Elas “lidam” com eles por medidas legais e administrativas (EPa, p. 562). Exceto por alguns momentos de opiniões ou ações tresloucadas, as pessoas passam a maior parte do tempo com sua personalidade, por assim dizer, suspensa. Nem orgulhosas, nem envergonhadas, executam tarefas desapaixonadas. A crítica ao discurso de ódio deixa nas sombras essa vasta área da reprodução de relações arbitrárias que transcorre em um campo bem conhecido, mas cinzento, sem nada notável, mais difícil de ser descrito.

Até a origem do ódio ao inimigo pode ser formal. Às vezes os autoritários parecem sofrer do desligamento de sentimentos altruístas, da insensibilidade típica dos sociopatas. Quando xingam minorias, invocam sua opressão, sufocam suas vozes, não são capazes de imaginar os efeitos de seus atos. A curva ascendente de sua excitação não é prejudicada pela ideia da dor de suas vítimas. Ou... talvez essa caracterização esteja errada. A nós é que falta sensibilidade. Os autoritários conhecem suficientemente bem o estado mental de suas vítimas. Eles mergulham no sofrimento delas e se excitam com isso – e esse triunfo da sensação faz sua libido atingir o nível supremo do ódio. Difícil saber qual das duas hipóteses é a pior, ou se ambas são verdadeiras, conforme o caso. Mas é possível saber algo: não é preciso nem uma nem outra, desde que não reflitam sobre suas vítimas. As vítimas são estereótipos.

(b) Pervasividade: por ser uma estrutura formal, a estereotipia é socialmente pervasiva. Um inimigo abstrato pode ser atacado em diferentes níveis e para diferentes públicos, conforme suas estereotipias próprias: o estrangeiro, o criminoso, o antiliberal, o anticristão, o biologicamente inferior. A estereotipia “é tão fortemente apoiada por noções preconcebidas que se infiltra facilmente na opinião de pessoas de quem isso dificilmente seria esperado” (EPa, p. 441).

Não se trata de uma exclusividade das classes dominantes da sociedade. Mesmo os que sofrem opressão por serem membros de minorias frequentemente tendem a transferir essa pressão social para outros grupos minoritários, em vez de darem as mãos ao próximo (EPa, p. 254). Assim, a dicotomia entre amigo e inimigo é muitas vezes projetada para dentro dos grupos excluídos, o que mostra que dividir tudo em dois é um forte dispositivo de internalização do pensamento autoritário por esses grupos. Historicamente, a criação de “duas categorias” permitiu a perseguição das minorias grupo por grupo, sendo eliminado a cada vez o inimigo escolhido. “É um elemento estrutural da perseguição a grupos minoritários que ela comece com segmentos do grupo e continue seguindo adiante sem ser interrompida” (EPa, p. 275-8).

(c) Personalização: a contraparte à falta de conteúdo específico do inimigo é sua hipostasiação imediata em determinadas pessoas. Essa expressão do dispositivo de “orientação” do pensamento e linguagem é a tendência a descrever processos sociais, econômicos e políticos objetivos em termos de pessoas bem identificadas, ou seja, de personalizar padrões sociais impessoais. De fato, usam-se das figuras religiosas do messias e do bode expiatório. A maioria dos discursos e da propaganda fascista exprime a oferta de um sacrifício: “o assassinato sacramental do inimigo escolhido” (APf, p. 150). Assim, toda injustiça econômica pode ser descarregada em um grupo determinado, como contra os judeus (DE, p. 144). Há nesse processo uma dupla perda da experiência do mundo. A estereotipia perde o “concreto” ao se satisfazer com divisões pré-concebidas, rígidas e sobregeneralizadas. E a personalização perde o “abstrato”, ao evitar a consciência sobre as dinâmicas sociais, econômicas e políticas que operam anonimamente para todas as pessoas (EPa, p. 358-9). Mesmo quando o agitador fascista ataca o capitalismo, não o faz como modo de produção, mas como um grupo de indivíduos. Em vez de penetrar na coisa, o pensamento inteiro se põe desesperadamente contra determinado particular (DE, p. 160).

Particularmente ilustrativa é a tendência de grande parcela da população de empurrar a culpa de seu (possível) rebaixamento de classe – receio que atinge especialmente as classes médias –, para os que se posicionam criticamente em relação ao capitalismo – que são chamados de “comunistas” ou “intelectuais de esquerda”, mesmo que não passem de liberais keynesianos, por exemplo –, em vez de ao aparato econômico responsável pelo rebaixamento (AnR, p. 10). A estratégia dos

movimentos de extrema direita é alimentar o ódio contra todos que conservam liberdade de espírito e são imunes a técnicas de poder sem conteúdo teórico (AnR, p. 32). A hostilidade aos intelectuais provém do fato de que seu poder não depende da força militar ou econômica, mas do conhecimento, e de que o uso livre da razão tem possíveis consequências explosivas para o poder existente. “Mais uma vez, como na era da transição do feudalismo para a sociedade burguesa, saber demais assumiu um toque subversivo...” (EPa, p. 352).

Outra expressão drástica do dispositivo de orientação pela estereotipia é que as pessoas são criticadas ou elogiadas porque “são” isso ou aquilo, não porque defendem isso ou aquilo ou agem assim ou assado (EPa, p. 407 e 530). A personalização das ações e argumentos vem associada à suposição, comum entre indivíduos autoritários, de serem capazes de distinguir à primeira vista o inimigo do amigo (EPa, p. 273 e 366-7). A conservação de falsos polos exige essa imagem de mundo em que estão presentes sujeitos metafísicos fortes, os quais orientam toda relação com o outro.

(d) Desproporcionalidade: para além de padrões infantis e primitivos de pensamento, que enfraquecem a individualidade autônoma (dicotomia, repetição e personalização), o caráter de inimigo fica evidente na desproporcionalidade dos sentimentos de medo e ódio – seja entre a fraqueza do grupo estereotipado e sua onipresença imaginada, seja entre a acusação ao grupo e a punição defendida (EPa, p. 255). No primeiro caso, a força atribuída desproporcionalmente a grupos fracos ou minoritários serve para autorizar a conclusão de que todo tipo de reação está permitido. No segundo caso, há uma transição de acusações frágeis ou pouco significativas para as sugestões de tipos mais cruéis de tratamento (EPa, p. 293-4). Em relação às violências já cometidas, o autoritário geralmente se consola argumentando que fatos tão graves só poderiam ocorrer porque as vítimas deram algum motivo para tanto. Esse vago “algum motivo” esconde novamente a desproporcionalidade da maldade praticada, “o equívoco gritante existente na relação entre uma culpa altamente fictícia e um castigo altamente real” (OsP, p. 31).

Desfraldando esses elementos, o autoritarismo é uma estrutura formal de pensamento e de linguagem fundada na ideia de “inimigo escolhido” – estrutura da qual fazem parte a falta de conteúdo, a pervasividade, a personalização e a desproporcionalidade.

Note-se que mesmo estereótipos progressistas não impedem a perda progressiva da experiência e a transformação de seus adeptos em inimigos da diferença. Elas servem também para afastar os indivíduos das estruturas de poder da qual resultam decisões progressistas. A formação de um pensamento e uma linguagem não-autoritários depende de enfrentar as condições materiais, culturais e ideias por trás dessa constante escolha de inimigos. Um desses pressupostos é reconhecer, com Adorno, que a “elite socialmente responsável” é muito mais difícil de ser fixada que outras

minorias, dentro do nevoeiro das relações de propriedade, disposição e gerenciamento, furtando-se à determinação teórica. Uma elite classista aparece, hoje, como uma racial ou de gênero, apenas como diferença abstrata diante de uma maioria heterogênea da sociedade (DE, p. 171).

2.2 A suspeita vazia

Se é preciso um inimigo constante, ele deve ser secreto. A lógica de um inimigo sem conteúdo específico é também a lógica da suspeita vazia. Essa é a segunda “orientação” do pensamento e da linguagem autoritária, que aproxima o autoritário do paranoico (EPa, p. 294) A política vista sob a propaganda e a retórica do inimigo escolhido é uma forma de mentira que o autoritário não sabe ser mentira. Auschwitz, extermínios, ditadura militar deixam de ser fatos históricos e objetos de discussões teóricas e práticas, para se tornarem meras crenças ou opiniões. A atitude de suspeita vazia serve como reforço necessário à ideia do inimigo, para o qual usam-se os recursos formais ou retóricos das (a) meias-verdades, (b) segredos, (c) semelhanças, (d) autoprojeções e (e) idiossincrasia.

(a) Meias-verdades: uma das estratégias mais efetivas para a criação de suspeitas vazias é o que Adorno denomina “método-salame”. O uso de afirmações e críticas que poderiam até ser verdadeiras, mas que são distorcidas, isoladas ou retiradas de contexto, isto é, cortadas de um todo, com a finalidade de defender grandes falsidades (AnR, p. 39; cf. EPa, p. 435). Um exemplo entre os neonazistas alemães é questionar o número de judeus assassinados: “não foram seis milhões, mas cinco milhões e meio!” A finalidade dessas meias-verdades é colocar sob suspeita que as vítimas tenham sido brutalmente assassinadas e sugerir que afinal foi o contrário (AnR, p. 45). Quem afirma “que o acontecido não foi tão grave assim já está defendendo o que ocorreu, e sem dúvida seria capaz de assistir ou colaborar se tudo acontecesse de novo” (EaA, p. 136).

(b) Segredos: a linguagem autoritária também usa insinuações mais ou menos enigmáticas que revelam um orgulho de ter supostamente resolvido um enigma da humanidade. Por meio de insinuações, menciona-se o que se nega mencionar. Esse caráter secreto do inimigo é um tipo de segurança que “lança seu feitiço sobre aqueles que se sentem inseguros”. E o ceticismo e incredulidade diante de evidências confere um ar de cientificidade, que mascara o desconhecimento sobre questões objetivas. Além de aliviar psicologicamente a confusão, o segredo reforça a culpa do inimigo. Quanto mais ele se mantiver “por trás” dos acontecimentos e “puro” da contaminação contra a perturbação do fracasso, erro e experiência do diferente, tanto mais ele consegue manter a rigidez mental do dualismo (EPa, p. 266-7 e 357-8).

(c) Semelhanças: a criação de falsos polos exige uma extraordinária capacidade de colocar muitas coisas juntas. Quanto mais primitiva é a estereotipia, mais atraente ela fica, porque reduz mais e mais o complicado ao elementar. Essa é a função psicológica e política dos clichês e das repetições. O slogan repetido *ad nauseam* nas mídias de massa encobre a falta de informações com simples redundâncias (EPa, p. 267; APf, p. 147). A redundância é um cacoete importante, porque ela interdita o espaço de reflexão que acompanha a apreensão de algo. Todo dado precisa ser incorporado à estereotipia.

A lógica do pensamento autoritário é de uma “natureza arcaica muito mais próxima de transições associativas do que de inferências discursivas” (EPa, p. 294). A relação entre premissas e inferências é substituída por associações logicamente desconexas (APf, p. 143). A excessiva coerência pretendida por essas associações é o sinal da sua falta completa de coerência. Lutar contra o “sistema” é irresistível, pois ele não pode ser sistematizado. Não se constrói um pensamento, senão se mergulha em uma corrente de estereótipos, cuja consistência de ferro é garantida pelo inimigo escolhido.

Em vez de elaborar intelectualmente o fracasso de certa pretensão de validade contido na ação ou enunciado, o pensamento autoritário exige que o sujeito confuso se aferre ao que o levou ao fracasso (EPa, p. 357-8; APf, p. 143). Se alguém ousa pensar por si e denunciar uma falsidade ou contradição na propaganda fascista, este então se torna um inimigo. É acusado de calar a liberdade de expressão, de atacar a cristandade ou a revolução. A regra geral da repressão coletiva é a intolerância contra qualquer desacordo. Ao cobrarem “lealdade”, os movimentos autoritários não querem dedicação, honestidade, solidariedade, mas sim a identificação completa e incondicional com o grupo. Esperam que o sujeito deixe de ser indivíduo e se entregue totalmente (AnR, p. 58). Quem tem uma outra opinião não merece ser apenas expulso, senão sujeito às mais duras sanções. A noção de traidor remete à quebra de um juramento mítico, associado à conspiração contra a comunidade. A “traição” serve para esconder possíveis interesses de negação, rejeição e revolta, como marca de um espírito policialesco contra tudo o que vai contra certa forma de pensamento (NmTP, p. 208).

(d) Autoprojeções: quem é escolhido para inimigo precisa ser percebido como um inimigo. Isso requer que os sujeitos percam a capacidade de discernir o que provém deles próprios e o que é alheio, ou seja, a capacidade de discernir o que é diferente deles próprios. Em vez de o exterior se tornar algo ao qual o interior se adequa, para que o estrangeiro se torne familiar, o interior é projetado no exterior, para que o interior se torne exterior, e o familiar se torne estrangeiro. As fantasias atribuídas aos inimigos (como infanticídios, envenenamentos, estupros, conspirações) definem bem o desejo projetado do autoritário. Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo o que está nele

mesmo e que ele não consegue controlar. A voz do outro passa a obedecer, como argila, a desejos fabulatórios. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos à vítima em potencial. “Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes; ao invés de entrar em si mesmo, para fazer o exame de sua própria cobiça de poder, ele atribui a outros os ‘Protocolos dos Sábios de Sião’”. A patologia dessa forma de pensamento não está exatamente em projetar seus desejos no outro, mas em não conseguir mais distinguir o que recebe do exterior e o que está em seu interior, projetando todas suas categorias subjetivas em amigos e inimigos (DE, p. 156).

(e) *Idiosincrasia*: é fácil compreender, por fim, outra das velhas estratégias fascistas perante o constante fracasso epistêmico de suas declarações, a saber, o apelo ao particularismo de sua própria forma de pensar autoritária. Ao mesmo tempo em que arroga ser idiosincrático e não precisar de ninguém, exige que todos se ponham a seu serviço. Todo o exterior precisa ser incorporado em seu sistema. Nada pode o contradizer. São sistemas sem lacunas, escreve Adorno. A suposta idiosincrasia auxilia no reforço a instintos de autoconservação que escapem ao controle da consciência (DE, p. 160).

Reduzindo esse caldo, a suspeita vazia induz à obsessão de pensar que os aspectos do mundo, as vozes, as palavras não têm o sentido que parecem ter, mas sim falam em segredo. A regra é simples: suspeitar, suspeitar sempre. Não existe método mais abstrato do que duvidar por duvidar. Essa suspeita vazia serve para conservar e reforçar a dicotomia escolhida entre amigos e inimigos. Não se quer uma história apreensível por documentos, evidências ou testemunhas, mas uma que eles ocultam e que pode ser revelada tão logo seja revelado o inimigo – não em virtude de fatos e argumentos, mas de meias-verdades, segredos, semelhanças, autoprojeções e idiosincrasias.

2.3 A corrupção geral

O segredo deve ser tal que, se fosse conhecido, acabaria com as frustrações. A distorção da capacidade de refletir e aprender tem causa na necessidade de saturar o mundo com categorias que evitam a frustração. A identificação do inimigo é sentida como salvação pessoal.

Adorno explica esse elemento de salvação pessoal por meio da contradição entre o indivíduo econômico abstrato e o coletivo político essencialista. Porque o capitalismo reproduz uma concepção abstrata das pessoas, enquanto indivíduos isolados, empreendedores de si, capital de si mesmos, elas precisam se submeter a um coletivo essencialista para compensar o enfraquecimento econômico dessa identidade (ND, p. 277-8). Elas precisam impor-se a disciplina de identificação de amigos e inimigos, a fim de evitar o sentimento de fracasso econômico e uma quebra psicológica (EPa, p. 550). Daí o

virulento nacionalismo (seja de variante racial, étnica, religiosa ou cultural) que caracteriza, sem distinções, os movimentos radicais de direita.

Da mesma forma, a imagem do líder autoritário serve para o engrandecimento do sujeito, como uma projeção idealizada de si mesmo, em meio ao seu declínio social: “como cada vez menos se depende realmente da espontaneidade individual em nossa organização política e social, mais as pessoas tendem a se apegar à ideia de que o homem é tudo e a buscar um substituto para sua própria impotência social na suposta onipotência de grandes personalidades” (EPa, p. 370). Ao fazer do líder seu ideal, o indivíduo “se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico” (TfPf, p. 168-9). O ganho narcísico dessa forma de pensamento é evidente. Ela sugere continuamente que o membro do coletivo é melhor, superior e mais puro que o excluído do coletivo (TfPf, p. 177). Por isso, o líder precisa assumir a imagem de super-herói e vítima, de “pequeno grande homem” ou “união de King Kong e barbeiro suburbano”, nos termos de Adorno. O líder mistura a imagem de onipotência e de homem do povo, violência e diversão, não corrompido pela riqueza material ou espiritual. Todos os discursos culminam nas qualificações de líder, em detrimento dos temas públicos. Essa imagem satisfaz o desejo do seguidor de ser ele mesmo uma autoridade sádica, na medida em que ele se submeta quase masoquisticamente à autoridade do líder (TfPf, p. 171-2).

O uso autoritário da identidade coletiva caracteriza-se pelo (a) antiuniversalismo; (b) antidemocratismo e (c) destrutividade.

(a) Antiuniversalismo: todos os movimentos fascistas empregam valores tradicionais, mas lhes atribuem um significado geralmente diferente do tradicional, anti-humanista. Seu objetivo é instalar o reino da força. Para libertar a lei do mais forte na política, libertam-se as vantagens arbitrárias em toda população. A tendência de pisar nos de baixo precisa se manifestar de forma tão explícita quanto o ódio contra os de fora (TfPf, p. 173). Em nome dos valores tradicionais, o “pseudoconservador” visa, consciente ou inconscientemente, sua abolição, para que prevaleça a lei do mais forte (EPa, p. 381).

Para isso serve a “tática do oficialismo” dos movimentos e partidos de extrema-direita. Eles invocam símbolos ou nomenclaturas como se estivessem cobertos de uma posição oficial, mas buscam apenas monopolizar símbolos nacionais e criar inimigos internos (AnR, p. 46). Da mesma forma, a “democracia” é invocada para ir contra as estruturas e princípios democráticos, como a defesa de um partido centralizado e fechado, a extinção de instrumentos de apuração fidedigna dos votos etc. (*cf.* AnR, p. 39-40).

(b) Antidemocratismo: a ideologia fascista em seus diferentes contextos concentra suas ideias destrutivas no eixo da igualdade democrática (DIM, p. 424). Por que os autoritários de direita, que tanto acusam os programas sociais como uma forma de ditadura, não os endossam e se sentem felizes? Adorno elenca três razões. Primeiro, porque eles não se consideram beneficiários desses programas, mesmo que se beneficiem diretamente deles, o que demonstraria o que não querem admitir: que o capitalismo não oferece mais uma base econômica para a distinção entre classes médias e pobres. Segundo, porque os programas não se encaixam no seu ideal de ditadura, que é marcado por uma imagem de força real pelo apoio dos grupos econômicos mais poderosos. Terceiro, porque o poder não está nas mãos das “pessoas certas”: as pessoas que estão no comando dos meios de produção ou do aparelho repressivo do Estado, em vez das pessoas que devem essa posição a procedimentos políticos formais. A revolução fascista é a troca súbita e violenta das posições mais elevadas pelas “pessoas certas” (EPa, p. 400-1).

Procedimentos democráticos, programas sociais e sindicalismo são todos a mesma coisa: o governo daqueles que são fracos e que não devem governar (EPa, p. 455). Do mesmo tipo de “orientação” não está isenta, porém, certa esquerda antiliberal. A falta, nas democracias formais, de garantias a necessidades elementares da maior parte da população cria um ressentimento também nos “pseudosocialistas”, escreve Adorno. Eles desviam a contradição entre democracia e capitalismo em desfavor da democracia. “Por não cumprir o que promete, eles a consideram uma ‘fraude’ e estão prontos para trocá-la por um sistema que sacrifique todas as reivindicações à dignidade humana e à justiça...” Em qualquer dos casos, o ressentimento contra o estado de coisas não é dirigido contra a contradição entre desigualdade econômica e igualdade política formal, mas contra a democracia. “Em vez de tentar dar a essa forma seu conteúdo adequado, querem acabar com a própria forma da democracia e transferir o controle direto para aqueles que consideram, de qualquer maneira, os mais poderosos” (EPa, p. 386).

(c) Destrutividade: a expressão mais acabada da ideia de corrupção geral da sociedade expressa-se no que Adorno denomina de “antecipação do susto”. Como um crítico da sociedade moderna, o agitador fascista denuncia hiperbolicamente corrupção, crise e catástrofe. Todavia, jamais o faz por apelo à mudança das estruturas sociais para formas menos opressivas, mas como uma forma de realização da catástrofe a partir de um vago “acabar com essa bagunça” e “retorno aos bons velhos tempos”. Os programas atacam inimigos, a suspeita é vazia, porque sua promessa é a destruição. O alerta de caos adquire um tom de promessa. A catástrofe, que poderia servir como impulso para confrontação dos perigos reais, é vivenciada como solução. Efetivamente, para quem quer evitar

qualquer mudança substancial das estruturas básicas da sociedade só resta desejar a destruição dessa sociedade (AnR, p. 10).

Conclusão

Não há como forçar alguém a perceber algo. A angústia gerada pela impotência econômica no capitalismo e o furo na consistência das fantasias de hierarquia impedem novas experiências. Junto delas há, porém, a desorientação e a estereotipia. A grande descoberta de Adorno foi, como visto, que a “personalidade autoritária” consiste em uma forma de pensar e orientar as opiniões sobre o indivíduo e a sociedade. Em lugar da dupla determinação econômica e ideológica, a estrutura de personalidade define as modalidades através das quais padrões econômicos e ideológicos são internalizados. A ciência política contemporânea também sugere prestar atenção às “molduras” (*frames*) nas quais os tópicos políticos são apresentados (*cf.* Mudde, 2019, p. 107-11).

Sem pau, nem pedra, a filosofia pode recorrer às estratégias de Adorno contra o fascismo dentro do campo do pensamento e da linguagem política. As estratégias sugeridas são (a) a conscientização sobre a propaganda fascista, (b) uma linguagem pragmática e (c) a recaptura dos elementos de emancipação da cultura democrática.

(a) A primeira estratégia contra o pensamento autoritário é tornar conscientes os mecanismos que provocam confusão e estereotipia. Esse é um programa de ação democrática voltado ao esclarecimento racional, para “aumentar aquele tipo de autoconsciência e de autodeterminação que torna qualquer tipo de manipulação impossível” (EPa, p. 89). Com isso, renuncia-se a qualquer tentativa de influenciar massas e grupos por meios emotivos e irracionais, emulando meios de propaganda e cálculos psicotécnicos contra a ameaça autoritária (DIM, p. 421). A primeira estratégia é desmascarar a desorientação do pensamento explorada pela propaganda extremista, a fim de reforçar psicologicamente o indivíduo autônomo (APf, p. 147).

(b) A segunda, continua Adorno, é confessar que não basta lançar mão de simples ideias, como liberdade, justiça ou humanidade, cuja conformação abstrata não significa grande coisa para a maioria das pessoas. O potencial fascista apoia-se em interesses, por mais limitados que sejam, de modo que o antídoto mais eficaz permanece sendo atentar aos interesses das pessoas, sobretudo os mais imediatos (OsP, p. 48-9). Enfrentar o bolo de desinformações mal digeridas com ideais seria um utopismo quixotesco. É mais eficiente concentrar-se em uma justificação mais simples e, até certo ponto, utilitarista presente na linguagem do dia a dia. Um regime autoritário representa sofrimento, miséria, destruição. A esperança de contrariar a propaganda fascista está em ressaltar as implicações

destrutivas desses movimentos. Não é prudente ignorar a linguagem do indivíduo autointeressado, a qual faz surtir mais efeito em geral do que remeter a ideais da razão ou mesmo ao sofrimento de outros (OsP, p. 49; APf, p. 152).

(c) A terceira estratégia decorre da percepção de que parte dos limites da subversão fascista estão nas opiniões, ideias e atitudes que resultam de certo clima cultural (EPa, p. 531; DIM, p. 423 e 429; EaA, p. 123) – o que Habermas posteriormente chamará de esfera pública (cf. Habermas, 1981, p. 478; Gordon, 2018, p. 69 ss.). Adorno constatava que as restrições à propaganda fascista estadunidense eram, nos meados do século XX, muito maiores do que as europeias, em razão de certos tabus da cultura liberal, como o tabu de não ser tratado como um idiota por interesses políticos (APf, p. 141; DIM, p. 434). Algo semelhante pode ser dito do fascismo francês da época, se comparado com o italiano e alemão, contra o qual havia a barricada de tradições igualitárias na população (cf. Paxton, 2007, p. 125-8). A filosofia não pode pretender enunciar para os “obtusos” a natureza de seus verdadeiros interesses e criar uma vanguarda dirigente. As massas estão alinhadas ao senso comum e desconfiam dos intelectuais não por trair, mas por querer a revolução. Mas a teoria crítica pode pretender “tirar a venda dos olhos dos expertos, tirar a ilusão de que o capitalismo, que faz desses seus beneficiários transitórios, baseia-se em outra coisa que não sua exploração e opressão”. A teoria crítica dialoga com as linguagens dos especialistas, que são capazes de enxergar mais do que interesses imediatos e de falar aos iludidos pelo capitalismo sobre essas ilusões (MnG, p. 50).

As três estratégias de Adorno mostram que ainda é muito pouco fazer crítica da ideologia fascista, porque ela está atracada à ordem econômica. Não é uma invenção, mas um sintoma de desconfiança, desilusão, exclusão explorado por políticos reacionários. A suspeita contra inimigos ocultos e superpoderosos não deixa de ser uma avaliação objetiva de um mundo social no qual a influência dos indivíduos é esmagada por forças anônimas. A luta de morte por recursos escassos corresponde à verdade social de muitos trabalhadores precarizados. Se a extrema direita consegue mobilizar paixões “antissistema” de milhões de pessoas, é porque elas sentem e acreditam que há algo profundamente errado com a sociedade moderna. Sob a desorientação sistemática da propaganda nas mídias de massa, os indivíduos tornam-se incapazes de distinguir contradições. As categorias ideológicas tornam-se largamente imunes às contradições da experiência e da reflexão. Elas são formas “objetivas” de pensamento.

A passagem entre o objeto empírico das condições históricas e econômicas do fascismo e o objeto transcendental das suas formas de pensamento e linguagem dá-se pelo elemento mediador da orientação ou desorientação do realismo político.

Referências bibliográficas

- ABROMEIT, John. A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos. Trad. Simone Fernandes. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 13-38, 2017.
- ADORNO, Theodor W. Reflexionen zur Klassentheorie (1942). In: _____. **Gesammelte Schriften**. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 373-391 [RKt].
- _____.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos** (1944). Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [DE].
- _____. Antissemitismo e propaganda fascista (1946). In: _____. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 137-152 [APf].
- _____. Observações sobre “A Personalidade Autoritária” de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford (1948). **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 2, abr./jun. 2021, p. 345-384 [ObPA].
- _____. **Estudos sobre a personalidade autoritária** (1950). Trad. Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa e Carlos Henrique Pissaro. São Paulo: Unesp, 2019 [EPa].
- _____. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista (1951). In: _____. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 153-190 [TfPf].
- _____. Mensagens numa garrafa (1951). In: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 39-50 [MnG].
- _____.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia** (1956). 2 ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978 [TbS].
- _____. O que significa elaborar o passado? (1960) In: _____. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 29-50 [OsP].
- _____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã (1961). Trad. Wolfgang Leo Maar. In: LOPARIC, Željko; ARANTES, Otília B. Fiori (Sel.). **Textos escolhidos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 215-263 [ICP].
- _____. Sobre a lógica das ciências sociais (1961). In: COHN, G. (Org.). **Theodor W. Adorno: sociologia**. São Paulo: Ática, 1986, p. 42-61 [SLCs].
- _____. A psicanálise revisitada (1962). In: _____. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 43-70 [PR].
- _____. Democratic leadership and mass manipulation (1950). In: GOULDNER (Ed.). **Studies in leadership: leadership and democratic action**. New York: Russel & Russel, 1965, p. 418-438 [DIM].
- _____. **Negative Dialektik** (1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 [ND].
- _____. Educação após Auschwitz (1967). In: _____. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 119-138 [EaA].

- _____. **Aspekte des neuen Rechtsradikalismus**: ein Vortrag (1967). Berlin: Suhrkamp, 2019 [AnR].
- _____. Capitalismo tardio ou sociedade industrial (1968). In: COHN, G. (Org.). **Theodor W. Adorno**: sociologia. Trad. de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1986, p. 62-75 [CtSi]
- _____. Notas marginais sobre teoria e práxis (1969). In: _____. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 202-229 [NmTP].
- COSTA, Virginia Helena Ferreira. Sobre caráter e personalidade: as antropologias de Fromm, Horkheimer e Adorno nos anos 1930 e 1940. **Princípios**, Natal, v. 25, n. 47, p. 87-119, 2018.
- DE FELICE, Renzo. **Interpretations of fascism**. Transl. Brenda Everett. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- FROMM, Erich. **O medo à liberdade** (1941). 6. ed. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- GORDON, Peter. E. The authoritarian personality revisited: reading Adorno in the age of Trump. In: _____.; BROWN, Wendy; PENSKY, Max. **Authoritarianism**: three inquiries in critical theory. Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 45-84.
- GRIFFIN, Roger. **The nature of fascism**. London/New York: Routledge, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- LÖWENTHAL, Leo. Falsche Propheten. Studien zur Faschistischen Agitation (1949). In: _____. **Falsche Propheten**: Studien zum Autoritarismus. Halmut Dubiel (Hrsg.). 2. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2017, p. 11-159.
- MUDDE, Cas. **The far right today**. Medford: Polity, 2019
- PAXTON, Robert O. **A anatomia do fascismo**. Trad. Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- REICH, Wilhelm. **Psicologia de massa do fascismo** (1933). Trad. Silva Dias. Porto: Escorpião, 1974
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. Trad. Bruno Alexander. 6. ed. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- STERNHELL Zeev. **The birth of fascist ideology**: from cultural rebellion to political revolution. Tranl. David Maisel. New Jersey: Princeton University Press, 1994.