

REVISTA Peri

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

FLORIANÓPOLIS - SC
ISSN 2175-1811

v. 16
n. 01
2024



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](#), doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Felipe Ferreira Bertoni](#), mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Leonardo da Silva](#), doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Victoria Hautz do Carmo](#), mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editora/es - Ética e Filosofia Política

[Thor João de Sousa Veras](#), doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Felipe Moralles e Moraes](#), doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Vivória Santos de Faria Veloso](#), mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Isabela Guimarães de Almeida Franzoj](#), mestranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Yasmin de Lima Muraski](#), mestranda, 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
[Gustavo Henrique Damiani dos Santos](#), mestrando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
[Paola Cristina de Freitas Villa](#), doutoranda, 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 da imagem de capa: A Dama das Águas, de Caio Borges,
Foto de Ariclênes Patté/UFSC. Disponível em: <https://secarte.ufsc.br/>

EDITORIAL

Anunciamos a publicação do primeiro número da Revista Peri de 2024. A revista é editada por mestrandos e doutorandos do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina. Neste seu 16º volume, contamos com sete artigos e uma resenha publicados em fluxo contínuo.

Em seu artigo, Lucas Vollet revisita o debate entre Quine e Carnap acerca da controvérsia sobre o “sentido” na filosofia da linguagem. O argumento de Vollet consiste em defender que o naturalismo de Quine aponta para a estrutura equivocada do problema do sentido, sendo ela uma expressão semântica dogmática presente na prática de fornecer coerência à investigação empírica e para nossa produção social de consenso.

Na contribuição de Gabriela Cunha, a autora explicita a relação entre a noção de luta em Judith Butler e crítica em Michel Foucault a partir da análise do luto público de uma filha desaparecida na ditadura militar brasileira, conforme descrita pelo romance K. relato de uma busca, de Bernardo Kucinski.

O texto de Katieli Pereira tematiza uma análise diagnóstica da formação do personagem Emil Sinclair, do romance *Demian*, de Hermann Hesse, à luz do que Nietzsche designa como fisio-psicologia. Para isso, a autora relaciona a temática nietzschiana à juventude de Sinclair e ao papel do guia Demian na preparação do espírito livre.

Em seu ensaio, Francisco Wiederwild desenvolve uma análise da definição de ser do homem conforme tematizado por Sófocles, na tragédia *Antígona*, a partir da tradução e da interpretação realizadas por Martin Heidegger, em *Introdução à Metafísica* (1935). Em especial, o autor examina a interpretação heideggeriana do confronto entre as personagens Antígona e Ismene, apresentadas no curso *Der Ister* (1943), com o propósito de demonstrar como Antígona, ao se tornar consciente de sua condição de ser para a morte, reconhece a finitude como a possibilidade de ser mais própria de sua existência.

Já Lucas Ligocki Candemil procura averiguar se Alasdair MacIntyre apresentou em *After Virtue* (2007) uma possível reabilitação da ética baseada nas virtudes (*aretai*), tema que tem sido objeto de amplo debate por eticistas nos séculos XX e XXI tais como G.EM. Anscombe, Peter Geach e Martha Nussbaum. Esse argumento mostrou que (i) as virtudes e as práticas macintyreanas são produtoras de bens e males; e (ii) que a expressa concordância de MacIntyre com a ética prática aristotélica leva a uma contradição com o primeiro item. Após analisar duas objeções possíveis ao argumento, o autor conclui que a reabilitação de uma moralidade baseada nas virtudes não pode ser defendida a partir dos dois conceitos supracitados.

No artigo de Joyce Cardoso Olímpio Ikeda e José Edvaldo Pereira Sales, temos uma demonstração da Filosofia enquanto arma de transformação social. Traz como base da proposta analítica a Filosofia Africana, ancorando-se no Orixá do movimento, Iaroyê, Exu! Assim, o trabalho analítico busca identificar nas características do bolsonarismo suas raízes fascistas e autoritárias. Com isso, esboçam uma reflexão sobre a atual ordem política democrática brasileira, partindo da epistemologia da encruzilhada para apontar possibilidades de refazimento do mundo social por meio da emancipação política.

Em sua análise, Igor Costa do Nascimento explora paralelos entre a *Ilíada*, de Homero, e *Walden*, de Henry David Thoreau, destacando a incorporação de aspectos mitológicos na escrita de Thoreau, a fim de aprofundar a compreensão dos "textos heroicos" em sua obra. O autor destaca três elementos importantes resultantes da correspondência entre as obras analisadas: a metáfora do plantio e morte, a imagem do amanhecer e o processo de luto, utilizando, para isso, a filosofia de Stanley Cavell.

Por fim, a resenha de Luiz Felipe de Saibro Dossena, se debruça sobre o livro de Luciano Cunha, *UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL: DESDE AS QUESTÕES CLÁSSICAS ATÉ O QUE VEM SENDO DISCUTIDO ATUALMENTE*. CURITIBA: EDITORA APPRIS, 2021.

Agradecemos a contribuição das pesquisadoras e dos pesquisadores que submeteram seus manuscritos para avaliação. Convidamos as leitoras e leitores desta edição para contribuírem com as futuras publicações da PERI.

Editoras e editores da PERI FLORIANÓPOLIS/SC. -

BRASIL V.16 N.01 2024
ISSN 2175-1811

SENSE (SINN) AS A PSEUDO-PROBLEM AND SENSE AS A RADICAL PROBLEM: A READING OF THE MOTIVATIONS OF QUINE AGAINST CARNAP

Lucas Ribeiro Vollet¹

Abstract: *The conflict between Quine and Carnap over the notion of Sense represents a fundamental debate in the 20th century. The question represents the state to which skepticism about a clear theoretical awareness of the limits of understanding of sentences can reach. It is about whether, as with moral, aesthetic, and metaphysical notions, the characterization of Sense would represent an unnecessary super-notion unable to figure in decidable sentences, as true or false sentences. Going deeper, the problem addresses the ability to characterize the discernment of truth conditions for modal propositions and propositional attitudes, promising an identity criterion stronger than the extensional one for logically compatible propositions. Our article will argue that Quine's naturalism applies skepticism (about intensions) not to enact the absence of a problem or the pseudo-problematic nature of the question of Sense; on the contrary, he believes that the question of Sense is incorrectly framed. It is a semantically dogmatic expression of a broader scientific challenge, present in the practice of providing coherence to empirical investigation and our social production of consensus and paradigms of meaning. We will call this the radical problem generated by the idea of Sense. This shifts to the problem of the dispute between rational parameters and paradigms of linguistic consensus, bringing the question to its true enigmatic face.*

Keywords: Sense, Semantic skepticism, extensionalism, Quine, Carnap

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6300-491X>.
E-Mail: luvollet@gmail.com.

There is a challenge involving Sense, but is it a challenge that needs to be framed as the problem of Sense of sentences? Frege and the obscurities around the notion of Sense

When we talk about the problem of Sense, *Sinn*, understood as the second element postulated in Frege's work (1892), which inaugurated a chain of continued reflection on the extra-referential dimension of meaning, the first characteristic of the challenge is to decide whether controversies and polemics about Sense are decidable with the same degree of rational rigor as controversies over reference. But when it appeared in its more modern face, the concept of Sense seemed to serve another purpose. The enigma introduced at the beginning of Frege's work was the problem of identity. The question was thus framed within an ongoing discussion about the nature of mathematical conceptualization and its usefulness for organizing the structure of correlations between propositions and their possible instances, locating recurrences, and generalizing the use of sentences. The *Sense* was introduced as an objective element of meaning, which would explain possible exceptions to Leibniz's law of intersubstitution of coreferential expressions *Salva Veritate*.

In the now classic “*Über Sinn and Bedeutung*”, Frege introduces the concept of Sense (*Sinn*) to explain exceptions to Leibniz's law, reconciling his theory - mostly extensional - with the disconcerting idea, however, confirmed by linguistic facts, that some sentences may not conserve the truth value when synonyms and therefore co-referential terms are replaced by one another. The explanation suggests that different modes of reference contain an entirely independent structural complexity that cannot be generalized by the same rule as the extension; so sentences with “the morning star” is not evaluated by the same rule as sentences containing “the evening star”, which may map the evaluation of “The morning star is the evening star” sometimes to truth and sometimes to a falsehood. This is very obviously observed when these expressions are substituted for one another in a subordinate sentence, in the attribution of a propositional attitude: “a man of antiquity thought that the morning star is the evening star”. The use of quotation marks would be one of the resources of language to highlight this structural heterogeneity, but this character of *exception*, given by extra-systematic resources, leaves the problem woefully underdeveloped.

The author does not develop his theory in order to determine the structural complexity of the dimension of Sense. Questions about what degree of force or complexity - the higher-order rules - is added to the determination of a sentence's reference when determining its Sense, are left out. This

question is thus left out: What is it that one fails to know when one fails to encode the identity of the morning star and the evening star? Is it an inability to codify into a rule the belief that the morning star *is* the evening star? Could it be the inability to encode the equality of rational strategies involved in the use of morning star or evening star in a sentence? He who does not know the *Sense* or the identity of *Reference* of those two stars loses the ability to cancel the difference between the morning star and the evening star in an inferential or proof context, but what kind of damage is that? Is it an inability to codify the metaphysical, mathematical, or scientific limits of those identity codifications? If the damage is merely logical, in the sense that this person does not know that a conclusion about the morning star concludes neither less nor more about the evening star, all he needs is to know the sufficient conditions for something to be labeled as the morning and evening star. It is not clear how the problem of determining this knowledge (of sufficient conditions) is different from the problem of determining the encoding of referential identity in a context of inference or supposition. For example, one takes as the premise of an argument that the morning star *is* the evening star. The metaphysical, mathematical, or scientific determination of this inferential usage as a kind of overinterpretation of the belief, or the assertive strategy involved in the use of the expressions, an intension or *possible extension*, etc., is unnecessary since all we need is to make our assumptions about possible extensions explicit in the premises of an argument. The problem will lie in the theoretical burden of this assumption, that is, in the way in which we determine the cost of this assumption for the theoretical system, or, in a more modern and externalist determination of the problem: how, in our strategic activity of asserting, we can design the fixed point of the determination of the assumption of the truth of a sentence in which it cannot be reversed into falsehood.

We apologize if in the above paragraph we have included many riddles that make the question of Sense, from the outset, look like a pseudo-problem. The purpose was to start the article by reminding how incomplete Frege's characterization was and how it could lead to a set of problems that has nothing to do with the problem of *Sense* or of determining *tolerable ambiguity*. In general, the Fregean notion of Sense appears as a synonymic identity, which explains what someone knows when he knows that two sentences mean the same regardless of knowing their reference. The author himself, however, did not have a simplistic or merely synonymous view of the problem of identity; on the contrary, through his extensive reflection on the nature of quantification, he is among those responsible for bringing to the modern discussion the resources of sophisticated mathematical theories (such as Set theory) to determine the correlations organized by semantic

composition. Synonym does not seem a knowledge as sophisticated as mathematical knowledge. This apparent conflict between the sophistication of his conception of identity, and the simplified way he sometimes frames the problem of Sense, as one about synonymy, is perhaps the main trigger for a skeptical reaction. For there are unexamined issues that deserve attention. The further question, that is, how to distinguish conditions in which something coincides in intension from conditions in which it coincides in extension, is not discussed by the author.

As we've seen, Frege leaves too much unattended. For him, it is enough that there is an aspect in which knowing that two sentences have the same meaning guarantees the inferential connection between them, that is, it guarantees that the conclusion about one can conclude neither less nor more about the other. If it is possible to conclude about one more or less than about the other, the pattern projected by both is different – they have a different Sense. This knowledge can be generated as a tautology by synonym substitution or as a kind of knowledge of the impossibility of one sentence being true and the other false, for example, the impossibility of someone who knows that the morning star and the evening star are synonymous to claim that (i) “the morning star is in our galaxy” and deny that (ii) “the evening star is in our galaxy”. It is not clear, however, what kind of knowledge this is, and long before semantic externalism questioned the exclusively *a priori* nature of co-referentiality knowledge, W.O. Quine, the author that we will follow in this article, had already spread suspicious about the nature of that identity, the coherence of rules in a system and our ability to quantify over it or to inductively map an extensional reference to this broad coherent systematicity.

It is clear that there is a challenge. But is it clear that it is a Sense challenge? Let us suppose that there is a Sense problem. We can call this whole problem, which involves our intuition about knowledge of the inferential role, or the role that a sentence occupies as the conclusion of an argument, the problem of the tolerable ambiguity of the sentential message. So-called, we support the suggestion that there is such a thing as the *Sense* problem, as the problem of unifying messages that are ambiguous in their reference and therefore are not subjects of Leibniz's law. Furthermore, there is the problem of determining the tolerable ambiguity of a sentence, determining its role in inferences, or what it is tolerable to conclude from its assertion, as well as what it cannot fail to conclude if asserted. But this suggestion is not inevitable. It is not inevitable to say that there is a "Sense", beyond the reference of the sentences. Finding the problem doesn't mean that there aren't other, possibly better, diagnoses for the problematic object. For W.O. Quine, solving the problem of the inferential potential of the sentence and the coherence of a system of truths, or its role in

reasoning, would amount to determining the place of holistic revision of the assignment of truth to that sentence, or the point at which its assumption of truth cannot be reversed (into falsehood) without an unsustainable theoretical cost. None of this, it seems, claims the notion of analyticity, Sense, or *a priori* knowledge of referential identity.

One of the ways of questioning the problem of Sense is spreading doubt about the mentalistic nature of the supposed “identity” between co-referential expressions. If what characterizes the impossibility of (i) being true and (ii) false is the fact that the solution to the problem of one establishes the conditions of proof of the second, this can be determined by determining the point at which the revision of one implies the revision of the other. None of this appeals to a mentalistic theory. The problem is one about the place in which the assumption of the truth of those sentences involves the same burden for the theoretical system. This is still far from the identification of a stronger or more theoretical knowledge than the knowledge of extensional co-referentiality plus the challenge of identifying different points of revision for co-referential sentences. Some would say, and Quine is among them, that the idea of an “impossibility of being false” is an idea that gains technical substance within a theory of logical truth, and appears as unnecessary obscurity within a theory of analyticity (or of Sense, or mentalist correlation).

We will now look at how Carnap (1891-1970) challenged Quinean skepticism. The basis of the argument is the premise that a theory of intension, as a technical form of specifying referential identity in modal contexts or propositional attitudes, such a theory is possible as a decidable theory. It is not, as far as its normal usage goes, inside the Carnapian list of external questions or the Wittgensteinian list of pseudo-questions. If it is possible, through investigations into linguistic behavior and the regularities of use of sentences, to determine how these sentences have the potential to be understood coherently – even by a machine without contact with the external world of the “reference” – Carnap thinks it is not rational to dismiss it as a theory about obscurities. What counts as obscurities, for Carnap, are extra-theoretical questions. Questions about Sense may be resolved inside a theory of Sense for a language, and therefore, even if pragmatically revisable, are not obscurities.

Carnap and the theoretical determination of the notion of Sense

Frege was not the only or the most systematic author to explore the concept of Sense. Rudolph Carnap had the courage of preserving a theory about synonymy and analyticity, even

within a tradition of thought highly committed to extensional reductionism, plus physicalist and mechanistic anti-metaphysical positions. This presence of mind to move within a hostile theoretical environment, smuggling theories that hardly can be reconciled with the mentioned intellectual market, needs to be studied in order to learn something from it. Against Quine, Carnap defended that "instead of using the behavioristic method, the investigator (of intensions) may use the method of structural analysis" (Carnap, 1955, 44). In *Meaning and Synonymy in Natural Languages* (1955), Carnap famously suggested his thesis on the construction of intensional theories about language that would be complementary to extensional theories. The general idea is that a language can give reasonable predictability to equivalences of meaning if intensional predicates, such as synonymy and analyticity, can be expressed in that language, and if general intensional conditions for describing the application of a property to a case can be subjected to empirical tests that determine their correctness: "the analysis of intension for a natural language is a scientific procedure, methodologically as sound as the analysis of extension" (Carnap, 1955, 36). The empirical test for Carnap can be done behaviorally or structurally, that is, in the latter case, through the "method of studying the internal structure" (Carnap, 1955, 44) of the responses of an interlocutor. By studying how the answers adapt to fit different questions, this method takes responsibility for mapping the marginal contours of a property, allowing one to identify whether, for example, the blue property is between two other colors. The boundary of the intension of blue will be between those two colors. So we would have the tolerable ambiguity of the expression. This does not decide extensionally what is "blue" *necessarily*, but it does give a mappable scope of application to this property – it distinguishes it successfully from the other colors.

Carnap's reduction of the intensional theoretical universe to the model of non-contradictory possibilities in a language places the burden of the problem of "understanding" (or the comprehensive domain of sentences) on the systematic coherency of the language that maps the equivalences and incompatibilities of that sentence. It does not need mentalistic presuppositions about some internal fact of knowledge. One may program the understanding of the margin of tolerable ambiguity, so a machine can learn it. The language where those predicates and properties "make sense" has to be theorizable by a second-order mapping correlation, where the systematic compatibility or non-contradictory nature of the intension can be generated mechanically – by a robot: "the intension of a predicate can be determined for a robot, just as well as for a human speaker" (Carnap, 1980, 45-6).

Strictly speaking, we will argue that Carnap could move smoothly inside that challenging theme because his intensional theory was not only empirically testable but also applicable to machines. He then could avoid the dramas of mentalism and platonism. This means that intensional theories were tested according to the semantic simplicity criteria so valued in the technical universe of positivism. Quine was not reassured by this answer, however. Quine's critique had to add a new aspect—albeit organically connected to his first response model—to adapt to the new problem. The paths used by the author in this new answer are not in his texts traditionally engaged with the problem of analyticity (*Two Dogmas, Carnap and Logical Truth, Truth by Convention*). It is in *Ontological Relativity and Natural Kinds* where we will look for these lines of response paths developed by Quine.

But before looking at this new strategy, we should note that Carnap loaded the burden of validation for cognitive synonyms on the coherent capacity of the language in which that *equivalence of sense* occurs. If featherless bipeds and human beings coincide extensionally but not intensionally, there must be, according to a criterion of comprehension which is superior (higher-order) to the extensional one, a dimension of categorial-ontological understanding that codifies the incompatibility between them. The systematic coherence of the rules of the system must be reached in higher-order fields of study. We call it a categorial dimension because it involves a mapping of the second-order aspect of the challenge of codifying identity. That codification is a burden on the language to *reduce* one entity to the other. When we call it a burden is because this dimension has to be predicted in the semantic universe as much as the referential value is predicted, otherwise, to understand the mentioned difference of *Sense*, we would have to go beyond semantics, and we would be left with the mysterious result of not being able to express the difference between men and featherless birds in semantic and truth-functional compositions. If the language cannot predict that difference in its categorial classifications, the difference will not be mapped to an intension, and one could say that the difference between human beings and featherless birds *does not make sense*, or even worst, using Wittgenstein's jargon, it is unspeakable in that language.

Carnap's intensionalism is a way of proving that it is possible to generate the categorial incompatibility of these two classes of things. In this dimension, called categorial to express its incompatibility in contexts of second-order classification – the codification of the "kind" that is a biped, featherless, and not a bird – we would have the best of both worlds: fine-grained distinctions between numerically indistinguishable things and intensional super-identifications of these characteristics. We would be founding categories of things that are similar to each other in a specific

point of resemblance. Those specific points of resemblance, which we can call categorial resemblance, is the point where human beings can figure in semantic compositions and featherless bipeds cannot be substituted to it preserving truth. By determining techniques for the ideal specification, Carnap can have the best of two worlds: fine-grained distinction and semantic generalization. All of that without the costs of platonism. This point is the controversial point where scientific nuanced classifications are semantically absorbed, i.e., when the language achieves the maturity to express some scientific necessity as a semantic necessity: “Scientific neologism is itself just linguistic evolution gone self-conscious, as science is self-conscious common sense” (Quine, 2013, p. 4).

Quine’s answer: a single face for the question of necessary truth

As we've seen, determining Sense allows one to give semantic precision to a margin of tolerable ambiguity. We can, for example, determine the ambiguity present in the numerical or extensional indiscernibility between men and featherless bipeds. Kinds, resemblances of classes, coherence between different rules, all of that is present in the determination of that margin of Sense. To know the Sense allows one to give nuance and precision to his sentences. It is this “best of both worlds” – desired by Carnap – that Quine contested. In the last chapter, we sketched the hypothesis that Quine saw an intensional theory as a mere problem about the role of the sentence in a place of revision inside the whole language. By enriching the systematic coherence of a set of rules, for example, to identify a natural type or a species, we are not working in the semantic dimension, but in the dimension of natural science. Quine has always found it difficult to separate these two problems as if there were an *a priori* (analytical) and a *posteriori* (*synthetic*) problem regarding the determination of this superstructural coherence of our systems of meaning. This hypothesis allows us to develop the subsequent hypothesis that, for Quine, what one calls categorial resemblances are nothing but superstructural reified scientific classifications within language. Those classifications change the inferential role of sentences, as it changes their place of possible revision. There is nothing emeritus about it. The evolution of science may bring semantic results, as it institutionalizes some connections and sells them as *a priori*, but to call it “categorial-meaningful” connections is just undesired canonization. We may push this conclusion further, saying that something cannot be scientifically necessary and semantic necessary, without being the same thing – a revisable logical necessity. For Quine, there is a single face for the question of necessary truth. When we can specify the identity content of modal propositions, we are not just quantifying over it or reducing it, nor

even translating it. We are enriching our meaning comprehension, reviewing the universe of meaning and analyticity. This is the same activity of intelligence, and cannot be divided into an empirical and a semantical phase.

The scientific practice involves the whole of the task at hand. Semantics does not exist independently of scientific classification. The argument that traces the path in this *naturalistic* direction can be seen in the way Quine defines the idea of type or category. In *Natural Kinds*, Quine explores the idea that our knowledge of kinds represents unredeemed notes, in the sense that these specifications are included in a theory of meaning only when a scientific theory emerges in the future and fixes its exact contribution to the truth conditions of a subjunctive conditional utterance. For him, turning a notion of “kind” respectable – we may add: semantic respectable – equals turning it superfluous:

Disposition terms and subjunctive conditionals in these areas, where suitable senses of similarity and kind are forthcoming, suddenly turn respectable; respectable and, in principle, superfluous. In other domains, they remain disreputable and practically indispensable. They may be seen perhaps as unredeemed notes; the theory that would clear up the unanalyzed underlying similarity notion in such cases is still to come. An example is a disposition called intelligence—the ability, vaguely speaking, to learn quickly and to solve problems. Sometimes, whether in terms of proteins or colloids or nerve nets or overt behavior, the relevant branch of science may reach the stage where a notion of 'similarity' can be constructed capable of making even the notion of intelligence respectable. And superfluous. (Quine, 1969, 138).

The project of semanticizing specifier terms, reaching “intensions”, like the similarities of kinds, is thus the very project of maturing scientific understanding. It is a problem capable of being approached, improved, converted into simpler problems, and even solved, within a scientific theory; but not through an exclusive semantic study:

As a non-semantical matter concerning what exists, ontology is a legitimate enterprise; as a semantical one concerning the global relation between words and the world, it is not. The only objective and scientifically discoverable word–world relation is the relation between observation sentences and stimulation, which is a straightforward causal relation, and not a semantical relation (Kemp, 2012, 49).

In fact, the correct way to put the question is to characterize the semantic and scientific questions within the same dimension of challenge. In this dimension, the semantic pattern used to standardize the empirically discovered correlations serves to determine the general conditions in which, if the sentence is true, it does not include falsehood among the possibilities of its model. Without a semantic determination of correlation patterns, empirical findings would not assume a *stable status* and could not be generalized into a compositional theory of meaning. These standards are, however, revisable. Against Carnap and the whole project of semantic empiricism, one can therefore say that the language of science is not subject to an *a priori* semantic condition, but it is

the very meaning of general notions of similarity that is matured while it enriches - and sometimes explodes - our prior semantic notions to recreate the parameters of reasoning within science:

In this career of the similarity notion, starting in its innate phase, developing over the years in the light of accumulated experience, passing then from the intuitive phase into theoretical similarity, and finally disappearing altogether, we have a paradigm of the evolution of unreason into science. (Quine, 1969, 138)

After these quotes, we can say that the criticism of Carnap boils down to Quine's accusation that the former confused the nature of the challenge present in specifying granular differences. The point of controversy, for Quine, does not reside in how we determine categorial concepts or intensional contents for specifying objects (in opposition to merely quantifying over them), but in how we elaborate strategies to reduce entities from one ontology to another (*Ontological Relativity*). The challenge, therefore, is the same, but different. It is the same, as it involves the difficulty of creating super-mapping referential instruments or semantics for intensional objects like "possibles"; but it is different in that it faces this challenge in a sphere of ontological relativity and scientific progress and not as a theory of intensions for machine learning. Scientific classifications evolve towards better specifications as they enrich our semantic knowledge and amplify our rational parameters in order to advance scientific inquiry, not as it fits or adapts to a prior semantic *a priori* frame.

The problem of Sense as the moment of problematization of the immeasurable part of Meaning

We can now say that Quine had a complex view of the problems for meaning determining generated where the notion of synonymy or Sense appears. For him, these problems are generated wherever certain superstructural layers add something more than the mere question about the reference to the sentence evaluation problem. We can face this problem of complexification or enrichment at different moments of practical life, as in the attempt to triangulate a common understanding of sentences uttered by speakers of different languages. Perhaps, the most decisive moment where this problem is faced is in the attempt to provide common parameters for the evaluation of sentences in different scientific theoretical paradigms. However, Quine belongs to a phase of analytic philosophy that raised suspicion against "transcendental", "mentalist", "a priori" attempts to determine models of rationality as parameters for consolidating the coherence of our systems. These questions can be answered, like truth or falsehood questions, but only if we have an algorithm powerful enough to program these answers. The problem is: that mathematical ingenuity has costs. It is possible to build any semantic theory through set theory, but this will not

automatically solve problems of translation and scientific commensurability. The determination of powerful algorithms enriches our extensional notion in a way that generates the re-coding of the target sentences. It generates the hermetic, particular, relative determination of their correlation pattern. This re-coding solves the problem of "Sense" at the cost of invoking new problems, such as the incommensurability between theoretical paradigms and the indeterminacy of translation. Every time something like "Sense" appears in our discourse, the language that makes sense is plunged into a particular complexity, inaccessible from the *outside*. The sentence can be retrieved by the new codes, but not in any ontological context. And there will be no super-ontological context, like physicalism, that will provide the universal translation rule for all languages.

Quine thinks something is amplifying or overflowing in the passage from an extensional to an intensional knowledge, and it is science's job to make that transition in a non-dogmatic manner. Carnap's theory fails precisely to preserve the non-dogmatic and objective character of meaning formation when it passes from a theory of extension to one of intension.

It was exactly the burden on language second-order (or categorial) capability, implied by Carnap's thesis, that made Quine build his new strategy of criticism in *Ontological Relativity*. In this paper, Quine observes how any strategy of intensional translation involves familiar strategies of numerical correlation that are, at best, "artificially devising models to satisfy laws that expressions in a non-explicated sense had been meant to satisfy" (Quine, 1969, p. 43). Given that development, we can go on to discuss the limits of Carnap's presuppositions. First off, Carnap's thesis presupposes that it is possible to give identity criteria to languages. Second, he fails to see that specifications of fine-grained classes of compatible things are no less problematic than the job of classical reductionism, for example, of reducing abstract entities to physical entities. Third, Carnap needs to presuppose the polemic assumption that scientific classification and semantic categorization can coincide. This presupposes that there is a singular and universal tendency of language to express meaning for any different scientific paradigms. It would be as if the categories of language could not fail to express the truth (or falsehood) of sentences in theoretical physics, biology, or psychology, unless, of course, they are used outside their normal usage, as an expression of metaphysical adventures.

Quine, against the first assumption, argues that there are no such extra-linguistic criteria of identity, even for extensions (*Ontological Relativity*): "Within the parochial limits of our own language, we can continue as always to find extensional talk clearer than intensional. (...). At the

level of radical translation, on the other hand, extension itself goes inscrutable.” (Quine, 1969, p. 35). The approach to the second problem, i.e., Carnap’s failure to see that intensional classification is no less problematic than reductionism, can be made along the following lines. For Quine, there is “no clear difference between specifying a universe of discourse - the range of the variables of quantification - and reducing that universe to some other.” (Quine, 1969, p. 43). Both tasks are equally problematic. Hence intensional specification would need a theoretical reductionism similar to that used for reaching an unrestricted domain of quantification, blurring the lines between extension and intension over again. Clarification of an expression would be akin to “supplanting it by that of number” (Quine, 1969, p. 43). That type of clarification, as we’ve seen, artificializes the notion of meaning through set theory. It ‘overcodes’ meaning, adding a cost of obscurity to the clarification sought, like a translator who has to reconstruct or over-code the categorical basis of comparison between two languages in order to translate one’s sentences into the others. We may argue, following Quine’s naturalistic spirit, that the hard problem of reductionism is not a semantic task, but a scientific one.

Against the third supposition, Quine argues that the language’s ability to generate a theoretical understanding or comprehension of its patterns of (fine-grained) codification does not allow for mechanical reproduction, valid universally for any scientific classification: “it makes no sense to say what the objects of a theory are, beyond saying how to interpret or reinterpret that theory in another” (Quine, 1969, p. 50). One can program a machine to recognize the pattern, but that machine will fail to map an *objective* value outside that language. Carnap’s mistake was to think of this theoretical relativity as a mere external question, like an arbitrary choice. Quine states, hence:

Ontological relativity is not to be clarified by any distinction between kinds of universal predication - unfactual and factual, external and internal. It is not a question of universal predication. When questions regarding the ontology of a theory are meaningless absolutely and become meaningful relative to a background theory, this is not in general because the background theory has a wider universe. One is tempted, as I said a little while back, to suppose that it is; but one is then wrong. (Quine, 1969, 53)

If, as Quine argues, the translation of one expression into another is a no less complex challenge than the theoretical reduction of one entity to the other, what Carnap was unknowingly seeking to solve is a much older problem: that of the possibility of speaking of the extensional universe from outside this extensional universe, that is, from a super-ontology of intensions. Quine’s criticism thus becomes much more severe: he accuses Carnap of overflowing the universe of reference, only to theoretically determine it (through a theory of intensions). The next objection was

not raised by Quine, but it is possible to suspect that, since Carnap cannot avoid that inflationary consequence, he disrespects his positivist conception (the distinction between internal and external questions), by trying to speak of the extensional theory from the outside, from an extra-extensional point of view. Here, Carnap fails to avoid semantics from degenerating into some kind of transcendental post-metaphysical position about the *possible meaning* or the *a priori categories* of scientific statements.

Quine's critique of Carnap can be thus summarized. The author thinks that finding rules of universal translation (the aims of mentalism), as well as rules of reduction from one ontology (the aims of physicalism) to another, is an artificial way of avoiding the inevitable enrichment or inflation that must take place when our empirical theories need to specify nuanced or granular differences, which are found in the progress of systematizing the coherence of the extensional language study. This assumes that Quine is not a mere vulgar extensionalist. First, he thinks even the extension is inscrutable if it is outside a background theory. Second, his theory is a sophisticated kind of anti-intensionalism. Quine would have little trouble rejecting a stronger intensionalism, like J. Katz's², because for him it is the intensional problem itself that distorts the real challenge at hand: when we seek to select translation hypotheses and distinguish the correct from the incorrect one, we are not looking for a theory of synonym, but for a theory about the (scientific) enrichment of the categorial universe available to semantics, through the empirical contribution of natural science (and other social-cultural enterprises). Where language cannot semantically codify its fine-grained distinctions, intensional predicates lose their utility, and then we need to go beyond semantics, to the fields of scientific empirical Inquiry, in order to *make sense* of fine-grained categorial distinctions and identities (specific resemblances).

In short, Quine's critique of Carnap has a recognizable pattern. The American author dwells on nuanced technical details of the problem of analyticity, types, and categories, but what he fears, more than anything, is a very general aspect of the Carnapian approach: its tendency to an *a priori* determination of the parameters of signification, and its tendency to determine mathematically – like a computer program – the codification of the shared assumptions of empirical science. Quine's skepticism does not distrust the power of mathematics to codify the conceptual superstructure of

² According to Katz: "In both the Frege/Carnap case and the Quine case, indeterminacy arises from the exclusion of intensional evidence in the choice of translations" (Katz, 2003, p. 29) and "an autonomous theory of sense (...) enables us to strengthen the constraints on sense-determination by allowing non-referential considerations—specifically, evidence about the sense properties and relations of expressions—to play a role in choosing among competing translations" (Katz 2003, 29-30)

science, or to manage correlations between different languages. But he doubts that this is a Platonic activity, taking place independently of the progress of science and the social crises of communication that ask for the revision of our logical and rational parameters.

Conclusion: Quine's view of the philosophical dimension of the problem of determining the difference between meaning and pseudo-meaning

Quine's criticisms imply that the transition from a theory of extension to a theory of intension, searched by Carnap, is not free of cost. The cost is the inflation of entities, and that asks for better mathematical techniques of correlation. This shift involves a shift from a theory of the structure of extensional mapping to a theory of the *superstructure* of categorial correlations in language. Of course, it is possible to describe superstructures mathematically by structuralist methods, categorial grammar, second-order rules, etc., but this is just an artificial way of describing the subsumption of one theory by another background theory. The merits of mathematics are undeniable, but just as an artifice. The mathematical method does not touch on the real debate between those theories and does not mention what is *learned* by the subsumption of one by the other. What remains is, for Quine, a more complex challenge. When we move from a theory of reference to one of intension, we enter the unstable and extra-theoretical region where science and philosophy are at the same level, where many parameters of rationality are in dispute, and only with great care do we avoid falling into a kind of transcendentalism – or *a priori* semantics: "Quine seeks to convert philosophy into something continuous with, and indeed included in, natural science" (Kemp, 2006, 2). So the difference between meaning and pseudo-meaning is stable but not unmovable and depends not on *a priori* theories about categories or syntactic structures but on an open dialogue between different scientific hypotheses and shifts of axes in rational parameters.

There is, in the discussion selected by Quine, his involvement with a non-favorite theme of analytic philosophy: the question of the formation of meaning: "Language is a social art. In acquiring it we have to depend entirely on intersubjectively available cues as to what to say and when. Hence there is no justification for collating linguistic meanings" (Quine, 2013, p. xxix). When we speak of the formation of meaning, we enter the theme of social construction and history. Quine's case is unique because his thesis does not discuss directly with the continental discussion factions. But we can glean from him a specific answer, derived from within his tradition, to typically continental questions about the nature of the anthropological and social formation of meaning (analytical necessity) and of science (non-analytical necessity). For the American author,

the enrichment of the universe of mappable reference is an event in which several theoretical contributions, including philosophical ones, take part. It is an event which, in the end, is expressed not as a mere translation manual, mentalist correlation (intentionality), nor as a mere reduction to physics or a set-theoretical approach. It is broad inflation or inclusion of new meaning regularities and new analytic truths, along with the revision of old ones, as we choose one or another of our blocks of sentences as more or less vulnerable to empirical testing. That enrichment is a big event, less like a mechanical rule (taking place within a language or a scientific paradigm), and more like an organic translation solution – able to maximize the approximation between languages – or revolutionary subsumption of scientific concepts through an organic fusion of their parameters of rationality.

Referências bibliográficas

- CARNAP, R. Meaning and synonymy in natural languages. **Philosophical Studies**, n. 6, p. 33-47, 1955.
- KATZ, J. J. **Sense, Reference, and Philosophy**. Oxford University Press, 2003.
- FREGE, G. Sense and Reference. **The Philosophical Review**, v. 57, n. 3, p. 209-230, 1948.
- KEMP, G. **Quine: A Guide for the Perplexed**. New York, London: Continuum, 2006.
- _____. **Quine versus Davidson: Truth, reference, and meaning**. Oxford :Oxford University Press, 2012.
- QUINE, W. V. O. Mr. Strawson on Logical Theory. **Mind**, v. 62, n. 248, 433–451, 1953.
- _____. **Word and Object**. Cambridge: The MIT Press, 2013.
- _____. Two Dogmas of Empiricism. In: _____. **From a Logical Point of View**. Harper Torchbooks. 1963.
- _____. **Theories and Things**, Cambridge: Harvard University Press, 1981
- _____. **Ontological Relativity and Other Essays**. Columbia University Press, New York, 1969.
- _____. Carnap and Logical Truth. In: _____. **The Ways of Paradox**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- _____. Necessary Truth. In: _____. **The Ways of Paradox**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- _____. **The Roots of Reference**. Illinois: Open Court La salle, 1974.
- _____. Use and its Place in Meaning. **Studies in Linguistics and Philosophy**, n. 3, p. 1–8, 1979.

_____. Indeterminacy of Translation, Again. **Journal of Philosophy**, v. 84, n. 1, p. 5–10, 1987.

(EN)LUTAR: A REIVINDICAÇÃO DO LUTO E A ARTE DA INSERVIDÃO VOLUNTÁRIA

“(EN) LUTAR”: THE CLAIM OF MOURNING AND THE ART OF VOLUNTARY INSERVITUDE

Gabriela Teixeira Cunha¹

Resumo: Este trabalho consiste em apresentar algumas reflexões a partir da aproximação teórica de aspectos da filosofia política do luto em Judith Butler e do conceito de atitude crítica em Michel Foucault. Mais especificamente, o objetivo deste texto é pensar a reivindicação pelo direito ao luto público como modo de inservidão aos regimes de poder, que governam a distribuição diferencial do estatuto da vida humana. Na última sessão do ensaio, o intuito é mobilizar a teoria articulada nos tópicos anteriores a partir da interpelação provocada pela leitura do livro *K. relato de uma busca*, de Bernardo Kucinski, e do artigo *Les indigents de la mémoire*, de Jeanne Marie Gagnebin. O interesse é explorar como o personagem K. encarna a práxis da atitude crítica no seu clamor pelo luto público da filha feita desaparecer pela ditadura militar no Brasil.

Palavras-chave: luto, atitude crítica, memória, Butler, Foucault

Abstract: *This paper presents some reflections based on the theoretical approach of Judith Butler's political philosophy of mourning and Michel Foucault's concept of critical attitude. More specifically, the intention is to think about the claim for the right to public mourning as a form of inservitude to the regimes of power that govern the differential distribution of the status of human life. In the last section of this essay, the aim is to mobilize the theory articulated in the previous topics together with the interpellation provoked by reading the book *K. relato de uma busca*, by Bernardo Kucinski, and the article *Les indigents de la mémoire*, by Jeanne Marie Gagnebin. The purpose is to explore how the character K. embodies the praxis of the critical attitude in his public mourning of his daughter, who was made disappear by the military dictatorship in Brazil.*

Keywords: *mourning, critical attitude, memory, Butler, Foucault*

¹ Doutoranda em Teoria do Estado e Direito Constitucional pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC/Rio. E-mail: tcunhagabriela@gmail.com

Introdução

Este ensaio consiste em apresentar algumas reflexões a partir da aproximação teórica de aspectos da filosofia política do luto em Judith Butler e do conceito de atitude crítica em Michel Foucault. Mais especificamente, o objetivo deste texto é pensar a reivindicação pelo direito ao luto público como modo de inservidão aos regimes de verdade, que governam a distribuição diferencial do valor da vida.

Dessa maneira, o texto é dividido em três partes. No primeiro momento, o intuito é estabelecer o panorama teórico que mostra como a compreensão do mundo é estabelecida a partir de enquadramentos que definem quem é e quem não é passível de luto e, por consequência, quem pode e quem não pode enlutar suas perdas. O segundo tópico tem como finalidade refletir acerca da reivindicação do luto como uma forma de atitude crítica face ao intolerável da injustiça, articulando os conceitos de risco, coragem e práticas de liberdade. Por fim, a última parte do trabalho visa analisar a teoria mobilizada dentro da reflexão provocada pela leitura do livro *K. relato de uma busca*, de Bernardo Kucinski, e do artigo *Les indigents de la mémoire*, de Jeanne Marie Gagnebin. O interesse é investigar como o personagem K. incorpora a práxis da atitude crítica na sua reivindicação pelo luto da filha.

Quem é passível de luto e quem é passível de enlutar?

Experienciando a perda de seu companheiro, Carla Rodrigues pontua que fez do luto seu objeto de pesquisa como docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Assim, Rodrigues (2021, p. 43) manifestou na prática aquilo que seu projeto vislumbrava: abordar a questão pelas lentes da filosofia política de Judith Butler, “deslocando o luto da categoria clínica para categoria ético-política, sem abrir mão da psicanálise”. Para além de um processo subjetivo, o luto é, portanto, um processo profundamente marcado por uma dimensão pública que “traz à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética” (Butler, 2019, p. 43).

Nesse sentido, o luto, ao contrário do que sugere certo senso comum, não isola o sujeito enlutado, mas expõe uma camada inevitavelmente politizante. Desse modo, o luto pode se transformar em disciplina em uma das maiores universidades públicas do Brasil (como aconteceu na UFRJ), como também pode se transformar em movimento social (como é o caso das Avós da

Praça de Maio na Argentina ou o caso das mães de filhos mortos pela violência de Estado no Brasil – por exemplo, as Mães de Manguinhos e as Mães do Jacarezinho –, para citar apenas alguns movimentos). Quando digo que o luto *pode se transformar* em disciplina ou em movimento social, devo fazer a ressalva de que a condição coletiva do luto não é uma “mera” potencialidade, isto é, “pode vir a ser”. O que se cria a partir do enlutamento (coletivos, movimentos, cadeiras em universidades, etc.), pode vir a ser ou não politizado, mas a categoria do luto “em si” tem inexoravelmente uma dimensão partilhada.

Um dos aspectos dessa condição comum é o fato de que a perda, apesar das diferenças de circunstância e história, nos constitui em um “*tênue nós*”, para usar os termos de Butler. O que a autora busca pontuar é que todos nós já experimentamos a situação de ter perdido alguém. E, assim, defrontamo-nos não só com uma experiência “externa” partilhada, mas com a experiência subjetiva da desposseção igualmente partilhada. Em outras palavras, cada perda provoca uma forma singularizável de desposseção, no entanto, ser desposuído é parte comum de toda perda. Brevemente, já que não se trata do objeto central deste estudo, Butler mostra que somos feitos e desfeitos uns pelos outros², formados – embora nunca inaugurados completamente (Butler, 2013, p. 177) – e desapossados de nós mesmos no encontro com o outro e face a uma sociabilidade que nos excede e precede:

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? (Butler, 2019, p. 42).

É nesse sentido, portanto, que a experiência da perda nos transforma em um “*tênue nós*”. Permite-nos apelar a um “*nós*”, mas a escolha semântica da palavra *tênue* que acompanha esse “nós” não é aleatória. Tal escolha dialoga intimamente com outra camada da perspectiva política do luto: quais vidas são dignas de serem enlutadas e quais não são. Butler (2021, pp. 38 e 57) pontua que as vidas não são valorizadas de modo igual no mundo hoje, mostrando que, por diversas razões (racismo, homofobia, misoginia, xenofobia, etc.), o biopoder atua distinguindo vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis³. Trata-se de um imaginário que produz e reproduz as normas de

² Assim, o luto desliza de categoria clínica para ocupar um lugar central na filosofia política de Butler e a interdependência entre as vidas amplia o lugar que até então a relação com a alteridade havia ocupado. Minha vida começa antes e continua depois de mim, de tal modo que a própria noção de indivíduo autônomo fica abalada. Somos feitos e desfeitos uns pelos outros, numa rede de relações que nos antecedem, das quais dependemos mesmo sem saber, e continuamos a existir numa política de luto como política de memória (Rodrigues, 2020, p. 62).

³ “(...) a norma que invocamos para distinguir as vidas que estamos dispostos a defender daquelas que, na prática, são dispensáveis faz parte de um funcionamento mais amplo do biopoder que, de modo justificável, distingue entre vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis” (Butler, 2021, p.57). O biopoder – formado ao mesmo tempo por técnicas

reconhecimento das vidas de modo diferencial. Na ordem do mundo simbólico e estrutural, constroem-se esquemas de inteligibilidade que estabelecem quais vidas contam como vidas e quais perdas devem ser registradas como perdas.

Nesse contexto, Butler (2021, p. 59) pondera que se as discussões sobre o direito ao luto sugerem, à primeira vista, de que se referem a pessoas mortas, seu argumento é justamente o contrário: este direito (ou sua ausência) já opera em vida. O pressuposto de toda vida que conta é que ela seria enlutada caso fosse perdida, logo, o direito ao luto se relaciona essencialmente com o direito dos vivos. Desse modo, sem que determinada vida porte o atributo de ser enlutada, depara-se com o paradoxo de existências que ainda vivas já são consideradas perdidas, pois de acordo com os enquadramentos epistemológicos não são plenamente concebidas como vidas:

Em linguagem corrente, o luto serve à vida que já foi vivida e pressupõe que essa vida já está terminada. Porém, de acordo com o futuro anterior (que também faz parte da linguagem corrente), o fato de ser passível de luto é uma condição do surgimento e manutenção de uma vida (Butler, 2017, pp. 32-33).

Assim, o “nós” é sempre tênue, frágil, limiar. A perda, ao mesmo tempo em que revela nossa condição partilhada, expõe que há vidas não “apenas” precárias, mas induzidas à precariedade, expostas ao perigo, ao dano e à perda. E, por isso, não são consideradas vidas dignas de lamentação. Trata-se de uma vida ou de populações não somente sujeitas às vulnerabilidades comuns a “toda vida” (doenças, acidentes, etc.), mas também desprotegidas de qualquer risco ou mesmo literalmente sacrificadas, postas em risco para supostamente proteger as vidas que importam. É nesse esquema distorcido, que forma nosso campo de “realidade perceptível” que, de acordo com Butler (2017, p. 100), a noção de humano reconhecível é constituída em oposição àquilo que “perturba potencialmente o que é reconhecidamente humano”.

A outra face da moeda, ou seja, quando nos debruçamos sobre esse “dilema” ético-político (quais vidas são dignas de luto e quais vidas, caso perdidas, não geram nenhuma comoção, nenhuma revolta), encontramos outra camada fundamental, corolário inevitável da “face primeira”

disciplinares e biopolíticas – não se ocupa primordialmente de impor uma lei que retorne enquanto símbolo do seu poder ilimitado, mas de organizar e empregar tanto mais táticas do que normas jurídicas – ainda que a lei possa ser e, de fato seja, uma dessas estratégias. De acordo com Foucault: “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um biopoder” (Foucault, 2014, pp.150-151).

da questão: quais vidas são dignas de enlutar seus mortos e quais vidas têm seu direito de luto negado? Se a vida perdida não era uma vida vivível também não terá sido uma vida enlutável publicamente. Consequentemente, ocorre uma dupla supressão de direitos: nega-se o direito de ser uma vida enlutável, isto é, de ter uma vida que conte, que seja protegida e resguardada e, paralelamente, viola-se o direito daqueles que não podem enlutar, daqueles para quem aquela ou aquelas vidas perdidas chegaram a existir e importar.

De acordo com Rodrigues (2020, p. 62), a tragédia *Antígona* de Sófocles serve à Butler⁴ na forma de um duplo paradigma: “nem todos os mortos têm o mesmo direito de ser enlutados (...), mas nem todos os vivos têm o direito de reconhecer seus mortos, como comprova a punição imposta por Creonte à Antígona”. Assim, há uma distribuição diferencial da precariedade que condiciona determinadas vidas a não serem passíveis de luto, bem como há uma distribuição diferencial do direito ao enlutamento, que organiza o mundo também entre aqueles que podem enlutar seus mortos, àqueles a quem, inclusive, o luto público é garantido e aqueles a quem este direito é negado. Nessa perspectiva, cabe interrogar por que, repetidamente, os governos se ocupam em regular e restringir quem pode e quem não pode ser publicamente enlutado e quem pode e quem não pode publicamente enlutar? As vítimas da AIDS nos Estados Unidos, as vidas *queers* que desapareceram no 11 de setembro (Butler, 2019, p. 55), os desaparecidos na ditadura militar no Brasil, os jovens mortos pela violência de Estado nas periferias do Brasil, as vítimas de guerra que os EUA provocam, são alguns exemplos de luto regulados e/ou denegados pelas organizações de Estado, entretanto, eles não se esgotam.

De acordo com Butler (2019, p. 55), não há obituários para as vítimas da guerra que os Estados Unidos infligem, mas, mais do que isso, eles *não* podem existir. Esse sintoma deriva do fato de que se existissem tais obituários, teriam existido as vidas que a ausência deles mantém na inexistência pública, obliterando a memória e a comoção coletiva. Logo, a relação forjada entre humanização e discurso político é complexa e exige uma postura crítica diante das formas de regulação e controle da nossa partilha do sensível, do que é visto e do que é ocultado, do que é dito e do que é silenciado, a quem cabe dizer e a quem cabe ser objeto da palavra ou da falta total de palavra.

Butler chama atenção para a circunstância de que o luto público está intimamente vinculado à indignação, e a indignação diante da injustiça tem um enorme potencial político. E esse é um

⁴ No livro “A reivindicação de Antígona”, 2022.

ponto crucial para articular a hipótese deste ensaio, qual seja, de que a reivindicação do luto público é uma forma de contra-conduta ou uma arte da inservidão voluntária, conforme será abordado mais especificamente no tópico seguinte. A filósofa mostra que o luto público é tomado como um potencial político desestabilizador, pelo menos, desde Platão; afinal, essa foi uma das razões que o levaram a querer banir os poetas da República. Resumidamente, Platão acreditava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com regularidade, lamentariam as perdas e esse luto público não só perturbaria a ordem e a hierarquia da alma, mas também da política (Butler, 2017, p. 66). Provavelmente Platão não estava errado a respeito de que o luto público perturba a alma e desestabiliza a ordem política. No entanto, é necessário questionar qual ordem estamos querendo preservar e qual proveito ético e político estamos deixando de conquistar quando preferimos a harmonia de um luto sufocado ao transtorno necessário que ele mobiliza.

Nesse sentido, não é recente na história da humanidade a vontade de controle, regulação e gestão do luto. E uma das fortes razões para isso é, portanto, a sua capacidade de gerar crise na ordem política, ou ainda, de modo mais radical, a capacidade de criar revolta e insubmissão. A reivindicação de luto público, sobretudo no caso de vidas não passíveis de reconhecimento social, seria, então, um ato de coragem, pois transgride tanto as normas de inteligibilidade através das quais o humano é conhecido, quanto às normas de gestão do enlutamento (quem, quando, onde, o que pode ou não ser dito, o que pode ou não ser mostrado, o que deve ou não ser registrado). Butler (2019, p. 68) mostra como Antígona, ao enfrentar o risco de morte ao enterrar seu irmão, exemplifica os riscos políticos de confrontar a proibição do luto público. E, assim, todos aqueles que desafiam a proibição do luto público, colocam-se em risco, mesmo que as normas não sejam materializadas, isto é, legisladas, o Estado produz um arsenal simbólico que impõe: *não haverá luto*. Quando, por exemplo, as mães dos jovens mortos vítimas da violência de Estado ou quando parentes de desaparecidos políticos se reúnem para manifestar indignação com a injustiça sofrida, desafiam o interdito “*não enlutarás*” e colocam a própria vida em perigo.

Lembro da conferência apresentada por Georges Didi-Huberman, publicada no Brasil sob o título: *Que emoção! Que emoção?* pela Editora 34. Nesta conferência Didi-Huberman (2016, p. 38) cita o filme *O encouraçado Potemkin* de Eisenstein, em que, segundo o historiador da arte, a tristeza do luto de mulheres que se reúnem e choram diante do corpo do marinheiro assassinado se transforma em “*cólera surda* (as mãos enlutadas se tornam punhos fechados) [figs.18-9], a *cólera surda*, por sua vez, se transforma em discurso político e em cantos revolucionários (...)”. Ao lado do texto estão algumas imagens do filme, que transmitem justamente a transformação mencionada por

Didi-Huberman (2016, p. 38) “como se o povo em lágrimas se tornasse, sob nossos olhos, um povo em armas”. É assim que o luto deslizaria, então, da categoria clínica para a categoria política, sem nunca abandonar a dimensão psicanalítica. É dessa maneira que o luto público ou a indignação pública, são segundo Butler (2017, p. 66), respostas afetivas severamente controladas por regimes de força e, não raro, “sujeitas à censura explícita”.

No dia 21 de setembro de 2001, o então presidente dos Estados Unidos, George Bush, anunciou que o processo de luto, pelo 11 de setembro, havia passado e que agora era hora de uma ação resoluta tomar o lugar do luto (Butler, 2019, p. 50). Tal forma de “gestão do luto” ou “tempo do luto”, por exemplo, pode manifestar alguns pontos da reflexão que estamos construindo: em primeiro lugar, evitar revoltas. Contudo, evitar revolta em sentido bem específico. O que o governo Bush visava era uma resposta violenta ao atentado e, então, caso o processo de luto levasse a essa forma de vingança, poderia ser bem-vindo. No entanto, o que não parecia caber era uma revolta no sentido de a população norte-americana adotar uma postura crítica quanto à implicação do governo americano nas condições que levaram àquele ataque, nem no sentido de exigir uma outra conduta, uma nova conduta geopolítica dos Estados Unidos. Em segundo lugar, evitar a “manutenção da desordem”.

Banir o luto significava, como mostra Butler, a tentativa de investir na fantasia de que o mundo precedente era ordenado e que, conseqüentemente, deveria ser restabelecido. No discurso do presidente, o luto coincide com o transtorno da ordem anterior e com uma espécie de resignação à inação. De acordo com Butler (2019, p. 51), ao contrário de se conformar com a inação, ou seja, de promover uma certa apatia, o luto serve para pensarmos nossa vulnerabilidade coletiva. Porém, repensar a vulnerabilidade comum possivelmente não estava entre os projetos daquela gestão política do luto público.

É nesse contexto amplo e complexo de tentativa de controle, regulação e gerência do luto público, em que os exemplos são inumeráveis, que gostaria de situar a reivindicação pelo luto público como uma forma de contra-conduta, de indocilidade refletida (Foucault, 1990, p. 5), estabelecendo um diálogo entre a filosofia de Judith Butler a respeito do luto e o tema da atitude crítica no pensamento de Michel Foucault. Contra a conduta que nega o enlutamento das vidas perdidas, opõe-se a atitude crítica daqueles que se indignam com a injustiça e postulam o direito ao luto. Atividade que implica risco e, sendo assim, não pode prescindir da coragem.

Luto público e a recusa de ser governado assim

Neste tópico, o objetivo não é recuperar detalhadamente a teoria foucaultiana a respeito da atitude crítica e os tipos de contra-conduta desde os estudos da pastoral cristã. O intuito é se concentrar na *atitude crítica* como forma que a contra-conduta assume nas sociedades modernas, especialmente a partir dos séculos XV e XVI “quando é possível observar uma verdadeira explosão das artes de governar os seres humanos” (Lorenzini, 2016, pp. 12-13), visando compreendê-la como uma ferramenta teórica e política dentro do arcabouço conceitual da reivindicação pública do luto.

Gostaria de sugerir, como procurei estabelecer no tópico anterior, a partir da teoria de Judith Butler, que o luto é regulado, isto é, faz parte de um dos objetos de gestão na era biopolítica. Na regulação da população, o direito ao luto se apresenta como um dos mecanismos que rege como os sujeitos vivos serão diferencialmente tratados, como determinados seres vivos serão cuidados e terão sua vida protegida enquanto outros serão abandonados à precariedade ou mesmo induzidos a ela. Nesse panorama, a administração desigual do luto público – enquanto política sobre os vivos – revela quais vidas merecem viver e quais vidas não são dignas de nota e de lamento. Desse modo, a finalidade deste estudo é analisar como a recusa dos esquemas normativos de compreensão do valor da vida – que sustentam a distribuição deferencial do luto – consistiria na prática da atitude crítica.

Em *O que é a crítica?* Foucault (1990, p. 3) analisa a emergência de um modo particular de contra-conduta encontrado na arte moderna de governar, a “atitude crítica”. A atitude crítica não quer dizer “nós não queremos ser governados absolutamente”, mas o que Foucault descobriu foi o que chamou de “perpétua questão: como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles (...)”. Em outras palavras, segundo Foucault, umas das características centrais que define a atitude crítica é a atividade de questionar e não aceitar como verdade o que uma autoridade diz ser verdadeiro:

(...) eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (Foucault, 1990, p. 5).

A política da verdade nos “diz” que determinadas vidas merecem ser enlutadas publicamente, porque antes de serem perdidas já contavam como vidas e nos diz também que determinadas vidas não são dignas de luto. A reivindicação do luto seria, portanto, a contestação dessa premissa tida como verdadeira e inquestionável: há vidas humanas que valem e há vidas que

ameaçam e constroem o que é reconhecidamente humano. A exigência do luto público é o movimento reflexivo de não se deixar governar de uma maneira específica, é a arte da inservidão voluntária, é o ato de questionar os limites do que nos é dado a conhecer. Na atitude crítica o que Foucault postula, segundo Butler (2013, p. 168), não é uma anarquia, mas o enfrentamento a uma forma específica de governo que reclama não sermos governados de tal modo. A objeção aos enquadramentos epistemológicos que negam ou eclipsam o luto público, não seria, sob essa perspectiva, ao menos *a priori*, a reivindicação pela total ingovernabilidade, mas a rejeição dessa forma particular de como o luto é governado.

Como mostra Daniele Lorenzini (2016), o texto *O que é a crítica?* aponta para uma noção de resistência tida como uma atitude de ordem tanto *política* quanto *moral*. Sob esse ponto de vista a atitude crítica é entendida por Foucault como uma “*virtude em geral*”. Enquanto Foucault não se ocupa em definir o que seria exatamente esta “*virtude em geral*”, de modo que a definição fica a cargo da compreensão do desenvolvimento do texto como um todo, Butler (2013) explica que:

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. (...) Ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um *modo* de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delineia, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade (Butler, 2013, p.164).

Dessa forma, a crítica não alcança apenas a transformação na esfera política, mas consiste, necessariamente, em uma transformação moral. Nas palavras de Butler (2013, p. 167-168), isso significa adotar uma postura crítica – e, portanto, virtuosa – diante de uma autoridade que exige um exercício crítico que tem como pressuposto a *transformação do eu*. Além disso, vale notar que a virtude (de transformação de si e da prática crítica) foi qualificada por Foucault como “*arte*” (arte de não ser tão governado assim ou arte da inservidão voluntária), de modo que contestar uma norma não pode prescindir de “um ‘eu’ que se estilize em resposta à demanda ética que lhe impõe”. Assim, empenhar-se na tarefa da atitude crítica requer uma estilização de atos que também participam da criação do sujeito que contesta determinadas regras já estabelecidas. Não se trata de um instante sublime ou de momento superior do estado de consciência, mas de um processo necessariamente agonístico em que o sujeito se cria e é criado na própria interação com os preceitos que se opõe. Consequentemente, interrogar os regimes de verdade que prescrevem e naturalizam normas de conduta, significa interrogar o próprio regime pelo qual o “eu” é instituído e reconhecido:

(...) se questiono o regime de verdade, questiono também o regime pelo qual se atribuem o ser e minha própria condição ontológica. A crítica não diz respeito apenas a uma prática social determinada ou a certo

horizonte de inteligibilidade em que surgem as práticas e instituições; ela também significa que sou questionada por mim mesma (Butler, 2015, p. 35-36).

É nesse contexto em que a atitude crítica é compreendida como uma “*virtude em geral*”; quando uma série de atos são criados – não sem conflitos e inseguranças – para alcançar a distância crítica diante da autoridade. Quando um sujeito ou um grupo desafia os enquadramentos epistemológicos que engendram determinadas condutas, frequentemente assumem riscos de, pelo menos, duas ordens: o risco “externo” de se opor às normas que governam a prática social contestada e o risco de desestabilizar as categorias que formam seu próprio reconhecimento perante os outros. Se a crítica envolve colocar-se em risco, tal atitude não pode, portanto, dispensar a *coragem*. Sem aprofundar no tema da coragem enquanto um conceito que tem um “capítulo” próprio no pensamento foucaultiano, gostaria de preservar, para os fins deste estudo, a ideia de coragem como um elemento indispensável no exercício arriscado da crítica.

Diante do regime de verdade que regula quais vidas não serão passíveis de luto, a reivindicação do luto público destas vidas que não importam é um modo de dizer “nós não aceitamos ser governados assim, por esses princípios, em nome deste objetivo, etc.”. O direito de enlutar posto em movimento se opõe a uma conduta tutelada da vida, que tolera a ausência de luto de vidas que não contam. Dito de outra maneira, reivindicar o luto público é romper com o apego à servidão e à obediência que as estruturas de poder submetem ao negar que certas vidas sejam lamentadas.

Novamente, os sujeitos que questionam a política da verdade, tensionando a ordem dada e transformando a si mesmos, não estão em estágio superior de consciência e nem são, conforme aponta Butler (2015, pp. 168-169), indivíduos com capacidades criativas especiais, são aqueles que arriscam sua “inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que ‘o humano’ continua a ser feito e desfeito”. Se por um lado há a chance de ruptura com a servidão aos esquemas de poder que negam o luto público a determinados humanos, por outro lado, Butler (2019, p. 43) mostra que o luto cria um outro tipo de servidão – o qual não podemos e não devemos nos desvencilhar se quisermos assumir o compromisso ético –, a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, isto é, a servidão que serve de base para o nosso senso de comunidade política.

Essa questão implica em pelo menos duas perguntas, que não são inéditas, mas que persistem, podendo ser respondidas de diferentes maneiras conforme o direcionamento e referencial teórico. A primeira pergunta seria “por que preferir o risco de dizer ‘eu não obedeco mais’ do que

servir ao poder tutelar instituído no curso da política da verdade?” ou, formulando de outro modo, “o que nos faz desejar não sermos governados assim? O que nos faz desejar o desapego à servidão irrefletida à autoridade?”. A segunda pergunta seria justamente, em certo sentido, o contrário da primeira: “Por que devemos nos apegar à servidão na qual mantemos um vínculo irrevogável com o outro?” ou “Qual é o nosso ganho ético quando não evitamos a servidão de nossa interdependência social?”.

Aqui nos confrontamos com o tema da *vontade* de crítica ou da vontade de não ser governado desta maneira. O que motiva essa vontade? Estamos diante de mais um grande tema filosófico, que exigiria uma análise minuciosa. No entanto, vale pontuar alguns aspectos dessa problemática. Primeiro, recuperar algo que já foi dito, a atitude crítica não surge de um estado superior de consciência, não tem a ver com indivíduos especialmente criativos e nem se trata de uma propensão “inata à alma” (BUTLER, 2013, p. 169). Talvez o ponto se localize mais próximo do impasse aparentemente irresoluto entre a *volonté* e a inexistência de uma liberdade originária. No texto *Inutile de se soulever?* Foucault (2001) ao escrever pensando na revolução iraniana apresenta o seguinte aspecto:

Les soulèvements appartiennent à l’histoire. Mais, d’une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: “je n’obéis plus”, et jette à la face d’un pouvoir qu’il estime injuste le risqué de sa vie – **ce mouvement me paraît irréductible.** (...) **Et parce que l’homme qui se leve est finalement sans explication;** il faut un arrachement qui interrompt le fil de l’histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu’un homme puisse, “réellement”, **préférer le risque de la mort à la certitude d’avoir obéir** (Foucault, 2001, pp. 790-791)

O que se passa nessa vontade de desejar diferente do que se deseja ou do que se desejou até aqui? O que faz o sujeito dizer “eu não obedeço mais” e esse movimento se tornar irreduzível? E por que o sujeito se insurge, se revolta, preferindo o risco de morte – física ou simbólica – à certeza de ter obedecido? Daniele Lorenzini (2016), a respeito dos conceitos de vontade e liberdade no pensamento de Foucault, contribuem, a meu ver, para os rastros da compreensão desse tema nas pesquisas foucaultianas:

Will and freedom are not, in Foucault, metaphysical or juridical concepts, but rather **tactical concepts**. The will not to be governed like that has nothing to do with the exercise of a specific human “faculty”, linked to a certain idea of law, rationality, and autonomy of the individual. And the freedom to withdraw one’s own consent to be governed like that is not a fundamental human right nor the empty dream of a place without power relations. Hence, instead of “will”, we should perhaps speak of decision, **courage or effort**, and instead of “freedom”, as Foucault himself suggests, we should rather speak of **practices of freedom**, because it is always the singularity and specificity of a given situation, of a certain actual configuration of power relations, which confers a singular and specific form to the effort and the practices of freedom aiming at giving rise to another conduct (Lorenzini, 2016, p. 19)

Vontade e liberdade são, portanto, conceitos táticos, mais bem compreendidos pela ideia de *coragem e práticas de liberdade*. Assim, não seria possível investigar o que nos leva a não obedecer mais, sem relacionar os conceitos de arte, estilização de atos e modos de subjetivação. A vontade se exprimiria através da coragem de pôr em risco o reconhecimento e a própria vida. E a liberdade através de práticas, de atos; por meio, enfim, de uma existência estética que, no interior mesmo da interação com as normas de conduta, encontra linhas de fuga para desobedecer, transformando a situação inaceitável e a si mesmo. De acordo com Philippe Sabot (2019), relacionada com sua dimensão crítica, a desobediência está diretamente vinculada com o que ele chama de *ato vital*, que é “marcado pela urgência de uma situação que se tornou intolerável” (Sabot, 2019, p. 15).

Assim, pode-se dizer, ainda que parcialmente, que o argumento aqui consiste em problematizar *o que seria a reivindicação do direito ao luto, senão esse ato vital marcado pela urgência face ao intolerável?* Quando Antígona enterra seu irmão à revelia da proibição de Creontes, quando as mães dos jovens vítimas da violência do Estado brasileiro se reúnem para protestar pela injustiça das mortes, quando os familiares dos desaparecidos políticos da ditadura militar postulam a verdade e a responsabilização, realizam, cada um em seu contexto, a atitude crítica, pois se recusam a obedecer às normas que governam a interdição do luto público.

Por isso, a reivindicação do luto enquanto atitude crítica é a prática de desassujeitamento, é o desapego à servidão face a autoridade que impõe: *não haverá luto*. Por outro lado, revela o apego às relações, à interdependência e à pergunta antes citada: *quem sou, sem ti?* Então suporíamos que a “resposta” à vontade de servidão, neste caso, seria da mesma ordem da vontade de não servir irrefletidamente naquele outro? Isto é, o que nos leva a opor ao governo das condutas práticas de liberdade, é o que nos leva a reconhecer que somos dependentes uns dos outros e, por isso, devemos nos responsabilizar face às injustiças? Não acredito que a dedução seja simples assim. Mas recorro novamente aos conceitos táticos de vontade e de liberdade, que seriam mais bem traduzidos, como pontuou Lorenzini (2016), pela ideia de coragem e práticas de liberdade. Isto para dizer que preferir a servidão que mantém nossos laços uns com os outros ao individualismo, exige a coragem de reconhecermos nossa vulnerabilidade comum e a forma como somos feitos e desfeitos pelas nossas relações. E, por outro lado, exige que estilizemos nossa existência através de atos refletidos de liberdade que busquem não o resgate de uma identidade primeira e fundamental, todavia, antes de tudo, a recusa de quem nós somos – ou seja, a recusa da forma como fomos constituídos até o momento – para assumir a responsabilidade pelo nosso tempo e pela memória interdita.

Nesse sentido, não se trata, conforme explica Sabot (2019, p. 12), de pensar a contra-conduta como simples prática de liberação e desassujeitamento, mas sim de “engajar, no modo da resistência, uma nova relação consigo mesmo, um outro comportamento que é precisamente suscetível de desconstruir as formas de identidade e de verdade a partir das quais o poder pretende exercer o seu domínio”. O desassujeitamento total ou a ingovernabilidade radical não parecem ser objetivos alcançáveis, entretanto, a atitude crítica coincide com a arte de criar outros modos de subjetivação, capazes de desconstruir a imposição de uma identidade supostamente coerente e imutável e de desfazer a verdade de uma prática social intolerável, como o é o caso da distribuição diferencial do luto público.

Desse modo, seguindo as pistas de Foucault, entende-se que o poder, por natureza, não é um mal, entretanto, por seus mecanismos, é infinito. E contra o poder perigoso que uns exercem sobre outros, “deve-se sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições” (Foucault, 2001, p. 794). Logo, a reivindicação do luto público representa a atitude crítica (a práxis de uma contra-conduta) como uma forma específica de luta e de resistência contra um modo de governo igualmente específico (aquele que consente o luto a alguns e nega o luto a outros). Enlutar, portanto, seria uma das grandes artes de inservidão voluntária, porque *serve*⁵ aos vivos e aos mortos com compromisso ético e político.

A busca (ou a reivindicação) de K.

Neste tópico, o objetivo não é *K. relato de uma busca* é um romance – próximo do relato autobiográfico, como definiu Jeanne Marie Gagnebin (2016, p. 2) – escrito por Bernardo Kucinski (2016), jornalista e professor aposentado da Universidade de São Paulo. O protagonista de *K.* é um senhor judeu de origem polonesa que imigrou para o Brasil. Depois de dez dias sem receber um telefonema da filha, *K.* se dá conta da sua ausência e inicia uma busca pelo seu paradeiro. O romance se imbrica com a autobiografia, pois Kucinski relata, através da ficção⁶, o desaparecimento de sua irmã Ana Rosa Kucinski e do seu cunhado no período da ditadura militar no Brasil⁷.

⁵ Serve em duas interpretações da palavra. *Serve*, porque presta um serviço político de perturbar os enquadramentos que definem quais vidas importam e quais perdas não merecem ser registradas. E *serve*, porque, na sua dimensão ética mais profunda, se apegua à servidão dos laços sociais.

⁶ E, como pontua, Gagnebin, haveria outra forma de fazê-lo, senão através de uma ficção, diante de um desaparecimento que não deixa o menor traço? (Gagnebin, 2016, p. 3).

⁷ Os corpos de Ana Rosa e seu marido, Wilson da Silva, nunca foram encontrados.

Após essa breve síntese do tema central do livro, o objetivo é analisar alguns dos seus elementos no contexto da discussão proposta, isto é, do luto como arte da inservidão voluntária. Afinal, algo na obra sugere que K. não demorou a compreender qual foi o destino da sua filha (o assassinato), mas se recusava em ter seu direito de luto negado (não poder enterrá-la, não saber a que procedimentos foi submetida, ver seus algozes disfrutando de boa vida, etc.). O viés de interpretação que se persegue é, portanto, que a busca do velho senhor por sua filha se transformou – conscientemente ou não – em reivindicação pelo luto.

Em uma passagem do livro, Kucinski produz uma conversa ficcional – aquelas em que qualquer semelhança com a realidade não é mera coincidência – entre agentes policiais do regime militar. A voz ativa é de Fleury (referência a um personagem real da ditadura: o delegado Fleury, que atuou no Departamento de Ordem Política e Social do Estado de São Paulo), que expõe algumas técnicas de violência psicológica contra as pessoas que buscavam pelos desaparecidos. Fleury, regozijando-se de uma armação “bem-sucedida” contra K., pronuncia a seguinte fala para o agente Mineirinho:

Mineirinho, você viu como deu certo o lance com o Fogaça? (...) O velho não veio porque acreditou, Mineirinho. Esse velho é esperto. Ele veio porque tinha que vir. (...) Ele tinha que vir, mesmo não acreditando. E sabe por quê? Porque se ele está correndo atrás desses figurões, mesmo depois desse tempo todo, é **porque não quer aceitar que a filha já era. Se recusa.**

K. não queria aceitar que a filha “já era” ou se recusava a aceitar o modo como governaram o seu desaparecimento e como ainda governavam sua morte? Se K. seguia as pistas – fossem da polícia ou de supostos informantes – não era porque estava conformado à docilidade irrefletida, mas justamente porque se negava em admitir a perda naqueles termos. Diante do inaceitável, o pai exercitava a atitude crítica, procurava a filha a despeito dos indícios confusos ou dissimulados, a despeito dos perigos que corria. Nas palavras de Kucinski (2016, p. 77) “o pai que procura a filha desaparecida não tem medo de nada”. Ter coragem, então, não é uma escolha livre, entretanto, uma liberdade em ato, um conjunto de práticas provocadas pela recusa de ser governado assim. De um lado, um regime autoritário e criminoso, de outro lado, K. (e tantos outros familiares, amigos ou qualquer um comprometido com as injustiças da ditadura). E, entre esses pólos, não se pode ignorar a figura dos cúmplices ou daqueles que, mesmo não sendo cúmplices diretamente, preferiam a “servidão voluntária”. Afinal, por que preferir desobedecer – se a desobediência é arriscada?

Obcecado, K. passou a abordar todos ao seu redor, alguns ouviam em silêncio, alguns diziam “sinto muito”, alguns o interrompiam já no início do seu relato “como se ouvir já os colocasse em

perigo” (Kucinski, 2016, p. 16). A Universidade de São Paulo, onde sua filha lecionava antes do desaparecimento, rescindiu o contrato com a professora alegando “abandono de função”⁸. O rabino negou a K. a lápide no cemitério judaico, justificativa: a ausência de corpo⁹. Medo, servidão irrefletida, cumprimento de regras, “banalidade do mal”, falta de identificação. Pensar as razões pelas quais o sujeito escolhe desobedecer é assim tão importante quanto levantar a questão de “por que ou para que obedecer?”. É necessário, porém, fazer a ressalva de que nem toda desobediência por si só é emancipadora e nem toda obediência, por natureza, é assujeitadora. O ponto seria, então, antes de tudo, saber o que leva o sujeito a exercitar ou dispensar a prática crítica. Considerando que não seja possível oferecer aqui uma resposta adequada, gostaria de concentrar essa breve reflexão no modo como o luto encoraja determinados sujeitos à interpelação “por que obedecer?”.

Diante de uma política da verdade que estabelece quais vidas merecem viver e quais não, quais podem (ser feitas) desaparecer sem sequer serem registradas, quais podem sumir do mundo dos vivos como se nunca tivessem sido parte dele, perguntar-se por que obedecer é a atitude crítica perante o inaceitável tornado norma naturalizada. Nesse sentido, K. recusava o apagamento da vida da sua filha, questionava a “verdade” que desrealizava que “ela” existiu, tornou-se adulta, desenvolveu uma personalidade, criou seu mundo, formou-se na universidade, casou-se”¹⁰. De um lado, o regime militar sumiu com o corpo sem deixar vestígios, de outro lado, o rabino considerava o pedido do K. (colocar uma lápide no cemitério para sua filha) um “absurdo”, uma alucinação, talvez. Lápide sem corpo, era esse o inadmissível da história para o rabino. E assim, como pontuou Kucinski, a falta de lápide se converteu em punição adicional para o pai, que já se culpava pelo seu alheamento diante do que se passava na vida da filha antes do desaparecimento. É como se, segundo Gagnebin (2016, p. 04), a memória dos vivos só pudesse ser acionada na presença de um corpo morto. Punições que se acumulam impedindo o trabalho de luto individual e coletivo.

A impossibilidade de enterrar o corpo feito desaparecer pelo Estado e a rejeição de lápide sem a materialidade do corpo por aquela comunidade judaica, a qual K. pertencia, representam, simultaneamente, um entrave à dimensão subjetiva/clínica (Gagnebin, 2016, p. 116) e à dimensão pública do trabalho de luto. Uma perda sobre a perda, uma punição adicional. Uma espécie suplementar de imposição e condenação à melancolia (Butler, 2019, p. 41).

⁸ Ibidem, p. 134.

⁹ Ibidem, p. 67.

¹⁰ Ibidem, p. 68.

Assim, a reivindicação pelo direito ao luto se torna uma necessidade vital da qual falou Sabot (2019). Nas condições em que determinadas vidas não contam como vidas, reivindicar o registro de suas perdas é dar chance ao trabalho de luto, uma vez que, de outro modo, a elaboração será irrealizável ou, no máximo, fragmentária. O livro de Kucinski começa com o capítulo “As cartas à destinatária inexistente”, em que narra que de tempos em tempos, o correio entregava no antigo endereço de K. cartas destinadas à sua filha, mostrando que o sistema (de informação eletrônica e de memória coletiva) ignorava seu desaparecimento e ao mesmo tempo negava ao pai a terapia do luto:

É como se as cartas tivessem a intenção oculta de impedir que sua memória na nossa memória descanse; **como se além de nos haverem negado a terapia do luto**, pela supressão do seu corpo morto, o carteiro fosse um Dybbuk, sua alma em desassossego, **a nos apontar culpas e omissões. Como se além da morte desnecessária quissem estragar a vida necessária, esta que não cessa e que nos demandam nossos filhos e netos.** (...) O nome no envelope selado e carimbado, como atestar autenticidade, será o registro tipográfico não de um lapso ou falha do computador, e sim de um mal de Alzheimer nacional. **Sim, a permanência do seu nome no rol dos vivos será, paradoxalmente, produto do esquecimento coletivo do rol dos mortos** (Kucinski, 2016, p. 10, grifo meu).

Além da morte desnecessária, a violência não finda, adentra ao futuro indefinido, persistindo na vida e na memória dos que permanecem vivos, mas impedidos de elaborar o luto. Na dimensão analítica do luto, Butler (2019, p. 41) pontua sobre não ter certeza quando se pode dizer que ele foi “bem-sucedido”, mas discorda – se afastando de Freud em *Luto e Melancolia* – de que ser bem-sucedido implique em esquecer ou substituir o “objeto”, como se a substituição fosse algo que, através de esforço, fosse possível alcançar. Isso para dizer que, no terreno do trabalho de luto, não há garantias.

Ainda segundo Butler, a pessoa é atingida por “ondas”, começa o dia com um objetivo, porém, tende a se frustrar. É da natureza não essencializada do luto não ser compatível com nenhuma prescrição. Não há receita ou plano capaz de ser traçado previamente, a fim de garantir um luto bem-sucedido. No entanto, quando além desse aspecto errático do trabalho de luto se soma a violência da negação pública, a falta de reconhecimento daquela vida perdida, a ausência de registro, o trabalho de luto passa a ser não “apenas” errático, como labiríntico. Como elaborar uma perda sem ausência de luto público faz com que a perda se atualize a cada dia? Isto é, não há o *momento* da perda e, então, o início do processo de luto, a rejeição reiterada de que aquela vida foi uma vida vivível renova a perda a todo instante.

O intolerável da injustiça. O insuportável da dor. Práticas de liberdade em ato. Coragem de não ser governado assim. Não saberia dizer o que leva um sujeito ou uma coletividade em

sofrimento a transformar-se em sujeito ou coletividade em revolta, em insubmissão. A resposta seria o próprio sofrimento? Talvez, mas que emoção é essa que decide que o risco do corpo em sofrimento labiríntico é maior do que o risco do corpo que se recusa a obedecer? Certa vez K. conseguiu visitar alguns presos que poderiam ter informações sobre o que aconteceu com sua filha e um dos presos, Hamilton Pereira, o descreveu décadas depois da seguinte maneira: “o corpo devastado de um ancião, sustentado por dois olhos – duas chamas – que eram a encarnação do desespero” (Kucinski, 2016, p. 153). A questão que persegue é, portanto, como dois olhos se transformam em duas chamas? Como o desespero encarnado se transforma em busca – em reivindicação – pelo direito ao luto?

Aqui retomo o pensamento de Butler a respeito do quanto o luto pode revelar sobre nossa interdependência, pois acredito que ele oferece pistas essenciais para analisar a questão. De acordo com Butler (2019, p. 42), todos já perderam algo que amavam e, talvez, a sensação mais imediata seja a de que aquele luto é algo passageiro, que vai ser superado e o equilíbrio será restabelecido, até que se dê conta – ou não exatamente – de que os laços com o “objeto” perdido constituem a si mesmo: “não é como se um ‘eu’ existisse independentemente por aqui e que simplesmente perdera um ‘tu’ por lá, especialmente se o vínculo com esse ‘tu’ forma parte do que constitui meu ‘eu’”.

Retomar essa reflexão para sugerir que nos tornamos responsáveis por determinadas perdas e reivindicamos determinados lutos porque há algo neles que participa ativamente da formação do que nós somos. E se, à primeira vista, essa ideia poderia soar individualista, na verdade, ela revela que só podemos existir física e simbolicamente em relação, e, portanto, poderia servir de base para nossos comprometimentos éticos mais urgentes. K. tentou escrever sobre o que se passava no processo de busca pela sua filha, mas algo o inibia:

Era como se faltasse o essencial; era como se as palavras, embora escolhidas com esmero, em vez de mostrar a plenitude do que ele sentia, ao contrário, escondessem ou amputassem o significado principal. Não conseguia expressar sua desgraça na semântica limitada da palavra, no recorte por demais preciso do conceito, na vulgaridade idiomática. Ele, poeta premiado da língua iídiche, não alcançava pela palavra a transcendência almejada. Seria uma limitação da língua iídiche? Será que esse povo tão maltratado não conseguia expressar sofrimento na sua própria língua?

Não há “língua própria” na qual o sofrimento se expressa. K. se encontrou diante da aporia da impossibilidade do relato e da sua necessidade. Contar a história de desaparecimento e busca pela sua filha, é colocar em jogo todas as normas – inclusive linguísticas – que constituíam seu próprio reconhecimento até ali. Assim, é o próprio “eu”, segundo Butler (2017, pp. 43-44), que é posto em questão pela sua relação com o outro, “uma relação que não me deixa precisamente sem palavras,

mas que, no entanto, confunde a minha fala”. K. precisava enfrentar a ausência de língua própria que expressasse aquela experiência, precisava enfrentar a culpa que sentia por não ter estado próximo da filha para compreender seus movimentos e, de repente, evitar o desaparecimento, precisava enfrentar o “bloqueio moral de fazer da tragédia da filha objeto de criação literária” (Kucinski, 2016, p.119). A decisão de K. foi descartar as anotações que tinha feito em iídiche e escrever uma carta em hebraico para neta que morava longe e que só conhecia a língua hebraica. Agora, como descreve Kucinski (2016, p. 120), K. não era mais o escritor renomado a fazer literatura com a desgraça da filha; era o avô legando para os netos o registro de uma tragédia familiar.

O inaceitável do luto negado, produz por seus mecanismos, a coragem de não aceitar ser governado assim. Algo nessa dupla supressão de direitos, daqueles cuja vida não valia e daqueles que não podem enlutar tais vidas sem valor, mobiliza a atitude crítica e cria o dever de memória. A aposta é que esse algo tem a ver com a servidão na qual nossas relações nos mantêm, tem a ver com o fato de nos tornarmos inescrutáveis para nós mesmos sem que possamos diluir o luto no interior do reconhecimento público do valor da vida. Perturbar os esquemas de inteligibilidade que governam as normas de reconhecimento e apreensão da vida, torna-se para um povo ou para um grupo em lágrimas a única possibilidade de continuar existindo. Se o tempo do luto é indeterminado, imprevisível, com a falta de registro da vida perdida, ele se transforma no tempo impossível, inatingível. E, nesse sentido, é contra o intolerável da negação de elaboração do luto que a contra-conduta emerge, fazendo com que as vidas perdidas permaneçam de certa maneira animadas em favor da construção de um túmulo no chão do presente (Gagnebin, 2014, p. 248).

No entanto, não há contrapoder que não provoque uma nova investida de poder e, por isso, essas vidas são reiteradamente assassinadas (Benjamin, 2016, p. 12). O tempo do regime de verdade é o tempo do progresso e dessa forma, como mostra Kucinski, as indenizações às famílias dos desaparecidos foram deferidas rapidamente, antecipando uma demanda, para “enterrar logo cada caso”. Nesse caso, “enterrar os casos sem enterrar os mortos” (Kucinski, 2016, p. 148) era a estratégia para, de um lado enfraquecer possíveis investigações e, de outro lado, gerar o sentimento de cumplicidade involuntária em cada família que aceitou as indenizações. Na esfera pública não há espaço para o tempo do luto, cada sobrevivente deveria encarar aquela história como um drama pessoal e não como uma catástrofe coletiva. O luto não é bem-vindo desde Platão, porque atrapalha a ordem, embaraça o progresso. Mas nada é mais avesso à ideia de luto do que a noção de progresso

(Rodrigues, 2021, p. 12) e nada é mais potente do que um corpo que diz “eu não obedeco mais”. O intolerável da injustiça e da dor se metamorfoseia no intolerável da servidão.

A reivindicação de K. permanece como uma interpelação ética do nosso tempo, não apenas porque o trabalho de rememoração não teve lugar no Brasil pós-ditadura militar, mas porque o Estado brasileiro continua provocando luto ao mesmo tempo em que nega sua elaboração, como faz com as famílias dos pobres mortos pela polícia.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Org. João Barrento. Trad. João Barrento. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 3a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte**. Trad: Jamille Dias Pinheiro. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

_____. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Trad: Andreas Lieber. 1a ed. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2019.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Bettoni, 1a. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. **Cadernos de ética e filosofia política**, n.22, pp.159-179, 2013.

_____. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que emoção! Que emoção?** São Paulo: Editora 34, 2016.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n.2, pp.35-63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <www.filoesco.unb.br/foucault>. Acesso em: 04 jun. 2024

_____. Inutile de se soulever? In: **Dits et écrits, II: 1976 – 1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1a ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Les indigents de la mémoire. **Socio-anthropologie** [En ligne], 34 | 2016, mis en ligne le 09 février 2017, consulté le 09 août 2023. Disponible em: <<http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/2409>>. Acesso em: 04 jun. 2024

_____. **Lembrar escrever esquecer**. 2a ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. 1a ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

LOREZINI, Daniele. From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. **Foucault Studies**, n. 21, pp. 7-21, June 2016.

KUCINSKI, B. K. **Relato de uma busca**. Companhia das Letras. Edição Kindle. 2016.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Editora autêntica. Edição do Kindle. 2021

_____. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.29, n.46, p.58-73, jan.-jun.2020

SABOT, Philippe. De Foucault à Butler, en passant par Sartre: l'impossibilité du « nous »? **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 8-31, jan./abr. 2019.

DE NIETZSCHE A HERMANN HESSE: O CASO EMIL SINCLAIR NO ROMANCE DE FORMAÇÃO *DEMIAN* SOB A PERSPECTIVA DA VONTADE DE POTÊNCIA

FROM NIETZSCHE TO HERMANN HESSE: THE CASE OF EMIL SINCLAIR IN THE TRAINING NOVEL *DEMIAN* UNDER THE PERSPECTIVE OF THE WILL TO POWER

Katieli Pereira¹

Resumo: O presente artigo compreende uma análise diagnóstica da formação do personagem Emil Sinclair, do romance *Demian*, de Hermann Hesse, à luz do que Nietzsche designa como fisio-psicologia. Em síntese, o estudo foi conduzido pelo ensejo de responder a seguinte questão: qual a influência da educação de Emil Sinclair na elevação ou enfraquecimento de sua potência? Para tanto, no intuito de perscrutarmos uma resposta, trabalharemos em três momentos. Primeiramente, apresentaremos os fundamentos da fisio-psicologia nietzschiana e a sua relação com a noção de vontade de potência. Em seguida, discorreremos sobre a fisio-psicologia em consonância com a história de infância de Sinclair e a sua convicção na existência de dois mundos. Por fim, nos debruçaremos sobre a temática nietzschiana relacionando-a à juventude de Sinclair e ao papel do guia Demian na preparação do espírito livre.

Palavras-chave: Demian, Vontade de Potência, Fisio-psicologia

Abstract: *This article comprises a diagnostic analysis of the formation of the character Emil Sinclair; from the novel Demian, by Hermann Hesse, in the light of what Nietzsche designates as physio-psychology. In summary, the study was conducted by the opportunity to answer the following question: what was the influence of Emil Sinclair's education in increasing or weakening his potency? Therefore, to look for an answer, we will work in three moments. First, we will present the foundations of Nietzschean physio-psychology and its relationship with the notion of will to power. Next, we will discuss physio-psychology in line with Sinclair's childhood story and his conviction in the existence of two worlds. Finally, we will focus on the Nietzschean theme relating it to Sinclair's youth and the role of the Demian guide in preparing the free spirit.*

Keywords: *Demian, Will to Power, Physio-psychology*

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) na condição de Bolsista pela CAPES, sob orientação de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens. Pós-graduanda a nível de especialização em Psicologia Clínica Fenomenológico-existencial pelo Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE), e graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR, 2012-2016)

“Querida apenas tentar viver aquilo que brotava de mim mesmo. Por que isso me era tão difícil?”

(Hermann Hesse, *Demian*, p. 8)

Introdução

Publicado no ano de 1919 sob o pseudônimo “Emil Sinclair”, *Demian* encerra o extraordinário romance de formação² (*Bildungsroman*) que impulsionou o seu autor, Hermann Hesse, à conquista do Prêmio Nobel de Literatura, em 1946. O desenrolar da narrativa conduz o leitor para dentro do projeto de existência de Emil Sinclair, um menino de dez anos, proveniente de um lar burguês e família rigorosamente cristã, que devotava a vida a conduzir-se nos horizontes da moral e dos valores outorgados por sua religião e cultura.

Foi no apelo ingênuo da infância que Sinclair criou a teoria de que o espaço em que vivia comportava dois mundos, um “luminoso” e um “obscuro”. Era isso que o ajudava a conduzir-se tal como apregoavam os seus pais, posto que deveria optar sempre pelo caminho luminoso, pela ordem, pela limpeza e pelo judicioso; e se afastar completamente do obscuro, do caos, do desregramento, dos apetites ruins. Contudo, tão logo começou a crescer, Sinclair percebe que as tentativas de evitar os impulsos e encontros com o que era obscuro o lançavam cada vez mais para este lado. Assim, no esforço de sufocar impulsos repudiados, mais fraco e doente se tornava diante dos obstáculos que emergiam desse mundo renegado.

Para ajudá-lo a lidar com os conflitos dessa dicotomia, Sinclair se aproxima cada vez mais do jovem Demian, um menino mais velho, misterioso, arguto e inteligente, que suscita medo e respeito nas pessoas. É Demian que envolve Sinclair em diálogos e eventos que o impulsionam a duvidar de todos os fundamentos que a educação de seus pais lhe provera, fazendo-o, aos poucos, aceitar que a vida necessita do equilíbrio entre o divino e o demoníaco. A história se aprofunda quando Sinclair, ao tornar-se jovem, finalmente assume a missão de lançar-se à busca de tornar-se o que se é, esforçando-se para destruir o mundo que o forjara e criar um mundo inteiramente novo, isto é, um mundo inteiramente seu.

² Por *romance de formação* compreende-se o subgênero literário que traduz o termo original *Bildungsroman*. Sua definição foi apresentada em 1810, pelo filólogo alemão Karl Morgenstein, e caracteriza o estilo de romance cuja narrativa versa sobre a vida privada da personagem central, descrevendo suas aventuras, conflitos e percalços em busca de alcançar algum grau de perfectibilidade. A personagem, neste tipo de romance, quase sempre perfaz o papel de uma pessoa comum, diferindo dos heróis épicos apresentados nas epopeias gregas, por exemplo. Para além disso, o *Bildungsroman* é um modo de representação cujos anseios do autor intentam incutir no leitor reflexões que corroborem com a educação de quem aprecia a obra (Cerdas, 2011).

No percurso da aventura que nos embala esse romance, observa-se algumas esporádicas alusões a Friedrich Nietzsche. Nada, no entanto, ocorre por acaso, pois um estudo um pouco mais minucioso revela que não só o nome do filósofo aparece na obra, mas também a sua filosofia, que surge como plano de fundo do projeto elaborado para a personagem central, deixando entrever a admiração de Hesse por Nietzsche. Fica claro que poder-se-ia pensar com *Demian* noções como “espírito livre”, “homem de gênio”, “vontade de potência”, “cultura elevada”, entre outras.

Para tanto, no intuito de meditar sobre esse importante romance alemão em consonância com Nietzsche, foi escolhido aprofundar a noção de vontade de potência, sem deixar de aludir aos outros elementos filosóficos supracitados. Ressalta-se, todavia, que embora o próprio Nietzsche não tenha oferecido uma definição acabada para a noção de “vontade de potência”, esta será compreendida aqui como a força motriz que reside em todo organismo. Assim, vontade de potência “[...] nomeia em termos dinâmicos a ideia de que qualquer afirmação é também uma negação, que qualquer condição ou asserção de significado deve superar algum “Outro”, algum obstáculo ou força contrária” (Hatab, 2010, p. 25).

Posto isso, destaca-se que cabe a este empreendimento conduzir o leitor a um possível diagnóstico da formação do personagem Emil Sinclair, tendo como aporte o que Nietzsche designa como fisio-psicologia. Para demonstrar o contraste entre o “homem decadente” e o “homem de gênio”, se incidirá em breve análise também de *Demian*, personagem que empresta o nome à obra.

A vontade de potência como expressão fundamental para a fisio-psicologia nietzschiana

Em *O Caso Wagner* (1888), Nietzsche assevera que a sua preocupação mais íntima sempre foi o problema da decadência, sendo essa uma enfermidade que afeta pessoas e corrompe culturas inteiras. Comum à Modernidade, a decadência é uma doença que só pode ser diagnosticada por quem tem o olhar treinado para perceber os sinais de declínio, que provocam as afecções emergentes da cultura ocidental, como a vontade de morrer, o grande cansaço e a vida depauperada. Assim, cabe ao psicólogo, também chamado de médico filósofo, interpretar os sintomas de adoecimento, decifrar seus enigmas e extrair deles saberes que o permita superar a doença e criar algo ainda mais elevado:

Para dizê-lo de outro modo, importa propriamente ao psicólogo nato interpretar o inteiro âmbito dos pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma pessoa – mas também de um povo, de uma cultura – como sintoma e transfiguração de impulsos e afetos gerados a partir de energias fisiopsicológicas que, por sua vez, estão sujeitas a um jogo permanente de elevação ou desfalecimento de sua potência, de tonificação e enfraquecimento. (Giacoia Jr., 2013, p. 178).

Uma proposta investigativa sobre tais elementos caberia, na acepção de Nietzsche, tanto ao âmbito da psicologia quanto da fisiologia, ao passo que o próprio filósofo considera este empreendimento digno de nomear-se fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*). A pretensão de Nietzsche com isso, entretanto, nunca foi a de construir uma nova abordagem psicológica ou criar uma doutrina. Em verdade, a psicologia de seu tempo ainda estava germinando na Europa com o caráter de disciplina formal e científica. O desígnio de Nietzsche era, por conseguinte, promover uma forma de pensar filosoficamente sobre os fatores intrínsecos à elevação ou declínio de uma cultura (Frezzatti, 2019).

Nesta acepção, tanto a cultura quanto o corpo são resultado de um processo denominado *hierarquização de impulsos (Trieb)*. Assim, “a vida, para o filósofo alemão, é uma luta constante entre impulsos para aumento de potência; nessa luta, para crescer, um impulso deve dominar outros. Crescimento de potência e exercício de dominação são condições para a autossuperação” (Frezzatti, 2022, p. 28). Quem nunca ouviu aquela que se tornou uma das frases insígnias de *Crepúsculo dos Ídolos* (1988): “o que não me mata me fortalece”? Em nosso contexto, podemos interpretá-la com vistas à fisio-psicologia, pois, para o filósofo, o aumento do *quantum* de potência que promove o fortalecimento, advém de um processo dinâmico e contínuo no qual um impulso ou força é capaz de *dominar* outro de maneira hierarquizada, incidindo em potência suficiente para a criação e a autossuperação. Face a isso, Nietzsche compreende que todo organismo, seja o de um homem, de um animal ou mesmo de uma planta, vive numa constante batalha para assegurar a si ainda mais potência. Diferente do que assevera Darwin, por exemplo, que na luta pela existência os organismos buscam a conservação de sua vida, para o filósofo, o que os organismos buscam é *sempre mais potência*. Tal que “[...] o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se por *potência...*” (Nietzsche, 2017, p. 57 [tradução modificada]).

Em síntese, a saúde de um organismo, para Nietzsche, está enlaçada à habilidade de observar atentamente os sinais fisiológicos e estabelecer limites ao que é nocivo e enfraquecedor. Ser seletivo e não aceitar tudo é um sinal de nobreza, daquele que possui estilo. Assim, na compreensão do filósofo, “saber proibir-se aquilo que é prejudicial é certamente um sinal de juventude, de força vital” (Nietzsche, 2007, p. 26). A seletividade, nesse sentido, é uma característica fulcral do *gênio nietzschiano*³, e indica uma ordenação hierárquica de impulsos que direcionam o organismo à criação e à autossuperação (Frezzatti, 2022).

³ “O “homem universal” nietzschiano é o gênio que foi engendrado após vários processos de acúmulo de forças, aquele que pode vivenciar e experimentar todas as potencialidades humanas: não é uma abstração genérica; por isso, tem potência para, sucessivamente, destruir e erguer culturas” (Frezzatti, 2022, p. 33).

Isto não significa, porém, que se deva simplesmente furtar-se aos obstáculos, mas sobretudo privar-se de vícios e maus hábitos que conduzem a uma anarquia dos impulsos. Para além disso, o aumento do *quantum* de potência exige ainda que os organismos sejam capazes de selecionar características e condutas que viabilizem a *superação* de adversidades e choques com forças maiores. Então se, por um lado, o homem de gênio nietzschiano deve saber limitar-se ao que lhe é nocivo, também deve colocar-se em *busca* de resistências maiores pelas quais aprenderá a dominar e aumentar as suas forças. Com isso, o resultado é um acúmulo de forças que, no caso do homem, oportuniza o aperfeiçoamento das potencialidades humanas e, por conseguinte, engendra humanos mais sadios e culturas mais elevadas (Frezzatti, 2022).

Para compreender-se melhor isso, vê-se o caso do próprio Nietzsche que, mesmo sendo outrora admirador da música de Richard Wagner e amigo do compositor, ao romper laços com o homem Wagner, se distancia também de sua arte. Assevera o filósofo: “Virar as costas a Wagner foi para mim um amargo destino; [...] Talvez ninguém se tenha comprometido como eu com a mania de Wagner, ninguém dela se deve ter separado mais duramente, ninguém também se alegrou tanto por se ter libertado como eu” (Nietzsche, 2007, p. 15). O que observa-se com esta passagem é a expressão do quão tortuosa pode ser a ruptura com *quem* ou com *aquilo* que nos adoece, mas que viabilizá-la (a ruptura) é necessário para o adequado direcionamento dos impulsos e aumento do *quantum* de potência. Dito isso, ressalta-se que não é o mero *afastamento* do que é nocivo que oportuniza o ganho de força, mas justamente a capacidade de *superar* a doença é que possibilita esse ganho. Por isso, não se mede a vida pelo prazer e felicidade, pois a *superação* atrela-se, sobretudo, à insatisfação e ao desprazer (Hatab, 2010).

Para Nietzsche, esse rompimento com a pessoa e com a arte de Wagner não se deve a um simples capricho ou a uma questão de gosto, mais do que isso, deve-se um movimento em busca de mais potência e autossuperação, uma vez que o filósofo identificara que, ouvindo as óperas de Wagner, seu corpo dava sinais de adoecimento, i. e., *sinais de declínio*: “como é nociva esta orquestração de estilo wagneriano! Chamo-a de siroco. Ela me provoca desagradáveis suores. Acaba com meu bom tempo!” (Nietzsche, 2007, p. 17). Com isso, Nietzsche afasta-se da contemplação do que, para ele, brotava da fraqueza – a música de Wagner –, e propõe um contraste entre o estilo wagneriano e a obra-mestra de Georges Bizet, *Carmen*, que no entendimento nietzschiano aspira organização, delicadeza e leveza: “É bom aquilo que é leve, tudo o que é divino se move com pés delicados” (Nietzsche, 2007, p. 17).

A atitude do filósofo ao contrapor estes dois mestres da música é justificada quando se compreende a sua proposta com a físiopsicologia. Pois, enquanto Wagner incorpora à sua obra um

elogio à castidade, à pureza e à fidelidade, enlaçando a sua música a uma noção de moral superior, Bizet revela em sua obra o amor trágico, provocativo e o lado demoníaco de Eros. Assim, enquanto o primeiro coloca o seu empreendimento a serviço das paixões, dos mistérios e de um ideal de purificação, incorrendo a efeitos que não fazem mais do que apenas “estimular os nervos fatigados”, o segundo tematiza a verdadeira natureza do amor, lançando o ouvinte a uma atmosfera de meditação e questionamento: “Bizet me torna fecundo. Tudo o que é bom me torna fecundo” (Nietzsche, 2007, p. 18).

Todavia, cabe ainda indagar: por que Nietzsche considera que o ensejo a uma moral superior ou a um ideal de pureza é um sinal de declínio na obra de Wagner? A resposta, que aparece como plano de fundo de quase toda a obra nietzschiana, condensa-se à seguinte afirmação do filósofo: “*a moral renega a vida...*” (Nietzsche, 2007, p. 16). Ao desdobrar-se sobre a fisio-psicologia, Nietzsche assegura que a educação é um fator intrínseco à elevação ou decadência de uma cultura. Quando essa educação é gerida com o intuito de “domesticar” os impulsos humanos, tal como o faz o cristianismo ou os ideais de civilização, o que se busca é a *conservação* de valores e condutas que, factualmente, impedem o aumento de potência. Esses valores ou condutas mostram-se, por sua vez, como barreiras que tendem a sufocar a expressão de tudo o que é forte:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. (Nietzsche, 2001, p. 11).

Assim, para Nietzsche, a moral renega a vida na medida em que, fazendo-se norma estabelecida por um rei, por um padre, ou por qualquer outro ídolo, tem o poder de forjar humanos fiéis a uma visão ideal de mundo e de virtude que os faz recusar toda contradição criativa. Ou, ainda, estimula o homem a amansar os seus impulsos e sacrificar-se em virtude da promessa de uma vida eterna num “além-mundo”. Frente a isso, o filósofo assevera: “o que quer que não pertença à vida é uma ameaça para ela” (Nietzsche, 2012, p. 32).

Tendo traçado uma apresentação sumária acerca das noções basilares que permeiam a fisio-psicologia de Nietzsche, com efeito, transcorre-se agora à análise da trama que impulsionou o desenvolvimento deste empreendimento, a trama da formação da personagem Emil Sinclair.

A infância de Emil Sinclair e a noção de dois mundos

Não há dúvida de que *Demian*, o grande “*Bildungsroman*” de Hermann Hesse, tenha sido influenciado por bases nietzschianas de pensamento. Essa influência filosófica é exposta, inclusive,

no romance em questão, quando a personagem de Emil Sinclair, já na fase de juventude, alega que Nietzsche seria para ele uma fonte rica de reflexão. Logo, poderia ter sido essa apenas uma passagem curiosa, não fosse o esforço do autor em demonstrar que o desabrochar de Emil Sinclair é devedor de uma ruptura paulatina com o mundo seguro e sagrado de sua infância.

Assim, a trama se inicia quando Sinclair, já adulto, rememora os tempos em que tinha dez anos, descrevendo como o sistema de valores e crenças herdados de seus pais o fizera supor que existência pendulava entre dois mundos. O primeiro, designado por ele como “mundo luminoso”, era o mundo onde nascera e fora educado o pequeno Sinclair e as suas irmãs, mundo que os circunscrevera a um ambiente de amor e sagração, ordem e claridade, mas também de culpa, remorso e confissão. Foi neste mundo, construído sobre um solo religioso, que Sinclair aprendeu a valorizar os bons costumes, a limpeza, a moral, a compaixão, o cuidado consigo e com o próximo. Era também o mundo onde o perdão, a piedade e a sabedoria eram ensinados aos herdeiros desde que estes eram criancinhas.

Mas não demorou muito para que Sinclair percebesse e sentisse em sua própria pele a presença fática de um outro mundo que, embora não *parecesse* lhe pertencer diretamente, o envolvia em toda a dinâmica de sua existência, o seduzindo, o excitando. Era um mundo *renegado* por sua família, mas que invariavelmente permeava a sua vida de menino educado, era o “mundo obscuro”. Nesse mundo, erguido e fortificado por criaturas enigmáticas, homens beberrões, mulheres histéricas, bisbilhotices e mentiras, a vida se tornava ainda mais instigante, pois nele se alastravam histórias de filhos errantes e jovens aventureiros.

Descreve a narrativa que havia momentos em que o menino Sinclair sentia-se, inclusive, muito mais próximo do mundo caótico e errático do que do mundo luminoso. Eram momentos tais como aqueles em que, brincando ingenuamente com as suas irmãs, Sinclair notava crescer em si uma ira, um sentimento execrável, que o fazia brigar e insultar as meninas apenas para causar desgraça e caos. Contudo, tão logo agia mal, colocava-se a pedir desculpas e adornar as irmãzinhas para retornar à luz e ao abrigo límpido do mundo luminoso:

Eu pertencia, de imediato, ao mundo luminoso e reto, *era filho de meus pais*; mas para onde quer que dirigisse a vista e os ouvidos, ia dar sempre com o outro mundo e, portanto, nele também vivia, embora quase sempre me parecesse isso estranho e inquietante e acabasse por infundir-me pânico, turbando-me a consciência (Hesse, 2017, p. 15 [grifo nosso]).

A passagem revela o quão tortuoso parecia a Sinclair a ideia de pertencimento a um mundo que não era aquele forjado por seus pais, um mundo proibido, onde reinavam pecado, desordem e heresia. Mas como negar os impulsos obscuros que dele próprio emanavam? Com efeito, o que o

autor intenta mostrar é que, embora o mundo paterno de Sinclair fosse agradável e desejável, a relação de domínio que se estabelecera nesta educação rígida e cristã poderia irromper em condições aversivas. Logicamente, nada assim fora conscientemente pensado por aqueles cuja única intenção era proteger os filhos, não eram carrascos, apenas ensinavam às suas crianças os valores e virtudes que refletiam os ideais de sua cultura.

Em *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche assevera que uma das ações comuns aos educadores é o estabelecimento de relações de posses com seus aprendizes, que pode acontecer de forma natural e involuntária. No caso dos pais, é certo que estes apresentem a tendência de transformar os filhos em algo semelhante a eles: “não há mãe cujo coração não esteja persuadido de que deu à luz a uma propriedade sua e nenhum pai renunciará o direito de submetê-lo às suas ideias e à sua maneira de ver” (Nietzsche, 2012, p. 106). Corroborando com a citação de Nietzsche, esse impulso comum aos educadores nem sempre visa o poder pelo poder, mas a promoção de condutas morais e ações de bem fazer que facilitem e tragam segurança à *vida de rebanho*. Agir assim é, portanto, agir em consonância com um propósito de conservação.

Por este motivo, a educação valorada pela cultura ocidental “só expressa o que é permitido pela má consciência^{4[3]} de uma sociedade decadente. O desprezo pela própria capacidade de criação de valores, a má consciência, aponta para as coisas um bem ou mal absolutos que não existem nelas mesmas” (Frezzatti, 2022, p. 144). Assim, pode-se entender com Nietzsche que não há problema em buscar ordem, clareza e beleza à existência, não é na organização que reside o declínio, mas na necessidade de nivelamento social que, ao imputar juízos de valor sobre coisas ou condutas que não tem valor em si, impede o aparecimento de exceções e o desenvolvimento de potenciais distintos.

Condizente com isso, observa-se que o próprio Emil Sinclair, no decorrer da obra, percebera que os valores ideados por seus pais refletiam um instinto de rebanho que influenciara em sua educação:

Como quase todos os pais, também os meus não auxiliaram o despertar dos instintos vitais, assunto sobre o qual nunca se falou em nossa casa. Auxiliaram apenas, com inesgotável atenção, minhas tentativas vãs de negar a realidade e continuar habitando um mundo infantil cada vez mais irreal e fictício. Não sei se os pais podem fazer a esse respeito alguma coisa, e nenhuma reprovação tenho para com os meus. Eu devia

⁴ A má consciência é uma expressão trabalhada por Nietzsche desde os textos da juventude. Ela expressa a ideia de uma *disposição interior* que emerge dos conflitos entre as condutas realizadas e os valores assimilados por um indivíduo ou cultura. Assim, essa disposição pode assumir o caráter de remorso ou culpa por uma ação decorrente de ideais moralizantes. Para Paschoal (2011, p. 219): “é possível retomar a ideia de que a má consciência corresponderia tanto a um adoecimento quanto à abertura de novas possibilidades de futuro para o homem. Isso porque, de fato, a tensão que ela produz pode conduzir a uma elevação do tipo homem, conquanto que essa tensão mesma seja reinterpretada e se faça dela uma ‘má consciência’ ativa”.

encontrar meu caminho por mim mesmo, tarefa que foi tão difícil para mim quanto à maioria dos jovens “bem-educados” (Hesse, 2017, p. 60).

Compreende-se, com efeito, que o desígnio de se lançar à busca pelo caminho próprio por parte do jovem Sinclair não emerge em sua história abruptamente, tampouco conscientemente. Este desígnio só se torna de fato um desígnio quando o menino, ao ser forçado a sair do refúgio do mundo paterno, compreende que fora do mundo luminoso de seus pais há forças maiores que o confrontam e que precisam ser superadas. Uma dessas forças, que surge logo no primeiro capítulo da obra, chama-se Franz Kromer, figura que representa um garoto chantagista que se perfaz de uma mentira ingênua de Emil para arrancar dele favores e quantias. Assombrado pela própria mentira e pela possibilidade dos seus pais e colegas descobrirem coisa tão estapafúrdia, Sinclair dobra-se à tirania de Kromer. Com isso, aos poucos, o vilão arranca de Sinclair tudo o que ele tinha de bens ou dignidade, o fazendo acumular ainda mais mentiras e tornando-o cada vez mais fraco, até o ponto de adoecer pela febre, náusea, dores, suor e pesadelos constantes.

A essa altura do romance, as forças de Kromer, criatura destemida e proveniente do lado obscuro, chocam-se com as forças de Sinclair que não apresentam resistência e se retraem. Então, depois de dias de tortura, a situação muda quando, exigindo de Sinclair o seu bem mais valioso – a figura pura e indulgente de sua irmã –, o menino não cede. É a primeira vez na narrativa que Sinclair parece não se curvar aos caprichos do malfeitor. Contudo, ainda assim, fica acuado e procurando meios para fugir. Sua salvação emerge quando um terceiro jovem, o menino Demian, de aparência segura, arguta e ameaçadora, se coloca a favor de Sinclair e afugenta Kromer.

Deste momento em diante, Kromer não se torna mais um problema para Sinclair e quase que desaparece no percurso da obra. Mas se perguntarmos o que representa esta figura para o jovem Emil, não há dúvidas: representa um obstáculo a ser superado. Apesar disso, não é Sinclair quem supera Kromer, mas Demian. Assim, as forças de Demian crescem aos olhos de Sinclair que, reconhecendo agora as suas fraquezas, abre-se para as meditações e conselhos do novo amigo. Contudo, não fosse a experiência da tortura psicológica vivida nas mãos de Kromer, talvez Sinclair preferisse manter-se no refúgio do mundo luminoso.

Na acepção de Nietzsche, os obstáculos guardam a *possibilidade* de aumento de potência, uma vez que estimulam o surgimento de impulsos que viabilizam condutas de superação e criação. Todavia, essa possibilidade só se reverte efetivamente em potência criadora quando há a hierarquia de impulsos, de maneira que se permita a expressão do impulso mais forte, que deve dominar os outros (Frezzatti, 2022). No caso de Sinclair, ainda que ele quisesse muito enfrentar Kromer e romper com a chantagem, o medo de agir contra a moral ideal de seus pais prevalecera, de modo

que qualquer expressão que lhe conferisse força fosse sufocada em virtude da conservação de valores. Com isso, compreende-se que, ainda que o mundo luminoso de Sinclair ensejasse organização, limpeza, severidade e outros tantos atributos desejáveis, isso por si só não o tornara mais forte. Para Nietzsche: “o que é bom? Tudo o que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que brota da fraqueza. O que é a felicidade? – o sentimento de que o poder *aumenta* – de que a resistência é superada” (Nietzsche, 2012, p. 24).

Por fim, o capítulo segundo se encerra com Sinclair confessando-se aos seus pais em busca de redenção e retorno ao mundo luminoso, ao passo que afirma: “nessa harmonia refugiei-me apaixonadamente. Não me cansava de comprovar que obtivera novamente a paz e a confiança de meus pais” (Hesse, 2017, p. 55). Assim, o menino retorna à conservação da vida límpida e segura que levava antes do obstáculo Kromer. Entretanto, reconhece anos mais tarde que não era a seus pais a quem deveria se confessar, mas a Demian, que o salvara: “hoje em dia, penso que se Demian não me tivesse libertado das garras de Kromer, eu teria saído delas enfermo e corrompido para sempre” (Hesse, 2017, p. 53).

Mas, por qual motivo, então, Emil escolheu não se confessar a Demian? É que para o menino, aceitar a compaixão de seus pais era, logicamente, muito mais fácil do que assumir as suas fraquezas diante do jovem. Para Sinclair, assumir as fraquezas significava admitir a necessidade de uma conduta que lhe requeresse mais força, conduta que invariavelmente o lançaria ao mundo obscuro, ao mundo real, para o qual ele ainda não estava preparado. Anos mais tarde, ele próprio assume: “Hoje sei muito bem que nada na vida repugna tanto a um homem do que seguir pelo caminho que o conduz a si mesmo!” (Hesse, 2017, p. 56).

Demian ou Daemon? A juventude de Emil Sinclair face ao tornar-se o que se é

Embora a obra carregue em seu título o nome “Demian”, é a história de juventude de Emil Sinclair que ela legitima. Em consenso com Ivo Barroso, autor do posfácio da edição brasileira, mais do que um romance de formação, Demian é um livro sobre uma *re-formação*, de um jovem que, conflitando entre dois mundos, coloca-se em busca de tornar-se quem se é e descobrir o seu lugar diante desta dicotomia. Recobrando a Hesse, “a vida de todo ser humano é um caminho em direção a si mesmo” (Hesse, 2017, p. 10). Ou, ao menos, é a tentativa de um caminho.

Mas e quanto a Demian, qual é o seu papel na história? Poder-se-ia dizer, seguramente, que é o papel de um guia, de um facilitador. Em uma carta dirigida a Sinclair, Demian escrevera que “quem quiser nascer tem de destruir o mundo” (Hesse, 2017, p. 106). E que mundo é este que

precisa ser destruído? No caso de Sinclair, o mundo límpido e seguro de sua infância e toda a moral que o envolve. Isso, pois, antes da aparição de Demian, a distinção entre mundo luminoso e mundo obscuro era o que possibilitava a Sinclair discernir entre o bom e permitido do mal e proibido, auxiliando o direcionamento de suas condutas. Diga-se de passagem, uma postura comum a um ser cristão, fiado à crença no que Nietzsche chamaria de “mentira piedosa”, ou, “*pia fraus*”⁵, um tipo de mentira que, quando criada e difundida por clérigos e legisladores morais, culmina numa inversão de valores cujo objetivo visa prover a segurança e a perpetuação de uma cultura declinante. Nesta inversão, o homem bom e valorado é aquele cujos instintos foram domesticados e enfraquecidos, incidindo no “homem civilizado”, completo oposto do “homem bárbaro”, ou, ainda, do homem mau, cujos instintos permanecem intactos e vigorosos (Frezzatti, 2022).

Logo, Demian emerge na obra como um ensejo que permite a Sinclair reorganizar os impulsos que o colocavam negativamente perante a vida e o enfraqueciam face a obstáculos tal como o de Kromer. Para romper com o que brotava da fraqueza, portanto, Demian empreende um caminho distinto a tudo o que Sinclair havia aprendido em seu breve percurso de existência. Nota-se, inclusive, que esse personagem guia performa, por vezes, como um *daemon*^{6[5]}, um espírito que sopra aos ouvidos de Sinclair o apelo para deixar viger os seus impulsos mais fortes, contra toda a moral do mundo luminoso, chegando ao extremo do lado obscuro. Em relação a Kromer, aconselha: “Tens que livrar-te desse indivíduo. Se não houver outro meio, então mata-o! Gostaria que o fizesse e te admiraria por isso. Talvez até o ajudasse” (Hesse, 2017, p. 51). Em outras passagens, o autor deixa entrever alguns aspectos “*daemonicus*” do personagem: “Demian se mostrava diante de mim como um bruxo” (Hesse, 2017, p. 48); ou, ainda, “a voz de Demian e sua poderosa influência se apoderaram de mim” (Hesse, 2017, p. 49).

Em suma, todas as características de Demian atribuídas por Sinclair, a quem ele busca se espelhar na juventude, parecem uma *tentativa* de recobrar ao homem de gênio nietzschiano, nomeado também pelo filósofo como “o grande homem” (*große Mann*). E o que é este homem de gênio? É o resultado de um trabalho empreendido por diversas gerações, um homem de exceção, suficientemente forte para romper com as regras e com a moral vigente, a fim de apontar para um

⁵ É em *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche tematiza pela primeira vez a noção de *pia fraus*, replicando o conceito apresentado pelo poeta Ovídio, na obra *Metamorfose*. A expressão, que concerne a atitudes de má-fé com fundos de boa intenção, é utilizada por Nietzsche para exemplificar condutas de líderes cujas mentiras anseiam influenciar o comportamento de um povo. A *pia fraus*, nesse sentido, pode servir tanto para garantir as condições de elevação de uma cultura, quanto para reforçar a vida de rebanho (Frezzatti, 2008).

⁶ *Daemon* (δαίμων), comumente traduzido como “espírito” ou “demônio”, alude ao que os gregos da era Clássica denominavam como um espírito puro, que permeava entre os deuses e os homens, mas não chegava a ser nem homem, nem divindade. É um ente mitológico que ganhou notoriedade mediante os diálogos de Platão, nos quais se expressa que a personagem histórica Sócrates recebia mensagens e avisos de um *daemon*, de um demônio (Gobry, 2007).

novo caminho que engendre uma cultura mais elevada (Frezzatti, 2022). No romance de Hesse, todavia, o papel do gênio não é contribuir com a formação de uma nova cultura, mas sim de um homem menos decadente.

No primeiro diálogo entre os dois personagens, Demian suscita uma meditação acerca do verdadeiro significado da marca de Caim, em referência a fábula bíblica *Caim e Abel*, do livro *Gênesis*. Para o guia, a história que convencionalmente se repete pelos fiéis – de que após matar Abel por inveja, Caim recebera uma marca de Deus para que fosse protegido de ser atacado pela população –, não passa de uma grande invenção. Na interpretação de Demian, a marca de Caim não era sequer uma cicatriz ou algo material, mas uma marca que se expressava no semblante do homem forte, do homem de exceção. Era a marca que o distinguia dos demais e causava medo e pavor aos mais fracos que, para não demonstrar a própria fraqueza, inventavam histórias desmoralizantes. Não por acaso, um pensamento que conflui com o que Nietzsche expressara em *O Anticristo* (1888):

Não devemos adornar e embelezar o cristianismo: ele travou uma *guerra* de morte contra esse tipo de home *superior* e baniu todos os instintos mais profundos de tal tipo; desenvolveu os seus conceitos de mal e de maligno a partir desses instintos – o homem forte como um típico abominável, o “homem corrompido” (Nietzsche, 2012, p. 26).

É no diálogo sobre a marca de Caim que Sinclair sente-se provocado a meditar sobre os valores do mundo de seus pais, pois percebe que, entregando-se ao refúgio do mundo luminoso, não seria mais do que um Abel, facilmente vencido por outrem: “algo estranho se passava comigo; minha vida se achava em completa desordem, eu havia vivido num mundo claro e pulcro, havia sido uma espécie de Abel e agora mergulhava profundamente no ‘outro’” (Hesse, 2017, p. 41). A provocação lhe afetara de tal maneira que, alguns meses depois, cedeu à tentação de perguntar ao seu pai, um homem fiel a Deus, o que ele achava de Caim ser melhor do que Abel. A resposta, um tanto quanto esperada, era que “a insensata teoria não passava de mais uma invenção do diabo para tentar a destruição da fé” (Hesse, 2017, p. 56).

A conversa entre pai e filho, que dá encerramento ao segundo capítulo, propicia a ponte para que a história adentre, num terceiro momento, a fase da adolescência de Sinclair. É nesta altura da trama que o jovem começa, efetivamente, a ganhar forças para amadurecer de sua precocidade e superar o conflito entre o mundo dual, reconhecendo a necessidade de romper com o passado e desvincular-se do mundo luminoso. São os passos que o preparam para o completo abandono das tradições paternas e o exercício em busca da autossuperação. Neste processo, um ímpeto de revolta emerge em Sinclair em relação aos pais, que o faz se distanciar da família e lançar-se por completo

ao que lhe era conhecido como mundo obscuro, entregando-se à boemia, orgias e miséria existencial. É o momento, também, quando Demian se recolhe de sua amizade com Sinclair, desaparecendo por um tempo, mas permanecendo nas lembranças do amigo.

Nesse estágio da vida de Emil, onde encontra-se abalado e sem o seu guia, o jovem segue sozinho com o desígnio de matar simbolicamente o *eu* que um dia foi, o fazendo de maneira insurgente e entregando-se à anarquia. Todavia, ainda que esses apetites ruins não lhe conferissem força, tendo em vista que os maus hábitos também incidem em desregramento dos impulsos, a condição de transmutar-se para alguém distinto do que era no passado remonta a uma característica própria do espírito livre, i. e., do espírito que busca tornar-se o que se é: “[...] para o espírito livre, o erro e a falsidade são condições fundamentais da vida –, Nietzsche enfatiza a atuação do experimento. O espírito livre aprende que “agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade” (Viesenteiner, 2013, p. 98).

Não é, contudo, comum a um espírito livre manter-se preso ao desregramento, ao menos que, mesmo sendo um homem forte, tenha sucumbido a doença. Nesse caso, se o espírito livre não tiver potência para produzir, pode tornar-se criminoso ou louco. Desta maneira, se “suas virtudes forem proscritas pela sociedade; os instintos mais vivos de que é dotado logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia. [...] isso é praticamente a receita para a degeneração fisiológica” (Nietzsche, 2017, p. 79). Mas esse não era o destino de Sinclair e, para tanto, precisou enfrentar um novo obstáculo: lutar contra os vícios do mundo obscuro e reconstruir um novo mundo, onde o permitido e o proibido fosse relativo somente a sua própria pessoa. Isso ocorre quando, observando uma jovem encantadora que lhe chamara atenção, Beatrice, com quem, a propósito, ele nunca trocara uma palavra, decide de súbito abandonar a vida caótica em nome da paixão.

Neste interim, ao recobrar o equilíbrio após o distanciamento dos festejos, Sinclair retorna a invocar Demian, o procurando incessantemente e esforçando-se pelo encontro, mas tudo o que recebe de seu *daemon* é um misterioso bilhete: “A ave sai do ovo. O ovo é o mundo. Quem quiser nascer tem de destruir um mundo. A ave voa para Deus. E o deus se chama Abraxas” (Hesse, 2017, p. 106). Na trama, para ajudá-lo a resolver o enigma, Sinclair aconselha-se com um novo amigo, um organista de nome Pistórius, que aparece na narrativa por “acaso” ao inebriar Sinclair enquanto tocava Sebastian Bach e Max Reger numa antiga capela. É o organista quem profetiza a doutrina de Abraxas, “uma divindade dotada da função simbólica de reunir em si o divino e o demoníaco” (Hesse, 2017, p. 107).

Por um tempo, Pistórius assume a liderança que outrora foi de Demian, ensinando Sinclair a viver os seus sonhos mais íntimos, experienciar os desejos amorosos e distanciar-se da moral que promove o instinto de rebanho. Para ele, “não devemos temer nem julgar ilícito nada do que nossa alma deseja em nós mesmos” (Hesse, 2017, p. 129). Mais adiante, complementa que atender ao apelo dos desejos da alma não significa fazer qualquer coisa estúpida que vier a cabeça, mas simplesmente não ignorar estas ocorrências com pretextos moralizantes.

É um pensamento que corrobora com o que Nietzsche afirma ser a “moral como antinatureza”, onde o conjunto de valores eleito por um grupo só pode se sustentar quando os desejos e paixões são aniquilados, sem que haja espaço para reflexões ou questionamentos. “A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação” (Nietzsche, 2017, p. 27). Por isso, Nietzsche conclui que a postura dogmática é hostil à vida, pois não oferece espaço para a expressão do que é natural à espécie. No caso de Pistórius, ainda que o guia tenha ensinado muito a Sinclair, logo é abandonado pelo jovem justamente porque este percebe que, ao mesmo tempo em que seu líder exigia dele viver o que é proibido e impensado, era decadente e incapaz de entregar-se ao que ele próprio pregava. A narrativa remete, de certo modo, à relação conflituosa que Nietzsche um dia estabelecera com Richard Wagner.

É o abandono a Pistórius que oferece ensejo na obra para o ressurgimento de Demian, o que denota que tal fato não ocorre por acaso. Isto pois, ainda que a missão de Pistórius fosse ajudar Sinclair a dar um passo além em direção a si mesmo, somente Sinclair seria capaz de encontrar o próprio caminho. Recobrando a Zaratustra: “Mal corresponde ao mestre o que não passa nunca de discípulo” (Nietzsche, 2013, p. 101). Simbolicamente, o papel de Pistórius foi aprofundar Sinclair na doutrina de Abraxas, pois somente conhecendo a força de união entre o divino e o demoníaco, Sinclair conseguiria de fato romper com a casca do ovo e voar para o seu novo Deus, como previra Demian anteriormente na carta:

Aprofundava então o olhar em mim mesmo e cravava meus olhos nos olhos do meu destino. O que neles se refletisse, sabedoria ou loucura, amor ou maldade, não importava. Nada daquilo se devia querer ou escolher. Só podemos aspirar a nós mesmos, a nosso próprio destino (Hesse, 2017, p. 147).

Em suma, todo o romance pode ser sintetizado pela metáfora do pássaro quebrando o ovo, pois ele é o símbolo da expressão de que toda criação é precedida pela destruição. Afinal, disso depende a potencialização dos impulsos, pois ao homem de gênio pertence a tarefa de criar valores definidos a partir de si mesmo: “Em verdade vos digo, bem e mal imperecíveis não existem. É a

partir de si que é preciso dominar-se sempre de novo” (Nietzsche, 2012, p. 106). Com isso, supõe-se que a analogia entre o pássaro e o ovo está enlaçada ao processo de autodescoberta e autossuperação do próprio Sinclair face aos valores e tradições de sua família. Ele avalia:

Eu era um impulso da natureza, um impulso em direção ao incerto, talvez do novo, talvez do nada, e minha função era apenas deixar que esse impulso atuasse, nascido das profundezas primordiais, sentir em mim sua vontade e fazê-lo meu por completo. Isto e mais nada (Hesse, 2017, p. 145).

Nos últimos dois capítulos, embora Hesse evoque o retorno de Demian, essa personagem é ofuscada pelo surgimento de Eva, mãe e educadora do guia, por quem Sinclair torna-se profundamente apaixonado. A essa altura, a história também é aturdida pela ameaça da I Guerra Mundial, seguida de presságios de morte por parte da tríade: Demian, Sinclair e Eva. Por fim, é com a chegada da guerra que o personagem Demian desaparece por completo, dando a entender o seu falecimento.

O caminho a que nos conduz Hesse, ante esse evento dramático, dá a entrever que Demian teria mesmo de escapar dos horizontes de Sinclair, ao menos, simbolicamente. Após desempenhar o seu papel de *re-educador*, possibilitando a Sinclair o rompimento com o mundo luminoso, i. e., com a casca do ovo que o forjara, a libertação do amigo para a chegada do “homem de gênio” estava intrínseca a condição de seguir por si mesmo: “Para o homem consciente só havia um dever: procurar-se a si mesmo, afirmar-se em si mesmo e seguir sempre adiante o próprio caminho, sem se preocupar com o fim a que possa conduzi-lo” (Hesse, 2017, p. 145).

Nisso, Hesse provavelmente também se inspirara em Nietzsche, pois os grandes homens e as grandes épocas, segundo o filósofo alemão, são fins em si mesmos, e não a manifestação de algo para além deles mesmos: “O grande homem é um fim; a grande época, a Renascença, por exemplo, é um fim” (Nietzsche, 2017, p. 78). E o que a guerra possivelmente representara na vida de Sinclair? A possibilidade de destruição do passado para o ressurgimento do novo. Diante disso, é oportuno lembrar: a hierarquização de impulsos só pode culminar em aumento de potência que pode criar algo novo quando há a possibilidade de destruição do velho para o aparecimento do novo, do mais forte. Assim, se alcança o findar da obra, com um Sinclair muito diferente do que foi apresentado ao leitor no início: um Sinclair finalmente capaz de se olhar no espelho e enxergar a *própria* imagem que, aliás, em tudo era semelhante à do seu *daemon*, do seu guia.

Referências Bibliográficas

CERDAS, Emerson. **A Ciropedia de Xenofonte**: um romance de formação na Antiguidade. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. A Pia fraus (mentira piedosa) sob a perspectiva da genealogia da moral: vontade de potência e mito. In: PASCHOAL, A.E; FREZZATTI Jr., W. **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 263-280.

_____. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/ biologia. 2 ed. Curitiba: CRV, 2022.

_____. **Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019.

GIACCOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HATAB, Lawrence J. **Genealogia de Moral de Nietzsche**. São Paulo: Madras, 2010.

HESSE, Hermann. **Demian**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

_____. **Assim Falava Zaratustra**. São Paulo: Lafonte, 2012.

_____. **Assim Falava Zaratustra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **O Caso Wagner**. São Paulo: Editora Escala, 2007.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. **Revista Filosofia Aurora**, v. 23, n. 32, p. 201–221, 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora Phi, 2013.

A DEFINIÇÃO DE SER DO HOMEM NA TRAGÉDIA DE SÓFOCLES: A CONSTRUÇÃO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER EM SUA ANÁLISE DE *ANTÍGONA*

THE DEFINITION OF MAN'S BEING IN THE TRAGEDY OF SOPHOCLES: HEIDEGGER'S CONSTRUCTION OF PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS IN HIS ANALYSIS OF *ANTIGONE*

Francisco Wiederwild¹.

Resumo: O artigo tem como objeto de análise a definição de ser do homem conforme tematizado por Sófocles, na tragédia *Antígona*, a partir da tradução e da interpretação realizadas por Martin Heidegger, em *Introdução à Metafísica* (1935). Para conduzir nosso estudo, propomos a seguinte pergunta norteadora: de que maneira a contraposição originária entre o ente em sua totalidade e o homem configura a experiência fundamental a partir da qual o ser do homem se revela como “o mais estranho”? Neste ínterim, o objetivo deste estudo consiste em determinar como a personagem Antígona assume em sua essência o mistério que caracteriza o ser humano como “o mais estranho”. Para ampliar o nosso horizonte de compreensão, examinaremos a interpretação heideggeriana do confronto entre as personagens Antígona e Ismene, apresentadas no curso *Der Ister* (1943), com o propósito de demonstrar como Antígona, ao se tornar consciente de sua condição de ser para a morte, reconhece a finitude como a possibilidade de ser mais própria de sua existência.

Palavras-chave: hermenêutica, tragédia, morte

Abstract: *The article has as its object of analysis the definition of man's being as thematized by Sophocles, in the tragedy Antigone, from the translation and interpretation made by Martin Heidegger, in Introduction to Metaphysics (1935). To conduct our study, we propose the following guiding question: in what way does the original opposition between the being in its totality and man configure the fundamental experience from which the being of man reveals itself as "the strangest"? In the meantime, the purpose of this study is to determine how the character Antigone assumes in her essence the mystery that characterizes the human being as "the strangest". To broaden our horizon of understanding, we will examine the Heideggerian interpretation of the confrontation between the characters Antigone and Ismene, presented in the course Der Ister (1943), with the purpose of demonstrating how Antigone, in becoming aware of her condition of being for death, recognizes finitude as the possibility of being most proper to her existence.*

Keywords: hermeneutics, tragedy, death

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), na condição de bolsista CAPES. E-mail: wiederwild@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2954-4699>.

*Sófocles, que dorme dentre os imortais, foi
O primeiro a reconhecer a natureza excelsa
Das donzelas e de alma se entregou
À sua memória virginal –
Todas desejam ser um pensamento
Do sublime, tentado
Salvar, antes que feneça,
Na alma do poeta a juventude sempre bela.
E perguntam a si mesmas, qual delas
Seria a heroína terna e grave
Que ele chamou Antígona; e nossa fronte
Ilumina-se, quando o amigo dos deuses
Surge no teatro em dia de festa [...].
(Hölderlin, Friedrich. *A Morte de Empédocles*, 2008, p. 93).*

Introdução

Este artigo tematiza a definição de ser do homem na tragédia *Antígona*, de Sófocles, a partir da tradução e da interpretação produzidas por Martin Heidegger. Para tanto, analisaremos a tradução interpretativa elaborada por Heidegger do coro da tragédia sofocliana na preleção *Introdução à Metafísica* (1935) e, para ampliar o horizonte de compreensão da tragédia, examinaremos a determinação da essência da personagem Antígona realizada por Heidegger, no curso *Der Ister* (1943). Com isso, elucidaremos como Heidegger, a partir da apreensão da “estranheza” que compõe a essência humana, oferece condição para vincular o conteúdo deste excêntrico coro ao corpo da peça, possibilitando, assim, a compreensão da tragédia como um todo.

Para realizar este propósito, o nosso estudo é dividido em três momentos. Inicialmente, analisaremos as traduções realizadas por Heidegger do coro de *Antígona*, mediante a construção de uma *hermenêutica filosófica* que possibilite sublinhar e revigorar os aspectos originários do pensamento grego que compõem a força interna da poesia de Sófocles. Na sequência, discutiremos a contraposição originária do homem como “*tò deinotaton*” (o mais estranho) ao ente em sua totalidade enquanto “*deinon*” (o estranho), excedendo de forma extraordinária os domínios da natureza. Por conseguinte, elucidaremos como, de acordo com Heidegger, a “*techne*” configura uma *experiência originária* mediante a qual o homem, ao explorar as forças da natureza, revela o ser no ente.

Demonstraremos, por fim, como a tradução interpretativa do coro de *Antígona* apresentada por Heidegger, em *Introdução à Metafísica* (1935), amplia o horizonte de compreensão e oferece a possibilidade de se cumprir a interpretação da tragédia em sua completude. Após apreender a força que impregna a estrutura do poema, torna-se possível determinar como a personagem Antígona, ao

antecipar originariamente o próprio ocaso opondo-se às ordens do rei Creonte, torna-se consciente de sua condição de ser para a morte. Assim, Antígona assume em sua essência o “*tò deinotaton*”, incorporando o mistério que caracteriza o homem no cerne do pensamento grego como o mais estranho e terrível dentre todos os entes.

A tradução do coro de Antígona mediante a construção de uma hermenêutica filosófica do ser

Na preleção que constitui o livro *Introdução à Metafísica*, em 1935, Martin Heidegger apresenta pela primeira vez a sua tradução do segundo coro da tragédia *Antígona*, de Sófocles, com o propósito de apreender o mistério que compõe a essência do homem (ou a sua “configuração poética”) no cerne do pensamento grego. A escolha da obra de um poeta para realizar essa tarefa fundamental pode, inicialmente, nos causar estranhamento: por que, num curso de introdução à metafísica, Heidegger opta por se apoiar no coro escrito por um poeta para consumir sua interpretação da essência do homem grego e não, como seria habitual, em textos de filósofos como Platão e Aristóteles?

Ao se deter à poesia trágica, Heidegger não pretende se desviar do pensamento filosófico e, com isso, configurar uma espécie de “poética do ser”. Na célebre conferência *O que quer Dizer Pensar?* (1952), duas décadas mais tarde, o filósofo sustenta que entre a poesia e o pensamento filosófico há uma distância abissal, mas que elas podem dizer o mesmo de modos diferentes:

O dito poético e o dito do pensamento jamais são iguais. Mas um e outro, de modos diferentes, podem dizer o mesmo. Isto só mesmo tem êxito quando o abismo entre poesia e pensamento se abre clara e decisivamente. E isto acontece quando a poética é elevada e o pensamento profundo. Também isto soube Hölderlin. (Heidegger, 2012, p. 119).

Neste sentido, embora não pretenda criar poesia ou elaborar uma “filosofia poética”, Heidegger propõe aclarar a distinção radical entre essas duas formas de pensar, para interpretar filosoficamente o projeto poético-pensante do homem grego. À medida em que se aprofunda o olhar filosófico na origem grega do pensar ocidental, ao atingir o seu fundamento, torna-se possível, para o hermeneuta, vislumbrar a poesia trágica se elevar no âmbito da arte. Heidegger, portanto, tenciona penetrar o olhar filosófico no âmbito da arte em que a repousa a poesia trágica, à fim de revelar o fundamento da configuração poética do homem, uma vez que, para o espírito grego, “[...] a arte se situa no centro da vida pública e se torna a expressão da ordem espiritual e estatal” (Jaeger, 2001, p. 315).

Na Grécia Antiga, a formação do homem e a poesia estavam essencialmente vinculadas. A poesia, então, não se assemelhava ao pueril entretenimento ou, ainda, a um luxo reservado a uma elite abastada e erudita. Tratava-se, pelo contrário, de uma verdadeira instituição que servia de memória social e, conforme assevera Vernant,

[...] de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo. É na poesia e pela poesia que se exprimem e que se fixam, revestindo uma forma verbal fácil de memorizar, os traços fundamentais que, acima dos particularismos de cada cidade, fundamentam para o conjunto da Hélade uma cultura comum. (Vernant, 2006, p. 16).

Com isso, conforme assevera Jaeger, em *Paidéia: a Formação do Homem Grego* (1933–1947), “[...] a educação e a poesia veem o seu modelo no esforço plástico para conseguir criar uma forma humana, e enveredam pelo mesmo caminho para atingirem a *ιδέα* [forma] do Homem” (Jaeger, 2001, p. 328, acréscimo nosso). No esforço de formar poeticamente o homem, Sófocles o caracteriza como “o mais violentamente poderoso e terrivelmente estranho dos entes”, cuja existência é tragicamente determinada pelo inexorável poder do destino.

No regresso ao pensamento grego, Heidegger se apoia na tragédia sofocliana por influência direta de Friedrich Hölderlin que, com suas peculiares traduções e interpretações do pensamento grego, teria *salvado* o caráter inicial do mundo helênico ao saltar sobre o abismo da Modernidade em direção à Antiguidade Clássica, “[...] antes de pagar com a sua ousadia cortando o último laço que o prendia à vida socialmente responsável, ao internar-se no campo insondável do que chamamos loucura” (Borges-Duarte, 2019, p. 100). Antes de sucumbir à insanidade, nos anos de 1802 e 1803, Hölderlin se devotou febrilmente à tradução das tragédias de Sófocles, sendo publicadas em 1804 como parte dos últimos trabalhos do poeta e tradutor. O abalo da tradução de Hölderlin no pensamento de Heidegger, que devotou parte de seu trabalho ao exame crítico das obras do poeta, é tão profundo quanto o próprio pensamento de Sófocles. Contudo, ainda que a tradução de Hölderlin tenha, posteriormente a sua morte, suscitado o fascínio de notórias figuras como Heidegger, do dramaturgo Bertolt Brecht e do compositor Carl Orff, na época de sua publicação, porém, provocou uma rejeição quase unânime. Dentre os ilustres leitores que desaprovaram a tradução das tragédias de Sófocles de Hölderlin estavam Johann W. von Goethe, Friedrich Schiller e Friedrich W. Schelling. O filósofo Friedrich Hegel, como relata Irene Borges-Duarte (2019), sustenta que a tradução das tragédias sofoclianas expressava plenamente a ruína do estado de espírito de Hölderlin.

Não obstante a crítica, Heidegger enxerga a *tradução livre* de Hölderlin como o mais insigne exemplar da hermenêutica poética do ser. Quando o poeta, com isso, busca por intermédio da

tradução *superar* o texto original, *corrigindo* e realçando aspectos originários do pensamento e da cultura grega supostamente negligenciados pelo próprio Sófocles, apresenta uma *tradução viva* do texto. Tomando o exemplo de Hölderlin, Heidegger exerce livremente sua hermenêutica filosófica na tradução do segundo coro da tragédia de Antígona, suscitando uma controvérsia semelhante ao “caso Hölderlin”, conforme descreve Hans-Georg Gadamer, no volume 1 de *Hermenêutica em Retrospectiva*:

[...] Constatou-se certa vez uma dúzia de *erros* de tradução em uma tradução de um coro grego feita por Heidegger. Todavia, esses erros, que certamente produzem distorções reais nos textos, trouxeram mais para a compreensão do texto como um todo do que a pesquisa quadrada jamais o fez. (Gadamer, 2007, p. 70).

Neste sentido, a apreensão da “força interna do poema e que atravessa e dá consistência à configuração linguística do todo”, como assevera Heidegger (1999, p. 171), só pode ser conquistada pela hermenêutica poética ou filosófica do ser, superando as fraquezas de toda filologia embasada no que Gadamer interpreta como “pesquisa quadrada”, corrigindo e realçando aspectos originários do pensamento e da cultura grega que compõem a força interna da poesia trágica.

A primeira tradução realizada por Heidegger do segundo coro da tragédia *Antígona* aparece em 1935, no contexto da preleção que compõe *Introdução à Metafísica*. A segunda tradução do mesmo coro foi elaborada em 1943, quando o filósofo ostentou uma pequena edição privada dessa tradução, mas “reelaborada de forma essencial”, como oferta para o aniversário de sua esposa Elfride Petri. A tradução presente na edição de *Introdução à Metafísica*, publicada em 1953, é correspondente à tradução tardia de 1943. De acordo com Irene Borges-Duarte, em *Arte e Técnica em Heidegger* (2019), a única fonte que revela as variações nas traduções feitas por Heidegger do coro é uma carta do autor direcionada a seu amigo e filósofo Karl Jaspers, onde se encontra a reprodução da versão original de 1935.

Na esteira da tradução de Hölderlin, Heidegger se esforça por traduzir o coro trágico de *Antígona* a partir de uma transposição fiel, mas livre do original grego. O coro se inicia com uma definição de homem que, dependendo da tradução, abre horizontes de compreensão completamente opostos. A tradução usual da abertura do coro é a seguinte: “Há muitas *maravilhas*, mas nenhuma é tão *maravilhosa* quanto o homem” (Sófocles, 1990, p. 215, grifos nossos). A palavra “*deinon*”, costumeiramente traduzida como “maravilhoso”, entretanto, é traduzido por Heidegger como “estranho” (*Unheimlichste*): “Muitas coisas são estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem.” (Heidegger, 1999, p. 170).

Fiando-se a tradução corrente da abertura do coro – “Há muitas *maravilhas*, mas nenhuma é tão *maravilhosa* quanto o homem” – Werner Jaeger, por exemplo, o interpreta como “[...] um hino à grandeza do homem, criador de todas as artes, dominador das poderosas forças da natureza por meio da força do espírito” (Jaeger, 2001, p. 330). Em suma, a tradução da palavra “*deinon*” como “maravilhoso” conduz o autor a interpretar o coro como um elogioso “hino prometeico”. Heidegger, por sua vez, ao traduzir o “*deinon*” como “estranho”, abre um horizonte de compreensão radicalmente diferente, onde se questiona o *mistério* que constitui a essência do homem que se revela como o mais terrível e inquietante de todos os entes.

A técnica (*techne*) como experiência originária de contraposição do homem à violência do ente enquanto tal

Os primeiros versos do segundo coro de *Antígona* – a saber: “Muitas coisas são estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem” – determinam o que Heidegger designa como a “[...] *força interna do poema* e que atravessa e dá consistência à *configuração linguística* do todo” (1999, p. 171). A tradução do termo “*deinon*” presente na primeira estrofe, portanto, se mostra decisiva porque os versos iniciais irão impregnar e orientar o sentido do poema em sua completude.

Independentemente do fato de a palavra “*deinon*” ser traduzida como “maravilhoso” ou “estranho”, o homem é definido por Sófocles como o ente superlativo, de forma comparativa aos outros entes no geral: “nada, porém, há de mais ‘*estranho ou maravilhoso*’ que o homem”. Em suma, o coro se abre revelando a condição humana como algo assombrosamente extraordinário, se comparada ao estado ordinário dos demais entes. Para Heidegger, “[...] esse dizer concebe o homem pelos limites supremos e pelos abismos mais surpreendentes de seu ser.” (1999, p. 172).

Os abismos secretos que compõem a essência do homem, neste sentido, só podem ser vislumbrados se alcançarmos a fronteira que determina os limites entre o homem e os demais entes. Por isso, em seguida, o coro narra como o homem, hábil e violentamente, conquista os antigos mares “[...] indiferente às vagas enormes na iminência de abismá-lo”, “exaure a terra eterna, infatigável” e “captura a grei das aves lépidas e as gerações dos animais selvagens: e prende a fauna dos profundos mares nas redes envolventes que produz [...]” (Sófocles, 1990, p. 215). O coro, com isso, situa a excepcional condição do homem dentre os demais entes – como o mar, a terra, os animais, etc. –, a partir da descrição de sua destreza ao subordinar a natureza e seus elementos aos seus serviços.

Assim, o modo de ser do homem excede de forma assombrosa a condição dos outros entes, de forma estranha e até terrível. Mas a natureza também não se mostra terrível, provocando pânico nos animais e nos homens, quando impõe a tempestade bravia e indômita, quando os abala com o terremoto e com o rugido surdo do vulcão? Certamente, tanto a natureza quanto os animais podem ser terríveis, estranhos e inquietantes, mas “[...] o ser humano, contudo, foi capaz de construir o seu império frente a tais forças, resistindo-lhes, dominando-as [...]” (Borges-Duarte, 2019, p. 119).

O “*deinon*”, enquanto estranho e terrível, é apresentado por Heidegger a partir de dois sentidos contrapostos: 1) o estranho é o ente em sua totalidade, que se impõe vigorosa e violentamente ao ser humano; 2) o homem, no entanto, é o mais estranho exposto no interior do estranho. Ao impor-se ao homem, o ente em sua totalidade instaura o vigor que predomina: onde quer que se situe o homem, ele se encontra sob a imposição incondicional do ente (pelas forças da terra, do mar ou dos animais, como aludidas pelo coro da tragédia). Com efeito, a existência humana encontra suas possibilidades de ser tão somente no interior do ente em sua totalidade.

O vigor da violência instaurada pelo ente em sua totalidade, assim, não constitui apenas a violência da bravia tempestade e do indômito terremoto, mas a sua imposição se mostra como condição necessária para a determinação das possibilidades de ser do homem. Não obstante seja necessária essa imposição do ente, o que determina fundamentalmente a condição humana não é o ente, mas o ser:

Como vigor imperante, o ente em sua totalidade é o que impõe o vigor, que subjuga (das *Überwältigende*), o *deinon* no primeiro sentido. O homem, porém, é *deinon* uma vez, porquanto permanece ex-posto a esse vigor imposto, visto que pertence em sua essencialização ao ser; outra vez, é *deinon*, por ser o que instaura o vigor da violência no sentido indicado em segundo lugar. (Heidegger, 1999, p. 173).

Visto isso, o homem, exposto ao ente em sua totalidade, se contrapõe ao vigor da violência anteposta. O exercício dessa contraposição à imposição do ente, contudo, só é possível devido ao fato de as possibilidades de ser do homem serem determinadas essencialmente pela compreensão de ser e não pelo ente. Conforme sustenta Heidegger, no parágrafo §4 de sua obra seminal *Ser e Tempo* (1927), o homem (*Dasein*) é um ente privilegiado, pois ele não é tão somente um ente dentre outros, mas ele se distingue dos demais por se mover sempre numa pré-compreensão de ser:

[...] Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. e isso, por sua vez, significa: o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein.* (Heidegger, 2012, p. 59).

Mediante a pré-compreensão de ser, o homem tem acesso aos entes a partir de sua determinação ontológica. Aqui, delimita-se o que Heidegger define como a “diferença ontológica”: a distinção radical entre ser e ente. Os entes – desde o mar, a terra e os animais, até o livro, os óculos e a mesa – compõem a dimensão “*ôntica*” da existência que constitui a vigência objetiva do “real”. O ser, entretanto, não é um ente e, embora o determine essencialmente, não se reduz à dimensão *ôntica* objetiva do ente.

O Homem, neste ínterim, por se referir originariamente ao ser, tem a sua posição privilegiada em relação aos demais entes expressa mediante a instauração de sua contraposição ao ente na totalidade: “Destarte, por ser duplamente *deinon* num sentido originariamente unitário, o homem é *tò deinotaton*, o mais vigoroso: o que instaura vigor no meio do vigor que impõe o seu jugo” (Heidegger, 1999, p. 173). Logo, o homem é “*tò deinotaton*”, isto é, o mais vigoroso por contrapor-se à imposição do vigor do ente em sua totalidade. A bravia tempestade, o indômito vulcão e as bestas animais são terríveis, mas pertencem às estranhas forças do ente e, por isso, expressam o seu vigor. O homem, por sua vez, é *o mais estranho no estranho*:

O homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vezes, a sua paisagem caseira e habitual, por transpor como o que instaura o vigor, as raízes do familiar e se aventurar na direção do estranho no sentido do vigor que se impõe. (Heidegger, 1999, p. 174).

Ao conduzir seu ser junto aos entes, no meio do estranho, o homem os domina e os explora, exaurindo a terra, dominando os animais, construindo cidades e paisagens domésticas, mas, ao abrir caminhos em todos os setores do ente, sem encontrar familiaridade com nada disso, atinge ele a aporia: “Ele se torna em tudo isso o que há de mais estranho porque, estando em todos os caminhos em aporia, sem saída alguma, se acha expulso de qualquer referência” (Heidegger, 1999, p. 174-175). Em outras palavras, não encontrando familiaridade com os entes em seu entorno, revela-se para o homem a sua profunda estranheza: ele não é um ente dentre outros entes, nem mesmo o ente mais extraordinário. O homem é estranho a si mesmo e a tudo que o cerca, transcendendo tudo o que compõe a dimensão *ôntica* da existência.

Não obstante, espantado com o próprio engenho e com as proezas derivadas de sua exploração do ente, o homem qualifica o mistério que constitui a sua estranheza como “uma maravilha” e a excepcionalidade de seus feitos como um “prodígio”. Deste ponto de vista imodesto em relação ao homem deriva-se, por exemplo, a interpretação de Werner Jaeger do coro de *Antígona* como um “[...] hino à grandeza do Homem, criador de todas as artes, dominador das poderosas forças da natureza por meio da força do espírito [...]” (Jaeger, 2001, p. 330), sem

vislumbrar, porém, o que há de mais estranho e misterioso no ser do homem. Heidegger sustenta que o que há de mais estranho e inquietante no comportamento humano não são suas habilidades para dominar e explorar os entes, no âmbito de suas “maquinações”, mas uma determinada maneira de o homem enxergar a realidade que caracteriza a “*techne*”:

Techne não significa nem arte nem habilidade nem de certo a técnica no sentido moderno. Traduzimos *techne* por “saber”, mas isso precisa de uma explicação. Saber não significa aqui o resultado de simples constatação a respeito de dados objetivos (*Vorhandenes*) antes desconhecidos. Tais conhecimentos são sempre algo apenas acessório, muito embora indispensáveis para o saber. Esse, no sentido autêntico da *techne*, é precisamente um ver que ultrapassa o que é dado de modo objetivo (*Vorhandenes*) e, assim, se tornar princípio e origem (*Anfaenglich*) de permanência e consistência (*Staedig*). (Heidegger, 1999, p. 181).

A *techne*, portanto, não se confunde com a técnica moderna industrial ou com habilidade artesanal. Heidegger traduz *techne* por “saber”, mas não como um conjunto de constatações objetivas acerca de um determinado objeto, e sim de uma forma de “ver” o real que se consuma numa *experiência originária* que antecipa o que é dado (na obra, por exemplo) de modo objetivo. A *techne*, neste sentido, se configura como uma forma de saber que *revela o ser no ente*. Por isso, o filósofo assevera que “[...] saber é o poder de pôr o ser em ação como um tal ou qual ente” (Heidegger, 1999, p. 181).

Visto isso, a capacidade humana de dominar as forças poderosas da natureza não remete simplesmente às “forças do espírito”, como defende Werner Jaeger em sua *Paidéia*. Trata-se, na verdade, de um poder que, posto em prática com revelação do ser no ente, caracteriza fundamentalmente os modos de ser do homem. Este misterioso poder constitutivo tornou possível ao homem, mediante a “maquinação do saber”, construir um império frente às forças antepostas pelo ente,

Ao conduzir ao moinho a água turbulenta das levadas, ao construir abrigos capazes de resistir ao acosso dos elementos, ao organizar-se em cidades e atribuir tarefas a cada grupo, ao pôr a natureza ao seu serviço, ao ser capaz de sujeitar e orientar o seu próprio poder no sentido da consecução dos seus anseios: alcança a tranquilidade, bem-estar. (Borges-Duarte, 2019, p. 119).

Sófocles revela, portanto, no coro de *Antígona*, o confronto originário entre o ser humano, caracterizado como *o mais estranho (tò deinotaton)*, e o ente enquanto tal. O poeta narra como o homem, detendo o saber da *techne*, desbrava os antigos mares, explora a terra, subjuga os ferinos animais e constrói a Cidade-Estado (a *pólis*) como o centro de convergência de todos os caminhos *aporéticos* que conduzem as personagens Antígona e Creonte até a trama narrada na tragédia.

O mais estranho (*tò deinotaton*) como a essência de Antígona

Na preleção que compõe *Introdução à Metafísica*, de 1935, Heidegger destaca o segundo coro do corpo que constitui a tragédia *Antígona*, para abordar o mistério em que consiste o ser do homem no cerne do pensamento grego. Ao terminarmos a leitura da preleção, fechamos o livro e, então, pode ocorrer de, tendo o pensamento de Heidegger suscitado em nós um profundo abalo, nos surpreendermos imaginando como seria uma interpretação heideggeriana do todo da tragédia sofocliana. Somos, assim, aturdidos por um estranho ímpeto que, diante de uma porta fechada, procura por uma janela aberta. Essa janela, que constitui a fenda para a interpretação da tragédia como um todo, só foi aberta por Heidegger anos depois, no curso intitulado *Der Ister*, em 1943.

Os coros da tragédia *Antígona* configuram uma ação dramática com funções muito claras: a) *explicativa*, quando narra resumidamente as ocorrências intrínsecas à trama; e b) *exortativa*, ao comentar os acontecimentos à luz de um juízo geral, doando sentido ao drama. O coro traduzido por Heidegger, porém, representa um canto excêntrico no interior da tragédia de Sófocles, uma região peculiar cujas fronteiras são tão obscuras que não oferecem conexão nítida com o todo do poema. Para identificar o vínculo entre o coro e a tragédia pessoal da personagem Antígona, é imperativo que penetremos as obscuras fronteiras que unem este estranho canto e os acontecimentos que antecedem e sucedem o seu surgimento no interior da estrutura do poema. Somente assim poderemos apreender o que Heidegger designa como “o que carrega e impregna o todo” (1999, p. 171), mas não apenas o todo do coro, e sim da tragédia em sua completude.

A peça se inicia com o diálogo entre as irmãs Antígona e Ismene, na manhã seguinte à derrota dos argivos que invadiram Tebas e da morte de seus irmãos Etéocles e Polinices. A batalha entre os tebanos e os argivos se iniciou com a disputa entre Polinices e Etéocles pela sucessão do trono de Tebas, após a morte do rei Édipo, em Colono. Polinices, segundo a lei vigente, seria o sucessor do trono, mas Etéocles se recusa a ceder o lugar de direito ao irmão. Polinices, então, dominado pelo rancor a Etéocles e pelos chefes da cidade que o apoiavam, se retira para a cidade de Argos, rival de Tebas. Em Argos, após se casar com a filha do rei Adastro, Polinices obteve apoio do sogro para que, mediante o uso da força, obrigue Etéocles a lhe entregar o trono (Sófocles, 1990).

Etéocles, por sua vez, conhecendo os preparativos do irmão para invadir Tebas, incumbiu sete chefes tebanos de defender as sete portas da cidade em oposição aos argivos, reservando para si próprio o encargo de enfrentar Polinices. A batalha termina com a vitória de Tebas sobre Argos, mas Etéocles e Polinices tombam mortos em combate entrematando-se. Creonte, irmão de Jocasta e

tio de Antígona, assume o trono pelo qual os irmãos morreram e, como primeiro ato de poder, proíbe o sepultamento de Polinices e ordena que se realize o funeral para Etéocles (Sófocles, 1990).

Antígona, previamente informada da proibição feita por Creonte, comunica o conteúdo do édito do rei a sua irmã que, atordoada com os recentes acontecimentos, demonstra desconhecer o édito. Após revelar a Ismene que Creonte ordenou que fosse proporcionado o funeral a Etéocles e, concomitantemente, a proibição do sepultamento de Polinices, Antígona solicita a ajuda da irmã para conceder a Polinices o funeral. Ismene, não obstante o clamor de sua irmã, se recusa a enfrentar as ordens de Creonte:

Agora que restamos eu e tu, sozinhas,
pensa na morte ainda pior que nos aguarda
se contra a lei desacatarmos a vontade
do rei e sua força [...].
Peço indulgência aos nossos mortos
mas obedeço, constrangida, aos governantes;
ter pretensões ao impossível é loucura. (Sófocles, 1990, p. 203).

Diante da recusa de Ismene, Antígona decide enfrentar sozinha as ordens do rei e sepultar o irmão, aceitando a ameaça de morte por apedrejamento a quem cumprir tal tarefa:

Procede como te aprouver; de qualquer modo
hei de enterrá-lo e será belo para mim
morrer cumprindo esse dever: repousarei
ao lado dele, amada por quem tanto amei
e santo é o meu delito, pois terei de amar
aos mortos muito, muito mais tempo que aos vivos. (Sófocles, 1990, p. 204).

Frente a postura resoluta de Antígona, Ismene afirma que sua irmã “deseja o impossível” e que, não havendo meios para atingir determinados fins, “o impossível não se deve nem tentar” (Sófocles, 1990, p. 2005). Impassível, Antígona anuncia que enfrentará os perigos que a aguardam na busca do que é proposto, aqui, como “o impossível”. O desejo e a pretensão de Antígona ao impossível são decisivos e, segundo a interpretação heideggeriana, caracterizam a essência da personagem.

Finalizado o diálogo entre as irmãs, entra o primeiro coro da peça responsável por narrar a batalha em Tebas, na qual morrem Etéocles e Polinices. Em seguida, Creonte anuncia o édito onde ordena que seja proporcionado o funeral a Etéocles, na intenção de assegurar-lhe o além-túmulo, mas proíbe o sepultamento de Polinices, dispondo seu cadáver para alimentar as aves carniceiras e os cães vadios. Aquele que descumprir essas ordens, no entanto, será reservada a morte por

apedrejamento. Na sequência, um hesitante guarda anuncia a Creonte que o corpo de Polinices já foi enterrado em cova rasa. Contudo, tanto ele como os outros guardas desconhecem a autoria do crime. Pondo a honra dos guardas sob suspeita, Creonte impõe que encontrem o autor do crime, sob ameaça de morte caso fracassem na execução da ordem.

Com a saída do guarda, entra precipitadamente o coro traduzido por Heidegger: “Muitas coisas são estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem” (1999, p. 171). A definição do ser humano como “o mais estranho dentre todas as coisas estranhas” incorpora a tese geral do poema, que descreve como o homem conquista os antigos mares, exaure a terra e domina os mais robustos e selvagens animais. Entretanto, a tese geral que impregna todo o poema e os prodígios por ele narrados não parecem, de imediato, fazer referência aos acontecimentos que precedem a entrada do coro. Quando se encerra o estranho coro, o hesitante guarda retorna à cena, mas, agora, acompanhado de Antígona, revelando-a como a autora do crime. Diante do inquirido de Creonte, Antígona admite sua culpa, defende suas motivações e, por fim, é submetida à pena de morte.

Werner Jaeger, na tentativa de estabelecer um vínculo entre o coro – interpretado como um “hino à grandeza do homem” – e a tragédia como um todo, sustenta que o fato de o coro findar com a pretensa celebração do Direito e do Estado demonstra a “ironia trágica” de Sófocles que, na sequência, proclama o aprisionamento de Antígona numa caverna para sofrer o horror de uma morte solitária, fora de qualquer sociedade humana: “[...] com a peculiar ironia trágica de Sófocles, no momento em que o coro acaba de celebrar o Direito e o Estado, proclamando a expulsão para fora de qualquer sociedade humana daquele que despreza a lei, Antígona é agrilhoada.” (Jaeger, 2001, p. 330).

A interpretação de Jaeger propõe a ironia trágica de Sófocles como o elemento que, hipoteticamente, vincula a região do coro à região do poema que o sucede. Contudo, o autor se serve da pretensa ironia do poeta como um recurso externo ao poema para transpor as fronteiras do coro e conectá-lo ao corpo do poema. Heidegger, por outro lado, em *Der Ister* (1943), se perfaz de um elemento que perpassa tanto o coro como o diálogo inicial entre Antígona e Ismene: o estranho. O termo “estranho” não aparece nas traduções usuais da interação inicial entre as irmãs, mas é elencado ao diálogo pela hermenêutica filosófica de Heidegger. Todavia, a noção de estranho pode ser entendida como o misterioso ímpeto que impele Antígona a enfrentar os perigos na busca do que Ismene propõe como “o impossível”. O mais estranho, assim, se manifesta em Antígona como “a suprema necessidade” de se voltar para aquilo contra o qual não há via.

Conforme asseveramos acima, este ímpeto que guia Antígona para o “terrível” caracteriza a sua essência. Por isso, Ismene se dirige à Antígona e sentencia: “Ferve o teu coração pelo que faz gelar!” (Sófocles, 1990, p. 205). O que faz gelar? Heidegger o interpreta como a morte, “o terrível” que se afigura como um dever para Antígona: “[...] de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever” (Sófocles, 1990, p. 204). Neste sentido, contrariando o sentido de todo projeto existencial que tenciona “continuar ser”, Antígona atende à suprema necessidade de ir de encontro ao “estranho e monstruoso”: onde declinam todas as possibilidades de ser, para a qual nada viceja e da qual nada vem a ser.

Em *Introdução à Metafísica* (1935), Sófocles é definido por Heidegger como o autor que funda o ser-aí (*Dasein*) do homem grego, quando o situa como “o mais estranho no estranho”, devido a sua condição extraordinária se comparada ao estado ordinário dos demais entes. A figura da personagem Antígona evoca, neste ínterim, o mistério que compõe o ser do homem grego. A condição de Antígona se revela como excepcional na peça quando, diante da sentença de Ismene segundo a qual “o impossível não se deve nem tentar”, responde, na *tradução livre* de Heidegger:

Quando dizes isso, postando-te em ódio, o qual nasce em mim,
em ódio também confrontarás o morto, tal como convém.
Mas deixas isto comigo e para o que me guia perigosa e gravemente:
assumir na própria essência o estranho que aqui e agora aparece. (Sófocles, *apud.* Heidegger, 1996,
[tradução nossa]).

Antígona assume o vigor do supremo estranho na própria essência. Em suma, a personagem evoca de forma assombrosa o “*tò deinotaton*” que, ao conduzir o seu ser no meio do estranho, se contrapõe ao vigor anteposto do ente em sua totalidade, mediante a “maquinação do saber” determinada originariamente pela *techne*, que configura a exploração do ente. A tragédia pessoal de Antígona, entretanto, radicaliza a experiência deste “ver” originário (*techne*) quando, ao conduzir-se no meio do estranho, seu coração se volta calorosamente para o mistério que se revela friamente na morte. Essa radicalização promovida por Antígona só é possível, pois, ao assumir na própria essência o estranho, a personagem guarda o “*tò deinotaton*” como um princípio: “[...] o que há de mais estranho é o que é, por guardar, em si, um princípio, em que tudo prorrompe conjuntamente de uma superabundância e plenitude num vigor que se impõe e se destina a predominar” (Heidegger, 1999, p. 178).

“*Tò deinotaton*” é, portanto, o princípio originário que conduz Antígona no meio do estranho a caminho da morte como sua possibilidade mais própria. Heidegger tematiza este princípio constitutivo do ser-aí do homem no parágrafo §47 de *Ser e Tempo*, onde assevera que a morte não é um simples ter chegado ao final no sentido de findar ou de completar um curso:

O morrer, deve assumi-lo todo Dasein cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que “é”, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do Dasein no morrer se mostra que a morte é ontologicamente constituída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência. (Heidegger, 2012, p. 663).

Neste sentido, devido ao fato de ser-com os outros, Antígona experimenta a morte de Etéocles e Polinices como uma passagem de ser-aí para já-não-ser-aí “[...] no sentido do já não ser-no-mundo. Morrer não significa sair-do-mundo, perder o ser-no-mundo? Todavia, o já não-ser-no-mundo do morto é ainda-entendido em extremo – um ser no sentido do ainda-só-subsistência de uma coisa corporal que vem-de-encontro” (Heidegger, 2012, p. 659). A subsistência corporal de Polinices, condenada a apodrecer no deserto e a alimentar cães e aves carniceiras, vem ao encontro de Antígona e se impõe a partir de uma experiência aterradora, capaz de motivá-la a sacrificar a própria vida para sepultar o corpo de seu irmão. Mas, além disso, do ponto de vista ontológico, essa experiência provoca a jovem a assumir a morte como a possibilidade mais própria de sua existência.

O sacrifício de si para servir aos seus amados finados, com a antecipação do próprio ocaso, possibilita a Antígona experimentar a morte não como um “deixar de viver”, mas como um fenômeno da vida: “[...] a minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos” (Sófocles, 1990, p. 225). No parágrafo §50 de *Ser e Tempo*, Heidegger sustenta que quando a morte é iminente, o ser-aí do homem é “[...] *completamente* remetido a seu poder-ser mais próprio” (Heidegger, 2012, p. 691). Neste íterim, diante do édito de Creonte, que condena à morte por apedrejamento aquele que descumprir a ordem de manter o corpo de Polinices insepulto, Antígona é prementemente remetida ao seu poder-ser mais próprio: o mais estranho. A inexorável e insuperável morte se impõe à jovem mediante a disposição de angústia diante da tragédia que sobreveio a sua família e que permanece exposta com o corpo insepulto de Polinices aos olhos dos homens e dos deuses.

A morte é assumida pelo ser-aí de Antígona como uma possibilidade de ser, como um fenômeno da vida, contudo, por outro lado, a morte se impõe como a impossibilidade de todas as possibilidades de ser. Antígona se mostra consciente deste fato, quando proclama à Creonte que a morte se revela para ela como uma *vantagem*:

[...] Eu já sabia que teria de morrer
(e como não?) antes até de o proclamares,
mas, se me leva a morte prematuramente,
digo que para mim só há vantagem nisso.
Assim, cercada de infortúnios como vivo,
a morte não seria uma vantagem?
Por isso, prever o destino que me esperava

é uma dor sem importância. Se tivesse de consentir em que ao cadáver de um dos filhos de minha mãe fosse negada a sepultura, então eu sofreria, mas não sofro agora. (Sófocles, 1990, p. 219 e 220).

As possibilidades de ser anuladas pelo peso do lúgubre manto da morte se mostram, para Antígona, projeções de um destino funesto e malogrado. A jovem estaria fadada a se casar com Hêmon, filho do rei que negou a seu amado irmão a sepultura, sob a culpa de ter corroborado com a transgressão das normas divinas e não escritas. O fato de Antígona aceitar a morte não apenas como um fenômeno da vida, mas como uma *possibilidade vantajosa*, torna a postura dessa personagem diante da morte “autêntica”, segundo o jargão heideggeriano?

No parágrafo §27 de *Ser e Tempo*, Heidegger assevera que, em suas relações interpessoais cotidiana com os outros, o ser-com-o-outro do homem se degenera em mero “ser-entre-outros”, portanto, em inautenticidade. A inautenticidade, assim, se revela quando o ser-aí “não possui a si mesmo”, por negligenciar a peculiaridade de sua existência face aos demais seres no mundo. Portanto,

A inautenticidade surge, em particular, quando nos entendemos como eus cartesianos e vivemos nossas vidas quanto ao que Jean-Jacques Rousseau denominou *amour propre*, olhando constantemente por sobre nossos ombros e comparando nossos “eus” com os dos outros. Ficamos tomados pela ideia de estarmos à frente ou atrás, de sermos mais impotentes ou insignificantes, de sermos ou não mais elegantes que os outros, ou tão hábeis e experientes, ou tão jovens e belos. (Rée, 2000, p. 31).

A postura inautêntica, neste íterim, corresponde à dependência em relação ao comportamento e opinião dos demais; não de uma pessoa ou de um grupo de pessoas em particular, mas do outro em geral que Heidegger define como *das Man*, a-gente. Conformados a postura inautêntica, “[...] gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da *grande massa* como a-gente se afasta; chamamos *escandaloso* o que a-gente acha escandaloso” (Heidegger, 2012, p. 365). Ora, diante do édito outorgado por Creonte, a postura de Antígona não se resplandeceria como “inautêntica”, se a jovem simplesmente consentisse com a lei, tal como assentiu sua irmã Ismene em consenso com a-gente? Antígona, por outro lado, compreendendo que a lei editada por Creonte viola as leis divinas e não escritas, rompe com a anuência acrítica do *das Man* e se contrapõe à imposição do rei, servindo aos mortos e aos deuses e, por conseguinte, decidindo pela própria morte.

Isso significa que a postura “autêntica” de Antígona se prefigura na transgressão das leis e aceitando a morte como uma *vantagem*? Ao antecipar a própria morte, Antígona não planeja se

aproximar dessa possibilidade, mas se comporta relativamente a ela, compreendendo-a como o horizonte para o qual convergem todas as suas ações. Consciente da repercussão que haveria se violasse o édito de Creonte e indiferente a precaução postulada por Ismene, Antígona apropria-se de si mesma, rompe com a lei dos homens e com os juízos d'a-gente, e age compreendendo a morte como a sua possibilidade de ser mais própria. A postura de Antígona se caracteriza como autêntica, segundo a perspectiva heideggeriana, pois a jovem assume em sua essência “o mais estranho” como um princípio que a conduz pelo misterioso caminho da morte, na soturna fronteira entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Considerações finais

A tradução interpretativa elaborada por Heidegger do coro de *Antígona* mostra, para além das interpretações habituais, que este intrigante poema comporta os elementos fundamentais que atravessam e dão consistência à configuração desta tragédia. Assim, a força interna do poema pode ser determinada deste a caracterização essencial do homem como o *tò deinotaton* – “o mais estranho” (*das Unheimlichste*) – exposto no interior do ente na totalidade. Na tentativa de identificar o vínculo entre o coro e a tragédia como um todo, colocou-se em questão a hipótese heideggeriana segundo a qual a personagem Antígona é a portadora do *tò deinotaton*.

A figura da personagem Antígona evoca, neste sentido, o mistério que compõe o ser do homem grego. Sua tragédia pessoal é determinada fundamentalmente por um “princípio” que inflama seu coração e a encaminha em direção ao mistério da existência que se revela friamente na morte. Ao questionar em que consiste esse princípio, constatou-se que ele caracteriza o “*tò deinotaton*”, a força originária que conduz Antígona no meio do estranho a caminho da morte como sua possibilidade mais própria. O sacrifício de Antígona para servir aos seus amados finados, com a antecipação do próprio ocaso, possibilita a ela experimentar a morte como o seu *poder-ser* mais próprio, em consonância com a vontade e as leis divinas não escritas. Sua postura diante da morte, portanto, se revelou como “autêntica apropriação de si”, convergindo toda a sua existência para essas ações de coragem e sacrifício.

Referências bibliográficas

BORGES-DUARTE, Irene. **Arte e Técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

- CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin's Hymn "The Ister"** [Der Ister]. Transl. William McNeill & Julia Davis. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- _____. **Introdução à Metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. **O que Quer Dizer Pensar? Ensaio e Conferências**. Trad. Gilvan Fogel. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2012.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **A Morte de Empédocles**. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RÉE, Jonathan. **Heidegger**. Trad. Oscar Almeida Marques e Karin Voloubuef. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- SÓFOCLES. **Antígona**. [Trilogia da Taberna: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona]. Trad. Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SÓFOCLES. **Édipo em Colono**. [Trilogia da Taberna: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona]. Trad. Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Trad. Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

OS CONCEITOS DE ‘PRÁTICA’ E ‘VIRTUDE’ EM MACINTYRE: UMA INTERPRETAÇÃO CRÍTICA A PARTIR DE SUA BASE ARISTOTÉLICA

THE CONCEPTS OF ‘PRACTICE’ AND ‘VIRTUE’ IN MACINTYRE: A CRITICAL INTERPRETATION FROM ITS ARISTOTELIAN BASIS

Lucas Ligocki Candemil¹

Resumo: Alasdair MacIntyre apresentou em *After Virtue* (2007) uma possível reabilitação da ética baseada nas virtudes (*aretai*), tema que tem sido objeto de amplo debate por eticistas nos séculos XX e XXI tais como G.E.M. Anscombe, Peter Geach e Martha Nussbaum. No entanto, a proposta inovadora de MacIntyre tomou por base a aplicação dos conceitos de ‘prática’ — atividade humana cooperada, socialmente estabelecida, que promove a realização de bens internos com vistas ao alcance dos padrões de excelência estabelecidos e que resulta na própria excelência humana — e de ‘virtude’ — a qual, quando associada ao conceito anterior, é parcialmente definida como a qualidade necessária ao alcance dos bens internos das práticas. Argumenta-se neste artigo que a associação dos conceitos ‘prática’ e ‘virtude’ proposta por MacIntyre leva a uma contradição entre sua filosofia moral e a base que a sustenta, isto é, a ética *aretáica* de Aristóteles. Esse argumento mostrou que (i) as virtudes e as práticas macintyreanas são produtoras de bens e males; e (ii) que a expressa concordância de MacIntyre com a ética prática aristotélica leva a uma contradição com o primeiro item. Por fim, após analisar duas objeções possíveis ao argumento, conclui-se que a reabilitação de uma moralidade baseada nas virtudes não pode ser defendida a partir dos dois conceitos supracitados.

Palavras-chave: virtudes, prática, MacIntyre, Aristóteles

Abstract: Alasdair MacIntyre presented in *After Virtue* (2007) a possible rehabilitation of ethics based on virtues (*aretai*), theme that has been object of wide debate by ethicists in the 20th and 21st centuries such as G.E.M. Anscombe, Peter Geach and Martha Nussbaum. However, MacIntyre's innovative proposal was based on the application of the concepts 'practice' — cooperative human activity, socially established, which promotes the realization of internal goods with a view to achieving established standards of excellence and which results in human excellence itself — and 'virtue' — which, when associated with the previous concept, is partially defined as the necessary quality to achieve the internal goods of practices. It is argued in this article that MacIntyre's proposed association of the concepts 'practice' and 'virtue' leads to a contradiction between his moral philosophy and the basis that sustains it, i.e. Aristotle's *aretaic* ethics. This argument showed that (i) macintyrean virtues and practices are producers of goods and evils; and (ii) that MacIntyre's express agreement with aristotelian practical ethics leads to a contradiction with the first item. Finally, after analyzing two possible objections to the argument, it is concluded that the rehabilitation of a morality based on virtues cannot be defended from the two aforementioned concepts.

Keywords: virtues, practices, MacIntyre, Aristotle

¹ Graduando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O presente trabalho foi realizado a partir de projeto de pesquisa de Iniciação Científica apoiado pela mesma Universidade.

Introdução

Uma possível reabilitação da ética baseada nas virtudes (*aretai*) é o que Alasdair MacIntyre propõe em seu livro *After Virtue*, publicado inicialmente em 1981, com subseqüentes edições em 1984 e 2007. O pensador escocês, entretanto, não foi o precursor de tal iniciativa: em um artigo denominado *Modern Moral Philosophy*, a filósofa G.E.M Anscombe (1951, p. 18) concluíra existir até então uma lacuna filosófica a ser preenchida por uma explicação da “natureza humana, das ações humanas, do tipo de característica que a virtude é, e acima de tudo do ‘florescimento’ humano”. Anos mais tarde, Peter Geach (1977) justificou em seu livro *The Virtues* a suposta necessidade, elaborada a partir de um esquema neoaristotélico, das quatro virtudes cardeais (justiça, prudência, coragem e temperança) na vida humana. Depois, Martha Nussbaum (1987) argumentou positivamente sobre a ética de virtudes aristotélica, defendendo-a como uma ética objetiva e oferecendo contrapontos aos que tomavam a ética do mestre do Liceu como relativista. Tem-se notado, portanto, que estas e outras posições vêm sendo retomadas e amplamente discutidas por eticistas no século XX e no século XXI.

A reabilitação almejada por MacIntyre não é mera repetição da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, mas sim uma proposta reformista do aristotelismo baseada em três estágios: (i) a aplicação dos conceitos ‘prática’ (*practice*) e ‘virtude’ (*virtue*); (ii) a tese teleológica sobre a unidade narrativa da vida humana; e (iii) a defesa das tradições morais e dos costumes vigentes da sociedade. Argumenta-se neste artigo que a associação proposta por MacIntyre dos conceitos ‘prática’ e ‘virtude’ no estágio (i) de sua teoria leva a uma contradição entre sua moralidade e a base que a sustenta, isto é, a ética *aretáica* de Aristóteles. Cumpre mencionar, conforme MacIntyre (2007, p. 187), que cada estágio argumentativo posterior pressupõe o anterior; logo, uma falha de raciocínio no primeiro estágio — como pretendo demonstrar — põe em xeque toda a teoria moral proposta no *After Virtue*.

A estrutura deste artigo é composta da seguinte forma: primeiro, será feita uma breve reconstituição dos dois conceitos essenciais (‘prática’ e ‘virtude’) da teoria proposta por MacIntyre, evidenciando que as virtudes podem levar as pessoas a cometerem ações más², sendo, portanto, contrárias à promoção do bem na humanidade — esta será a primeira parte do argumento. Na seção subseqüente, será apresentada a segunda parte do argumento, na qual se mostrará que, embora o raciocínio prático (*practical reasoning*) aristotélico seja assumido como premissa na argumentação

² Utiliza-se aqui a expressão “ações más” para designar atividades que causam danos físicos, psicológicos ou contra a honra, de forma direta ou indireta, a outras pessoas da sociedade.

geral de MacIntyre, esse conceito não admite que as virtudes levam ao mal, o que gera uma contradição com a explicação da seção anterior. Depois, haverá uma seção para analisar duas objeções possíveis à minha tese. Por fim, expõe-se uma conclusão sumarizando todos os pontos apreendidos deste artigo.

Dois conceitos essenciais em MacIntyre

Começa-se o argumento com a reconstrução de um pedaço da teoria moral proposta pelo autor de *After Virtue* a partir dos conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’. De modo a não correr o risco de omitir a essência desses dois conceitos-chave, veja-se as palavras exatas de MacIntyre:

Por ‘prática’ eu vou querer dizer qualquer coerente e complexa forma de atividade humana cooperada socialmente estabelecida em que bens internos àquela forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados, e parcialmente definitivos, daquela forma de atividade, com o resultado de que os poderes humanos alcançam excelência, e as concepções humanas dos fins e dos bens envolvidos, são sistematicamente estendidos. (MacIntyre, 2007, p. 187, [tradução nossa³]).

Esta definição pode ser dividida em cinco elementos essenciais:

- (a) A prática é uma atividade humana cooperada;
- (b) ela é socialmente estabelecida;
- (c) ela promove a realização de determinados bens internos;
- (d) ela tem em vista o alcance dos padrões de excelência estabelecidos; e
- (e) ela tem como resultado a excelência das habilidades humanas.

Os dois primeiros elementos são autoexplicativos; passa-se então a um breve comentário dos três últimos, começando pelo item (c). Em uma prática, os bens internos são aqueles os quais alcançamos exclusivamente ao executar essa determinada atividade com afínco ao longo de certa duração de tempo — por exemplo, ao pensar uma prática tal como o jogo de xadrez (que é um dos exemplos discutidos pelo autor), os seus bens internos poderiam ser a imaginação estratégica e a habilidade analítica (MacIntyre, 2007, p. 188). Ademais, o autor deixa claro em outro exemplo que “jogar bola com habilidade” não é uma prática, mas o jogo de futebol é; lembra-se, conforme o primeiro elemento, que a definição de prática requer necessariamente que seja uma atividade

³ Todas as citações diretas dos livros *After Virtue* de MacIntyre serão dispostas vertidas do inglês ao português a partir de tradução própria. Dessa forma, para simplificar a legibilidade, a expressão “tradução nossa” será omitida das referidas citações no restante do artigo. Com relação às obras de Aristóteles, algumas citações diretas foram obtidas em português, com tradução oportunamente indicada, outras em inglês; para estas últimas, as citações vertidas do inglês ao português também serão de tradução própria.

humana cooperada, pois os padrões de excelência são estabelecidos dentro de uma comunidade de pessoas que realizam aquela prática. Nota-se, portanto, que existem práticas nas artes, nas ciências, na política e nos jogos esportivos.

Além disso, como se pode observar no quarto elemento da definição, quando as pessoas decidem executar determinada prática, elas assumem como premissa a aceitação desses referidos padrões de excelência de acordo com a tradição vigente, bem como também se aceitam os juízos das autoridades daquela prática. Isto é necessário, pois uma vez que os seres humanos nascem dentro de um contexto histórico-social específico, torna-se claro que já existem diversas práticas “em andamento” realizadas pelas demais pessoas da sociedade — destarte as próprias práticas já possuem estruturas de habilidades, comportamentos, resultados e excelências pré-estabelecidos até o momento quando iniciamos nossos primeiros passos naquela prática. É por esse motivo que os bens internos alcançados são julgados por quem tem mais experiência, pois os praticantes mais antigos já conhecem a tradição dessas excelências.

Por fim, o quinto elemento apenas denota que as pessoas que executam as práticas com vistas ao alcance dos padrões de excelência e que realizam os seus bens internos conseguem, ao longo do tempo, ter como resultado a sua própria excelência naquela prática.

Em complemento à definição, Macintyre (2007, p. 188) ainda considera que a execução das práticas pode alcançar não apenas bens internos, mas também bens externos, os quais são contingentes; por exemplo, fama, dinheiro e honra. Ao comparar os bens internos com os bens externos, percebe-se que estes são objeto de grandes disputas e permitem haver dicotomias tais como “vencedores versus perdedores”, enquanto aqueles fazem parte da evolução contínua de cada pessoa na condição de membro da atividade social cooperada — ou seja, apesar de cada indivíduo possuir um grau de alcance diferente dos bens internos da prática, esse conjunto de bens e o relacionamento entre os praticantes é o que faz a própria comunidade crescer e aumentar seus padrões de excelência. Os bens internos formam estímulos intrínsecos àquela comunidade e não são alvos de disputas vis, tais como podem acontecer pelos bens externos. Ademais, MacIntyre (2007, p. 194) previne contra a confusão que pode advir do conceito das práticas em si com as instituições que as promovem: o xadrez é a prática, ou seja, a atividade humana cooperada socialmente estabelecida que se encaixa na definição vista, ao passo que o clube de xadrez é a instituição que promove essa prática. Nesse sentido, as instituições são geralmente concentradas em torno do alcance dos seus bens externos.

Uma vez esmiuçado o conceito de ‘prática’, o filósofo escocês o utiliza para fornecer a sua definição preliminar de virtude: “Uma virtude é uma qualidade humana adquirida em que a posse e

exercício tende a nos permitir alcançar aqueles bens que são internos às práticas e em que a falta efetivamente nos previne de alcançar quaisquer desses bens” (MacIntyre, 2007, p. 191). A partir dessa definição, é possível observar que MacIntyre realiza uma conexão direta entre as virtudes e as práticas — na medida em que as práticas são, em suma, atividades humanas cooperadas socialmente estabelecidas, as virtudes são as qualidades que permitem harmonizar nossa relação com os demais praticantes com vistas ao alcance dos bens internos das práticas. Inclusive, de acordo com MacIntyre (2007, p. 192), independente da sociedade em que vivemos, as virtudes chamadas honestidade, justiça e coragem são “excelências genuínas” no que diz respeito à execução das práticas. Cabe ressaltar que a definição de ‘virtude’ acima é complementada a partir da sua tese sobre a unidade narrativa da vida humana, mas por ora deixa-se isto de lado.

Dada a reconstrução acima do conceito de ‘prática’ e de sua associação com o conceito parcial de ‘virtude’ macintyreano, pode-se refletir sobre uma primeira objeção feita pelo próprio autor: “Mas como uma disposição pode ser uma virtude, se é o tipo de disposição que sustenta práticas e algumas práticas produzem o mal?” (MacIntyre, 2007, p. 200). De fato, na definição de ‘prática’ posta pelo filósofo não há nenhuma restrição que denota que as práticas não possam conter ações consideradas más, ou seja, percebe-se que o filósofo estabeleceu o conceito de prática como uma classe ampla de atividades (sejam estas boas ou más). Inclusive, MacIntyre (2007, p. 200) admite que algumas práticas podem ser más, pois suas execuções podem estar associadas a maldades cometidas – o autor cita como exemplo que o desejo demasiado de vitória em determinada prática pode levar a ações corruptas do executor. Outros exemplos contidos no *After Virtue*, como a tortura e a atividade sexual sadomasoquista, também poderiam ser considerados práticas (embora, pela descrição de MacIntyre, ele não esteja convencido de que seja o caso). Mas é possível imaginar outros cenários: uma comunidade de *crackers*⁴; uma sociedade de assassinos; ou até mesmo grupos não ordinariamente relacionados a crimes, por exemplo, uma associação de adúlteros. Todas estas atividades humanas cooperadas socialmente estabelecidas podem ser defendidas como práticas, uma vez que satisfazem os elementos essenciais da definição acima. Além disso, é razoável afirmar que todas essas atividades são produtoras de males. Então, no balanço geral, tem-se as práticas como atividades que podem ser produtoras tanto do bem quanto do mal.

Isto posto, também é essencial recordar que as virtudes são parcialmente definidas como as qualidades cujo exercício nos fazem alcançar os bens internos das práticas. Ora, se as práticas

⁴ Entende-se aqui o termo ‘cracker’ como aquele indivíduo que modifica softwares ou hardwares com vistas a descobrir potenciais erros de segurança que o auxiliie a obter vantagens indevidas.

podem produzir bens ou males, segue-se como corolário que as virtudes – as quais são condição *sine qua non* para a materialização de um dos elementos essenciais das práticas (o item (c) da definição vista) – podem produzir bens ou males (em particular estes últimos). De fato, ao se pensar na virtude da coragem, é admissível dizer que alguém corajoso poderia utilizar uma boa dose de sua virtude para manter em cativeiro um inocente e torturá-lo; da mesma forma poder-se-ia dizer que pessoas corajosas utilizariam da prática *cracker* para fraudar sistemas críticos (tais como os sistemas informáticos da polícia) para obter dados de investigações sigilosas.

Mesmo que essa noção seja, à primeira vista, surpreendente, o autor de *After Virtue* não vê problemas nessa hipótese: “Que as virtudes tenham inicialmente que ser definidas e explicadas com referência à noção de prática de forma alguma implica aprovação de todas as práticas em todas as circunstâncias” (MacIntyre, 2007, p. 200). Isto é curioso, pois as virtudes, nesse sentido exposto, são entendidas como excelências de práticas – realizar bem uma prática e alcançar os seus bens internos é fazê-la virtuosamente. Ou seja, embora as virtudes possam ser qualidades utilizadas para a realização de práticas que são más, MacIntyre deixa claro que podemos reprovar essas práticas e as circunstâncias que as envolvem. Isto é problemático quando se analisa o projeto moral de MacIntyre como um todo, tal qual será mostrado a seguir.

A contrapartida aristotélica

Neste início da segunda parte do argumento, ressalta-se primeiramente que o autor de *After Virtue* fez uma longa exposição da história da moral que culminou com a rejeição de todos os projetos morais modernos e contemporâneos, desde o utilitarismo, passando pelo kantismo e indo até o emotivismo. Para o filósofo escocês, não há como fugir da dicotomia Nietzsche versus Aristóteles se quisermos resolver o problema do interminável debate moral contemporâneo sobre a justificação de ações morais que possuem premissas incomensuráveis. A resolução dessa dicotomia tem, por fim, a escolha de uma moral aristotélica, uma vez que MacIntyre (2007, p. 259) considera a visão de Nietzsche reduzida a do liberal individualista.

Todavia, mesmo que MacIntyre considere que o aristotelismo possui objeções razoáveis e que por isso tenha que ser reformado, tenha-se em conta que o autor adota como grande premissa, mesmo assim, o tratamento aristotélico da moral e das virtudes. Existem várias evidências que corroboram a sustentação da teoria macintyreana através do aristotelismo. Uma delas é a crítica de MacIntyre às morais modernas que não possuem elementos teleológicos (tais como o fim ou a essência das ações humanas): “Mas uma vez que a noção de propósitos ou funções essenciais

humanas desaparece da moralidade, começa a parecer implausível tratar julgamentos morais como proposições factuais.” (MacIntyre, 2007, p. 59). O filósofo acredita que o *telos* aristotélico, apesar de equivocado em seu conteúdo, trazia a forma correta de justificação que a moralidade deveria ter. É por essa razão que a teoria moral defendida por MacIntyre também é teleológica: enquanto Aristóteles (EN 1097^b24–1098^a18) defendeu, na sua *Ética a Nicômaco*, que o *telos* do homem bom é a execução de suas atividades racionais (*ergon* do homem) de acordo com as virtudes, MacIntyre (2007, p. 205–219) defendeu no segundo estágio de seu argumento que o *telos* da vida humana é a eterna busca pelo bem que irá tornar nossa vida uma unidade narrativa completa. Outras evidências da base de Aristóteles em sua teoria são trazidas pelo próprio MacIntyre (2007, p. 197-199) no capítulo 14 (*The Nature of the Virtues*): a necessidade de conceitos aristotélicos tais como voluntariedade, virtudes intelectuais e virtudes do caráter; a aderência da visão aristotélica sobre os prazeres; e a congruência entre as explicações dos fatos (por exemplo, as ações humanas) e as avaliações morais dos fatos, diferente da visão separatista predominante na modernidade.

Não obstante, um dos assentamentos aristotélicos mais importantes da teoria de MacIntyre é a expressa concordância sobre o tratamento das questões práticas feito pelo Estagirita, quando aquele diz que [A] “a explicação de Aristóteles do raciocínio prático [*practical reasoning*] está em essência seguramente correta.” (MacIntyre, 2007, p. 161). Ao denotar positivamente sua posição sobre o *practical reasoning*, MacIntyre (2007, p. 161) endossa logo na sequência o silogismo prático de Aristóteles, que em sua visão [B] “pode ser interpretado como fornecendo uma declaração das condições necessárias para a ação humana inteligível [...]”. A partir disso, podemos nos interrogar sobre duas questões: (1) o que seria esse silogismo prático aristotélico? E (2) por que ele é tão relevante para a teoria moral de MacIntyre?

Começa-se pela primeira questão. A teoria silogística de Aristóteles está disposta principalmente na sua obra chamada *Primeiros Analíticos*. De maneira resumida, um silogismo⁵ é um argumento composto por três proposições categóricas⁶: uma premissa “maior” – por exemplo, “todos os homens são mortais”; uma premissa “menor” – pode-se dizer “todos os brasileiros são homens”; e por fim uma conclusão derivada das premissas – neste caso, “todos os brasileiros são

⁵ Existem algumas interpretações possíveis sobre quais seriam as formas da argumentação silogística aceitas por Aristóteles – compare os exemplos fornecidos em Russell, 1972 e Łukasiewicz, 1957. Opta-se neste artigo pela explicação mais tradicional da forma silogística, como se pode ver na sequência.

⁶ Proposições categóricas são declarações reconhecidas como universais afirmativas, universais negativas, particulares afirmativas e particulares negativas tais como vistas na explicação de Aristóteles presente no capítulo 7 de seu livro *Da Interpretação*, que formam o que ficou conhecido como “quadrado da oposição”.

mortais”. As proposições categóricas do silogismo possuem três termos⁷ que se relacionam entre si, as quais um deles não aparece na conclusão (no exemplo dado, os termos são ‘homens’, ‘mortais’ e ‘brasileiros’; perceba que o primeiro termo, chamado mediador, não aparece na conclusão).

Agora, para completar a explicação do que seria o silogismo prático, é imperativo passar à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Nesse livro, como bem conhecido, o filósofo tem pretensão de explicitar toda a sua teoria ética, que é baseada nas virtudes do caráter⁸ (adquiridas por hábito e experiência) e nas virtudes do pensamento (vinculadas à faceta calculativa do ser humano, adquiridas pelo ensino). Um dos exemplos mais marcantes do silogismo prático aparece no Livro VII da referida obra, durante a explicação de Aristóteles sobre a incontinência, o qual se reconstrói⁹ abaixo (EN 1147^a29–32):

- i. Premissa maior: “Tudo que é doce deve ser provado.”
- ii. Premissa menor: “Isto é doce.”
- iii. Conclusão: prove este doce.

Percebe-se na argumentação acima que o silogismo prático aristotélico é um silogismo¹⁰ aplicado às deliberações práticas sobre as ações, mas com a diferença de que não há como resultado uma proposição categórica, e sim uma ação¹¹ (a qual, no exemplo acima, é o ato de provar o doce).

Retornando à discussão no *After Virtue*, ao longo do parágrafo posterior à passagem [B] acima, MacIntyre (2007, p. 161–162) faz uma breve explanação dos elementos contidos no *practical reasoning*, dentre os quais se encontram: (i) os objetivos e desejos do agente, os quais são condições necessárias para a realização do silogismo prático; e os próprios elementos do silogismo prático, que são (ii) a premissa “maior”, contendo a deliberação sobre o que é bom, (iii) a premissa “menor”, contendo a percepção do caso particular dominado pela premissa “maior” e (iv) a própria ação em si. Tem-se nesse momento, portanto, além do esclarecimento do silogismo prático em Aristóteles, a sua recepção positiva por MacIntyre.

Ademais, deve-se examinar a questão (2) acima sobre o porquê essa concepção é tão importante para a teoria macintyreana. Veja-se que o *practical reasoning* aristotélico, quando

⁷ Conforme 24^b15–20 dos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles define ‘termo’ como as subdivisões que compõem as premissas, isto é, o predicado (aquilo que predica algo) e o sujeito (algo sobre o qual se predica).

⁸ Utiliza-se aqui (e também na sequência) a tradução de Lucas Angioni (2011) para a distinção terminológica dos dois grupos de virtudes.

⁹ Utilizou-se como base a tradução de David Ross (2009).

¹⁰ O fato de uma ação figurar como uma conclusão dentro da estrutura argumentativa do silogismo pode ser problemático, mas não discutirei esse mérito no escopo deste artigo.

¹¹ Há uma controvérsia dos comentadores se a conclusão do silogismo é uma ação ou uma proposição ordenadora da ação. Opta-se neste artigo pela interpretação de R. A. Gauthier e J.Y. Jolif (1970, especialmente p. 610-611).

praticado com regularidade pelo agente moral, torna-o como detentor da virtude conhecida como sensatez¹² (*phronesis*); o próprio Aristóteles (EN 1140^a25–1140^b21) deixa claro no Livro VI da *Ética a Nicômaco* que a sensatez é a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e também de agir com vistas ao deliberado, como aconteceria se exercitássemos o silogismo prático (que é parte do *practical reasoning*). Além disso, tenha-se em conta que a sensatez está diretamente relacionada com a virtude do caráter aristotélica, pois esta é “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativo a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (EN 1106^b36–1107^a2)¹³. Observa-se, assim, que não há como alguém ter virtudes do caráter sem ter sensatez (EN 1144^b17–20); ao mesmo tempo, não é possível ser bom sem ter sensatez (EN 1144^b30–32).

Destarte, quando MacIntyre concorda com o tratamento fornecido pelo *practical reasoning* de Aristóteles – e com sua consequente aceitação da sensatez – podemos supor que o filósofo concorda que a sensatez está intrinsecamente ligada com o que é bom, diante do que é razoável inferir que as virtudes levam ao bem. Entretanto, como visto acima, parece que na preliminar definição macintyreana de virtude não existe essa conotação de que as virtudes têm necessariamente o objetivo do bem. Pelo contrário, uma vez que as virtudes estão relacionadas ao alcance dos bens internos das práticas, e estas são produtoras de bens ou males, os próprios bens ou males (e em particular esses últimos) também serão consequências naturais dessas qualidades. Isto acontece porque não há mais a preocupação com a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom para o ser humano, da maneira que havia em Aristóteles — conforme explicitado por D’Andrea (2006, p. 271), isto acontece porque o tratamento das virtudes macintyreano tem como prioridade um *locus social* que é diferente do *locus pessoal* que havia no tratamento aristotélico.

Pode-se constatar a mesma conclusão por outro ângulo, a partir do silogismo prático aristotélico. Conforme visto na passagem [B], MacIntyre acredita que o silogismo prático é uma das condições necessárias para a ação humana inteligível; isto quer dizer que o conhecimento do bem em caráter universal (premissa “maior” do silogismo prático) é uma necessidade para a execução de ações práticas envolvendo casos particulares (no exemplo anterior, se devo ou não devo provar este doce) – estas ações práticas são as ações inteligíveis macintyreanas quando vistas a partir da unidade narrativa do ser humano. Ora, se há a necessidade de conhecer o bem para a aplicação do silogismo prático aristotélico e conseqüentemente para conceber ações humanas inteligíveis, como é

¹² Como posto em nota de rodapé anterior, esta tradução para *phronesis* também advém da proposta de Lucas Angioni. Outras opções seriam “sabedoria prática” ou “prudência”.

¹³ Utilizou-se como base a tradução de Marco Zingano (2008).

possível, ao mesmo tempo, corroborar a aplicação ampla das práticas e virtudes, a ponto de as pessoas serem potencialmente induzidas a executar ações más, contrárias às ações conclusivas do silogismo prático (que são boas)?

Em resumo, ao manter o *practical reasoning* aristotélico visto na passagem [A], MacIntyre se compromete com o fato de que as virtudes levam ao bem; paralelamente, ao defender a concepção de prática como uma das bases da moralidade, mostrou-se na primeira parte desta argumentação que as virtudes também podem levar ao mal. Tem-se como desfecho uma contradição entre a concordância de MacIntyre com o *practical reasoning* e sua proposta reformista das virtudes e das práticas.

Essa contradição pode ser ilustrada a partir de um exemplo prático. Suponha que um indivíduo tenha a arte da política – entendida no sentido do Poder Legislativo, como sendo a discussão em assembleias, a redação e a votação de leis – como uma prática no sentido proposto por MacIntyre (note que ela satisfaz todos os cinco itens necessários da definição). Naturalmente, pode-se pensar em vários bens externos, tais como a “fama” e o “poder”, e em seus bens internos, como a “satisfação político-comunitária” – entendida como algo notoriamente vinculado ao político, por se tratar de certa comoção ou deslumbramento por fazer bem ao povo, ou de retribuir ao povo suas próprias conquistas laborais. Com efeito, se tal indivíduo redigir boas leis, articular pela aplicação do dinheiro público na comunidade e zelar pelos interesses do povo que o representa, é razoável supor que ele estará atingindo a excelência nessa prática. Ainda, sabe-se que na prática da arte política existem diversas autoridades que ora agem com honestidade, ora com desonestidade; simplesmente não há como saber o que acontece nas promessas e nos conluios dos bastidores da política, pois os interesses são múltiplos, o que torna a articulação política algo nebuloso e de difícil condução.

Apesar de MacIntyre (2007, p. 191) tomar a justiça, a coragem e a honestidade como virtudes “necessárias” a qualquer prática, ele o faz justificando que elas são necessárias para a observância dos padrões estabelecidos dessa tradição e do relacionamento com os outros praticantes – assim, neste exemplo, não há porque considerar a honestidade uma virtude “necessária”, pois ela não faz parte de um padrão de excelência estabelecido nessa prática. Nesse sentido, se o indivíduo do exemplo decidir agir com dissimulação ou desonestidade, ele poderá articular com diversos outros políticos promessas que não irá cumprir, ou até mesmo articular apenas a favor dos interesses de um grupo maior contra um grupo menor de maneira que apenas as vontades do grupo maior prevaleçam. Uma vez efetuadas essas ações, é possível ter como resultado a aplicação do maior volume de recursos em sua comunidade votante e o estabelecimento de políticas efetivas através do

esforço dele, incrementando o seu próprio bem interno de satisfação político-comunitária e aumentando a sua excelência na prática. Logo, a desonestidade (uma qualidade que produz males) pode se tornar uma virtude quando se considera a prática da arte política: isto é decorrente do fato que, no conceito de ‘prática’ para MacIntyre, a virtude não está mais relacionada sobre bem deliberar sobre o que é bom (sensatez), ela é apenas uma qualidade para angariar bens internos de determinada atividade cooperada.

Objecções

Passa-se à análise de duas objeções possíveis. Primeiro, alguém poderia contra-argumentar dizendo que não há contradição entre aceitar o *practical reasoning* aristotélico e defender as virtudes e as práticas tal como foram definidas por MacIntyre, pois elas não têm por finalidade geral a execução de atividades más. Em outras palavras, as virtudes serão qualidades que alcançarão bens internos de práticas consideradas más apenas em determinadas circunstâncias históricas, sociais e locais; e que esses efeitos circunstanciais não invalidam a concepção das práticas quando vistas estando dentro de uma unidade narrativa do ser humano e de uma tradição moral. Ademais, seguiria o adversário, ao explicar a teoria moral aristotélica no capítulo 12, MacIntyre mostra que uma ética baseada em virtudes pode ser complementada por leis morais que definem, comunitariamente, os critérios gerais para aplicação do bem; logo, essas leis poderiam definir quais práticas devem ser consideradas más, de maneira a impedir a materialização das mesmas, cortando pela raiz a existência daqueles possíveis efeitos circunstanciais danosos.

Em resposta, compreende-se, de fato, que a teoria moral macintyreana pode ser complementada a partir de critérios gerais previstos na forma de leis morais, impedindo possivelmente que algumas práticas más se tornem cotidianas. Contudo, aprovar algumas práticas e reprovar outras não inibe que o conceito de ‘virtude’ se torne obsoleto quando se congrega as práticas e as leis morais. Ora, se as virtudes levam tanto ao bem quanto ao mal (como mostrado na primeira parte da argumentação) infere-se que há certa arbitrariedade quando se tenta colocá-las como uma das bases da moralidade: de fato, não há motivos para querer sustentar um conceito arbitrário como patamar moral. Pode-se mostrar que essa arbitrariedade não traz ganhos para a justificação da moral através de um exemplo análogo: suponha que os seres humanos tenham boas habilidades em luta física individual. Se este for o caso, é factível utilizá-la para defender outras pessoas das maldades do mundo (produzindo, conseqüentemente, o bem), mas também é possível que as pessoas a utilizem para cometer crimes tais como assassinato e lesão corporal (produzindo,

consequentemente, o mal). Logo, essa técnica tem o potencial de levar tanto ao bem quanto ao mal; e certamente não se deve basear a moralidade a partir de nossa habilidade de luta física individual em si, mas sim de outros fatores (e, de fato, não se vê ninguém defendendo a habilidade em luta individual como a solução moral do mundo). Da mesma forma este se torna o caso das virtudes, pois mostrou-se que elas levam tanto ao mal quanto ao bem, tornando necessário que se procure outros fatores (nesse caso, as leis morais da comunidade) para tentar sustentar essa teoria – as virtudes não irão cumprir esse papel, fazendo com que a congregação de virtude e prática perca o fôlego normativo defendido pelo filósofo escocês.

Uma segunda objeção que alguém poderia levantar é a seguinte: a definição de virtude do autor não está associada apenas ao conceito de ‘prática’; ela possui um papel maior na teoria moral macintyreana. Assim, ao levar em conta o quadro geral proposto no livro *After Virtue*, não haveria como defender que as virtudes são responsáveis pelo mal uma vez que elas também são as disposições que nos auxiliam na busca pelo bem dentro de nossa unidade narrativa. Logo, mesmo que existam maldades associadas a algumas práticas, cada pessoa entende que está inserida “dentro” de uma história (a história de sua vida) e que, para a busca pelo bem dentro da nossa história se concretizar, as virtudes não podem ser produtoras de males.

Essa objeção também não se sustenta. Primeiramente, é necessário lembrar que a associação das virtudes com a unidade narrativa da vida humana tem como premissa uma teleologia social equivocada. Para explicar esse ponto, veja-se a menção feita anteriormente quanto ao estágio (ii) do argumento de MacIntyre, que é a tese teleológica sobre a unidade narrativa da vida humana: para o filósofo escocês, a vida das pessoas é uma unidade que está diretamente ligada à unidade narrativa da vida de todos, em uma jornada que vai desde o nascimento até a morte. MacIntyre (2007, p. 206–218) relata pelo menos duas premissas a favor dessa tese, tais como a hipótese de que uma ação humana só é inteligível se podemos caracterizar a intenção, crença ou contexto social que motivou a execução daquela ação – e somente a partir de ações inteligíveis vistas dentro de uma unidade é que se pode responder a perguntas do tipo “o que o indivíduo Y está fazendo”. Outra premissa para esse argumento reside no fato que o ser humano é, em essência, um contador de histórias; aprendemos quem somos, nossos papéis e nossos deveres dentro de nossa comunidade através de histórias contadas; assim, segundo o autor, não há como compreender corretamente a sociedade sem as histórias (que são unidades narrativas).

Além disso, deve-se tomar ainda a definição completa de virtude para MacIntyre:

Note-se que MacIntyre tem em vista uma filosofia teleológica social quando apresenta a concepção de unidade narrativa da vida e sua relação com as virtudes: o ser humano tem como *telos*

a eterna busca pela vida boa que faz sentido à sua unidade narrativa, sendo as virtudes as disposições que irão compor a busca do bem que “completa” a sua vida (e conseqüentemente que “completa” essa unidade narrativa); mas o autor não deixa claro em seu livro se existem certas unidades narrativas que são “reprováveis” e outras que são “aprováveis”. Afinal, existe uma unidade narrativa correta?

Apesar de MacIntyre (2007, p. 196 e 219–220) recusar a metafísica biológica aristotélica e postular que a vida boa é a eterna busca pelo bem na unidade narrativa da nossa vida, o autor não provê maiores detalhes sobre como construir essa unidade narrativa que dá sentido à nossa vida. Com efeito, se uma pessoa vislumbrar a unidade da vida como o tornar-se o ser humano mais poderoso da Terra, e esta é a vida boa para ela, estará então autorizada a utilizar certas disposições – por exemplo, a desonestidade ou a injustiça – a seu bel-prazer para enfrentar os obstáculos que estão no caminho e buscar esse bem? Note-se que essas disposições (a desonestidade e a injustiça) também cumprirão com a definição completa de virtude do filósofo. Outro exemplo: se a unidade que dá sentido à existência de um agente está contida no mantra “vivo para que minha família esteja segura, confortável e feliz”, ele pensará que é necessário agir virtuosamente – por exemplo, com agradabilidade, com coragem e com temperança – perante sua família; todavia, isto torna necessário que ele aja virtuosamente para com os terceiros? Ou apenas contingentemente, de acordo com suas preferências? Além disso, nessa busca pelo bem de sua família, estará autorizado a usar quaisquer meios para alcançar essa unidade? São perguntas que permanecem sem resposta. Até para Aristóteles, cuja teoria normativa também é teleológica, tem-se mais conhecimento de como agir nessas determinadas situações: como os indivíduos visam cumprir sua função como ser humano pela procura da felicidade, e esta é uma atividade que depende intrinsecamente da consecução das virtudes, eles sabem da necessidade de agir com sensatez – e alguém que possui sensatez não usaria da força contra todos, nem cometeria injustiças contra terceiros. Agora, qual é a regra ou a disposição que se usa para escolher entre uma unidade narrativa e outra, e quais são os limites da busca pelo bem? Estes são problemas que não são resolvidos sob o guarda-chuva de *After Virtue*. Uma crítica parecida é realizada por Boyle (1987), quando ele descreve a possibilidade de discordância entre grupos ou agentes morais sobre as práticas que deveriam ser realizadas com vistas a determinado bem.¹⁴

Desse modo, não parece certo assumir uma teleologia baseada na busca da vida boa para o ser humano dentro de uma unidade narrativa; e, por conseqüência, tomar o segundo aspecto da

¹⁴ Autores têm criticado a ética macintyreana por esta possivelmente indicar um relativismo moral. Para uma discussão interessante sobre o problema do relativismo em MacIntyre, veja-se o capítulo 9 em D’Andrea, 2006 (p. 403-409).

definição completa de ‘virtude’ não traz prejuízos à argumentação defendida sobre sua relação com as práticas.

As virtudes devem ser compreendidas como aquelas disposições que vão não somente sustentar práticas e nos capacitar a alcançar os bens internos às práticas, mas que também vão nos sustentar no tipo relevante de busca pelo bem, capacitando-nos na superação dos males, perigos, tentações e distrações que encontramos, e que vão nos fornecer um crescente autoconhecimento e um crescente conhecimento do bem. [...] Nós chegamos então a uma conclusão provisória sobre a vida boa para o homem: a vida boa para o homem é a vida despendida na busca da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para essa busca são aquelas que vão nos permitir entender o que mais é a vida boa para o homem (MacIntyre, 2007, p. 219).

O horizonte das virtudes

A proposta de MacIntyre por uma reabilitação de um tipo de moralidade aristotélica baseada nas virtudes passa, na sua primeira fase, por uma caracterização e aplicação dos conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’. Ao longo deste artigo mostrou-se que, em essência, esses conceitos arbitram a execução de ações que ora são boas, ora são más; e que a aceitação desse estágio em seu projeto moral implica necessariamente uma contradição com a ética prática aristotélica baseada no *practical reasoning*, em particular do silogismo prático, que também é defendida pelo autor escocês. Viu-se também que objeções baseadas na complementaridade da teoria de MacIntyre com outras fundamentações morais e na ampliação do conceito de ‘virtude’ para abarcar seu papel na unidade narrativa da vida humana são equivocadas.

Conclui-se este texto com dois entendimentos: primeiro, que *After Virtue* oferece diversos elementos históricos pertinentes à análise da moralidade, além de o autor elucidar diversos aspectos factuais relevantes da modernidade e da contemporaneidade em sua investigação filosófico-sociológica; segundo, que os conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’ tal como aplicados na teoria proposta não são suficientes para caracterizar e normatizar uma moralidade baseada nas virtudes. É preciso se debruçar mais uma vez nos textos canônicos do Estagirita e de outros eticistas se for o caso de traçar uma reabilitação mais apurada da ética *aretáica*.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Tratado da Virtude Moral**: Ethica Nicomachea I 13:III 18. Tradução, notas e comentários por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. Ética a Nicômaco: Livro VI. Tradução por Lucas Angioni. **Dissertatio**, v. 34, p. 285-300, 2011.

- _____. *Categorias: Da Interpretação*. Introdução, tradução e notas por Ricardo Santos. In: _____, **Oeuvres complètes**, v. I, t. II. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2016.
- _____. **The Nicomachean Ethics**. Traduzido por W. D. Ross. Revisão com introdução e notas por Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. **Prior Analytics**. Traduzido por Robin Smith. Indianapolis: Hackett, 1989.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.
- BOYLE, J. **On MacIntyre's 'After Virtue'**. [s.l.]: World and I, 1987.
- D'ANDREA, T. **Tradition, Rationality and Virtue**: the thought of Alasdair MacIntyre. Cambridge: Wolfson College, 2006.
- GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.Y. **L'éthique à Nicomaque**: commentaire. Louvain-la-Neuve: Publications universitaires, v.2, 1970.
- GEACH, P. T. **The virtues**. The Stanton lectures 1973-4. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- ŁUKASIEWICZ, J. **Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Moral Logic**. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- MACINTYRE, A. C. **After virtue**: a study in moral theory. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- NUSSBAUM, M. C. Non-Relative Virtues: an aristotelian approach. **Midwest Studies in Philosophy**, n. 13, p. 32-53, 1988.
- RUSSELL, B. **A History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1972.

LAROYÊ, EXU! A PEDRA FOI LANÇADA: UMA REFLEXÃO SOBRE BOLSONARISMO FASCISTA

LAROYÊ, EXU! THE STONE HAS BEEN CAST: A REFLECTION ON FASCIST BOLSONARISM

Joyce Cardoso Olímpio Ikeda¹
José Edvaldo Pereira Sales²

Resumo: O artigo tem como premissa a Filosofia enquanto arma de transformação social. Traz como base da proposta analítica a Filosofia Africana, ancorando-se no Orixá do movimento, laroyê, Exu! Assim, o trabalho analítico busca identificar nas características do bolsonarismo suas raízes fascistas e autoritárias. Esboça uma reflexão sobre a atual ordem política democrática brasileira. Ao final, apresenta uma análise ancorada na epistemologia da encruzilhada apontando para uma possibilidade de refazimento do mundo social por meio da emancipação política.

Palavras-chave: bolsonarismo, fascismo, democracia, filosofia africana, Exu

Abstract: *The article's premise is Philosophy as a weapon of social transformation. Its analytical proposal is based on African Philosophy, anchored in the Orixá of the movement, laroyê, Exu! Thus, the analytical work seeks to identify its fascist and authoritarian roots in the characteristics of Bolsonarism. It outlines a reflection on the current Brazilian democratic political order. In the end, it presents an analysis anchored in the epistemology of the crossroads, pointing to a possibility of remaking the social world through political emancipation.*

Keywords: *Bolsonarism, Fascism, Democracy, African Philosophy, Exu*

¹ Estágio Pós-Doutoral em Direito, em andamento, (PPGD/UFPA); Doutora em Políticas Públicas (PPGPP/UFMA); Mestre em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA/UNIFESSPA); Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais, com ênfase em Ciência Política (UFPA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos na Amazônia (GEDHA/CEAF-MPPA/CNPq); Membro do Grupo de Pesquisa em Direito e Diversidade (GUPEDD/UFMA); Membro do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS/PUC-SP).

² Doutor e mestre em Direito (UFPA). Especialista em filosofia (ESTÁCIO). Graduado em direito (UFPA) e filosofia (UNISUL/SC). Membro do Grupo de Estudos “Garantismo em Movimento” (UFPA), do Grupo de Estudos “Democracia, Desenvolvimento e Minorias” (CESUPA) e do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos na Amazônia (GEDHA-MPPA). Diretor-Geral do Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional (CEAF-MPPA). Promotor de Justiça no Estado do Pará.

Introdução

Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje.

Historicamente, a América Latina, assim como o continente africano³, sofre com o projeto de dominação política, econômica, filosófica, religiosa etc. executado por meio da colonialidade do poder e do saber, operada pelo universalismo europeu⁴. Diante disto, a reflexão aqui proposta visa analisar o exercício da democracia na atual formação social brasileira, tendo como referência o movimento amplamente denominado “bolsonarista”. Movimento que antecede e que se estende para além do período em que Jair Bolsonaro foi Presidente da República (2019-2022).

Por opção política e, sobretudo, por entender que a estimada neutralidade acadêmica é uma falácia, nossa proposição de construção analítica tem como base e referência as perspectivas trazidas pela filosofia africana, a partir de Exu, por reconhecer em Exu o movimento de possibilidades e de potencialidades para a descolonização do imaginário e para o enfrentamento político frente à dominação.

Nesta perspectiva, toda a organização do pensamento; a lógica na escolha de estruturação e de concatenação das ideias, bem como, o formato de exposição dos argumentos; a discussão teórica levantada; a apropriação e o uso dos conceitos; e as proposições trazidas no presente artigo estarão ancoradas em Exu, considerando-o a “inscrição de pluriversalidade do mundo” (Rufino, 2019, p. 31).

Em outras palavras, todo o trabalho teórico e o expositivo organizam-se a partir de uma matriz de pensamento que tem por intenção a desconstrução do saber e do fazer filosófico forjados

³ Falola (2020) afirma que o domínio colonial é uma experiência compartilhada por regiões subjugadas por potências europeias. Em relação à subjugação e ao papel do cristianismo como instrumento de dominação, assevera: “A educação ocidental acompanhou a evangelização, mas, junto com elas, veio a divisão da sociedade em linhas ideológicas (‘cristãos civilizados’ em oposição aos ‘tradicionalistas primitivos’). [...] Os vínculos entre colonialismo e cultura nem sempre são óbvios, mas eles não são difíceis de traçar. Se os europeus tratavam os africanos colonizados como o ‘Outro primitivo’, a experiência colonial fez com que os africanos se constituíssem como uma raça aterrorizada, violada e explorada pelo ‘Outro branco’, patriarcal e poderoso” (Falola, 2020, p. 23).

⁴ Tema tratado por Immanuel Wallerstein (2017). Para Wallerstein (2017, pp. 88-89), o “princípio fundamental da economia-mundo capitalista é a acumulação incessante de capital”. Ressaltando que: “Essa estrutura tem três elementos principais: uma combinação paradoxal de normas universalistas e práticas racistas-sexistas; uma geocultura dominante pelo liberalismo centrista; e as estruturas de saber, raramente notadas, mas fundamentais, baseadas em uma divisão epistemológica entre as chamadas duas culturas”. De um lado, os valores ocidentais cristãos, tidos como civilizados e modernos, constituídos pela ciência. Do outro, a cultura dos selvagens, dos “não civilizados”, o que justifica o processo de colonização, justamente porque a retórica do poder não tolera a paridade cultural. Esta separação entre duas culturas: a moderna e a atrasada, legitima a intervenção dos países economicamente dominantes nos países da periferia capitalista.

pelo eurocentrismo. Assim, dito de outro modo: Laroyê, Exu! Nosso movimento reflexivo, tanto no aspecto metodológico como no analítico, terá como guia a epistemologia do Orixá da encruzilhada.

O bolsonarismo e sua feição fascista

Nem todo movimento reacionário pode ser caracterizado como fascista. Com esse pensamento, Konder (2009, p.27), ao definir o termo, adverte que “o conceito de direita é imprescindível a uma correta compreensão do conceito de fascismo, embora seja mais amplo do que este: a direita é um gênero de que o fascismo é uma espécie”. O autor argumenta que o posicionamento político de direita se fundamenta numa ideologia funcional às forças sociais que lutam pela manutenção dos privilégios de que dispõem.

Embora o termo “fascismo” tenha relação direta com um momento muito próprio da história que, ao longo do tempo, tomou contornos variados. Bobbio (1998) afirma que, em razão disso, há uma tendência de se associar o fascismo apenas ao que ocorreu na Itália e na Alemanha entre os anos de 1919 e 1945. Aqui, no entanto, o uso do termo vai além desse momento histórico para caracterizar o bolsonarismo como fascista a partir de vários aspectos detectados por intelectuais que têm se dedicado ao tema. Muitos deles são apontados ao longo deste texto seguidos das respectivas referências⁵.

No caso do Brasil, para além do fascismo ocorrido na Europa, Boito Jr. (2020) sustenta que o fascismo tem por objetivo a eliminação da esquerda do processo político; por sua vez, o movimento neofascista (Brasil de Bolsonaro) tem como foco eliminar as aberturas que a democracia burguesa trouxe para a manifestação e defesa dos interesses das classes dominadas. No caso brasileiro, sobre a ascensão do movimento bolsonarista, argumenta que o neofascismo brasileiro do século XXI tem sua base social composta majoritariamente pela classe média e, particularmente, pela alta classe média, o que é um modo diverso do fascismo original, cuja base era de pequenos proprietários, a pequena burguesia (Boito Jr., 2021, p. 5).

Em “A psicologia de massa do fascismo”, Reich (1978, p. 20) afirma que “A teoria racista não é uma criação do fascismo. Pelo contrário: o fascismo é uma criação do ódio racial”. A respeito

⁵ Por todos, é importante destacar o que Souza e Oliveira (2020) chamam de “capacidade de adaptação” do fascismo, sua resignificação, na medida em que, embora se ampare em modelos democráticos, isso, para os referidos autores, “não exclui seus sujeitos médios e frustrados; não abandona a classe média raivosa; não deixa de proporcionar soluções simples e catastróficas; reforça o ambiente de guerra, isto é, antipacifista; adapta-se à realidade da política movida por dados e não mais pela fala agressiva e pesada de seus líderes; não mais o fascínio excessivo pelas vestimentas, mas o respeito pela hierarquia militar; e, o mais importante, flerta com aqueles que sustentem suas contradições”.

da religiosidade, completa: “o fascismo é a expressão máxima do misticismo religioso” (Idem, *ibidem*). Sobre a mentalidade fascista, argumenta:

[...] é a mentalidade do <<Zê Ninguém>> subjugado, sedento por autoridade e, ao mesmo tempo, revoltado. Não é por acaso que todos os ditadores fascistas são oriundos da camada típica do homem reaccionário. O grande industrial e o militarista não fazem mais do que aproveitar-se deste facto social para os seus próprios fins, depois de ele se ter desenvolvido no domínio da opressão generalizada da vida. A civilização repressiva e mecanicista recolhe da camada de <<Zés Ninguém>> oprimidos, sob a forma de fascismo, todo o misticismo, mediocridade e autoritarismo que durante séculos inculca às massas humanas oprimidas. O <<Zé Ninguém>> observou bem demais o comportamento dos que o dominavam, e procura reproduzi-lo, de modo distorcido e exagerado. O fascista é o segundo sargento do exército gigantesco da nossa civilização industrial, gravemente doente (Reich, 1978, p. 20) [Grifos do autor].

A caracterização do movimento bolsonarista como uma variante do fascismo é proposta por Boito Jr. (2021). Para o autor, o movimento bolsonarista orienta-se a partir de uma ideologia fascista, composto majoritariamente pela classe média brasileira, conservadora e reaccionária. Seu principal objetivo político é a eliminação da proposta política de esquerda, onde “o inimigo a ser combatido é o movimento democrático e popular” (Boito Jr, 2021, p. 7). Nesta perspectiva, o movimento fascista na história recente do Brasil tem como proposta combater a esquerda em nome de um nacionalismo bolsonarista, cujo conteúdo é a defesa de uma homogeneidade da sociedade brasileira.

Essa homogeneidade estaria ameaçada pelas lutas da esquerda e por seus valores – luta pela terra, luta pelos direitos dos trabalhadores, luta das mulheres, dos ambientalistas, da população LGBT, dos negros, indígenas e outras. A luta democrática e popular estaria do lado de fora da nação e ameaçaria sua suposta ou almejada homogeneidade interna. A hipótese é que os demais elementos, como a crítica conservadora da economia e do Estado capitalista, o sentimento de ameaça vinda de baixo, sentimento de dissolução da sociedade devido à propagação de valores divergentes, o apego a valores tradicionais, o ativismo político, o culto da violência, o irracionalismo e outras características dos movimentos fascistas e neofascistas, estão articulados com sua natureza de classe pequeno-burguesa e/ou de classe média numa situação de crise provocada pela percepção do agravamento do conflito de classes (Boito Jr, 2021, p. 7).

Prosseguindo, por um viés semelhante, Miguel (2022), além de definir o bolsonarismo como um movimento anti-intelectual e antidemocrático, afirma que se trata de um grupo social com forte influência do fundamentalismo religioso protagonizado por evangélicos neopentecostais. Para o autor, a relação entre a política e a igreja é uma marca da história da democracia brasileira, no entanto, adverte que o movimento conservador religioso é dominado por evangélicos:

As igrejas neopentecostais se organizam na forma de empreendimentos individuais ou, então, de franquias, por vezes com objetivos que se podem definir como empresariais. [...] É a chamada “teologia da prosperidade”, uma versão abastarda do calvinismo em que a graça de Deus se torna equivalente à riqueza. A participação direta na política também foi impulsionada por considerações de caráter pragmático. A ascendência sobre o rebanho abre as portas para um capital eleitoral nada desprezível, isto é, proporciona um bom objeto de barganha com os políticos laicos. Por outro lado, o acesso ao Estado é importante, quer para garantir as muitas vantagens e isenções que beneficiam as organizações religiosas, quer para estimular a leniência com transgressões que vão do desrespeito às leis urbanas de silêncio ou

aos códigos de construção civil até a sonegação de impostos, evasão de divisas e lavagem de dinheiro (Miguel, 2022, p. 262).

Partimos do entendimento de que o movimento “bolsonarista”⁶ surgiu no Brasil aos moldes de uma construção fascista ou, como propõe Boito Jr., neofascista. Um movimento que se caracteriza pelo ódio em relação à prática política e democrática. É importante frisar, também, que o bolsonarismo tem como antagonista natural qualquer manifestação da capacidade de pensamento e do poder de crítica na luta pelo exercício da democracia e da participação política. Sobre isso, Miguel (2022, p. 267) afirma: “o programa bolsonarista é marcado pelo anti-intelectualismo”, que se materializa no fechamento de qualquer possibilidade de construção de debate. Sobre a questão da impossibilidade do debate, Miguel (2022) adverte:

Este fechamento para o debate é central para caracterizar o avanço da antipolítica, que significa recusa ao contraditório, à diferença e à busca por compromissos. O que incomoda na política geral é que ela existe para processar os conflitos existentes no mundo social; e o que incomoda na prática democrática em particular é que ela exige o reconhecimento da legitimidade do conflito. Assim, de forma só à primeira vista paradoxal, a belicosidade da extrema-direita, seu programa de aniquilação dos adversários, deriva da repulsa ao conflito que é própria da sensibilidade antipolítica. [...] A retórica de Jair Bolsonaro foi descrita antes como primitiva, mas isto precisa ser relativizado. Há uma ciência por trás de seu vocabulário restrito, de sua lógica tacanha, de seu apreço por lugares comuns, do uso aparentemente descontrolado de grosserias. São marcas de diferenciação em relação ao discurso político usual. Bolsonaro não precisa ser polido, como os políticos muitas vezes são, porque ele não está disponível para nenhuma conversa, para nenhuma negociação (Miguel, 2022, p. 266)

O bolsonarismo, então, pode ser interpretado como um esforço de desmobilização de uma cidadania consciente. Sua posição e prática antipolítica serve como estratégia que beneficia os grupos que melhor sabem manejá-la e que obstaculiza a estruturação democrática de alternativas e construções sociais que visem alcançar as necessidades do todo social por meio da participação popular. Trata-se de um movimento que bloqueia possibilidades de enfrentamento e do surgimento de mecanismos de desconstrução das bases sob as quais se ergue a dominação.

Nas palavras de Miguel (2022, p. 269), “seu substrato é autoritário, bloqueando o debate”. Vários elementos presentes no discurso do bolsonarismo aproximam-no de práticas autoritárias e fascistas. Diante disto, Barbosa, Machado e Miranda (2021) caracterizam-no como totalitário. A ideia de se encontrar um “salvador” para o país, a associação desse “salvador” a Messias (sobrenome de Bolsonaro), a criação de uma personalidade única (Bolsonaro), seu apelido de “mito”, o culto à sua personalidade como líder por seus seguidores, dentre outros aspectos, foram

⁶ Boito Jr. (2020, p. 115) define o fascismo como um movimento de massa reacionário, que no Brasil se formou em 2015, na campanha pela deposição da presidenta Dilma Rousseff. Foi a partir de então, que segundo o autor, nasceu o movimento bolsonarista. O autor faz um esboço do movimento bolsonarista, caracterizando-o como uma espécie de movimento neofascista unindo: “anticomunismo, culto da violência, crítica à corrupção e à velha política (democrática); politização do machismo, do racismo (difuso) e da homofobia (sistemática)”. Tendo como mobilização de base as redes sociais.

elementos analisados pelos referidos autores, a partir de matérias divulgadas pela imprensa e de mensagens postadas por Bolsonaro em sua conta no Twitter (“X”), no intuito de apontar o bolsonarismo como movimento político totalitário.

Sobre o conservadorismo cristão e a emergência da nova extrema-direita bolsonarista, Miguel (2022) argumenta que a direita religiosa não é uma novidade na construção da política nacional. O elemento religioso contribui para o fechamento do espaço do debate político, justamente por deslegitimar o caráter e a necessidade do surgimento, ou melhor, do reconhecimento da legitimidade dos conflitos sociais para a construção de uma sociedade democrática.

Essas raízes históricas do fascismo, sua caracterização, aliadas a elementos históricos da realidade brasileira, como é o caso do viés religioso, o discurso cristão elaborado nas igrejas neopentecostais e reproduzido pela “Bancada Evangélica” no Congresso Nacional, são, dentre outros, os ingredientes que repercutiram no modo como a política no Brasil foi conduzida e como suas bases democráticas foram assoladas. Os efeitos desse momento recente, dado o resultado das eleições de 2022, ainda são sentidos. Vários momentos poderiam aqui ser listados na empreitada do ódio, do ataque à cidadania e da promoção da Necropolítica. Mais adiante, será ressaltado o fatídico dia 8 de janeiro de 2023, muitos dos acusados já foram condenados pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

O bolsonarismo e a ordem política e democrática

Analisar a conformação da ordem política e democrática no Governo Bolsonaro exige tratar primeiramente de dois termos fundamentais – direita e esquerda. O fascismo, por exemplo, é considerado um movimento de direita; mas, afinal, o que se define por uma posição política de esquerda e uma de direita? Tal definição, ou melhor, tal conceituação é essencial para uma reflexão que entende que a prática democrática deve ser fundamentada na participação social. Para este exercício, mesmo sendo um reconhecido intelectual liberal, trazemos Bobbio (2011), que faz significativas contribuições para o entendimento da oposição conceitual entre os termos:

“Direita” e “esquerda” são termos antitéticos que há mais de dois séculos têm sido habitualmente empregados para designar o contraste entre as ideologias e entre os movimentos em que se divide o universo, eminentemente conflitual, do pensamento e das ações políticas (Bobbio, 2011, p. 49).

Os termos esquerda e direita indicam mais do que oposição de ideias, trata-se de um contraste entre alternativas de construções de mundo. Indica programas contrapostos no tratamento dos problemas sociais. Demarca o contraste entre os interesses de grupos antagônicos. Enquanto a

direita defende a liberdade baseada no poder econômico; a esquerda prima pela igualdade social a ser promovida pela justa redistribuição dos excedentes da produção. Pode-se dizer que a promoção da equidade tende a limitar a liberdade; no entanto, enquanto para a classe economicamente dominante isso significa a redução do efetivo exercício da liberdade, para as classes socialmente vulneráveis, a liberdade baseada no mercado trata-se de uma igualdade em potencial (Bobbio, 2011)⁷.

Rancière (1996) define a política como a atividade de reivindicação da parcela da sociedade que não tem parte nas riquezas socialmente produzidas; numa asserção mais concisa, a política é a busca pela igualdade entre os grupos sociais. Argumenta: “A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (Rancière, 1996, p. 26). Assim, a política inicia-se na busca pelo equilíbrio social, harmonia pela repartição dos bens comuns. Neste sentido, o desentendimento não está na argumentação, mas na materialidade, ou seja, na situação de classe dos que argumentam. Explica:

A instituição da política é idêntica à instituição da luta de classes. A luta de classes não é o motor secreto da política ou a verdade escondida por trás de suas aparências. Ela é a própria política, a política tal como a encontram, sempre já estabelecida, os que querem fundar a comunidade com base em sua arkhé. Não se deve entender com isso que a política existe porque grupos sociais entram em luta por seus interesses divergentes. A torção pela qual existe política é também a que institui as classes como diferentes de si mesmas (Rancière, 1996, pp. 32-33).

Rancière (1996) traz importantes contribuições para a problematização e o entendimento do conceito de democracia. A existência do dissenso, para o autor, é o que possibilita a política. Assim, a luta entre as classes antagônicas é a própria essência da política. De tal modo, a democracia é o espaço de manifestação do desentendimento, na medida em que a política é a reivindicação dos grupos sociais vulnerabilizados pela ordem econômico-social estabelecida. Sua tese é que havendo o consenso desaparece toda a distância entre a parte reivindicante e o resto da sociedade. Nestes termos, o desaparecimento do dissenso é o desaparecimento da política, ao passo que democratizar é abrir possibilidades de manifestações do conflito a fim de que haja a inclusão dos que se encontram marginalizados.

⁷ Para exemplificar um pouco mais sobre a diferenciação entre direita e esquerda, Bobbio (2011, p. 127-135) elenca os critérios para definir a esquerda da direita. Neste propósito, o intelectual parte das definições de movimentos políticos e doutrinas da extrema-esquerda, do centro-esquerda, do centro-direita e da extrema-direita. Explica: “são dois os critérios fundamentais que, combinados, servem para estabelecer um quadro que preserva a contestada distinção entre direita e esquerda, e ao mesmo tempo responde à bem mais difícil objeção de que são considerados de direita e de esquerda doutrinas e movimentos não homogêneos como, à esquerda, comunismo e socialismo democrático, e, à direita, fascismo e conservadorismo. Tal quadro explica, ainda, por que tais movimentos, embora não sendo homogêneos, podem estar em situações excepcionais de crise, potencialmente aliados.

Rancière (2014) revela que o ódio à democracia não é um elemento novo. O sentimento antidemocrático inscreve-se na máxima de filósofos – da época de Platão à de Montesquieu –, a democracia torna-se prejudicial quando se deixa corromper pelos valores de construção de uma sociedade democrática. Principalmente, os que buscam a igualdade e defendem o respeito às diferenças. Tanto e a tal ponto que a ideia de democracia somente é aceita caso o formato de “experiência democrática” reprima e limite a participação e qualquer medida de promoção da igualdade social.

Portanto, o processo democrático deve constantemente trazer de volta ao jogo universal em uma forma polêmica. O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo, dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. A democracia significa, nesse sentido, a impureza da política, a rejeição da pretensão dos governos de encarnar um princípio uno da vida pública e, com isso, circunscrever a compreensão e a extensão dessa vida pública. Se existe uma “limitação” própria à democracia, é nisso que ela reside: não na multiplicação exponencial das necessidades ou dos desejos que emanam dos indivíduos, mas no movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social (Rancière, 2014, p. 81).

Feitas algumas pontuações sobre os conceitos de política e de democracia, antes de tratarmos das peculiaridades da formação brasileira entre os anos de 2016⁸ e 2022, e os desdobramentos do bolsonarismo pós-eleição de 2022, é necessário fazer o movimento da pedra de Exu. Em tópico adiante, gostaríamos de trazer perspectivas emancipatórias e novos horizontes para o futuro da organização político-econômica brasileira. Entretanto, para isso, é preciso compreender as bases que sustentam e fortalecem um movimento declaradamente contra a construção de uma ordem social mais inclusiva e democrática. E estas bases estão na formação da sociedade no Brasil, tão bem sintetizada por Oliveira (2001):

A formação da sociedade brasileira, se reconstituirmos pela interpretação de seus intelectuais “demiúrgicos”, a partir de Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda, Machado de Assis, Celso Furtado e Florestan Fernandes, é um processo complexo de violência, proibição da fala, mais modernamente privatização do público, interpretado por alguns como categoria de patrimonialismo, revolução pelo alto, e incompatibilidade radical entre dominação burguesa e democracia; em resumo, de anulação da política, do dissenso, do desentendimento, na interpretação de Rancière (Oliveira, 2001, pp. 58-59)

É importante frisar isso, as origens do bolsonarismo, e aqui atreladas ao autoritarismo e todos os seus desdobramentos, estão no passado, na história de formação da sociedade brasileira. Por isso, o movimento de Exu, o modo como a filosofia africana, nesse aspecto, faz o convite a refletir sobre o presente e passado, é relevante para compreendermos como lidar e como construir

⁸ O processo de *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff, em 2016, pode ser considerado um fator desencadeador de uma crise na construção do processo eleitoral brasileiro, protagonizada por grupos conservadores e evangélicos favorecendo a eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Sobre isso, argumenta Boito Jr. (2020, p. 115) “No Brasil, o movimento de massa reacionário se formou em 2015 na campanha pela deposição de Dilma Rousseff. De lá, saiu, após depuração, o movimento especificamente neofascista- o Bolsonarismo”.

uma política que enfrente e supere todas as formas de expressões neofascistas que queiram dominar a política e a democracia solapando-as.

A encruzilhada, o sentido de filosofia e filosofia(s) africana(s).

A expressão filosofia africana é utilizada ao longo do texto num sentido amplo, abrangente, para além do termo “filosofia” que é empregado desde a tradição grega. E isso decorre do fato de que discutir a própria existência de uma filosofia africana passa por duas questões fundamentais: a primeira é saber o que eles, na África, entendem por filosofia africana, o que demandaria um trabalho infundável dadas as próprias complexidades da formação daquele continente e da diversidade de seus segmentos populacionais e suas implicações como língua, religião, forma de pensar etc. A outra é saber o que é filosofia, e, para isso, seria necessário um resgate histórico, discutindo, inclusive a propalada origem grega da filosofia, até os dias atuais nas suas mais variadas expressões e interpretações, principalmente no mundo ocidental (vide, por todos, Towa, 2015, p. 25 e seguintes).

Afora essas duas questões, outras perspectivas de discussão podem ser traçadas. Referimo-nos aqui, de modo mais pontual, ao que é proposto por Oruka (2002) quando fala em quatro tendências da atual filosofia africana, referindo-se à etnofilosofia, filosofia da sagacidade, filosofia nacionalista-ideológica e filosofia profissional. Antes, contudo, de apontar essas tendências, o referido autor destaca a existência de dois sentidos ou usos, totalmente distintos, da expressão filosofia africana. Em um sentido, essa expressão filosofia africana é tomada em oposição a outros modos de conceber e fazer filosofia noutros continentes, sobretudo, à filosofia ocidental ou, particularmente, à filosofia europeia. Noutro sentido, e é esse o adotado por nós neste texto, a filosofia é concebida de modo geral como uma atividade ou saber universal. Não há, assim, um regionalismo para o fazer filosófico de modo a ficar circunscrito a este continente ou a um determinado grupo seletivo de autores.

É inevitável, como se vê desde logo, que a discussão sobre o sentido do que é filosofia passa pelo eurocentrismo na medida em que essa forma de pensar, tal qual concebida na sua sofisticação e interrogação do próprio conhecimento, seria impossível para pessoas africanas, incapazes de produzir uma filosofia a ponto de ser a expressão filosofia africana um oxímoro (Machado; Nogueira; Nascimento, 2023, p. 158). Há, como afirma Somet (2016), um preconceito em geral sobre o que é proveniente da África, não apenas sobre aquilo que se refira à filosofia africana.

Embora, sabe-se, a Europa ocidental quer negar a contribuição de outros continentes e regiões do mundo e, o que é pior, apropria-se dessas contribuições sem mencionar suas origens.

Essa pretensa exclusividade do saber filosófico apenas para essa pequena porção do mundo (a Europa Ocidental) ignora, por exemplo, que o Egito é o berço das ciências matemáticas e que os sábios e pensadores da Antiguidade tinham uma visão completamente diferente da África, ou, como afirma Somet, a “pretensa superioridade dos brancos só encontra defensores entre os próprios brancos” (Somet, 2016).

Towa (2015, p. 38-39) chama a atenção para um fato que é praticamente desconsiderado em muitas análises sobre as origens da filosofia grega e, portanto, ocidental, que é a influência do Egito antigo, pois os textos antigos revelam que, às margens do Nilo, floresceu uma autêntica filosofia muito antes dos pré-socráticos. Foi o Egito⁹ antigo que abriu o caminho para o que hoje concebemos como filosofia. São os preconceitos racistas e os europeus modernos que impedem de fazer esse justo reconhecimento.

Não apenas o termo filosofia, mas as influências sobre os primeiros pensadores gregos, nos moldes como são apresentados, isto é, que seria um “privilégio” da Grécia e da Europa Ocidental, são questionáveis. Vale a transcrição de um trecho da crítica de Somet, depois de afirmar que as palavras σοφία e σοφός derivam da palavra grega “seba”, que significa ensinar, instruir, ensino:

Além do mais, dando crédito ao historiador Diogène Laërce, “Tales não seguiu lições de nenhum mestre senão no Egito onde ele frequentou os sacerdotes do lugar”. O mesmo autor acrescenta que “segundo Pânfilo, ele (Tales) aprendeu dos egípcios a geometria, inscreveu um círculo no triângulo retângulo, e por essa descoberta sacrificou um boi”. Enfim, na história da filosofia, Tales é o verdadeiro primeiro filósofo grego a afirmar que a água é a origem de tudo. Além de Tales e Pitágoras, outros precursores gregos no pensamento e nas ciências efetuaram a viagem do Egito ou, ao menos, foram alimentados pelos conhecimentos egípcios. Além de Platão e Aristóteles, claro tem-se também Sólon, Xenofonte, Demócrito de Abdera, Hecatêu de Mileto e seu discípulo Heráclito de Éfeso, Eudócio de Cnide, etc. Todos se apropriaram e desenvolveram, em graus os mais diversos, as ideias e conhecimentos egípcios. Alguns dentre eles, como Pitágoras, Platão e Aristóteles reproduziram na Grécia instituições de ensino funcionando no Egito. Sabe-se também que Platão fundou a “Academia” e Aristóteles o “Liceu”, duas instituições até então desconhecidas em Atenas (Somet, 2016).

Nesse sentido,

[as] investigações sobre as origens do pensamento filosófico no Velho Continente encontram ao menos duas grandes interpretações. Uma é aquela iniciada pelo polímata senegalês Cheikh Anta Diop, que sustenta o Kemet como berço da civilização mundial e também da ciência e da filosofia. Com isso, ele renega o Egito embranquecido pelos processos coloniais, e realça o valor do Kemet, o *Egito da Negritude*, cujas populações eram negras e se nomeavam em função dessa característica (Machado; Nogueira; Nascimento, 2023, p. 160).

⁹ Vide a respeito, Diop (2013), onde o autor faz longa análise sobre a origem dos antigos egípcios e dos diversos modos pelos quais se viam e eram vistos.

Portanto, quando nos reportamos ao termo filosofia africana, é um modo amplo para trazermos ao texto o que Exu representa e quais as implicações disso para os fins deste artigo. Não se quer com isso, é importante ressaltar, que não exista uma filosofia africana, ao contrário. Queremos reafirmar sua existência, a seu modo. Caso não fosse assim, estaríamos incorrendo no que historicamente tem-se dado na relação com povos que foram colonizados e subjugados.

Foram os conquistadores da África, em suas guerras injustas com pretensões colonizadoras, que se autoincumbiram da tarefa de definir filosofia. E, assim fazendo, cometeram epistemicídios. Além disso, colocar em dúvida essa existência é questionar o próprio estatuto ontológico de seres humanos dos africanos (Ramose, 2011).

Por fim, falar em filosofias africanas é abranger dois sentidos, as que são produzidas *em* África e as que o são *desde* África, de modo que haja

não apenas conteúdos conceituais diferentes daqueles produzidos pelo ocidente, mas também uma epistemologia outra, que, quando pensada desde a diáspora, oferece maneiras de reposicionar não apenas conteúdos do que se conhece, mas os próprios modos de conhecer, mobilizando o corpo, a imaginação, o compromisso e a ancestralidade como balizadores epistemológicos das lógicas e práticas de conhecimento africanas (Machado; Nogueira; Nascimento, 2023, p. 160).

Com essa importante ressalva de conteúdo conceitual e histórico, reposicionando as coisas no que se refere à filosofia africana, o tópico seguinte passa ao enfrentamento propriamente da questão sobre a análise do exercício da democracia na formação social brasileira, tendo como referência o bolsonarismo, a partir de Exu como movimento de possibilidades e de potencialidades para a descolonização do imaginário e enfrentamento político em face da dominação.

Preparando a pedra para Exu lançar

Desse modo a tentativa de Exu de inverter o mundo atingiu também os homens e permaneceu viva entre eles.

Exu é o Orixá mensageiro que abre portas. Ele traz possibilidades de refazimentos dos caminhos da humanidade. Na concepção filosófica africana, Exu é a ciência reivindicada para romper com a política e com as práticas de dominação, originando-se na construção epistemológica da encruzilhada, numa disputa epistêmica, que visa contribuir para a “invenção de um projeto poético/político/ético que opere no despacho do *carrego colonial*” (Rufino, 2019, p. 10) [grifos do autor].

Trata-se de uma perspectiva estratégica no debate intelectual que objetiva descolonizar o pensamento e a produção do conhecimento, atuando no fortalecimento de perspectivas da

transformação e da emancipação humana, tanto na interpretação dos fenômenos sociais quanto na construção de novas possibilidades de existir no mundo.

Exu é o dono das encruzilhadas. Ele é o ser do movimento. É a entidade mensageira. Ele é o cruzo de caminhos e de experiências. Silva (2015, p. 208) apresenta Exu como um ser que incorpora a dialética em seu movimento, por um lado, porque é a entidade da desordem, “ele nos remete à própria perda dos elos da vida social dos africanos e dos seus descendentes”. Exu, nas palavras do autor, nos remete à “desterritorialização, desumanização, sevícia, violência”, ou seja, o processo de colonização do Outro. O que nas palavras de Mbembe (2020; 2022), pode ser definida como a política da inimizade e do brutalismo.

A política da inimizade é caracterizada por movimentos de ódio e de hostilidade. É a manifestação da inimizade com a condenação do Outro fundamentada num raciocínio mítico-religioso. Para Mbembe (2020), a originalidade do colonialismo foi ter arrancado à divindade seu segredo, de modo que o colonialismo e o fascismo compartilham a originalidade da construção de um mito como forma de submissão e controle do Outro. Em outra acepção, a política da inimizade é instauração da necropolítica, um ativismo direcionado a acometer os direitos do Outro.

Por brutalismo entendemos o processo de fraturamento e fissuração descrito por Mbembe (2022). Técnicas políticas de perfuração de corpos e mentes, que visam criar o estado de exceção como norma e um estado de emergência permanente. Nas palavras do autor, “trata-se de fazer pleno uso da lei com o intuito de multiplicar os estados de não direito e de dismantelar todas as formas de resistência” (Mbembe, 2022, p. 14). Afirma que o domínio do conhecimento permite à humanidade participar da revelação e da manifestação da verdade. Neste sentido, o brutalismo é um modo de administrar o controle e a força, é uma forma de naturalização da guerra, operando sob o controle da “verdade” seja na dimensão religiosa, na sexual ou qualquer outra expressão da existência humana.

Por outro, Exu também é o “agente da ordem, possibilita a rearticulação do mundo pela inversão, cooptação, resistência, jocosidade, criatividade, sedução, enfim, pelos atributos relacionados aos seres que habitam as margens do mundo social” (Silva, 2015, p. 208). Recorrer a Exu, enquanto ciência e a sua epistemologia da encruzilhada, é movimentar-se em direção à inversão do mundo de dominação, sobretudo, porque “Exu emerge como esfera do saber potencialmente emancipatória, pois é o próprio movimento” (Rufino, 2019, p. 53).

Sendo ciência e movimento, de destruição e refazimento do mundo, Exu pode ser interpretado como uma força e manifestação da dialética marxista¹⁰. Temos como premissa a Filosofia enquanto arma da transformação social (Althusser, 2011). É que, ao tomarmos a filosofia africana, a partir de Exu, como um modo de pensar que não parte do centro ou eurocêntrico, adotamos uma cosmovisão que rejeita a sobreposição de qualquer outro pensamento ao modo de pensar da filosofia africana. Exu, com afirma Rocha (2016), é nesse sentido “a comunicação, a mudança, a não hierarquização, especialmente de um pensamento sobre o Outro, já que percorre caminhos e descaminhos na filosofia ocidental com os pés dançantes sobre o terreiro da filosofia africana”. Conceber o pensamento nesses moldes é dar-lhe uma feição dialética de transformação.

Assim, assumimos o caráter transformador da ciência e do método filosófico da dialética marxista (Althusser, 1967; 1981). Primeiro, porque a dialética de Marx é um movimento de destruição do mundo criado pela e para dominação. Segundo, porque o fazer filosófico em Marx rompe a barreira da tarefa de interpretação para transformação do mundo visando a emancipação humana. Desse modo, a assertiva “preparar a pedra para Exu lançar”, deve ser interpretada como um movimento reflexivo ao acreditar que:

Invocar Exu e seus princípios de mobilidade e de criação e possibilidades é assumir que caminharemos na exploração dos percursos historicamente negados, reinventando aqueles que, ao longo do tempo, se privilegiaram de condição de “curso único”. Não é somente buscar um caminho tido como “alternativo”, mas eleger aquele que foi negado porque é necessário à descolonização, já que é anticolonial (Rufino, 2019, p. 53).

Na relação que queremos estabelecer com o Brasil e seu passado político (ainda presente), o bolsonarismo, ao invocar Exu, que mata um pássaro ontem, queremos sustentar que há no passado da história do país algo que precisa ser resgatado, pois é Exu que “nos ensina a recuperar o conhecimento ancestral para a compressão de nós mesmos no presente” (Ramos; Neto, 2021). A pedra que se joga hoje atua nos caminhos do presente, daquilo que hoje se mostra como possível, mas as condições objetivas para tal estão em curso desde o passado (Ramos; Neto, 2021). É necessário, assim, resgatar os traços da história do país, sobretudo a formação estrutural da sociedade brasileira e o autoritarismo que lhe é inerente, para compreender o bolsonarismo e buscar caminhos de transformação.

A conjuntura política e a democracia no Brasil revelam a encruzilhada em que nos encontramos. Defender uma democracia liberal (formal) é não perder o horizonte de que precisamos

¹⁰ Cabe destacar que o termo dialética marxista aqui empregado é entendido, simultaneamente, como uma ciência (materialismo histórico) e como uma filosofia (materialismo dialético). A dialética marxista é revolucionária não apenas no sentido político (transformar o mundo), mas também teórico (transformar a filosofia) (Althusser, 1967, 1981).

avançar muito para a construção de uma democracia social (substancial). É neste sentido, que o dono da encruza pode nos mostrar a direção do caminho de transformação. Ao lançar a pedra, Exu pode romper com o raso debate que vicejou intensamente, e ainda tem seus rescaldos, no cenário político, centrado entre “petistas” e “bolsominios”; ou ainda, em discussões que mencionam os termos direita e esquerda sem a devida conceituação ou o entendimento sobre o que cada um representa.

Exu é o Orixá da inversão e como tal “é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada” (Rufino, 2019, p. 37). E a encruzilhada da política e da democracia no Brasil está em retomar a luta de denúncia frente à estrutura jurídico-política do Estado burguês (enquanto espaço de relações de dominação); e pela ampliação da democracia, uma vez que, diante dos últimos acontecimentos da história recente do país (período 2015-2022), estamos sendo forçados a defender um regime político “democrático” das formações sociais capitalistas¹¹.

Trata-se de um exercício de liberdades políticas, porém, refere-se a uma liberdade usufruída pela sociedade em níveis desiguais. Enquanto um grupo restrito desfruta de mecanismos de gestão para suas demandas de classe, uma maioria permanece à margem dos espaços de decisão. Retomamos aqui, a afirmação de Bobbio (2011), para as classes mais vulneráveis também há liberdade, porém trata-se de uma liberdade em potencial, visto que não é exercida. Sobre a complexidade da luta pela concretização de uma democracia social e inclusiva, Saes (1998) discorre:

O proletariado deve, de um lado, lutar pela conservação da democracia burguesa, já que esta cria condições políticas mais favoráveis à formação/desenvolvimento de um partido proletário revolucionário [...]. De outro lado, o proletariado deve criticar as próprias instituições democráticas, que no entanto busca proteger quando elas são desafiadas por tendências ditatoriais ou fascistas das frações burguesas [...]. Através da ação legal-revolucionária, o proletariado simultaneamente invoca a proteção da legislação constitucional burguesa e denuncia a impossibilidade de seu cumprimento integral; a reivindicação do cumprimento da lei faz parte, portanto, da preparação das massas para a Revolução (Saes, 1998, pp. 171-172)

Na democracia liberal, a igualdade formal pode caminhar lado a lado com o preconceito natural que leva o opressor, muito tempo ainda após a alforria do escravo, a seguir desprezando

¹¹ Sobre o caráter da democracia liberal, ver Saes (1987; 1998), para quem a democracia liberal é mais um espaço da concretização, ou melhor, da continuação da dominação de classe já que existe um acesso desigual das classes sociais antagônicas às liberdades políticas. Saes (1987), define a democracia burguesa como forma de estado e como regime político, explica: “Recorramos à multi-milenar e controversa expressão democracia, para designar, ao mesmo tempo, uma forma de Estado e um regime político. Ou melhor: democracia, de um lado, é um padrão de organização interna das atividades estatais, cabível em qualquer tipo histórico de Estado (escravista, asiático, feudal, burguês); de outro, é um modo de relacionamento possível em qualquer tipo histórico de Estado, entre o corpo de funcionários e a classe exploradora, no terreno da implementação da política de Estado”. Cabe destacar que, para esta reflexão, entendemos o Estado apresentado por Poulantzas (1977), como uma instituição jurídico-política, centro do exercício do poder político que, enquanto organiza a luta política da classe dominante, desorganiza a luta política das classes dominadas.

aquele que fora seu inferior. Aliás, sem a destruição do preconceito, essa igualdade é apenas imaginária (Mbembe, 2018. p. 152).

Em relação aos limites da democracia capitalista/burguesa, Mbembe (2019, p. 31) afirma: “É preciso ir além da concepção tradicional da sociedade civil, herdada diretamente da história das democracias capitalistas”. Adverte que para a invenção de um mundo que se defina pelo respeito à multiplicidade de identidades, fazem-se necessárias recomposições sociais profundas, capazes de retirar da exclusão os grupos sociais marginalizados pelas múltiplas dimensões da dominação capitalista. O autor reforça o argumento de que é preciso a invenção de uma ordem política que permita pautas indigenistas, relações de gênero, entre outras. Completa: “A descolonização sem a democracia é uma forma lastimável de retomada de si – fictícia” (*Ibidem*).

Considerações finais

Exu é, sobretudo, a transgressão dos paradigmas coloniais. Seus cruzos, encruzas e encruzilhadas nos permitem interpretar nossa formação social dentro de uma concepção de tempo que rompe com a noção de separação entre passado, presente e futuro. E não se trata apenas de refazimentos de caminhos possíveis, mas também, de novas possibilidades de leitura e interpretação da democracia e da política brasileira.

Sob o manto do discurso religioso caracterizado por uma política de ódio, combinando a massificação do racismo e da repressão sexual, principalmente contra a população LGBTQIA+, questões de gênero, ideias bélicas, xenofóbicas e racistas estão muito atreladas ao autoritarismo, cuja fonte está no fracasso social, o bolsonarismo tem relações com o que podemos chamar de “fascismo histórico” ou “clássico” a partir dos preconceitos, da manutenção da tradição, da recusa da modernidade (Souza; Oliveira, 2020). No caso do Brasil, que tem uma sociedade estruturada historicamente na escravidão e nas relações de mando e obediência, é lugar propício para que práticas discriminatórias de toda ordem afluam a qualquer momento.

Os atos violentos ocorridos no dia 8 de janeiro de 2023, chamados pela imprensa em geral e por diversas autoridades públicas do país como “atos terroristas”, em que uma turba enfurecida, adepta do bolsonarismo, depois do resultado das eleições de 2022, quando Bolsonaro perdeu as eleições para Lula, invadiu a praça dos Três Poderes, em Brasília, e promoveu atos de vandalismo de toda ordem, ficou evidente a que ponto a violência, a intolerância e o ódio caracterizam o bolsonarismo. Muitas dessas pessoas já foram julgadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) com condenações por esses atos.

Não é de surpreender que essa violência, atos de barbárie, esteja atrelada a tantos outros ocorridos durante o governo Bolsonaro. Dentre o que já se apontou ao longo do texto, as acusações de vínculos entre o bolsonarismo e as milícias, e o bolsonarismo e as milícias digitais, aproximam o bolsonarismo às origens do fascismo italiano e, também, ao nacional-socialismo na Alemanha, onde foram criadas e sustentadas durante a existência dos dois regimes as milícias a serviço do ódio e das perseguições de toda ordem contra os “inimigos” do governo como os judeus, homossexuais, ciganos etc.

Por essa e por outras, o bolsonarismo tem sido lido por diversos autores¹², a exemplo dos que constam como referências deste artigo, como um movimento fascista. Urzêda-Freitas e Vieira (2022) associam-no ao fascismo em face do conteúdo da propalada reunião ministerial de 22 de abril de 2020, quando Bolsonaro declara “Eu quero todo mundo armado. O povo armado jamais será escravizado”. E, prosseguem os mesmos autores como a hashtag #FechadosComBolsonaro que ocupou as redes sociais numa atitude típica de adesão independentemente do que o presidente dissesse ou fizesse. Há nessa adesão irrefletida um tipo de “fetiche sádico” na medida em que se instaurou no país uma política de destruição e, apesar disso, dizem Urzêda-Freitas e Vieira (2022) a vulnerabilidade do Outro “acaba se tornando uma fonte peculiar e inesgotável de gozo”.

Mesmo depois do resultado das eleições de 2022 em que Bolsonaro saiu derrotado e de sua recente declaração de inelegibilidade pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), o bolsonarismo ainda permanece latente em manifestações de congressistas, na polarização da sociedade, e em atos de ódio e vandalismo como os do dia 8 de janeiro. Portanto, não se trata de algo superado. Tudo indica que as eleições municipais de 2024 vão trazer à tona novamente os embates ocorridos na última eleição (2022).

O diálogo com a mitologia dos Orixás traz para nossa reflexão a poética de um fazer filosófico emancipatório, que tem o poder de destruição do mundo forjado pelo brutalismo e por uma política da inimizade, ao mesmo tempo, em que propõe um novo universo de pluriversalidade.

¹² Vide, por exemplo, Júnior e Fargoni (2020), que caracterizam o bolsonarismo como fascista a partir de diversas características como a necropolítica, a idolatria às tradições, o reacionarismo, o anti-intelectualismo, o autoritarismo, a versão à pluralidade, o pacto com as elites, o nacionalismo às avessas, a belicosidade, o militarismo, o “milicianismo”, a meritocracia, a intolerância e preconceitos (machismo, racismo, homofobia e xenofobia), as *fake news* etc.

É importante ressaltar que a concepção de Universo¹³ e a noção de linearidade do tempo na perspectiva da filosofia africana são uma ilusão.

O tempo, na concepção africana tradicional, é um fenômeno que se realiza em duas dimensões. A primeira é a dimensão que compreende todos os fatos que estão prestes a ocorrer, que estão ocorrendo ou acabaram de ocorrer. A segunda é a dimensão que engloba todos os acontecimentos passados, que ligam o início das coisas ao presente desdobramento dos eventos no Universo. De acordo com esta ideia ancestral, o tempo flui mais pela opção existencial do ser humano do que por outros fatores. Assim, é preciso acreditar na existência simultânea do passado, do presente e do futuro; e orientar o tempo dentro da harmonia dessas três variantes. Porque o tempo linear, com horas, dias, meses e anos é também uma ilusão (Lopes; Simas, 2022, p. 24).

Retornamos, desse modo, à intenção na escolha da epígrafe que abre o artigo: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Ao lançar a pedra para provocar rachaduras nas estruturas de dominação política, que operam no tempo presente, a partir de suas bases políticas autoritárias, de raízes no passado. Num único movimento, queremos contribuir para a destruição das construções socioeconômicas e políticas da dominação e criar, no presente, novas possibilidades de caminhos para a emancipação política, construindo, colaborando deste modo, para uma nova possibilidade de fazimento do futuro.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Análise crítica da teoria marxista**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

_____. **A transformação da filosofia seguido de Marx e Lênine perante Hegel**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

_____. **La filosofía como arma de la revolucion**. 20 Ed. Buenos Aires: Siclo XXI Editores, 2011.

BARBOSA, Laíse M.; MACHADO, Daiani M.; MIRANDA, João I. R. Contribuições para o debate sobre o bolsonarismo enquanto movimento político totalitário. **UEPG Appl. Soc. Sci.**, 29, p. 1-14, 2021.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Esquerda e Direita: razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: Unesp, 2011.

¹³ É exatamente em razão dessa diferença de sentido que Ramose, por exemplo, não fala em “universo”, mas em “pluriverso”. Diz o autor que “Deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entendia o cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança do paradigma, culminando na concepção do cosmos como um pluriverso. Parece que a resistência do “universo” mostra uma falha que aponta para o reconhecimento da necessidade de um deslocamento do paradigma. Neste ensaio optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo” (Ramose, 2011).

BOITO JR., Armando. Por que caracterizar o bolsonarismo como neofascismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 50, p. 111-119, 2020.

_____. O caminho brasileiro para o fascismo. **Caderno CRH**, v. 34, p. 1-23, 2021.

DIOP, Cheikh A. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História geral da África II: África antiga**. Brasília: UNESCO, 2013.

FALOLA, Toyin. **O poder das culturas africanas**. Petrópolis: Vozes, 2020 (Coleção África e os Africanos).

JÚNIOR, João R. S.; FARGONI, Everton H. E. Bolsonarismo: a Necropolítica brasileira como pacto entre fascistas e neoliberais. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 14, p. 1-26, jan./dez., 2020.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz A. **Filosofias africanas: uma introdução**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. 2 ed. São Paulo: N-1, 2022.

_____. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1, 2020.

_____. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MIGUEL, Luis F. A reemergência da direita brasileira. In: GALLEGU, Esther S. (org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo, Boitempo: 2018, p. 17-26.

MACHADO, Adilbênia F.; NOGUERA, Renato; NASCIMENTO, Wanderson F. Filosofias africanas. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTI, Alex (org.). **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023, p. 157-163.

_____. **Democracia na periferia capitalista: impasses do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

OLIVEIRA, Francisco de. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria C. (org.). **Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. Petrópolis, Vozes, 2001, p. 55-81.

ORUKA, H. Odera. Quatro tendências da atual filosofia africana. Tradução de Sally Barcelos Melo. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (ed.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 120-124. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>>. Acesso em 25 abril 2024.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

RAMOSE, M. B. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. In: _____. **Ensaio Filosóficos**, v. 4, Tradução de Dirce E. Nigro, Solis R. M. Lopes e Roberta R. Cassiano, 2011, p. 6-23.

RAMOS, Danielle C. A.; NETO, Manuel J. G. S. “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”: caminhos para uma educação antirracista no Distrito Federal. **Revista Calundu**, v. 5, n. 2, p. 65-77, 2021.

- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- ROCHA, Aline M. Exu: o “filósofo” da comunicação. **Das Questões**, n. 4, n.1, p. 1-7, 2016.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SAES, Decio. **Democracia**. São Paulo: Ática, 1987.
- _____. **Estado e Democracia**: ensaios teóricos. Campinas: UNICAMP, 1998.
- SILVA, Vagner G. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015 (Coleção Orixás).
- SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.
- SOMET, Yoporeka. A África e a filosofia. **Revista Sísifo**, v. 1, n. 4, 2016. Disponível em: <www.revistasisifo.com>. Acesso em 25 abril 2024.
- SOUSA, Kátia M.; OLIVEIRA, Rafael C. Fascismo e bolsonarismo: relações teóricas e discursivas entre as duas práticas. **Heterotópica**, v. 2, n. 2, p. 115-140, 2020.
- TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.
- URZÊDA-FREITAS, Marco Túlio de; VIEIRA, Leticia L. Bolsonarismo como linguagem da destruição: uma conversa sobre o mal-estar civilizatório no Brasil recente. **Cadernos do CEAS**, v. 47, n. 256, p. 318-345, 2022.

MARGENS DE AQUILES: PARALELOS ENTRE A ILÍADA E WALDEN ATRAVÉS DE STANLEY CAVELL

ACHILLEAN SHORES: PARALLELS BETWEEN THE ILIAD AND WALDEN THROUGH STANLEY CAVELL

Igor Costa do Nascimento¹

Resumo: No presente texto são apresentados paralelos entre a *Iliada* de Homero e *Walden* de Henry David Thoreau. Percebe-se que Thoreau leu e incorporou aspectos mitológicos na sua escrita, dentre eles poemas homéricos. Este movimento nos permite avançar numa compreensão do que o autor de *Walden* entende por “textos heroicos” e qual o significado desta expressão e de outras interpretações mitológicas em sua escrita. A presente análise culmina em indicar que três aspectos são importantes na ligação dos textos: a metáfora de plantio e morte, a imagem do amanhecer e o processo de luto — aspectos trabalhados através da filosofia de Stanley Cavell.

Palavras-chave: Walden, *Iliada*, Stanley Cavell, perfeccionismo

Abstract: *In this paper, parallels between Homer’s Iliad and Henry David Thoreau’s Walden are presented. It is noted that Thoreau read and incorporated mythological aspects in his writing, among them the homeric poems. This movement allows us to put forth in a comprehension of what Walden’s author understands by “heroic texts” e what is the meaning of this expression and other mythological interpretations in his writing. The present analysis culminates in showing that three aspects are important in the connection of the texts: the metaphor of planting and death, the image of dawn and the process of mourning — aspects worked through the philosophy of Stanley Cavell.*

Keywords: *Walden, Iliad, Stanley Cavell, perfectionism*

¹ Licenciado em Filosofia pela UFRGS (2022) e mestrando em Filosofia com bolsa CAPES na mesma instituição.
E-mail: prof.igornascim@gmail.com

Introdução

Logo no começo de uma de suas principais obras, Stanley Cavell indica seu tratamento da filosofia não como uma série de problemas, mas como uma série de textos (Cavell, 1979, p. 3). Isto implica uma importante mudança de perspectiva diante da filosofia: evitar a possível tomada de argumentos como uma tentativa de derrotar ou espoliar uns aos outros, mas entender a própria filosofia como uma história de diferentes perspectivas e caminhos de pensamento *respondendo* uns aos outros. Seguindo os passos deste filósofo, o presente texto não deve ser pensado para solucionar um ou dois problemas de maneira direta, mas traçar — junto da literatura e da crítica literária — caminhos para nosso pensamento.

Aqui, pretendo traçar paralelos entre a obra *Iliada*, poema épico de mais de dois mil anos do aedo grego Homero, com *Walden* (originalmente publicado em 1854), um livro ensaístico do transcendentalista estadunidense Henry David Thoreau (1818 - 1862). A primeira obra conta a história da ira e dos feitos de Aquiles na guerra de Troia, enquanto a segunda conta sobre como o seu autor fez o “experimento” de ser autossuficiente (ou tentar sê-lo) ao se isolar próximo ao lago Walden, em Concord. Entre os temas possíveis de compartilhar entre as obras,² trabalharemos aqui brevemente em três, divididas em seções ao longo do texto: 1) a tomada da fórmula homérica empregada pelo autor de *Walden* ao descrever cenas de plantio como combate e morte, 2) a centralidade nas imagens de “amanhecer” e o uso deste como metáfora para começos no geral e, 3) como sugestão final, a maneira como ambas as obras são obras sobre lamento. Estes destaques nos permitem chegar a uma compreensão do que Thoreau quer dizer ao falar em “textos heroicos”, nos quais inclui a *Iliada*.

Destaca-se desde já que nossa leitura é muito influenciada por Stanley Cavell, buscando tomar ambas as obras como tendo *temas perfeccionistas*. Ora, o perfeccionismo moral é, de maneira resumida, a visão da moralidade de que estamos

² Uma temática presente neste texto, mas sem o foco merecido, é o caráter educativo de ambas as obras. Por um lado, não é raro ver Homero mencionado como, além de poeta, educador. Ver Jaeger (2013, p. 60-84). Esta visão já era comum dentro da própria Antiguidade, como podemos observar com Platão (República, 377a-378e). Ver também Murray (1997, p. 11-12). No texto, menciono também de Hesíodo, outro poeta *hexamétrico*, como educador ao tratar das imagens agrícolas de *Walden*. Ver Palavro (2020), para Hesíodo como educador de meninos, especialmente p. 47. Ver também Zhang (2009, pp. 14-17).

passando sempre de um estado de confusão para um de autoconhecimento, de um de desencontro da sociedade para um de conseguirmos nos situar diante dela (e assim, diante de nós mesmos).³ Ou seja, não envolve uma tomada de posição robusta sobre o que é certo e errado, mas tenta trabalhar caminhos para o desenvolvimento de um indivíduo em sua busca de integridade moral.

Um primeiro ponto de destaque é o capítulo *Leituras*, no qual ocorrem elogios diretos a Homero, apontando como suas obras (como a de Ésquilo e Virgílio) são “tão belas quanto a própria manhã” (Thoreau, 2021, p. 99). Sendo a manhã central ao longo da obra, e dizendo de Homero em específico que “não é de admirar que Alexandre carregasse a *Iliada* consigo em suas expedições, em uma caixa preciosa” (*ibidem*, p. 98), vamos tentar olhar para as duas obras e buscar compreender melhor seu sentido heroico. É de nota também que, ao longo do capítulo, Thoreau reclama não haverem traduções suficientes destas obras no inglês para os estadunidenses de então, de fundo também reclamando da ausência de épicos (textos heroicos) para formar sua nação e seus cidadãos. Devemos observar como, em *Walden*, “tradução” possui por um lado o sentido ordinário de ter presente mais versões dos textos clássicos, mas também a ideia de ter esses textos atualizados — metaforicamente traduzidos — para nossas vidas modernas. Esta ideia ficará mais clara conforme for explanado como *Walden* e *Iliada* ambos são heroicos, épicos, na medida em que merecem ser *relidos*.⁴

³ Para mais sobre esta posição moral, ver *Cities of Words* de Cavell (2004). Nesta obra, ele comenta diferentes pensadores que toma como perfeccionistas (ainda que eles tenham diferentes posições morais) e os utiliza para auxiliar na interpretação de diversos filmes e desenvolver sua própria análise da moralidade. Em particular, ele toma como perfeccionistas: Emerson, Locke, John Stuart Mill, Kant, Rawls, Nietzsche, Ibsen, Freud, Platão, Aristóteles, Henry James e Max Ophuls, G. B. Shaw e Shakespeare. Pensadores tão diferentes são agrupados juntos na medida em que apresentaram certo “pensar sobre a moralidade” guiado pela ideia de melhora e florescimento pessoal, não só apresentando uma determinada doutrina moral. Ver Cavell, 2004, especialmente pp. 2, 4, e 11.

⁴ Complementando a nota anterior e antecipando apontamentos que surgirão ao longo dos comentários agrícolas, vale notar como os dois principais poemas de Hesíodo não são heroicos no sentido de serem guerreiros. Palavro, em sua dissertação de mestrado que inclui a tradução da *Teogonia*, *Trabalhos e Dias* e do *Escudo de Hércules*, decide chamar este corpus de “épica sapiencial” (Palavro, 2021, p. 26). A sugestão que faço aqui é tanto que 1) Hesíodo é heroico neste sentido de merecer ser relido, isto é, ter um valor para nosso aprendizado existencial, e 2) também textos heroicos no sentido de “guerreiros” podem ter lições sapienciais, como creio ser o caso de Homero.

Vale notar que o autor de *Walden* é também um eu-lírico em relação a Thoreau.⁵

Como observa Stanley Cavell, intérprete central na presente análise:

É difícil ter em mente que o herói deste livro é o seu escritor. Não quero dizer que se trate de Henry David Thoreau, um escritor que está enterrado em Concord, Massachusetts – embora isso seja um tanto verdade. Quero dizer que o “eu” do livro se declara um escritor. É difícil manter isso em mente porque parece que nos é mostrado esse herói fazendo tudo o que existe, mas não, exceto muito raramente, escrevendo. Demora um pouco para reconhecer que cada uma de suas ações é o ato de um escritor, que cada palavra com a qual ele se identifica ou descreve sua obra e seu mundo é a identificação e a descrição daquilo que ele entende que seu empreendimento literário exige. (Cavell, 1981, p. 5)

Há, conscientemente, uma certa divisão entre o Thoreau real e aquele que escreveu *Walden*. Isto faz parte do projeto perfeccionista, no qual devemos sempre almejar um eu melhor. Um exemplo disto é como Thoreau, apesar de “isolado no bosque” recebeu visitas e o admite perfeitamente. O escritor de *Walden* é um Thoreau que o Thoreau de fato ainda almejava se tornar (Popova, 2019, p. 352). Estes temas percorrerão nossa leitura tanto da obra antiga quanto da obra estadunidense.

Por fim, vale notar as traduções usadas. Para *Walden*, utilizo a tradução de Marina Della Valle, de 2021 pela editora Planeta. Para a *Iliada*, utilizo a tradução de Christian Werner, de 2018 pela editora Ubu.

Plantio e morte

Cabe uma breve introdução à *Iliada*, que como o nome sugere, conta a história da (ou melhor, parte da) guerra de Troia, que também se chamava Ílio. O poema começa com uma disputa entre Aquiles,⁶ semideus que é o maior herói dos gregos, e de

⁵ Curiosamente, também os poetas épicos aqui mencionados, Homero e Hesíodo, possivelmente não existiram. Como demarca Nagy, podemos ver Homero como um herói cultural, alguém (não necessariamente real no sentido de ser uma só pessoa) “a quem se acredita a soma total de uma determinada instituição cultural” (Nagy, 2021, p. 63). Um possível indicativo do caráter “mítico” ou, no limite, fictício destes poetas gregos são seus nomes: Homero (Ὅμηρος) pode ser interpretado como “aquele que une [poemas]” (*ibidem*, p. 62). O autor da teogonia possui algo similar em seu nome, já que “o próprio Hesíodos do verso 22 da Theogonia; mais especificamente, o *hesi-wodos, o “Lança-voz”, do verbo *hiénai* (“lançar, emitir”, v. 10, 43, 65, 67) e do substantivo *audé* (“voz, fala”, v. 31, 39, 97) — ou, acrescento, também por etimologia poética, o “Lança-canto”, do substantivo *aoidé* (v. 22, 44, 48, 60, 104), especialmente pela reiteração desses termos em fim de verso” (Palavro, 2021, p. 14). Deste modo, temos poetas cujo próprio nome revela seu caráter de “heróis culturais”, uma identidade mítica criada para abarcar um crescente *corpus* poético antigo.

⁶ Aquiles também é chamado na obra de “Pelida”, isto é, filho de Peleu, e de “Eácida”, por ser neto de Eaco.

Agamêmnon, um rei grego líder da expedição.⁷ Aquiles fica encolerizado e decide se afastar da guerra, pedindo para sua mãe (a deusa Tétis) que peça a Zeus, senhor dos deuses, pela chance de ter novas glórias após os gregos sofrerem por sua ausência. A deusa suplica a Zeus e ele o concede, gerando uma série de eventos que culminam numa vantagem dos troianos em sua guerra. O maior companheiro de Aquiles, Pátroclo, sofre ao ver os gregos perdendo e pede as armas de seu parceiro para lutar no lugar deste. Após entrar no combate, Pátroclo é morto por Heitor, o maior herói troiano e príncipe da cidade, e tem suas armas saqueadas. Aquiles aqui vive uma nova fúria e volta para a guerra, tendo uma nova armadura divina e matando incontáveis inimigos, inclusive Heitor. Ao final da obra, após os funerais de Pátroclo, Aquiles está afastado do mundo humano, vivendo somente para lamentar e tentar violar o cadáver do inimigo tombado. Príamo, rei de Troia e pai de Heitor, visita o acampamento grego de noite com ajuda dos deuses e conversa com Aquiles, pedindo de volta o cadáver do filho. Os homens choram juntos, o cadáver é devolvido, e o poema que começou com “A cólera canta, deusa, a do Pelida Aquiles” (*Il.*, Canto I, v. 1) encerra com “Assim se ocupavam do funeral de Heitor doma-cavalo” (*Il.*, Canto XXIV, v. 804).

Ao longo da *Iliada*, muitas descrições da morte de guerreiros nos recordam imagens de plantio e vida natural. Tomemos o caso da morte de Gorgítion, morto por um golpe direcionado a Heitor:

Nele não acertou, mas ao impecável Gorgítion
nobre filho de Príamo, a flecha atingiu no peito:
ele fora parido por uma mãe de Esime.
a bela Castianeira, como uma deusa de corpo.
Sua cabeça pendeu tal papoula que, no jardim,
sente o peso do fruto das chuvas primaveris -
assim vergou-se sua cabeça, pressionada pelo elmo. (*Il.*, canto VIII, vv 302-308)

Outro exemplo interessante é o embate entre aqueus e troianos no canto IX, onde os guerreiros são comparados com ceifeiros cortando trigo e cevada (*Il.*, canto XI, vv. 67-72). Há uma conexão imagética entre o assassinato e práticas de plantio — em particular a colheita. Como isso se dá?

Vale mencionar, também, o escudo de Aquiles, no qual temos uma imagem de paz e vida rural seguida de uma imagem de combate e de cerco de uma cidade. Como

⁷ Ao longo da obra, os gregos são chamados de “aqueus” ou “argivos”, termos que aparecerão ao longo do presente texto.

aponta Kirk, a construção geral é a mais impressionante de um guerreiro se armando na obra, começando com o deus Hefesto forjando as armas, descritas em detalhe pelo poeta.⁸ Mas mais impressionante é a “escolha do motivo decorativo; o escudo não exhibe horrores monstruosos para aterrorizar os oponentes de seu portador, como fazem o escudo de Agamenon e o baldrico de Hércules, mas cenas familiares ao público do poeta em sua vida cotidiana” (Kirk, 1991, p. 200).

Observando na própria *Iliada*:

Nele colocou um pousio fofo, campo fértil,
amplo, três vezes arado. Sobre ele, muitos lavradores
puxavam suas parrelhas indo e voltando.
Sempre que volviam, ao atingir o limite do campo,
um varão que deles se achegava punha-lhes nas mãos
taça de vinho doce como mel. Voltavam pelos sulcos,
ansiosos por alcançar o limite do fundo pousio.
Esse escurecia-se atrás, semelhante a terra arada,
embora de ouro; era uma composição assombrosa. (*Il.*, canto XVIII, vv. 541-549)

Nós começamos com uma descrição da cidade em época de paz, com ênfase em casamentos e outras atividades comuns.⁹ Depois, a cidade é descrita durante um cerco. Passada essa descrição de guerra, vamos para o campo onde é apresentada a vida de agricultores e pastores.¹⁰

⁸ Alguns comentadores enxergam, na descrição da feitura das armas de Aquiles por Hefesto, uma sugestão do poeta reconhecer seu próprio fazer poético. Por exemplo: “De acordo com essa perspectiva, a *ekphrasis* [descrição] sugere que nós pensemos da poesia como um escudo temporário contra a turbulência da vida, enquanto simultaneamente nos fazendo conscientes da realidade e dos limites da ilusão. Nessa função, a poesia é paralela aos poderes de Hefesto, o artesão divino, que são limitados e constrangidos por forças mais poderosas e pelas circunstâncias inexoráveis da realidade” (Bram, 2006, p. 373). Noutras palavras, “Neste nível (das formas de atenção encorajadas pelo texto), o escudo pode ser lido como uma metáfora para a poesia homérica” (Becker, 1990, p. 142)

⁹ Apesar de ser um escudo de bronze, as imagens do poeta sugerem certo movimento. Este pode ser entendido como um caso exemplar de éfrase (*ekphrasis*, ἔκφρασις), a descrição oral/literária de um objeto material/visual. O movimento, podemos interpretar, serve para melhor fixar a imagem do escudo. Como aponta Becker, “O texto transforma o escudo em uma história ao descrever Hefesto conforme ele cria as descrições no metal; essa história inclui a criação do escudo, a fonte (ou o criador) e o meio metálico. Ao retornar para a oficina de Hefesto na abertura de cada vinheta, a descrição frequentemente lembra a audiência da ação, não só da aparência, que está sendo descrita. A *ekphrasis* também faz histórias, completas com movimento, motivo e som, do mundo representado dentro das cenas do escudo (o referente). O texto vai além da aparência superficial de imagens; ele se apropria delas, usando as virtudes particulares do meio verbal, traduzindo imagens em histórias. Ainda assim, a tradução de imagens visuais em histórias pode ser lida como a habilidade do cantor de ser apropriado pela imagem, tornando-se totalmente engajado com o mundo representado” (Becker, 1990, p. 141). Ver também Bram, 2006, pp. 376-7.

¹⁰ Como observa Kirk, há também uma parte pastoral aqui, de criação de animais. Tendo em mente focar nos paralelos com Walden, vou deixá-los de lado neste texto. Ver Kirk, 1991, p. 226.

O plantio sempre é usado para ilustrar o combate, combinando imagens aparentemente conflitantes. Pode ser que o poeta sugere a valorização de uma vida diferente daquela dos heróis, isto é, uma marcada pela paz e pelo trabalho do campo. Devemos sempre reforçar como, na *Iliada*, é explícito como Aquiles, ficando na guerra e desejando vingar Pátroclo, abre mão de uma possível vida de paz e de amor, antes selando o próprio destino ao escolher o combate. O escudo inclui cenas de ambas as vidas de Aquiles, tanto quanto a sobreposição de imagens de plantio e assassinio: a vida rural e feliz da qual o herói abriu mão, a vida bélica (e, como dito em profecia, breve) que ele escolheu para vingar Pátroclo e a própria sobreposição de elementos.

Há um capítulo em *Walden*, intitulado *A plantação de feijão*, no qual seu escritor tem de enfrentar as ervas daninhas e o terreno natural ao redor do lago Walden para plantar o que precisa para viver. Como ele apontou anteriormente no livro, “sempre cultivei uma horta” (Thoreau, 2021, p. 82). Há, ao longo do livro, a sugestão que isto não é literal: ele pode ter plantado de fato só a partir de Walden ou pouco antes dele. A questão é que ele sempre *cultivou algo* — possivelmente, parte deste cultivo foi o próprio movimento de escrever Walden.

Indo para o capítulo em questão, temos a seguinte passagem:

Uma longa guerra, não com os grous, mas com ervas, aqueles troianos que tinham o sol, a chuva e o sereno do lado deles. Os feijões me viam chegar em resgate diariamente, armado com uma enxada, e diminuir as linhas inimigas, enchendo as trincheiras com as ervas mortas. Mais de um Heitor forte balançando o penacho, que se erguia uns trinta centímetros acima dos camaradas que o cercavam, caiu diante da minha arma e rolou na terra. (Thoreau, 2021, p. 146)

Primeiro, temos a menção direta a Heitor, inimigo de Aquiles e dos aqueus na *Iliada*. Os inimigos aqui são as adversidades encontradas no projeto de plantio. Podemos, além do mais, relacionar a ideia de “diminuir linhas inimigas” como o processo de revisão que o autor de *Walden* fez de sua obra: assim como diminuiu as linhas de ervas, ele cortou aquilo de seu texto original para transformar no livro que agora temos. Adiante, vemos como Thoreau reivindica uma relação sagrada com a agricultura e com uma visão da poesia clássica sobre a mesma, enquanto simultaneamente critica a sociedade de avareza e de preocupação exagerada com a riqueza:

Poesia e mitologia ancestrais sugerem, ao menos, que a agricultura foi um dia uma arte sagrada; mas é feita com pressa irreverente e omissão por nós, sendo nosso objetivo apenas ter grandes fazendas e grandes colheitas. Não temos festivais, nem procissões, nem cerimônias, a não ser nossas feiras de gado e a chamada Ação de Graças, pelas quais o agricultor expressa um sentido sagrado de seu chamado ou é lembrado de sua origem sagrada. É o prêmio e o banquete que o atraem. Ele não faz sacrifícios a Ceres [grego Deméter] ou ao Jove Terrestre [Zeus], mas, em vez disso, ao infernal Plutão [Hades]. (Thoreau, 2021, p. 149-50)

Apesar de usar Virgílio como inspiração direta,¹¹ podemos ver algo de hesiódico nesta valorização da vida do campo. No artigo *The Poet as Educator*, Zhang aponta que “Como uma forma de prática religiosa, o trabalho permite ao homem viver a vida justa no cosmos de Zeus” (Zhang, 2009, p. 15). Há, em Hesíodo, uma sabedoria presente na relação que temos entre justiça e a vida de trabalho. Além disso, o trabalho do campo em particular parece ter um papel especial neste cosmos, onde “O trabalho agrícola é, portanto, um ritual sazonal: cada tarefa deve ser realizada na hora marcada e da maneira correta. É também um ritual diário” (*Ibidem*, p. 14).¹² Isto não é diferente da ênfase que Thoreau coloca nas estações em várias passagens, como por exemplo, ao apontá-las sendo parte nossa vida cotidiana a ser aceita, assim como as chuvas:

Nunca houve uma tempestade, mas era música eólica para um ouvido doce e inocente. Nada pode impelir o homem simples e corajoso à tristeza vulgar. Enquanto desfrutar da amizade das estações, creio que nada fará da vida um fardo para mim. A chuva gentil que rega meus feijões e me mantém em casa hoje não é triste e melancólica, mas boa para mim também. (Thoreau, 2021, p. 122)

Não acidentalmente, os três capítulos anteriores à conclusão são *Animais de inverno*, *O lago no inverno* e *Primavera*. Neste último, diz que “Cada estação nos parece a melhor em seu turno, a chegada da primavera é como a criação do Cosmo a partir do Caos e a concretização da Idade do Ouro...” (Thoreau, 2021, p. 269). Aqui, há por um lado referência a Teogonia e a origem do universo grego segundo Hesíodo, e por outro o apontamento da possibilidade de vivermos numa Era sagrada, mencionando a Era de Ouro hesiódica. Para Hesíodo, tal Era está perdida. Para Homero, como apontado acima,

¹¹ Ver, por exemplo, Thoreau, 2021, p. 99. Cita também Catão e seu *De re rustica*. Para este, ver *ibidem*, p. 82 e 150.

¹² Zhang reforça apontando como há um papel especial para as Horas (*Horai*, Ὥραι) no poema: “Nessa conexão, as Horai, filhas de Zeus e Têmis, formam uma conexão crucial entre a “natureza” e a sociedade. Como as Estações, essas deusas trazem ordem para a “natureza” na sucessão regular de primavera, verão, outono e inverno, enquanto elas também protegem a ordem da sociedade como Dikē (Justiça), Eirēnē (Paz) e Eunomia (Boa Ordem). Já que o ciclo das estações corporifica a ordem divina de Zeus para os homens, performar tarefas agrícolas de acordo com o ciclo é tanto participar na ordem divina quanto reforçar a ordem social. O trabalho agrícola é assim carregado de valor religioso” (Zhang, 2009, pp. 13-4).

a vida feliz de agricultura e cotidiano foi uma que Aquiles abriu mão, antes preferindo a glória e a vingança na guerra. Para o autor de *Walden*, entretanto, devemos continuamente *criá-la* em nossas vidas, cultivar uma Era Sagrada humana. Além disso, veremos novamente a ideia de guiar a vida como um “ritual diário” ao observarmos a visão do autor de *Walden* sobre o papel do amanhecer. Parece ser o caso que o texto heroico não se marca, para Thoreau, como aquele que possui batalhas. Antes, como já apontado acima, a capacidade heroica de um texto está em poder sempre nos ensinar algo quando retornamos para ele — medida na qual Hesíodo é tão heroico quanto Homero.

Esta visão do herói agrícola também é reforçada num contraste que o autor de *Walden* estabelece entre seus vizinhos que trabalhavam no campo e o Hércules mitológico, herói filho de Zeus. Temos em *Walden* que

Os doze trabalhos de Hércules foram ninharia em comparação com os feitos por meus vizinhos; pois eram doze - e tiveram um fim; mas jamais pude ver um monstro capturado ou morto por um trabalho terminado por esses homens. Eles não têm um amigo Iolau para queimar a raiz da cabeça da hidra com ferro quente, mas, assim que uma cabeça é esmagada, duas brotam. (Thoreau, 2021, p. 20-1)

Lembrando que a hidra era um monstro que, quando uma cabeça era decepada, duas cresciam no lugar a menos que queimadas, temos uma imagem da repetição laboriosa que os agricultores passam. Como marcado na passagem acima, os trabalhos de Hércules eram doze, os destes trabalhadores são infundáveis. Retomarei a esta ideia de repetição em *Walden* ao final do presente texto.

Voltemos para a *Iliada*. O fazer heroico de Aquiles é, após sua ira e reconciliação com Agamemnon e os aqueus, voltar ao combate, vingar/honrar a morte de Pátroclo, o que culmina em seu encontro com Príamo e o retorno do cadáver de Heitor. Por outro lado, podemos interpretar *Walden* como tendo um personagem — seu eu-lírico — heroico na medida em que se empenha na sua escrita e no que ela quer despertar em nós. Isso é exemplificado por sua insistência na atividade de capinar, onde podemos interpretar que

capinar serve ao escritor como um tropo em particular, uma metáfora para a escrita. Nas frases que precedem sua pequena parábola do herói-capinador, o escritor ligou esses dois trabalhos manuais [...] Portanto, o primeiro valor da equação metafórica da escrita e da capina é que sua escrita deve resistir à repetitividade. Ele leva a metáfora mais longe: “fazendo... distinções invejosas com [minha] enxada, nivelando fileiras inteiras de uma

espécie e cultivando diligentemente outra”. Ou seja, o poder de definição, de divisão do escritor, será a morte para uns, o nascimento para outros. (Cavell, 1981, p. 22)

Veremos agora como este nascer e morrer está presente também na maneira que o Sol aparece em ambas as obras.

Aurora e amanhecer

No artigo *The Placement of ‘Book Divisions’ in the Iliad* [A localização das ‘divisões de livros’ da Ilíada], Heiden argumenta que há, como princípio geral de organização dos cantos (ou livros) da *Iliada*, a seguinte estrutura: cada canto abre com seus principais eventos, de forma a dar liberdade para o que ocorre na segunda metade do próprio canto. Condensando no início do canto as cenas de “grandes consequências”, os aedos que transmitiam a história tinham liberdade para improvisar ou dar diferentes ênfases dentro de um todo da história que ainda fosse coerente.¹³ Desta maneira, o cantor antigo poderia garantir um fio condutor central enquanto alterava ações de baixa-consequência ao final de cada canto (Heiden, 1998, p. 80).

Estes momentos de início de canto, bem como a contagem dos dias, se dão anunciando a chegada da “Aurora de dedos de rosa” (ῥοδοδάκτυλος Ἥως, *rododáktylos Eós*) ou da “divina Aurora” (Ἠὼ δῖαν, *Eó dian*). A *Ilíada* pode possuir seus momentos centrais — de grandes consequências — marcados pela Aurora chegando. Basicamente, “A autora é o ponto de início natural para cada novo episódio” (Kirk, 1993a, p. 213). Em particular, Kirk chama atenção para como a Aurora do canto XI é central por ser o quinto dia de ação e combate, sendo também o dia em que ambos os exércitos acham que terão uma vantagem decisiva (*Ibidem*). Para destacar tais elementos, o poema reforça as imagens do amanhecer, despertando personagens e ouvintes (no nosso caso, leitores) para o que está por vir.

Desta maneira, vemos que o amanhecer em Homero possui a função de iniciar novos capítulos. Ora, o herói de *Walden* toma como sua missão precisamente chamar as pessoas (inclusive ele próprio) para o amanhecer. Aqui, este não é entendido como simplesmente acordar, mas aponta a necessidade em nossas vidas de constantemente

¹³ Ver Heiden, 1998, pp. 76-8 para a maneira como ele reconstrói os eventos da Ilíada chamando atenção para esta estrutura.

tomarmos responsabilidade pelo nosso ontem na mesma medida que nos empenhamos pelo hoje: “Como disse, não pretendo escrever uma ode ao desalento, mas me gabar tão alto quanto o galo pela manhã, de pé em seu poleiro, apenas para acordar seus vizinhos” (Thoreau, 2021, p. 83).

O autor de *Walden* torna clara sua adoração pela manhã e, de fato, explicita sua conexão com o mundo antigo no segundo capítulo, *Onde e para que vivi*:

Cada manhã era um convite alegre para tornar minha vida tão simples e, devo dizer, inocente quanto a própria Natureza. Fui um devoto tão sincero de Aurora quanto os gregos. Eu me levantava cedo e me banhava no lago; era um exercício religioso, além de uma das melhores coisas que já fiz. [...] A manhã traz de volta as eras heroicas. [...] A manhã, que é a parte mais memorável do dia, é a hora de despertar. (Thoreau, 2021, p. 86)

Além do já apontado, foi dito na primeira nota deste trabalho que ser um texto épico envolve ser algo educativo — e a educação que podemos ver em *Walden* é precisamente a possibilidade de revisitar com calma, buscando novos saberes, nas palavras de outros e de nós mesmos. Não acidentalmente, Stanley Cavell geralmente menciona o eu-lírico da obra como “o herói”, aquele cuja história deve nos ensinar algo a cada vez que o visitamos.

Mas então, dadas palavras do livro como “A manhã é quando estou acordado e há alvorada em mim”, reconhecemos que a manhã pode não ser causada pelo nascer do sol e pode nem acontecer. Descobrir como ganhar e passar as horas mais despertar — independentemente do que estejamos fazendo — é a tarefa da *Walden* como um todo; segue-se que a sua tarefa, para nós que lemos, resume-se em descobrir o que é a leitura num sentido elevado e, em particular, se *Walden* é um livro heroico, o que é ler *Walden*. Para o escritor de *Walden*, sua tarefa resume-se em descobrir o que é a escrita e, em particular, o que é a escrita de *Walden*. (Cavell, 1981, p. 5)

Em *Walden*, temos essa repetição marcada principalmente no sétimo capítulo, da plantação de feijão, com sua “labuta tão constante” (Thoreau, 2021, p. 141), a qual a própria escrita de *Walden* é comparada ao longo da obra. Cavell novamente complementa que “Nós somos aptos a tomar isso como querendo dizer que a escrita, em sentido elevado, escrita que é merecedora de uma leitura heroica, deve prover ocasiões para nosso conjecturar” (Cavell, 1981, p. 28). A última menção ao Sol, no final da conclusão de *Walden*, reforça os temas até aqui mencionados: “Apenas o dia que estamos despertos amanhece. Há mais dias para amanhecer. O sol é apenas uma estrela da manhã” (Thoreau, 2021, p. 285). Assim, podemos observar como o Sol é central para

o andamento de ambas as obras.¹⁴ Na *Iliada*, marca a chamada de atenção dos ouvintes/leitores para um novo episódio importante. Em *Walden*, marca a necessidade de nós despertarmos para nossas próprias vidas. Ou seja, o clamor heroico que aproxima as obras é aquele de tomar ações significativas em nossa jornada — seja ela qual for. O que vale atentar agora, porém, é como a espera por uma estrela da manhã envolve o cair da noite anterior — como as metáforas de nascer e cair do Sol nos levam para outra dimensão importante de ambas as obras, o papel do *lamentar*.

O lamento

Há, tanto na obra de Thoreau como a de seu amigo e mestre Ralph Waldo Emerson,¹⁵ um jogo de palavras curioso no inglês: *mourning as morning* — lamento como manhã (ou como “amanhecer”). Há uma relação de homonímia sonora entre as palavras, suas pronúncias sendo iguais. Esta imagem será importante ao longo da comparação a seguir.

Tratando primeiro da *Iliada*, não é difícil perceber como a lamentação é constante na obra.¹⁶ O poema abre com seu herói, Aquiles, brigando com o líder aqueu Agamemnon e então indo chorar e pedir auxílio de sua mãe (*Il.*, canto I, 349-357). Além disso, temos duas cenas centrais de luto por entes queridos perdidos. Primeiro, Aquiles chora por Pátroclo. O companheiro do Pelida foi para a batalha vestindo suas armas e foi morto por Heitor. Aquiles fica extremamente chocado, com o poema sugerindo que ele pensava em acabar com a própria vida após a morte do companheiro. Seu pesar é tanto

¹⁴ Uma possível expansão do presente trabalho incluiria ainda mais do *corpus* platônico e a figura do Sol na *República*. Nesta, Hélios funciona como metáfora tanto para a ideia do Bem (soberana entre as outras), quanto também para o conhecimento, a virtude, a Justiça, a boa vida política e a possibilidade de Renascimento. Também poderiam ser feitos paralelos pelo lado político da coisa: tanto o Aquiles homérico, como o Sócrates platônico e também o autor de *Walden* (que foi também autor de *Desobediência Civil*) são figuras transgressoras de sua ordem social, à sua maneira.

¹⁵ Para mais sobre a relação entre Thoreau e Emerson, ver Sattelmeyer, 1995, especialmente pp. 27-8.

¹⁶ Os temas de morte e lamento são tão centrais no poema que Alice Oswald fez uma tradução/releitura da *Iliada* chamada *Memorial*, na qual a história é contada somente com a descrição dos mortos em seus momentos finais, concluindo com a morte de Heitor. Nas suas palavras, “Esta é uma tradução da atmosfera da *Iliada*, não de sua história. [...] O que sobra é um poema bipolar feito de símiles e pequenas biografias de soldados, ambas derivam (eu acho) de fontes poéticas distintas: as símiles vem da lírica pastoral (você pode perceber isso porque o metro é as vezes comprimido como se originalmente formasse parte de um poema lírico); as biografias da tradição grega de poesia de lamento” (Oswald, 2012, p. ix), formando o que a própria autora chama de “cemitério oral” (*ibidem*).

que a mãe, a deusa Tétis e outras divindades marinhas surgem dos mares para chorar com ele. Adiante, a tristeza se transforma em fúria. Auxiliado pelos deuses, Aquiles grita e avança contra o exército troiano. Aqui, ele é menos humano do que foi até então:

e Aquiles se ergueu, o caro-a-Zeus. Atena, em volta de seus ombros altivos, lançou a égide franjada e sua cabeça de deusa divina coroou com uma nuvem de outro, e uma chama bem cintilante dele ardia. Como quando a fumaça de uma cidade alcança p éter, ao longe, em uma ilha, a urbe sitiada pelo inimigo: os moradores, do dia todo, se medem no odioso Ares a partir de sua cidade; quando o sol se põe, sinais de fogo ardem em sequência, e surge um fulgor irrompendo para cima, visível a quem mora ao redor, e oxalá partam com suas naus, defensores contra o mal - assim, da frente de Aquiles, o clarão alcançou o éter. Foi e postou-se entre o foço e a muralha, e aos aqueus não se juntou, pois respeitava a ordem arguta da mãe. Aí se pôs e gritou, e Palas Atena, em separado, bramiu; algazarra indizível instaurou-se entre os troianos. Como é claríssimo o som, quando ressoa o clarim de inimigos quebra-ânimo cercando uma cidade, assim claríssimo foi o som que veio do Eácida. Quando ouviram a brônzea voz do Eácida, o ânimo de todos de agitou, e os cavalos lindo-pelo volveram os carros, no ânimo antevendo aflições. Os aurigas se aturdiram após verem o fogo incansável, arrepiante, sobre a cabeça do animoso Pelida ardendo, deixava-o arder Atenas olhos-de-coruja. (Il., canto XVIII, vv 203-227)

No que se segue, temos a já mencionada feitura das armas por Hefesto e, depois, a *aristeia* do herói, enfrentando muitos inimigos e inclusive um rio (ou seja, uma divindade). Depois de matar dezenas de troas, sem afeto ou piedade alguma, Aquiles consegue também matar Heitor diante dos muros da cidade. Temos a descrição do horror de seus pais antes do combate, onde das muralhas de Troia já choravam pelo filho. O pai, Príamo, pede para ele voltar e não enfrentar Aquiles sozinho. A mãe mostra seus seios, pedindo para que Heitor lembre dos cuidados maternos e retorne:

A mãe, no outro lado, gemia, vertendo lágrimas, e, abrindo o vestido, segurava o seio com a outra mão; vertendo lágrimas, dirigiu-lhe palavras plumadas: “Heitor, filho meu, respeito isso e te apieda de mim, caso um dia te estendi o seio apaziguador; mentaliza isso, caro filho, e afasta o varão destrutivo, estando dentro dos muros, e não o enfrentes aí. Tinhoso: se te matar, não mais eu a ti chorarei no fêretro, broto amado, que gerei, nem tua esposa muita-dádiva; bem longe de nós, junto às naus dos argivos, cães ligeiros te comerão”. Assim os dois, pranteando, dirigiam-se ao caro filho, com ardor

suplicando, mas não persuadiram o ânimo de Heitor; (*Il.*, canto XXII, 80-92)

O Pelida vence e depois arrasta o cadáver pela região, realizando os medos dos pais. Aquiles segue tentando maltratar o corpo de Heitor ao longo dos próximos dias, mas os deuses preservam o cadáver. A imagem de luto segue central nos cantos finais, mostrando tanto os choros dos troianos por Heitor como os de Aquiles por Pátroclo - sofrendo, o semideus é incapaz de dormir:

A assembleia se desfez e cada tropa se dispersou
ruma a suas naus velozes. Ocuparam-se do jantar
e se deleitaram com o doce sono. Aquiles, porém,
mentalizando o caro companheiro, chorava, e sono
domina-tudo não o agarrava, mas ele rolava inquieto,
saudoso da virilidade e do bravo ímpeto de Pátroclo,
de tudo que com ele arrematou e das dores que sofreu,
cruzando guerras de homens e ondas pungentes.
Mentalizando isso, vertia espesso choro,
ora deitado de lado, ora de novo de costas,
ora de bruços. Então se punha de pé
e vagava, fora de si, ao longo da praia, e a aurora,
ao surgir sobre o mar e as praias, não ignorava. (*Il.*, canto XXIV, vv 1-13)

Paralelamente, Príamo parece sofrer terrivelmente com a morte de Heitor. Na sequência desse canto, o último da obra, o rei troiano vai sorrateiramente ao acampamento aqueu (com auxílio dos deuses) e visita a tenda do próprio Aquiles. Beija as mãos do homem que matou seu filho e, após um momento inicial de choque e admiração mútua, Aquiles concede devolver o cadáver e temos um novo momento de choro do herói. Príamo fala sobre sua visita e o seguinte é cantado:

Falou, e no outro instigou desejo de lamentar o pai;
pegou a mão do ancião e o afastou gentilmente.
Os dois mentalizavam, um ao homicida Heitor,
chorando à larga, agachado diante dos pés de Aquiles,
e Aquiles chorava seu pai, e, em alternância,
Pátroclo; o gemido deles enchia toda a morada. (*Il.*, canto XXIV, vv 507-512)

Esta passagem da não aceitação da morte do companheiro para chorar diante do luto do rei troiano parece capturar, ao menos em espírito, um tema central em Walden: nós devemos aprender a sentir luto. Aquiles se *comove* (οἰκτεῖρω, *oikteirō*) três vezes na *Iliada* — vendo Pátroclo chorar pelas tropas; nos jogos em honra a Pátroclo e, por fim, no diálogo com Príamo. Felipe Marques Maciel dá uma conta detalhada dessas ocorrências, comparando-as com outros termos centrais para a história das emoções na obra (Maciel, 2023, pp. 15-16). Podemos rastrear, através de diferentes termos e atitudes

de Aquiles, diferentes camadas de luto que são desenvolvidas ao longo da obra, culminando em seu encontro com Príamo:

As emoções de Aquiles se fazem perceber sobretudo através de seus gestos, pois Príamo pede compaixão e o herói trata respeitosamente o idoso e, logo mais, aceita devolver o cadáver de Heitor, “condóido [*oikteirōn*] de ver a cabeça branca e a barba grisalhas” (Il., XXIV, v. 516). A compaixão de Aquiles se manifesta pelo verbo *oikteirō* quando o personagem vê a condição de Príamo e pensa em Peleu, seu pai. A sintonia emocional entre o suplicante e o suplicado, no trecho acima, pode ser percebida de forma ainda mais precisa através dos verbos *mimnēskō* (v. 509), “lembrar”, utilizado no dual, e do verbo *klaíō*, “chorar”, o qual é aplicado aos dois. (Maciel, 2023, pp. 12-13)

Vale notar aqui também como o luto de Aquiles não é só por Patrócolo, por quem tanto chorou até agora: ele chora também por seu pai, que sabe que não mais verá após decidir ficar na guerra. Em paralelo, Príamo não chora só por seu filho, Heitor, mas também por sua cidade que está fadada a cair. Esses paralelismos que destacam a importância da *Iliada* abrir com a fúria de Aquiles e fechar com os funerais de Heitor, assim selando toda a história da guerra — a morte de um antecipa a morte de outro. Heitor é Aquiles, Aquiles é Troia e Troia é toda a geração de humanos, que caem como folhas desde os primeiros cantos. Como lamentar tantos?

Aquiles parece incorporar muitas das características extremas que esperamos de um semideus — flutuando entre os limites do mundo mortal e do mundo divino —, sendo também marcado por ter momentos de afeto e companheirismo, tanto com outros guerreiros e especialmente com Pátroclo. Como observa Whitman, as relações de Aquiles são algumas das mais complexas do poema, e

A relação com Pátroclo envolve complexidades ainda maiores. Mas é evidente que é a violação ou a perda destes amores que leva Aquiles aos extremos austeros e assustadores que o caracterizam. Todas as relações humanas exigem comprometimento; a sua própria natureza, comprometida como estão com a mortalidade, implica violação e perda, pela morte, se não por outra coisa. Mas para o homem que procura uma glória perfeita na postura heroica sem mácula, tal implicação é intolerável, e esta é a essência do sofrimento de Aquiles. (Whitman, 1958, p. 187)

E após entregar o cadáver, Aquiles convida o ancião para jantar e permite que, no dia seguinte, Príamo viva seu luto (Il., canto XXIV, vv. 599-601 e vv. 618-620). Temos aqui a promessa de um começo com a chegada da aurora, tal como mencionado acima com *Walden*. Mas a obra não é somente sobre começos. Antes, ela também é sobre perda. A escrita de *Walden* termina fora de Walden — o experimento de sair da sociedade é marcado por uma perda dela, mas reencontrá-la é perder o experimento. Como pontua Cavell,

O escritor vem até nós de um senso de perda; o mito não contém mais do que símbolos porque não é um conjunto de coisas desejadas que ele perdeu, mas uma conexão com as coisas, o próprio rastro do desejo. Tudo o que ele consegue listar ele está colocando em seu livro; é um registro de perdas. Não que ele não tenha conseguido obter alguns ganhos e ter suas descobertas; mas eles se foram agora. Ele não está presente para eles agora. Ou ele está tentando deixá-los para trás, para completar a crise escrevendo para sair dela. É um ganho crescer, mas humanamente é sempre uma perda de alguma coisa, uma partida. (Cavell, 1981, p. 51)

Anteriormente, na leitura de Cavell, é reforçada a importância de aprender a abrir mão daquilo que amamos e daquilo que nos é caro, a ideia de que nós gastamos nosso tempo em certas atividades. Assim, podemos dizer que parte da lição de *Walden* é aprender a abandonar o lago Walden, abandonar a casa construída ali (Cavell, 1981, p. 45). A própria empreitada de construir uma morada é passar pela missão de aprender a abandoná-la — como se habitar fosse uma abertura para seguir em frente, e vice-versa. Noutras palavras: só habitamos algum local genuinamente se conseguimos aprender o que devemos aprender com ele e, então, seguir em frente. Para Cavell, “Alguém só ganha a sua vida gastando-a: só assim este alguém pode salvá-la” (Cavell, 1981, p. 45). Só nos salvamos pela perda, inclusive de nós mesmos. A nossa vida mortal e a aceitação dela — de sua presentidade, do fato de estarmos vivos — só surge na medida em que reconhecermos que estamos fadados para a morte. O deus Apolo captura bem o fato de os humanos terem o dever de suportar sua perda no canto XXIV, instigando os outros deuses a impedir Aquiles de ultrajar o cadáver de Heitor.

Outros já perderam, creio, entes mais caros,
um irmão do mesmo ventre ou mesmo um filho;
eles, porém, param de chorá-lo e de se lamentar,
pois as Moiras puseram ânimo resistente nos homens. (*Il.*, canto XXIV, vv 46-49)

Parece possível ler que Aquiles só é capaz de amanhecer — leia-se, de seguir adiante, ainda que não necessariamente com algum rumo feliz e definitivo — após lamentar a perda de Pátroclo, por sua vez permitida através do choro mútuo com Príamo. Como menciona Kirk, é possível sugerir que “the appearance of Dawn is several times linked with the theme of human sorrow or trouble” (Kirk, 1993b, p. 179).¹⁷ Este lamento também é parte do destino de Aquiles, dado que ele é constantemente lembrado de sua morte, fadada a ocorrer pouco depois da morte de Heitor.¹⁸ Esse conflito pode ser

¹⁷ Ver também Kirk, 1993b, p. 185.

¹⁸ Aqui, vale notar brevemente que o “destino” é um assunto complicado ao se tratar de Homero e da poesia grega em geral. Não aprofundando no assunto, é valioso também dizer que o autor de *Walden* parece, diferente dos antigos, acreditar que criamos nosso próprio destino. Como aponta Cavell sobre o perfeccionismo de Thoreau, “O que construímos é o próprio destino. Que nunca se desvie é apenas o que

particularmente interessante em Aquiles ao observarmos seu papel de semideus: Aquiles é filho de um pai mortal, Peleu, e uma mãe imortal, Tétis. Sendo assim, ele flutua entre dois mundos: o efêmero e o eterno. Seu lado não-humano é o que lhe confere excessos que estranharíamos entre os mortais. Entretanto, ele ainda não é um imortal: parece possível identificar nele, bem como noutros heróis gregos, uma situação de perdição dada sua condição atípica. Divino demais para os humanos e humano demais para os divinos.

Thoreau, como outros autores do que podemos chamar de perfeccionismo, identifica o acima com certa decepção que temos com a nossa condição e suas limitações. Entretanto, ao invés de se angustiar com isto, parece inverter este desejo e recolocar nosso querer no agora. Há uma reivindicação de *presentidade*. Se há o mitológico, o divino, ele deve estar interligado em nossa vida atual e presente. Assim

Os ventos que passavam em minha moradia eram os mesmos que varriam o cume das montanhas, levando a melodia partida, ou talvez apenas as partes celestiais, da música terrestre. O vento matinal sopra pra sempre, o poema da criação é ininterrupto; mas poucos são os ouvidos que escutam. O Olimpo está bem no exterior de toda terra. (Thoreau, 2021, p. 83)

E como comenta Cavell sobre a passagem acima, “A morada dos deuses deve ser adentrada não só no ponto mais externo da Terra ou no topo da maior montanha, e talvez não deve ser adentrada de maneira nenhuma; mas em qualquer lugar, só o pode no presente” (Cavell, 1981, p. 56). A única superação — ou talvez aceitação — que temos diante de nossa finitude é uma de torná-la divina na medida em que a fazemos presente para nós, isto é, a *encaramos diariamente*. É desfeita a oposição entre efêmero (que, do grego, é o que só dura um dia, ἐφήμερος) e o divino. Ser heroico, ter algo de divino em nós, se dá na aceitação da sequência de dias dispostos que constituem nossa uma vida desperta.

Whitman oferece uma leitura similar do desenvolvimento de Aquiles enquanto personagem, apontando que

significa a palavra destino, ou melhor, Άtropos. E não estamos fadados a isso; podemos nos virar. Podemos aprender uma lição com a ferrovia, assim como podemos aprender com o resto do que acontece, se pudermos, pelo menos uma vez, aprender algo que não apenas confirme nossos piores medos, em vez de nossa confiança.” (Cavell, 1981, p. 97). Entendo essa perspectiva não só como mais adequada em termos morais, mas também mais próxima do espírito de nosso tempo. Como aponta Palavro ao reconstruir a figura educadora de Hesíodo como social e ontologicamente machista, cabe a crítica e releitura atual podermos nos re-orientar e reformular nosso pensamento dentro destas referências. Assim, “O sentido de Zeus pode ser inexorável, e, no entanto, ainda temos o fogo” (Palavro, 2020, p. 49).

Mais do que a tragédia, o épico faz uso real do tempo; enquanto Édipo, por exemplo, se revela diante de nossos olhos, Aquiles se cria ao longo do poema. Ele se desenvolve de um jovem esperançoso, para aceitar alegremente a possibilidade de uma morte precoce com glória, através de várias fases de desilusão, horror e violência, até um desapego final que é realmente divino. [...] Aquiles não é completo até que o poema esteja completo. Ele está aprendendo o tempo todo. (Whitman, 1958, p. 187-8)

E adiante, reforça sobre a dificuldade deste desejo pelo que chama de “absoluto”, a capacidade transcendente dos heróis. Após sua *aristeia*, Aquiles

[...] se sente livre para ignorar seu senso de humanidade compartilhada, e ele o faz por um tempo. Mas o próprio fato de que toda a concepção e ação heroica só é possível para a criatura humana não pode ser esquecido. Pátroclo está morto, mas seu fantasma retorna. O heroísmo é o paradoxo da permanência residindo no efêmero; a vontade transcendente é como uma árvore alta, mas uma vez que ela floresce, o solo humano do qual ela cresceu toma uma nova e inesperada beleza. (Whitman, 1958, p. 213-4)

É reforçado, aqui, que o heroico, embora Whitman fale de personagens e nós falemos de livros também, é o que se media entre permanecer e ao mesmo tempo reconhecer sua efemeridade. Tal como o Pelida, não nos é estranho o desejo por algo mais— uma potencialidade transcendente, certezas metafísicas, fês inabaláveis, a própria imortalidade etc. Reconhecer o papel do lamento na *Iliada*, porém, faz algo similar com a mensagem educadora de *Walden*: devemos conhecer e reconhecer nossos limites, lamentar nossas perdas para a partir dela permitirmos que a manhã chegue. Não acidentalmente, é após chorar com Príamo que Aquiles volta a ter traços humanos: ele chora, como fez antes, mas agora temos cenas dele comendo, enquanto antes inclusive impedia os homens aqueus de banquetear e, além disso, Aquiles finalmente é descrito dormindo após a partida do rei troa.¹⁹ Há, como já apontado acima, uma conciliação em Aquiles entre a escolha de ficar na guerra e aceitar sua própria morte. As novas armas que lhe são forjadas, como o próprio Hefesto reconhece, não o salvarão de seu fim. Assim, “A perda de Pátroclo, a perda do escudo, é a perda da defesa interna de Aquiles, que desperta para o conhecimento da morte. Incapaz de proteger Pátroclo, Aquiles se torna a morte que o persegue” (Bram, 2006, p. 373). As manhãs se seguirão, mas aceitar sua continuidade é reconhecer sua finitude, e portanto a nossa própria. Aquiles sabe que morrerá já fazem muitos versos, mas é só após o encontro com Príamo e os dois homens se permitirem chorar juntos, lamentando pelo que perderam, que o Pelida consegue de fato abraçar sua mortalidade.

¹⁹ Whitman ainda adiciona que, além de comida e sono, temos aqui uma menção da cativa Briseida, uma possível referência ao retorno da atividade amorosa na vida de Aquiles. Ver Whitman, 1958, p. 219-20.

Conclusão

Vimos que há um paralelo entre o “escritor herói” de *Walden* e o herói homérico da *Iliada*. Em particular, tal paralelo é ressaltado pela inversão da imagem agrária com a guerreira. Muitas vezes, guerreiros são comparados a agricultores, e aqueles mortos comparados ao plantio ceifado. Em *Walden*, os inimigos do herói não são soldados troianos, e sim as ervas que impedem o bom crescimento e proliferação do feijão — aqui com a metáfora de que se trata também do cultivo da escrita de *Walden* e de cultivarmos a nós mesmos. Enfrentar ervas invasoras não é, em *Walden*, distante de tematizar o enfrentamento que empenhamos com nós mesmos em nosso cotidiano. O crescimento dos feijões é o crescimento do fazendeiro, deste autor heroico que se forma ao longo da obra. Além disso, foram feitos paralelos com a obra de Hesíodo e a maneira na qual ela valoriza a sabedoria do plantio e da vida de trabalho como uma vida virtuosa.

Foi traçada também a comparação entre o papel da aurora, o amanhecer, em ambos os livros. Na estrutura homérica, a Aurora trazia consigo o início de cantos, bem como início de eventos. Similarmente, o autor de *Walden* coloca uma ênfase enorme no papel que o amanhecer possui em nossas vidas: mais do que o fato literal de haver sempre um novo dia, um novo nascer do Sol, temos também a ideia de que constantemente devemos estar despertos. É o que Cavell chamou de *presentidade*, de fazer do momento atual um no qual estamos despertos e prontos para nossos começos (que também são lamentos, são perdas).

Tendo em mente que um novo começo sempre envolve viver o luto pelo que veio antes, *Walden* é também um escrito sobre lamentar nossas perdas e nos abirmos para a possibilidade de mudança, especialmente segundo a leitura de Cavell aqui apresentada. Indo um passo além na presente comparação, podemos inclusive usar da *Iliada* como um caso exemplar para a ligação que o autor de *Walden* traça entre evoluir e perder: o plantio, o amanhecer e o luto possuem conexões e paralelos em ambas as obras, bem como nas referências à *Iliada* feitas em *Walden*. Na leitura aqui apresentada sobre a obra de Thoreau, a morte e a vida andam juntas, assim como a capacidade de luto e sua centralidade nos nossos processos de crescimento pessoal. Como apontado acima, podemos ver na *Iliada* uma relação como a expressa pelo trocadilho de Thoreau e Emerson entre *morning* (manhã) e *mourning* (lamentar). Uma exploração possível disto

é como Aquiles só retorna suas características humanas — comer, beber, dormir, quiçá amar — depois de seu choro com Príamo. Ademais, usando o termo de Thoreau, textos são heroicos na medida em que sempre nos permitem novos significados a cada releitura, significados novos para *nossa vida*. Nossas vidas são heroicas na medida em que, após algum crepúsculo, nos dispomos ao renascimento junto da Aurora.

Referências bibliográficas

BECKER, Andrew Sprague. The Shield of Achilles and the Poetics of Homeric Description. *The American Journal of Philology*, Vol. 111, No. 2 (Summer, 1990), pp. 139-153, 1990.

BRAM, Shaha. Ekphrasis as a shield: ekphrasis and the mimetic tradition. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, 22:4, pp. 372-378, 2006.

CAVELL, Stanley. **The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy**. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1979.

_____. *Senses of Walden*. Expanded Edition. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1981.

_____. *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

HEIDEN, Bruce. The Placement of ‘Book Divisions’ in the Iliad. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118, pp. 68-81, 1998.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KIRK, G. S. *The Iliad, a commentary. Volume V: Books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *The Iliad, a commentary. Volume III: Books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993a.

_____. *The Iliad, a commentary. Volume VI: Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993b.

MACIEL, Felipe Marques. A terminologia da “compaixão” na Iliada, de Homero: breve contribuição à semântica de uma emoção. *Revista Caminhando* v. 28, pp. 1-20, jan./dez. 2023.

MURRAY, Penelope. *Plato on Poetry*. Cambridge, New York, São Paulo: Cambridge University Press, 1997.

NAGY, Gregory. *Questões Homéricas*. Tradução de Rafael Rocca dos Santos. São Paulo: Perspectiva, 2021.

OSWALD, Alice. *Memorial: a version of Homer's Illiad*. First American Edition. New York, London: W. W. Norton & Company, 2012.

PALAVRO, Bruno. Pandora hesiódica. *Nau Literária*, vol. 16(2), pp. 22–52, 2020.

PALAVRO, Bruno. *Hesiódica*. Dissertação de mestrado em Letras - Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 263, 2021.

POPOVA, Maria. *Figuring*. New York: Pantheon Books, 2019.

SATTELMAYER, Robert. Thoreau and Emerson. Em MYERSON, Joel. *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995.

THOREAU, Henry David. *Walden ou a vida nos bosques*. Tradução de Marina Della Valle. São Paulo: Planeta, 2021.

WHITMAN, Cedric H. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

ZHANG, Wei. The Poet as Educator in the Works and Days. *The Classical Journal*, Vol. 105, No. 1 October-November, pp. 1-17, 2009.

UMA INTRODUÇÃO ATUALIZADA AOS PROBLEMAS DA ÉTICA ANIMAL

RESENHA DE: CUNHA, LUCIANO CARLOS. *UMA BREVE INTRODUÇÃO À ÉTICA ANIMAL: DESDE AS QUESTÕES CLÁSSICAS ATÉ O QUE VEM SENDO DISCUTIDO ATUALMENTE*. CURITIBA: EDITORA APPRIS, 2021.

Luiz Felipe de Saibro Dossena¹

Quais nossos deveres morais para com os animais não humanos? O que é o especismo? É possível defendê-lo? Quais as implicações práticas de rejeitá-lo? E o que dizer sobre os animais que sofrem de causas naturais - devemos ajudá-los? Essas são algumas das questões discutidas pelo filósofo brasileiro Luciano Carlos Cunha² em uma das mais recentes obras sobre ética animal publicada em língua portuguesa. Intitulado *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*, o livro tem como propósito central, conforme sugerido pelo título, fornecer ao leitor e à leitora um panorama das discussões que marcaram essa subárea da Ética Aplicada, bem como as questões que ainda são amplamente discutidas na atualidade.

A obra é composta por nove capítulos, dos quais os quatro primeiros se dedicam a discutir se os animais não humanos devem receber consideração moral plena, isto é, se devemos considerar moralmente seus prejuízos e benefícios tanto quanto consideramos os prejuízos e benefícios dos seres humanos. Para tanto, o capítulo um fornece uma definição do conceito central nessa discussão, o *especismo*. Seguindo a definição proposta por Oscar Horta (2010), Cunha considera que especismo é *o tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence a certa(s) espécie(s)*. Cunha opta por essa definição porque ela apreende cinco características essenciais do especismo que outras definições muitas vezes pecam em assimilar: (a) o tratamento desfavorável injusto é contra os membros (indivíduos) das espécies e não contra a própria espécie (entidade abstrata); (b) o especismo não ocorre apenas quando o indivíduo é totalmente desconsiderado moralmente, mas

¹ Mestrando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço a Gabriel Garmendia da Trindade e a dois pareceristas anônimos desta revista por sugestões às versões anteriores desta resenha. Email: dossenafelipe@gmail.com

² Luciano Carlos Cunha é doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina e tem se dedicado a pesquisas na ética animal há mais de dez anos. Atualmente, é coordenador geral das atividades da *Animal Ethics* no Brasil.

também quando recebe consideração moral em menor grau; (c) o especismo não se limita ao especismo antropocêntrico que dá mais peso aos interesses humanos, mas também pode ocorrer entre espécies não humanas quando damos pesos distintos a interesses similares; (d) o especismo, enquanto discriminação, não ocorre apenas na relação de exploração, já que é possível ocorrer discriminação sem exploração; (e) a discriminação especista ocorre sempre que há o tratamento desfavorável injusto aos membros de determinada espécie independentemente do motivo, por exemplo, se pelo próprio fato de pertencerem àquela espécie ou se por alguma outra razão.

Uma vez adequadamente compreendido o conceito, o segundo capítulo passa a examinar as diversas defesas do especismo. É possível sustentá-lo? Desde meados da década de 1970, não foram poucas as tentativas em trabalhos filosóficos de fornecer uma justificativa para o especismo. Neste capítulo, Cunha faz um amplo compilado dos argumentos que foram desenvolvidos nesses trabalhos e apresenta as objeções decisivas a cada um deles. Destaco aqui apenas o que talvez tenha exercido maior influência filosófica: o argumento das capacidades e/ou relações. Em linhas gerais, o argumento visa defender o especismo antropocêntrico alegando que os animais não humanos carecem - completamente ou em algum grau - de capacidades (por exemplo, a razão, linguagem ou senso de justiça) ou de relações (por exemplo, a solidariedade mútua ou relações políticas) que supostamente seriam relevantes para a consideração moral. Um dos problemas desse argumento é que ele tenta defender que todos os seres humanos possuem um *status* moral superior apelando a determinadas capacidades ou relações que nem todos os seres humanos possuem - por exemplo, bebês e crianças muito novas não possuem as capacidades ou relações que são indicadas pelo proponente desse argumento como moralmente relevantes. Além disso, Cunha destaca um problema ainda mais fundamental do argumento: as capacidades e relações em questão são arbitrariamente consideradas como moralmente relevantes. A discussão acerca de quais são os critérios relevantes na consideração moral de um indivíduo nos leva para o capítulo seguinte.

Após demonstrar os problemas dos argumentos contrários à consideração moral dos animais não humanos, o terceiro capítulo tem por objetivo fornecer três argumentos em favor dessa consideração. O primeiro deles consiste no argumento da relevância, segundo o qual o único critério relevante para determinar quem deve ser moralmente considerado é a *senciência*, isto é, a capacidade de experienciar eventos mentais, o que permite a experimentação subjetiva de estados como positivos ou negativos. Isso seria assim porque quando refletimos moralmente e levamos em consideração os outros indivíduos, o que é relevante para a consideração é se e em que medida esses indivíduos são prejudicados ou beneficiados por nossas ações. Uma vez que a *senciência* é condição

necessária e suficiente para que um indivíduo possa ser prejudicado ou beneficiado por nossas ações, seria ela o critério da consideração moral.

O segundo argumento apresentado por Cunha é o da igual consideração: se consideramos moralmente os indivíduos devido ao fato deles poderem ser prejudicados ou beneficiados, devemos considerá-los na medida em que podem ser prejudicados ou beneficiados. Em outras palavras, a força das razões que temos para evitar de prejudicar ou para buscar beneficiar um indivíduo depende exclusivamente da magnitude dos prejuízos e benefícios em jogo - não podemos dar pesos distintos a benefícios e prejuízos similares, razão pela qual temos de rejeitar o especismo e conceder consideração moral plena aos animais não humanos. Por fim, o terceiro argumento do capítulo é o da imparcialidade, de acordo com o qual não podemos aceitar o especismo de um ponto de vista imparcial. Essa conclusão é suportada por um experimento mental no qual teríamos que julgar o especismo a partir de uma perspectiva na qual não saberíamos em qual espécie iríamos nascer.

A fim de concluir a defesa da consideração moral plena para os animais não humanos, o quarto capítulo é dedicado a discutir e responder diversas objeções desenvolvidas na literatura filosófica aos três argumentos apresentados e defendidos no capítulo anterior. Dentre outras coisas, o autor discute se o critério da senciência é compatível com teorias do bem-estar que não sejam hedonistas ou, ainda, se pressupõe uma teoria ética utilitarista. Lançando mão de ampla bibliografia, Cunha demonstra como a senciência é compatível e deve ser aceita como critério pelas mais diversas teorias normativas da ética: desde a ética de virtudes ou do cuidado até o contratualismo ou kantianismo/deontologia. Assim, o autor finaliza sua defesa da consideração moral plena para todos os seres sencientes sem pressupor nenhuma teoria ética específica.

Uma vez estabelecido que prejuízos de magnitude similar devem receber o mesmo grau de consideração moral independente da espécie de quem padece, como compreender a magnitude do prejuízo decorrente da morte? Será que seres humanos sofrem um dano maior com a morte do que animais não humanos? Essa é provavelmente uma das mais difíceis questões da área e tema do quinto capítulo. Cunha é um proponente da perspectiva segundo a qual o quão ruim uma determinada morte é resultado de dois fatores: (a) a quantidade geral de bem-estar (bem-estar positivo menos bem-estar negativo) que o indivíduo teria desfrutado caso não morresse; (b) a quantidade geral de bem-estar que o indivíduo desfrutou até o momento da morte. Quanto maior (a) e menor (b), maior o dano da morte. Disso se segue que todo ser senciente é prejudicado pela morte, desde que o futuro do qual foi privado de viver contivesse mais bens do que males ou, em outras

palavras, que fosse melhor para ele continuar vivendo. Uma vez que o autor também defende que a quantidade e qualidade das experiências positivas acessíveis a um ser não possui relação com as capacidades cognitivas desse ser, outra conclusão é a de que a morte pode, em determinados casos, ser pior para um animal não humano do que para um ser humano.

Uma implicação controversa da abordagem adotada por Cunha, no entanto, é a de que a pior morte seria aquela que ocorresse tão logo o indivíduo passa a existir. Considere o caso dos seres humanos: a morte de um recém-nascido ou mesmo de um feto nos meses finais de gestação seria pior em termos do dano causado à vítima do que a morte de um adolescente ou de um jovem adulto. Por si só, essa implicação é vista por diversos autores como um grave problema dessa abordagem (Cigman, 1981; McMahan, 2002; Belshaw, 2016). Ainda mais grave, porém, é que combinada com a alegação de que, tudo o mais sendo igual, temos razões morais mais fortes para priorizar salvar indivíduos que sofreriam um dano maior ao morrer (alegação que Cunha também parece aceitar), a abordagem implica que, tudo o mais sendo igual, temos razões morais mais fortes para priorizar salvar a vida de fetos do que de crianças e adolescentes, por exemplo (McMahan, 2019). Ao meu ver, essas implicações da abordagem defendida por Cunha são bastante problemáticas e precisam ser discutidas. O autor, porém, não as discute.

Ainda nesse capítulo, Cunha aborda e critica a abordagem alternativa formulada por Jeff McMahan (2002) para a compreensão do prejuízo decorrente da morte, de acordo com a qual, em linhas gerais, não importa apenas os bens que o indivíduo é impedido de desfrutar pela morte, mas também a força das relações de unidade prudencial (em especial, o grau de unidade psicológica) que vinculam esse indivíduo no momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que desfrutaria desses bens. Em uma de suas críticas, Cunha distingue identidade qualitativa de identidade numérica, sustentando que seria essa segunda a relevante na compreensão do dano da morte, mas que a abordagem proposta por McMahan pressuporia que é a identidade qualitativa o que importa. No entanto, essa parece uma compreensão equivocada da abordagem proposta por McMahan, pois o que ela assume é que a própria identidade, seja numérica ou qualitativa, não é o que importa do ponto de vista prudencial: “se a identidade não é o que importa, pode haver casos em que a perda de bens futuros através da morte pode importar menos do ponto de vista da vítima no momento da morte” (McMahan, 2002, p. 105, tradução nossa). Assim, para discutir a plausibilidade dessa abordagem, a discussão fundamental é se a identidade é ou não o que importa do ponto de vista prudencial. Essa discussão, porém, está ausente no livro, o que Cunha corrige em trabalhos mais recentes (2022; 2023).

Já no sexto capítulo, a atenção é voltada para as implicações práticas da consideração moral plena de todos os seres sencientes. Será preciso abolir completamente a exploração animal ou é possível apenas regulamentá-la? O uso de animais não humanos em experimentos científicos é justificado por teorias consequencialistas da ética? Temos apenas deveres morais negativos para com os animais não humanos ou também deveres morais positivos? Quais direitos legais devemos conceder a eles? Esses e outros problemas são abordados e respondidos a partir da perspectiva antiespecista defendida por Cunha.

No sétimo capítulo, por sua vez, Cunha discute o ambientalismo, perspectiva segundo a qual devemos consideração moral direta a entidades não sencientes. Quais entidades merecem essa consideração é algo que varia entre as diversas teorias ambientalistas que o autor classifica em três grupos: holismo, naturocentrismo e biocentrismo. Por *holismo*, Cunha se refere a diferentes teorias cujo ponto em comum é de que devemos considerar totalidades, e não indivíduos em particular; dentre essas teorias, destaca-se a ética da terra de Aldo Leopold. Já por *naturalismo*, Cunha se refere à visão que mantém que entidades devem ser moralmente consideradas por resultarem de processos naturais, não por suas características próprias, enquanto por *biocentrismo* entende as teorias segundo as quais os objetos de consideração moral são todos os organismos vivos, incluindo fungos e bactérias.

Ao contrário da crença comum de que ambientalistas e ativistas pelos direitos animais caminham na mesma direção, Cunha demonstra a partir da discussão teórica e de exemplos práticos que os ideais desses dois grupos inevitavelmente conflitam. Talvez o caso mais ilustrativo dessa oposição seja a matança de animais considerados como de “espécies invasoras” - muitas vezes essa matança é adotada como política pública e levada à cabo em nome do ideal ambientalista de promoção da biodiversidade. Nesses casos, não se trata de promover a biodiversidade como um modo de promover os interesses dos seres sencientes, mas sim de fomentar a biodiversidade como fim em si, em detrimento dos animais sencientes - daí a oposição entre ambientalismo e defesa dos direitos animais.

Conforme já ressaltado, um dos objetivos da obra é trazer à tona discussões mais recentes e atuais da ética animal. É precisamente isso que o autor faz no oitavo capítulo ao tratar sobre nossos deveres morais diante dos animais que vivem na natureza, questão que se tornou tema frequente de pesquisas acadêmicas apenas na última década. No Brasil, o próprio Cunha é o filósofo que tem se destacado com maior produção acadêmica no assunto, o que inclui sua tese de doutorado (2018),

outro recente livro (2022) e diversos artigos (Cunha, 2011, 2015; Cunha; Trindade, 2013). Não por outra razão, esse é o mais longo dos capítulos e também um dos mais ricos, abordando inúmeras questões e detalhes da discussão geral sobre os danos naturais que afetam os animais não humanos.

Se na academia o tema só foi receber a devida atenção nos últimos anos, nos próprios movimentos de ativismo pelos direitos animais esse assunto ainda é pouco discutido. Em geral, os ativistas da causa animal promovem campanhas apenas contra a exploração animal e os danos causados pela ação humana. Isso ocorre, segundo o autor, principalmente por ainda haver uma visão idílica da natureza amplamente compartilhada na sociedade e entre os próprios ativistas. Essa é uma visão romantizada da vida na natureza que mantém a crença de que, desde que não haja intervenção humana, a vida dos animais é em geral boa e de pouco sofrimento. O autor mostra em detalhes como essa visão é equivocada e que há uma imensa quantidade de sofrimento causado por danos naturais tais como sede, fome, doenças, predação, mortes prematuras, desastres naturais (tempestades, terremotos, maremotos, deslizamentos de terras etc). Isso tudo não é a exceção, mas sim a regra da vida na natureza.

Diante desse tenebroso cenário, o problema moral que se coloca é o de se temos ou não o dever de agir para ajudar os animais que padecem desses males. Posto de outro modo, o problema aqui é se nossos deveres morais para com os animais não humanos são apenas negativos - isto é, não prejudicá-los com nossos atos - ou se temos também deveres morais positivos - ou seja, não prejudicá-los com nossas omissões. Cunha sustenta mediante argumentos claros e contundentes não só que temos deveres positivos como também que a causa de determinado dano ser antropogênica ou natural é moralmente irrelevante. Assim, conclui que dada a magnitude dos danos naturais dos quais os animais padecem na natureza, é uma questão ética da maior importância promover ações para ajudá-los.

Finalmente, o último capítulo se volta para a questão de como agirmos de modo eficiente em prol dos animais não humanos. Com vistas a adotar estratégias para um ativismo que cause o maior bem possível, Cunha defende quatro parâmetros que devem ser utilizados a fim de determinar quais problemas priorizar. Primeiro, devemos atentar para a escala de dano do problema, medida principalmente a partir da quantidade de vítimas e a gravidade da situação para cada uma dessas vítimas. Em segundo lugar, devemos considerar a tratabilidade do problema, isto é, o quanto podemos ajudar na sua resolução. O terceiro parâmetro, por sua vez, se refere ao grau com que o problema é negligenciado pela sociedade em geral. Por fim, devemos levar em consideração todos

esses fatores juntamente com os recursos necessários para a resolução do problema, ou seja, onde podemos dispensar os recursos com maior efetividade.

Finalizo com a observação de que este é um livro para diferentes grupos de leitores e leitoras. É uma obra destinada àqueles e àquelas que procuram por uma introdução aos problemas discutidos na ética animal a partir de uma percepção geral dos argumentos, posições e disputas desenvolvidas na literatura filosófica; mas é também um livro para aqueles e aquelas que desejam aprofundar o entendimento acerca de um desses problemas e que encontrarão ampla bibliografia para isso nas notas de referência. Além disso, serve para professores e professoras, tanto do ensino básico quanto do ensino superior, que buscam por referência em língua portuguesa para planejar aulas sobre especismo, direitos animais, ambientalismo etc. Por último, é ainda uma obra para ativistas da causa animal que estejam interessados nas reflexões teóricas e filosóficas da causa que defendem.

Referências bibliográficas

BELSHAW, Christopher. Death, Pain, and Animal Life. In: VISAK, Tatjana; GARNER, Robert. **The ethics of killing animals**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 32–50.

CIGMAN, Ruth. Death, misfortune and species inequality. **Philosophy & Public Affairs**. v. 10, n. 1, p. 47-64, 1981.

CUNHA, Luciano Carlos. O princípio da beneficência e os animais não-humanos: uma discussão sobre o problema da predação e outros danos naturais. **Ágora: papéis de filosofia**, v. 30, n. 2, p. 99-131, 2011.

_____.; TRINDADE, Gabriel Garmendia da. Por que os danos naturais deveriam ser considerados como de igual importância moral? **Synesis**, v. 5, n. 1, p. 32-53, 2013.

_____. If natural entities have intrinsic value, should we then abstain from helping animals who are victims of natural processes? **Relations. Beyond Anthropocentrism**, v. 3, n. 1, p. 51-63, 2015.

_____. **Vítimas da natureza**: implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

_____. **Uma breve introdução à ética animal**: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Editora Appris, 2021.

_____. **Razões para ajudar**: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Editora Appris, 2022.

_____. A situação dos insetos: o quão importante é essa questão? **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, 2023.

HORTA, Oscar. What is speciesism? **Journal of agricultural and environmental ethics**, v. 23, p. 243-266, 2010.

MCMAHAN, Jeff. **The Ethics of Killing: problems at the margins of life**. New York: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, Jeff. Early Death and Later Suffering. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. (eds.). **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 116-133.