

EDITORIAL

A Revista Perspectiva Filosófica, vinculada ao PPGFIL da UFPE, vem empreendendo esforços para oferecer um panorama amplo e qualificado da pesquisa em Filosofia. Para tanto, contamos com a colaboração de editores convidados, que nos têm preparado excelentes dossiês, sobre assuntos variados da área.

No número 2021.2, as editoras Roberta Miquelanti (UFBA) e Loraine Oliveira (UFPE) lançam um olhar sobre a produção filosófica de professoras e pesquisadoras que atuam na região em que se situa nossa Universidade: Nordeste. Consideramos basilar não apenas estreitar relações com as instituições vizinhas, mas também apoiar a produção das filósofas que nelas atuam. O dossiê *Filósofas no Nordeste* reúne 14 artigos que representam a diversidade e a excelência das pesquisas desenvolvidas por filósofas na região. Temas ligados à história da filosofia, à ética, à política, à estética e à filosofia africana dialogam com o pensamento de autoras que vem sendo redescobertas, tais como Fíntis de Esparta, as místicas medievais e Christine de Pizan.

Cabe notar que o dossiê se insere no debate mais amplo sobre a atuação das mulheres na filosofia no Brasil. Um ponto relevante da abordagem desta questão tem sido o estudo de mulheres filósofas, costumeiramente ausentes dos manuais de filosofia. Outro ponto é os estudos de gênero, que vêm recrudescendo no nosso meio acadêmico. Finalmente, as mulheres que fazem filosofia no país buscam cada vez mais visibilizar seus trabalhos e os de suas colegas. Um exemplo é a recém-criada Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, fundamental para fortalecer a atuação das filósofas brasileiras. Diante deste quadro, o dossiê se constitui como documento histórico, ao mesmo tempo em que enseja estimular novas e necessárias publicações de filósofas.

Neste número contamos ainda com três artigos na seção de Fluxo Contínuo. Dois deles estabelecem diálogos entre a filosofia antiga e a literatura. Gabriela Guimarães Gazzinelli em “Orfeu em Pessoa - uma leitura órfica da poesia de Fernando Pessoa”, persegue a influência do orfismo na



obra do poeta luso, com o fito de mostrar como as referências a Orfeu e ao orfismo resultam em reflexões originais sobre tempo, memória, criação e mistério. Em “A ambiguidade em ‘Famigerado’ e o *lógos* como senhor poderoso”, Juliana Santana e Roberto Antônio Penedo do Amaral propõem um diálogo entre o conto “Famigerado”, de Guimarães Rosa e *Elogio de Helena*, do sofista Górgias, buscando investigar como ambos usam a linguagem para que se torne sedutora e persuasiva. Por fim, Eros Moreira de Carvalho, em “Teorias da Conspiração. Por que algumas não valem um caracol”, problematiza as teorias da conspiração, apresentando as dificuldades em defini-las, os fatores que levam à crença em tais teorias, os prejuízos mas também os motivos para levar algumas a sério, bem como indaga sobre como se deve reagir a elas.

Agradecemos a colaboração inestimável dos representantes discentes Hugo Mota, Laura Melo e Mateus Alves e a Antônio Augusto Bueno que redesenhou nossa capa.

Que a leitura deste número seja proveitosa!

Loraine Oliveira

Marcos Silva

Editores-chefe



APRESENTAÇÃO

Por que tão poucas mulheres filósofas? Falta-lhes a experiência do mundo? Ou a do pensamento? Falta-lhes a formação? A audácia teórica? A ambição? O particularismo das mulheres, ao menos aquele que lhes é atribuído, e no qual são isoladas, as impediria de aceder ao universal? Ou para elas isso era simplesmente impensável?¹

O presente dossiê é dedicado a artigos de filósofas atuantes na região Nordeste. Ele apresenta um painel das diferentes áreas de pesquisa destas filósofas, visando divulgar e valorizar a diversidade da sua produção acadêmica.

Nos últimos anos vimos a discussão sobre a presença e visibilidade das mulheres ganhar destaque no cenário filosófico brasileiro. Esse fato não é anódino. Ele é o resultado de uma mudança sem volta para os cursos e programas de pós-graduação em Filosofia brasileiros. O artigo pioneiro de Carolina Araújo revelou a baixa porcentagem de mulheres nos programas de Pós-graduação em Filosofia no Brasil², e, em estudo mais recente, Araújo mostra o cenário desigual entre homens e mulheres nos diversos níveis da vida acadêmica filosófica³. Se a presença das mulheres continua minoritária nos cursos de Filosofia brasileiros, este também é o caso de grande parte das universidades do Nordeste. Assim, se questões relativas à presença e atuação das mulheres no cenário filosófico devem continuar sendo debatidas, também é preciso desenvolver ações que coloquem em relevo as pesquisas destas filósofas. A filosofia produzida por mulheres foi em grande parte negligenciada no decorrer da história, motivo pelo qual hoje é imprescindível reescrever essa história incluindo essas vozes silenciadas, mas também estimular a presença e produção acadêmica de filósofas. Recentemente vá-

¹ PERROT, Michele. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2017. P. 100-101.

² ARAÚJO, Carolina. “Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015”. São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em <http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf>, acesso em 10/06/2021.

³ ARAÚJO, Carolina. “Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24; n. 1, pp.13-33, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>>, acesso em 10/06/2021.



rias publicações que contribuem para uma modificação desse cenário vêm sendo feitas, às quais esta iniciativa se reúne.

O presente dossiê é composto por quatorze artigos que tratam de diferentes temas, filósofos, filósofas e períodos da filosofia, de pesquisadoras atuantes em 11 universidades do Nordeste. Partindo de sua experiência filosófica e de questionamentos sobre a presença das mulheres na filosofia, Gislene Vale dos Santos abre o dossiê com a apresentação de uma filósofa antiga pouco conhecida: Fíntis de Esparta. A partir do texto atribuído a Fíntis por Estobeu, *Sobre a moderação da mulher*, a autora investiga como a filósofa trata da noção de moderação e outras virtudes, tecendo considerações importantes sobre método filosófico de Fíntis de Esparta. Em “Augusto e o modelo de *bonus princeps* no *De Clementia* de Sêneca”, Taynam Santos Luz Bueno mostra como a imagem de Augusto é mobilizada por Sêneca no *De Clementia* para discutir um modelo de virtude e moralidade. Mesmo se Augusto é tomado como modelo em relação à política e à solução de conflitos, Bueno mostra como suas falhas morais o distanciam do modelo de governo virtuoso.

Camila Ezídio discute a noção de natureza e suas implicações na filosofia política de Tomás de Aquino no artigo intitulado “A filosofia política de Tomás de Aquino: a natureza humana como centro da argumentação”. A autora mostra como Aquino reinterpreta o naturalismo político aristotélico, utilizando também outras fontes, como Cícero e Agostinho, defendendo uma visão da política como disposição natural do homem. Em “Mística Feminina Medieval”, Maria Simone Marinho Nogueira oferece não só uma caracterização da mística medieval, mas discute também a relação entre mística e filosofia, além de chamar atenção para as características específicas da mística feminina. Ainda tratando de escritoras, em “Christine de Pizan: Razão e a educação das mulheres na *Cidade das Damas*”, Flávia Benevenuto analisa a estratégia argumentativa utilizada por Christine de Pizan para refutar a visão misógina sobre as mulheres presentes nos escritos de sua época e defender a educação das mulheres, finalizando com uma discussão acerca da atualidade de Pizan.

O próximo artigo, de Cristina Vianna Amaro Meirelles, “Motivo e valor: repensando a liberdade individual com Ricoeur e Nabert”, nos oferece



uma rica discussão sobre a questão da liberdade individual na obra dos dois importantes filósofos franceses, e que resulta na elaboração de uma noção de liberdade individual que não se funda em um momento pontual de decisão, mas na constituição de motivos e criação de valores, na criação de si mesmo. Em “Elementos para uma moral de inspiração bergsoniana”, Geovana da Paz Monteiro propõe uma reflexão sobre os fundamentos da moral a partir da ótica do filósofo francês Henri Bergson. A autora discute a possibilidade de uma moral universal ou uma moral aberta, capaz de superar os problemas de uma sociedade individualista e de exploração. Já em “A distinção entre pensamento calculador e pensamento meditativo na filosofia tardia de Martin Heidegger”, Ana Carla de Abreu Siqueira discute as noções de pensamento calculador e pensamento meditativo na obra de Martin Heidegger, pensando suas relações, problemas e implicações em relação à questão do ser.

Natália Mendes Teixeira revisita a oposição atribuída pelos intérpretes entre as filosofias de Kierkegaard e Marx em “Ou Kierkegaard ou Marx? O falso dilema e a relação historicamente evitada”, mostrando não só os equívocos em que ela se baseia, mas apontado caminhos e relações para um diálogo entre os dois filósofos. Em “John Rawls, consenso sobreposto e o pluralismo razoável: críticas de Chantal Mouffe”, Elnora Gondin apresenta as críticas de Chantal Mouffe, filósofa belga, à filosofia de John Rawls, avaliando em que medida elas se sustentam. Em “Narrativas do Corpo e alianças políticas nos espaços públicos: escuta de vozes silenciadas”, Carolina Izidoro Marin analisa como se pensar as potências e narrativas do corpo a partir da perspectiva de Judith Butler, dando especial atenção às noções de performance e performatividade.

Em “Da vulnerabilidade da Filosofia: um estudo sobre a presença da Filosofia como uma disciplina frente às atuais mudanças curriculares no ensino médio”, Ellen Melo Ramalho discute a presença a vulnerabilidade da filosofia frente ao contexto das recentes mudanças nas legislações educacionais. O próximo artigo, de autoria de Tânia Kuhnen, “Igualdade para além dos direitos: interseccionalidade e descolonialidade nas reivindicações de mulheres por justiça”, visa discutir noções como igualdade e direitos a partir da influência do ecofeminismo e do pensamento descolonial, mostrando a



importância de revisão desses conceitos nas sociedades democráticas. Partindo da perspectiva de descolonização do conhecimento, Adilbênia Freire Machado fecha o dossiê com o artigo “Saberes ancestrais na filosofia afrorreferenciada de Dona Toinha: água preta, pertencimento, território e cuidado”, apresentando os relatos de Dona Toinha, liderança do Quilombo Água Preta, no Ceará, em que são tratados temas como a ética do cuidado, a relação ancestral com a natureza e a noção de pertencimento.

Como exemplifica esse dossiê, o cenário filosófico brasileiro conta com um número de pesquisadoras de diferentes interesses, que devem ser lidas e debatidas. Esperamos ter contribuído para esta tarefa.

Gostaríamos, por fim, de agradecer a todas as pesquisadoras que contribuíram com esta publicação. Agradecemos também à Rede de Mulheres Filósofas e as informações disponibilizadas por Carolina Araújo, fundamentais para a concretização do dossiê. Agradecemos especialmente a Laura Melo, acadêmica de Filosofia da UFPE, que com muita dedicação nos auxiliou na revisão e organização do dossiê.

Boa leitura!

Roberta Miquelanti e Loraine Oliveira
Editoras

SUMÁRIO

SOBRE FÍNTIS DE ESPARTA..... 1

Gislene Vale dos Santos

AUGUSTO E O MODELO DE *BONUS PRINCEPS* NO *DE CLEMENTIA* DE SÊNECA.....13

Taynam Bueno

A FILOSOFIA POLÍTICA DE TOMÁS DE AQUINO: A NATUREZA HUMANA COMO CENTRO DA ARGUMENTAÇÃO.....25

Camila Ezídio

CHRISTINE DE PIZAN: RAZÃO E A EDUCAÇÃO DAS MULHERES NA *CIDADE DAS DAMAS*.....43

Flávia Benevenuto

MÍSTICA FEMININA MEDIEVAL: UM ENSAIO DE CATEGORIZAÇÃO.....69

Maria Simone Marinho Nogueira

MOTIVO E VALOR: REPENSANDO A LIBERDADE INDIVIDUAL COM RICOEUR E NABERT.....93

Cristina Amaro Viana Meireles

ELEMENTOS PARA UMA MORAL DE INSPIRAÇÃO BERGSONIANA.....112

Geovana da Paz Monteiro

A DISTINÇÃO ENTRE PENSAMENTO CALCULADOR E PENSAMENTO MEDITATIVO NA FILOSOFIA TARDIA DE MARTIN HEIDEGGER.....133

Ana Carla de Abreu Siqueira

OU KIERKEGAARD OU MARX? O FALSO DILEMA E A RELAÇÃO HISTORICAMENTE EVITADA.....151

Natalia Mendes Teixeira



**JOHN RAWLS, CONSENSO SOBREPOSTO E O PLURALISMO
RAZOÁVEL: CRÍTICAS DE CHANTAL MOUFFE.....179**

Elnora Gondim

**NARRATIVAS DO CORPO E ALIANÇAS POLÍTICAS NOS
ESPAÇOS PÚBLICOS: ESCUTA DE VOZES SILENCIADAS.....202**

Caroline Izidoro Marim

**DA VULNERABILIDADE DA FILOSOFIA: UM ESTUDO SOBRE A
PRESENÇA DA FILOSOFIA COMO UMA DISCIPLINA FRENTE
ÀS ATUAIS MUDANÇAS CURRICULARES NO ENSINO
MÉDIO.....221**

Ellen Maianne S. Melo Ramalho

**IGUALDADE PARA ALÉM DOS DIREITOS:
INTERSECCIONALIDADE E DESCOLONIALIDADE NAS
REIVINDICAÇÕES DE MULHERES POR JUSTIÇA.....239**

Tânia A. Kuhnen

**SABERES ANCESTRAIS NA FILOSOFIA AFROREFERENCIADA
DE DONA TOINHA: ÁGUA PRETA, PERTENCIMENTO,
TERRITÓRIO E CUIDADO.....264**

Adilbênia Freire Machado

Fluxo Contínuo

**ORFEU EM PESSOA - UMA LEITURA ÓRFICA DA POESIA DE
FERNANDO PESSOA287**

Gabriela Guimarães Gazzinelli

**A AMBIGUIDADE EM “FAMIGERADO” E O *LÓGOS* COMO
SENHOR PODEROSO313**

Juliana Santana; Roberto Antônio Penedo do Amaral

**TEORIAS DA CONSPIRAÇÃO. POR QUE ALGUMAS NÃO
VALEM UM CARACOL.....340**

Eros Moreira de Carvalho



SOBRE FÍNTIS DE ESPARTA

On Phintus from Sparta

Gislene Vale dos Santos¹

RESUMO

Objetivo apontar possibilidades de pensar uma filosofia que inclui o debate acerca do papel e das capacidades da mulher na Grécia Antiga, a partir de um dos fragmentos atribuído a Fíntis de Esparta, em uma possível obra escrita por ela, a qual, segundo Estobeu, leva o título de *Sobre a moderação da mulher*. Para isso, mobilizo alguns possíveis temas de pesquisa a partir da apresentação do fragmento. Importa destacar que esta pesquisa está em fase inicial, por isso este texto não traz conclusões; apresenta, contudo, questões que poderão se desenvolver em trabalhos futuros.

Palavras-chave: Mulher. Grécia Antiga. Virtude. Fíntis

ABSTRACT

I aim to point out possibilities of thinking about a philosophy that includes the debate about the role and capabilities of women in Ancient Greece, from one of fragments assigned to Phintus from Sparta, in a possible work written by her, which, according to Stobaeus, bears the title *On the woman moderation*. For this, I mobilize some possible research themes from the presentation of the fragment. It is important to highlight that this research is in its initial phase, so the text does not bring conclusions; it presents, however, issues that could be developed in future works.

Key-words: Woman. Ancient Greek. Virtue. Phintus

I. Introdução

Desde 2017 eu habito na Bahia. Nesta terra encantada, que me acolhe em seu ventre, que me nutre e me ensina, na qual eu reparto a vida com baianas e estrangeiras, construo minha caminhada na condição de professora da disciplina de Filosofia Antiga, do departamento de Filosofia da UFBA. Neste percurso de vida, tento desenvolver ferramentas que me ajudam a

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA
Email: gislene.vale@ufba.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2793-5557>



ofertar o que a mim não foi ofertado em meu período de formação. Neste percurso acadêmico, que não exclui as outras dimensões da vida, a mescla do som do atabaque com o da cítara dos textos clássicos impulsiona a pesquisa apresentada aqui, ainda em estágio inicial. Se vivemos um momento histórico, político e sanitário o qual nos obriga o afastamento da sala de aula, das rodas de samba e dos tabuleiros das baianas de acarajé, é preciso também dizer que esses ambientes forneceram energia para o forjar do que aqui escrevo agora. É desde a saudade do ambiente da universidade, da rua, e movida pela esperança do abraço que ganho motivação para escrever.

Se a saudade funciona como uma espécie de motor às letras, não apenas ela. Infelizmente, o machismo que acomete a nossa sociedade também mobiliza as forças para o seu enfrentamento, o do machismo. Estamos vivendo um momento histórico em que se faz necessário, a cada dia mais, realizar a pergunta: o que é o machismo? Este texto não tem o objetivo de colocar à pergunta um termo, tão somente apresentar uma dentre as muitas possibilidades de realizar o enfrentamento, mesmo que aqui não se discuta suas causas, seus modos e suas consequências. O que a mim nunca foi ofertado em meu período de formação foi a presença de filósofas nos currículos pelos quais passei. Mais ainda, a presença de filósofas antigas. Da mulher ateniense, especificamente, só sabíamos que não era cidadã. De modo geral, na presença da virgindade, a mulher era partícipe central em rituais sagrados e que se encontrava na cortesania e no interior que leva o nome de “doméstico”². Mas e no teatro, na política e na filosofia que se esboça nesse período histórico?

Meu objetivo, neste texto, é colocar a bailar o pensamento de Fíntis de Esparta. Uma filósofa grega antiga de quem não tínhamos notícias em língua portuguesa; pouco trabalhada, contudo, em outras culturas também. A partir deste levante histórico, apontar possibilidades de uma pesquisa filosófica fundada no pensamento da pensadora em questão. Com isso, refletir acerca de outras imagens, além daquelas já canonizadas pela História da Filosofia e que se fixaram a partir de uma contumaz omissão. Para isso, me

² Sobre as atividades das mulheres na Grécia, ver MacLachlan, B. *Women in Ancient Greece*. Continuum International Publishing Group, 2012.

servo especialmente de um de seus fragmentos, recolhido da obra que teria levado o título de *Sobre a moderação da mulher* (*Perì gunaikòs sophrosúne*).

Gilles Ménage, no Índice de *A história das mulheres filósofas*,³ estabelece uma espécie de catálogo com onze diferentes escolas filosóficas que teriam em seu corpo a presença feminina. A partir desta presença, Ménage flexiona o gênero que dá nome à escola e temos, aí, um Índice que se constitui por filósofas. Dentre estas escolas, trabalho, neste artigo, com aquela que recebe o nome de um famoso filósofo, Pitágoras. As pitagóricas são apresentadas por Mary Ellen Waithe, em *A history of women philosophers*, distinguidas em duas fases, uma chamada de "As primeiras pitagóricas" e a última de "As pitagóricas tardias". Dentre as primeiras está a família imediata de Pitágoras, a esposa e as filhas, que teriam vivido por volta do séc. VI a.C. As pitagóricas tardias teriam tido um percurso histórico de vivência abrangendo, mais ou menos, o século V a.C ao I d.C, segundo Waithe. Fíntis, a filósofa cujo pensamento trata este artigo, teria vivido entre os séculos IV e II a.C,⁴ e foi participante da escola pitagórica tardia.

A partir de meu objetivo maior, e para realizá-lo, gostaria de mobilizar questões, mesmo que em estado sumário, para uma primeira aproximação do pensamento de Fíntis de Esparta. É possível falar em um método neste pensamento? Há nele a presença de uma questão filosófica? Se há, como ela é justificada? Mesmo que as questões não sejam respondidas na íntegra, destaco que o mais importante, para mim, é pontuar temas que possam ter outros desenvolvimentos, outras formulações, cunhadas pelas mãos e pelos pensamentos de outras mulheres, principalmente. A tentativa de levantar uma discussão desde o pensamento de uma filósofa antiga pretende ser parte do percurso de trabalhar com as alunas e os alunos, num primeiro momento de suas formações acadêmicas, a presença e a reflexão das mulheres que atuaram filosoficamente, mas tiveram seus pensamentos negligenciados por uma tradição que se construiu desde a exclusão. E por que não dizer que ainda se constrói? Uma vez que nós, mulheres, ainda sofremos pela ditadura do machismo que se impõe nas ruas, na universidade – e insti-

³ Ménage, G. *Historia de las Mujeres Filósofas (Historia mulierum philosopharum)*. Traducción Mercè Otero Vidal. Herder Editorial: Barcelona, 2009.

⁴ WAITHE, 1987, p. 11.



tuições de modo geral – e, nos relacionamentos, nos mais variados possíveis.

II. A Filosofia de Fíntis

Sobre Fíntis, Ménage não nos lega muitas informações, contudo, apresenta um curto caminho de pesquisa, se referindo a Estobeu, no Sermão 72. Estobeu diz que a pensadora teria escrito uma espécie de tratado *Sobre a moderação da mulher*. O tema da moderação/temperança *sophrosúne* é caro à reflexão grega; desde o período arcaico à *koiné* se percebe uma tentativa de burilar, por meio da língua grega, o que vem a ser ou o que é esta ação psíquica, muitas vezes lançada como chave interpretativa ao comportamento das divindades, do *kósmos*, da *pólis*, do interior da casa e da condição humana. Remontando a Estobeu, Holger Thesleff em *An Introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period* (1961) coloca Fíntis dentre as autoras e autores dos textos pseudônimos pitagóricos, compondo o quadro daquelas e daqueles que refletiram acerca do fundamento filosófico do pensar e do agir humanos, a partir do escopo da matemática. Em um quase verbete, Thesleff escreve:

Fíntis: *Perì gunaikòs sophrosúnes*. Dois fragmentos de quase 80 linhas em prosa dórica. - A melhor virtude de uma mulher é a *sophrosúna*. As implicações desta virtude em relação ao seu marido, à vestimenta, aos deveres ritualísticos, etc (THESLEFF, 1961. p,18).

Sobre o pitagorismo em geral, ao visitar alguns fragmentos de Espeusipo, Eudoro e fontes citadas por Sexto Empírico, Thesleff aponta à possibilidade de desenhar *doutrinas matemáticas 'pitagorizantes'*, originadas na Primeira Academia. Certas concepções matemáticas são refletidas filosoficamente, como sintetiza Thesleff:

Os cinco corpos estereométricos regulares correspondem aos cinco elementos (Espeusipo). O *tetraktís* engloba tudo; isto pode ser percebido a partir da equivalência de 1 = *stigmé*, 2 = *grammé*, 3 = *trígōnon*, 4 = *puramís* (e de outras indicações de que uma década é um número “completo”. Espeusipo) e a partir da ocorrência dos números 1-4 na harmonia do universo, o qual é constituído pelas proporções *dià tessáron* (4:3), *dià pénte* (3:2), e *dià pasōn* (2:1) (Sexto. *Contra os Matemáticos* 4. 2-9, cf. 7. 94-100, 10. 278-282, id. Pirro 3.154-155; mas essas doutrinas podem ser, em larga medida, dos primeiros pitagóricos). A *arcké* final de todas as coisas é a monada

(*hén* em Eudoro, onde ela é igualada ao deus supremo), que junto com a díade ilimitada *pasckou̓se húlē* procria os números e todo o universo; aqui o *hén* e o *íson* correspondem à monada e o *ánison* e o *huperocké* ou *élleipsis* correspondem à díade (Sexto. *Contra os Matemáticos* 10. 261-280, cf. Id. *Pirro* 3. 153; Eudoro, *Apud THESLEFF*, 1961, p.25).

Se Fíntis é parte dos círculos chamados pitagóricos, como a sua filosofia reflete os princípios dessa doutrina? Como relacionar a tentativa de conhecer o todo, por meio da matemática, com a dimensão ética da existência humana? Estas são questões que não fogem ao escopo de pesquisa da época. Platão, no *Timeu*, por exemplo, realiza uma investigação na qual se serve da matemática para pensar a possibilidade de conhecer o todo e deriva desta possibilidade uma ética. Parece ser uma constante, no pensamento filosófico deste período histórico, a recorrência ao campo da matemática para fundamentar questões ligadas ao campo da ação humana que se quer virtuosa, melhor ainda, que se quer realizada com o seu grau máximo de aperfeiçoamento, uma ação excelente - a tão filosoficamente disputada *areté*.

Vejamos como Fíntis elabora o seu discurso e como a partir dele é possível oferecer possibilidades interpretativas às questões postas acima.

Fragmento I – *Sobre a moderação da mulher*

Uma mulher deve ser completamente boa e ordeira; sem a excelência ela nunca se tornaria assim. A excelência apropriada a cada coisa torna superior o que dela se recebe: a excelência apropriada aos olhos permite aos olhos verem, o que é apropriado ao ouvir, a faculdade da audição, o que é apropriado para um cavalo, ser um cavalo, o que é apropriado a um homem, ser um homem. Então também a excelência apropriada para uma mulher torna uma mulher excelente. A excelência mais apropriada para uma mulher é a moderação. Por conta desta virtude, ela será capaz de honrar e amar o seu marido.

Agora, talvez, muitos pensem não ser adequado para uma mulher filosofar, assim como não é adequado para ela andar a cavalo ou falar em público. Mas eu penso que algumas coisas são particulares a um homem, algumas para uma mulher, algumas são comuns a ambos, algumas pertencem mais a um homem do que a uma mulher, algumas mais a uma mulher do que a um homem. Particular para um homem é servir em uma batalha, realizar atividade política e falar em público; particular a uma mulher é estar dentro de casa, receber e servir seu marido. Mas eu digo que coragem, justiça e sabedoria são comuns a ambos. A excelência do corpo é apropriada para ambos, homem e mulher, bem como a excelência da alma. E assim como é benéfico para o corpo de cada um ser saudável, também é benéfico para a alma ser saudável. A excelência do corpo é a

saúde, a força, a agudeza da percepção e a beleza. Algumas destas são mais adequadas para um homem cultivar e possuir, algumas mais para uma mulher. Coragem e sabedoria são mais apropriadas para um homem, tanto por causa da constituição do seu corpo quanto pela força de sua alma, enquanto a moderação é mais apropriada para uma mulher.

Portanto, deve-se descobrir a natureza da mulher que é treinada na moderação, e tornar conhecido o número e os tipos de coisas que conferem este bem para uma mulher. Eu digo que isso advém de cinco coisas: Primeiro, da piedade e da consideração no que diz respeito ao seu leito conjugal; segundo, da decência em respeito ao seu corpo; terceiro, das procissões daqueles que são de seu próprio ambiente doméstico; quarto, não ser indulgente nos ritos de mistérios e nas celebrações do festival de Cibele; quinto, de ser devota e correta em seus sacrifícios ao divino.

Destas, o que está acima de todas as causas e preserva a moderação é ser incorruptível com relação ao seu casamento, e não se deitar com um homem estranho. Por isso, uma mulher que assim transgride incorre em injustiça contra os deuses de sua raça, fornecendo não aliados genuínos, mas espúrio, para sua casa e família; ela comete injustiça aos deuses naturais pelos quais jurou, junto com seus ancestrais e parentes, compartilhar uma vida em comum e a criação legal dos filhos. Ela também comete uma injustiça contra sua pátria, por não permanecer entre aqueles que foram devidamente escolhidos para ela. Por isso, ela não irá contra aqueles para os quais a morte, a maior das penalidades, é determinada, por conta da magnitude da injustiça; pecar e cometer ultrajes por causa do prazer é ilegal e menos merecedor de misericórdia. A questão de todo ultraje é destruição. (Waithe *apud* Thesleff, Estobeu 4.23.61, p. 588 Heeren. Traduzido por Vicki Lynn Harper)⁵

Sobre este fragmento, especificamente, se pode, em um primeiro momento, dividi-lo, para fins de análise, em duas partes interpretativas. Uma formal – questão de método – e outra de conteúdo. Minha primeira hipótese é que ao refletir acerca de um conteúdo moral, Fíntis o faz a partir de um método específico, fornecido pela matemática. Ela teria derivado um dever ser da aplicação do método às premissas da cultura que a atravessava, enquanto mulher que pensou sua condição social, a partir de um contexto doméstico, extraíndo dessa aplicação uma ética.

É importante salientar que Fíntis, incluso ao fato de participar dos círculos pitagóricos, é uma mulher de Esparta. Claude Mossé (1991, p. 141), se servido de Plutarco, nos informa que naquele período histórico, Esparta, tendo por finalidade a procriação como uma das políticas de estado, forneceu às mulheres uma educação que para além de educá-las na ginástica,

⁵ Tradução minha do inglês para o português.

como eram educados os homens, também as ensinava *areté* e *philotimía* (virtude e a honra), as duas principais virtudes dos homens espartanos.

Para além de saber que as mulheres eram educadas, em certas matérias, do mesmo modo que os homens, é importante destacar outro elemento: o *tópos*. É possível pensar na concepção de *topos* como parte de um método de escrita que insere Fíntis em determinada tradição filosófica, aquela da retórica que se utiliza de uma espécie de mapa conceitual no qual os principais temas de um assunto são incluídos. No caso de Fíntis, o assunto é a *sophrosúne* e os temas são todos aqueles que envolvem o modo como esta *sophrosúne* se atualiza na vida doméstica que tem por finalidade, principalmente, honrar a própria cama; ou, ainda, não trair o marido com outro homem. Nas palavras de Huizenga, em sua interpretação do texto de Fíntis:

(...) a primeira e mais essencial demonstração de *sophrosúne* para uma mulher é se manter sexualmente fiel ao seu marido. Além disso, todas as outras funções da virtude feminina prescritas (o adorno, a fala e o silêncio, a gravidez e a educação infantil, a administração doméstica e atividades fora de casa) manifestam este feito primário: a prática ininterrupta da fidelidade conjugal de uma mulher. (2013, p.205).

Desta forma, e concordando com Huizenga, nisto que seria o tema do *tópos* desenvolvido por Fíntis – a *sophrosúne* que tem por objetivo a fidelidade da mulher ao seu marido –, é importante pensar em certa concepção de *topos* sem o conceber como um método *standard*, mas como uma parte necessária do que poderá ser vislumbrado na condição de método na elaboração do escrito da pensadora em questão. Também é importante lançar uma questão a esta pesquisa: em que medida pode-se pensar que o escrito de Fíntis respeita ao dito no início dos *Tópicos* de Aristóteles? Com o objetivo de compreender o que é o raciocínio dialético, Aristóteles dá início ao seu tratado nos seguintes termos:

Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços. Em primeiro lugar, pois, devemos explicar o que é o raciocínio e quais são as suas variedades, a fim de entender o raciocínio dialético: pois tal é o objetivo de nossa pesquisa no tratado que temos diante de nós. (I, 100a18-24)

Ao se propor a encontrar um método de investigação a partir do qual haja um raciocinar específico, Aristóteles fornece o caminho para o qual ele seja, talvez, não o seu inventor, mas o seu sintetizador, o filósofo que colocou algo comum e corriqueiro, para determinados círculos filosóficos, em um sistema de escrita e pensamento. Com isso, ousou dizer que há a possibilidade de Fíntis, uma participante dos círculos pitagóricos, ter utilizado dessa prerrogativa de escrita que busca pela definição, se servindo, como ponto de partida, das “opiniões geralmente aceitas”. Ao dizer na primeira linha de seu fragmento que: “Uma mulher deve ser completamente boa e ordeira”, ela está partindo de certo lugar-comum de sua cultura. Alguém, homem ou mulher, na sociedade grega daquela época, ousaria dizer o contrário? Este poderia ser concebido como um modelo de *éndoxos*. Resta-nos saber o que significa isto, *ser completamente boa e ordeira*. O problema proposto por Fíntis é o da *sophrosúne*. Sobre este problema ela evita, nas palavras de Aristóteles, o embaraço; uma vez que, seguindo as orientações de sua cultura, ela mobiliza o pensamento de tal forma que, ao utilizar do *tópos*, se inscreve em certa tradição, manuseando do recurso tanto no campo da retórica quanto no da filosofia.

Aristóteles, especificamente, é movido a dizer, *em primeiro lugar*, o que é o raciocínio e quais são suas variedades. O *em primeiro lugar* permite pensar em um modo inicial de conceber a investigação que busca por um método. No caso de Fíntis, ela está refletindo acerca de como a mulher se torna excelente nas ações. Sendo a excelência da moderação a causa que a leva a ser *boa e ordeira*. Se estas qualidades podem ser tomadas na condição de *éndoxa* também podem ser interpretadas como o resultado ou, ainda, a conclusão da série discursiva que a segue. Chamo de ‘série discursiva’ a quantidade de exemplos que a pensadora oferece antes de afirmar o *tornar-se* excelente da mulher. Quero dizer com isso que parece, em um primeiro momento, ser a moderação, para a mulher, tão natural como a relação entre a vista e o visto, o audível e a audição, e, assustadoramente, para um homem, ser um homem; Fíntis marca todas estas relações com o signo do ‘apropriado’.

Não passa desapercibido, contudo, que a mulher *se torna* virtuosa ou, ainda, excelente, quando em face da virtude apropriada. Esta é a mode-

ração (*sophrosúne*). Ao passo que o apropriado ao homem é ser homem, bem como ao cavalo, ser um cavalo; o que é apropriado a uma mulher boa e ordeira é ser moderada. Ou como diz o texto, *se tornar* moderada. Há nessa expressão textual uma invocação à correta instrução. Moderação (*sophrosúne*) é uma questão de educação, de formação do caráter. No sentido de se pensar uma *paideia* apropriada. Está em jogo um projeto de *paideia* centrado no ambiente doméstico, mais especificamente, na figura da mulher e de sua ação dentro e fora de casa. Honrar e amar ao marido passa diretamente pelo escopo da moderação, portanto, da aprendizagem.

Se em um primeiro momento de *Sobre a Moderação da mulher*, Fíntis aponta às qualidades resultantes do *tornar-se* moderada, em um segundo momento ela aponta ao conjunto de virtudes que se divide em três tipos: as próprias aos homens; as próprias às mulheres e aquelas que são compartilhadas por ambos. Mais uma vez, ela parte das *éndoxa*. Dessa vez com o apelo explícito à sua cultura. *Muitos* é a palavra que marca o lugar das opiniões comuns no texto da filósofa: *talvez, muitos pensem não ser adequado para uma mulher filosofar*. Fíntis, entretanto, ao descrever que coragem, justiça e sabedoria são comuns a ambos, subverte, quiçá estrategicamente, o que ela mesma diz.

Ao dizer que a mulher reparte com o homem a capacidade da coragem e que a virtude do corpo, bem como a da alma, é apropriada também a ambos, ela, de alguma forma, autoriza, em termos de capacidade, a mulher, não apenas à filosofia, mas também à guerra. O que se evidencia pela virtude de que, nesta cultura, é própria do guerreiro – a coragem – e pela excelência do corpo, consagrada na saúde. Talvez, e só talvez, Fíntis defenda a igualdade entre as coisas que são apropriadas aos dois gêneros, contudo, na execução destas capacidades, o homem, por uma questão cultural, e não por natureza, tenha sido colocado a assumir certas atividades públicas, como é o caso da guerra. A questão que se impõe é saber o que é uma virtude (*areté*), e, se em um primeiro momento, homens e mulheres são capacitados a elas (coragem, justiça e sabedoria); por que, em momento posterior, a moderação vem destacada como sendo mais apropriada à mulher?

Estas quatro virtudes são canônicas no imaginário grego, já em Homero se pensa numa aplicabilidade de valores que regulam o espaço públi-

co, da guerra, e o privado, da casa. Na *República* de Platão é possível observar um debate acerca de tais virtudes, de modo mais conciso, no Livro IV. Fíntis, na esteira desta tradição, deixa exposta sua contribuição ao pensar sobre uma organização que envolve, principalmente, a alma humana, sua condição e o modo como tal organização desemboca na discussão que orienta o interior da casa e, em última instância, a conduta feminina que se quer boa e ordeira. Neste sentido, a filósofa nos lega uma discussão a respeito da formação do caráter, certo *éthos* que tem implicações diretas na ordenação da própria *pólis*.

A moderação, conforme expõe Fíntis, é aprendida, regulada no interior das leis que orientam a *pólis*; neste sentido é que ela diz ser a moderação o fruto de um *treino*, em outra parte, ainda, o termo *tornar-se* é utilizado para se referir à conduta moderada. A mulher é esta que *se torna* virtuosa por uma enumeração. A pensadora do pitagorismo aponta cinco ações que levariam ao bem que é ser moderada: 1. consideração ao leito; 2. decência com o corpo; 3. cuidado com a prática dos ritos realizados por sua família; 4. não participar de orgias e 5. respeito aos sacrifícios. Estas são chamadas de ações causais da moderação, sendo que a primeira é a primordial: não se deitar com homem algum, exceto o marido. Há também uma concepção de injustiça que permite pensar no ser da justiça; por seu turno, a justiça é outra das virtudes que são próprias tanto aos homens como às mulheres. Injusto é desrespeitar a cama, porque consiste no desrespeito aos deuses e à própria *pólis*. Injustiça essa derivada dos prazeres e que pode ser penalizada com a própria morte.

III. Considerações finais

Dentre as penalidades atribuídas à mulher que corrompe o leito, a morte é a pior delas. O delito cometido ultraja os deuses, a *pólis* e o interior da casa são levados ao desequilíbrio. É, portanto, pertinente pensarmos em certa concepção de harmonia vinculada à conduta feminina que é boa e ordeira. Mesmo que o conceito de *harmonia* não tenha sido destacado neste texto, ele é uma das consequências dessa narrativa que busca pensar a condição do caráter feminino em relação aos ambientes que envolvem a vida da

mulher. A relação com a divindade, com a *pólis* e com o interior da casa é articulada para dar conta de uma conduta psíquica feminina. Conduta esta que se funda na moderação (*sophrosíne*) enquanto resultado do ser boa e ordeira na relação com esse outro que aparece desde a figura do marido.

A métrica da construção do discurso de Fíntis está amparada não apenas na cultura que constrói seus valores, mas também por certa necessidade de enquadrar estes valores a partir de um escopo específico, o da matemática. Isto não aparece apenas nas cinco causas numeradas, pela pensadora, para alcançar a moderação. Ao escrever a partir de uma lógica que busca equilibrar os termos do argumento defendido, ela parece nos apresentar um discurso que tem seus contornos realizados a partir de uma métrica; melhor ainda, de um tipo de *lógos* que se constrói visando um resultado: a harmonia. Neste percurso, foi preciso identificar diferenças, semelhanças e pensar nas suas relações quando se busca entender o que é a justiça, a coragem, a sabedoria e, por fim, a moderação.

Fazer a análise e discutir tais temas não é apenas necessário no sentido da reparação histórica do apagamento das mulheres na História da Filosofia. Ao discutir e identificar uma Filosofia no pensamento de Fíntis, conjuntamente busca-se identificar e construir uma filosofia no interior de nós mesmas, ou, ainda, de mim mesma. Uma Filosofia que nos reconstrua a partir de outras interpretações, que nos signifique a partir do mesmo valor com o qual a imagem do masculino foi construída, e que nossas ações executem o elaborado em nossos discursos, se pensamos em outro *éthos* possível.

Começar este texto e me localizar histórico e geograficamente faz parte do caminho (*métodos*) almejado à realização do intento inicial. A Bahia é o lugar do enfrentamento que se, na minha vida, não começou agora, agora tem a oportunidade de ser refletido conjuntamente e repartido, na forma deste texto, à crítica. Contrariando Aristóteles, não evitemos o embaraço na construção de outros métodos. Que sejamos nós, mulheres, a ultrapassar o embaraço e firmarmo-nos na outra direção do caminho, aquela que desagua em nós mesmas, conduzidas pelos ventos e pelas águas da mudança.

Recebido em 21/05/2021 e aprovado em 28/07/2021

IV. Referências

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUIZENGA, A. B. *Moral Education for Women in the Pastoral and the Pythagorean Letters: philosophers of the household*. Supplements to Novum Testamentum. Vol. 147. Boston: Brill, 2013.

MACLACHLAN, B. *Women in Ancient Greece*. Continuum International Publishing Group, 2012.

MÉNAGE, G. *Historia de las Mujeres Filósofas (Historia mulierum philosopharum)*. Traducción: Mercè Otero Vidal. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

THESLEFF, H. *An Introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period*. Acta Academiae Aboensis. Helsingfors: Abo Akademi, 1961.

WAITHE, M. E. *A history of women philosophers*. Vol. 1. (1987) Ancient Women Philosophers. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.



AUGUSTO E O MODELO DE *BONUS PRINCEPS* NO *DE CLEMENTIA* DE SÊNECA

Augustus and the *bonus princeps* model at Seneca's *De Clementia*

Taynam Santos Luz Bueno¹

RESUMO

Pretende-se expor, neste artigo, o papel de Augusto como exemplo para Nero, sob a óptica do *De Clementia* de Sêneca. Enfatizar-se-á, como veremos, o modo peculiar com que o filósofo romano retoma Otaviano. Trata-se, para Sêneca, de trazer à tona a imagem do primeiro imperador enquanto homem em detrimento daquela divinizada, exaltando suas habilidades políticas e seu modo de solucionar problemas práticos em detrimento do exercício de sua clemência que, na concepção do autor romano, não constitui verdadeira virtude, pois está distante dos preceitos morais fundamentados pelo estoicismo. Isto é, Otaviano terá uma ambígua invocação enquanto exemplo pois, se por um lado deverá ser levado em consideração, graças à sua genial capacidade de articulação e resolução de conflitos, enquanto exemplo moral deverá ser tomado com precaução, uma vez que Augusto cedeu às paixões, afastou-se da *ratio* e, portanto, não se mostrou um governante ideal do ponto de vista da doutrina estoica. Em suma, procura-se evidenciar, neste texto, que Augusto, apesar de sua exemplaridade no *negotium* romano, não deve ser considerado paradigma da moralidade para Nero, tal qual o *sapiens* estoico.

Palavras-chave: Sêneca. *De Clementia*. Augusto. Filosofia Política. Estoicismo

ABSTRACT

It's intended to expose, in this article, the role of *Augustus* as an example for Nero, from the perspective of Seneca's *De Clementia*. As we will emphasize, we will take the peculiar way in which the Roman philosopher takes up the image of Octavian. For Seneca, it's a question of bringing to light the image of the first emperor as a "man" at the expense of that deified, extolling his political ability and his way of solving practical problems, at the same time that refuse Augusto's clemency, which, in the view of the Roman author, does not constitute true virtue, as it's distant from the moral precepts of the stoicism. That is, Otaviano will have an ambiguous invocation as an example because, on the one hand, he should be taken into consideration,

¹ Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: taynam.bueno@ichca.ufal.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2416-0282>



thanks to his genius ability to articulate and resolve conflicts, but while a moral example he should be taken with caution, since Augusto gave in to the passions, departed from the *ratio* and, therefore, did not prove to be an ideal ruler from the point of view of Stoic doctrine. In summary, we try to show, in this text, that Augusto, despite his *exemplum* in the Roman *negotium*, should not be considered a paradigm of morality for Nero, like the Stoic *sapiens*.

Keywords: Seneca. *De Clementia*. Augustus. Political Philosophy. Stoicism.

A imagem de Augusto, no *De Clementia*², possui aspectos contrapostos. Ora o primeiro dos imperadores de Roma é apresentado como cruel e sanguinário, ora é apresentado como ponderado e valoroso. É preciso, portanto, compreender os possíveis motivos que levam Sêneca a compor deste modo a imagem de Augusto no *Tratado sobre a Clemência*, analisando com cautela em que medida o primeiro imperador serve de *exemplum* para o jovem Nero, bem como em que circunstâncias o autor romano o rejeita como modelo para o futuro imperador. O objetivo principal deste texto é, portanto, investigar qual o papel de Augusto na formação moral e política de Nero no contexto do *De Clementia*, assim como quais seriam os limites deste *exemplum* no conjunto da reflexão política de Sêneca, tendo em vista sua inspiração estoica.

A figura do primeiro dos imperadores romanos³ é constantemente lembrada por Sêneca em seus textos, fato que faz com que Augusto seja muitas vezes citado no conjunto de sua obra, não somente no *De Clementia*, mas também em diversos outros textos, incluindo suas peças de teatro, consolações e cartas. De acordo com Jal (1957, p.245), a quantidade total destas citações ultrapassa o número de quarenta sendo que, na maior parte delas, o julgamento do filósofo a respeito da figura do primeiro imperador é afirma-

² Texto escrito por Sêneca no início do governo de Nero (37-68 d.C), provavelmente entre o final do ano de 55 d.C e o ano de 56 d.C. O texto em questão foi traduzido para o português por Ingeborg Braren sob o título de *Tratado sobre a clémencia*. (Petrópolis: Vozes, 2013). Neste artigo utilizaremos tal tradução, salvo indicação contrária. Para comparação e citações latinas, consultamos também a versão de Susanna Braund (*Seneca, De Clementia*. Edited with translation and commentary by Susanna Braund. Oxford: Oxford University Press, 2009). Para maiores informações acerca da data e composição do texto, consultar (BRAUND, 2009. p.16), (ALBERTINI, 1923, pp. 69-73; 150-155; 262-264), (KINDLER, 1966, pp. 39-60) e (MORTUREUX, 1973).

³ Trata-se de Otaviano, depois denominado Augusto, que exerceu o poder de 27 a.C até 14 d.C e acumulou diversos títulos e honrarias.

do positivamente. Em geral, a imagem de Augusto aparece, no conjunto dos escritos de Sêneca, atrelada a atributos positivos e virtudes, tais como inteligência, sabedoria, coragem, paciência, nobreza de conduta e sobretudo – e o que mais nos interessa – clemência⁴. Na maioria das passagens dos textos de nosso filósofo, sobressai a nítida estima que Sêneca nutria por Augusto, este que, como sabemos, gozava de elevada admiração entre os romanos. Afinal, não devemos esquecer, Augusto nunca descuidou da construção de sua imagem, tendo legado, tanto por meio de vasta iconografia, quanto por meio da pena de poetas e historiadores tais como Virgílio, Horácio, Propércio, Tibúlio, Tito Lívio, verdadeiro mito a respeito de si. Assim, muito do mito acerca de Augusto, amplamente transmitido ao longo dos séculos, seja por seus poetas, seja por seus historiadores, certamente influenciou Sêneca na construção de seus textos, bem como ajudou a consolidar a imagem do imperador romano como exemplo de bom governante por muitos séculos.

No caso específico de Sêneca, a motivação dos elogios do filósofo romano à figura de Augusto é diversa e, por muitas vezes, contrapõe comentadores e interpretações. Em alguns casos, devemos igualmente lembrar, Augusto também é criticado ou minimizado frente ao primeiro dos imperadores, fato que levou a crítica a fornecer diversas interpretações diferentes. Alguns, como Préchac (1921) e Waltz (2013), sustentam em seus textos que Augusto foi o modelo ideal de governante para Sêneca, modelo capaz de guiar de forma eficaz e moralmente elevada Nero em sua jornada política. Outros estudiosos da antiguidade, tais como Jean Béranger (1943-

⁴ A clemência não constituía uma virtude cardinal no período anterior à Sêneca, como as quatro outras virtudes sempre mencionadas: a prudência, justiça, coragem ou moderação, mas, no entanto, era uma virtude que fora fortemente atrelada ao Augusto. A *Clementia* era, ao lado de *uirtus*, *iustitia* e *pietas*, virtudes próprias de Augusto, como nos testemunham as *Res Gestae*XE "Res Gestae", virtudes pelas quais o imperador gostaria de se fazer lembrar (C.f. Augusto, *Res Gestae Diui Augusti*, 34, 2.). É preciso lembrar ainda que a conceitualização da palavra *clementia* só se dá efetivamente com Sêneca, para quem tal virtude transforma-se em atividade estritamente racional e distancia-se do campo semântico de palavras como *miser cordia*, *lenitas*, *venia*, *mansuetudo* e *indulgentia* (Para um estudo deste vocabulário, procurar o trabalho de LACHAPELLE, 2011). Para o autor romano, *clementia* é, portanto, fruto exclusivo da razão. É ato racional. A própria palavra clemência, como bem nos indica Tácito e nos confirma o comentador Pierre Grimal, "serviu de condutora à propaganda governamental durante seus primeiros anos de império. É certo que, a atribuição de uma das virtudes principais do estoicismo ao príncipe fora, da parte de Sêneca, um ato calculado. Este movimento teria sido iniciado nos tempos de Augusto, com os *clupeus uirtutis*; mas o que era naquele tempo uma homenagem ocasional, é agora erguido como sistema." (GRIMAL, 1979. p.241).

1944, pp.144-145.), mostraram que Sêneca quis fazer de Augusto o modelo ideal para Nero, mas foi incapaz, dado as ações precedentes e faltas morais do primeiro dos imperadores romanos. Outros comentadores ainda, como Jal (1957), indicaram que não se tratava de uma incapacidade de fazer de Augusto o modelo ideal, mas sim que Sêneca, propositalmente, procurou pintar e construir a imagem do primeiro *princeps* em seus *exempla* de forma deteriorada ou rebaixada, visando retoricamente enfatizar os vícios e a crueldade de Augusto e, ao mesmo tempo, elevando a imagem de Nero frente aos seus antecessores. Pedagogicamente falando, a intenção de Sêneca ao rebaixar a imagem de Augusto seria, na visão deste comentador, encaminhar o jovem imperador Nero para o caminho da verdadeira clemência, diferente da falsa clemência declarada pelo autor das *Res Gestae*. Afinal, aos olhos de nosso autor, em contraposição à clemência exercida por Augusto, Nero promovia verdadeira paz. Nas palavras do autor romano: “Eu não dou o nome de clemência a uma crueldade frouxa. A verdadeira clemência, César, é essa que tu desempenhas.” (Sêneca, *De Clem.* I, 11, 2).

No *De Clementia*, como já foi dito, algumas vezes Augusto figura como modelo a ser seguido por Nero, outras não. Apenas trazendo à tona um exemplo da importante relação existente entre Augusto e Nero, vale lembrar das passagens onde Suetônio reproduziu aquele que seria o discurso de posse do jovem imperador (discurso certamente escrito por Sêneca⁵, em data muitíssimo próxima da escritura do *De Clementia*), discurso no qual Nero prometia que, durante seu império, governaria “*ex praescriptio Augusti*” (SUETÔNIO, *Nero*, 10, 1), isto é, de acordo com os preceitos e determinações comumente atribuídos ao governo de Augusto. Em outras palavras, neste discurso Nero comprometia-se a governar alinhado aos ideais que ainda estavam fortemente ligados à figura do primeiro dos imperadores, tais como o retorno à inspiração constitucional do principado (graças ao aumento do poder do senado), reformas sociais e demais medidas que visavam restituir as bases da antiga república. Uma vez que Augusto, no momento da instauração do principado, o fundamentou em bases republicanas, conservando antigas instituições e regimentos oriundos ainda da antiga república,

⁵ O historiador Dião Cássio (*Hist. Rom.*, LXI, 3) é quem indica que Sêneca é o autor do discurso.

não deveria ser desprezado enquanto modelo político. Nas palavras de Vizontin:

Ao assumir o poder em 54 (Tácito. Anais XIII, 69; Suetônio. Vida de Nero VIII; e Dião Cássio. História Romana, LXI, 3, 1), Nero revela, em seu primeiro discurso como imperador uma singular mudança em relação aos métodos de governo de Cláudio, rejeitando-os. Promete retornar ao modelo de Augusto, honrar a integridade do Senado, abolir os crimes de traição (*maiestas*) e as decisões antes tomadas no âmbito privado do príncipe, além de afastar os libertos do poder. (VIZENTIN, 2005. p. 45)

Augusto, neste sentido, sempre fora festejado enquanto um ótimo imperador e um restaurador das instituições republicanas (VIZENTIN, 2005, pp.34-45) e, portanto, não deveria ser desprezado enquanto modelo para o novo governo. No entanto, alerta Sêneca, mesmo o mais celebrado dos imperadores da dinastia julio-claudiana não é imaculado e Nero, caso queira garantir a legitimação e a manutenção de seu poder, deverá, além de governar de acordo com os preceitos comumente atribuídos à Augusto, fundamentá-lo e exercê-lo com base na filosofia estoica, revelando-se, portanto, *princeps* virtuoso, verdadeiramente clemente, e capaz de agir de acordo com a *ratio*.

Deste modo, Sêneca parece buscar, no *De Clementia*, uma forma de instigar Nero a ter prudência ao tomar por modelo Augusto, pois até mesmo o mais aclamado de seus antecessores não era livre de deslizes morais. Afinal, Sêneca nos lembra a todo instante, também Augusto tinha as mãos sujas de sangue. Se Augusto fora muitas vezes retratado como excelente mediador de conflitos, ótimo governante e exímio solucionador de problemas práticos, moralmente falando (e pensando na esteira da filosofia estoica) era necessário ter cautela em adotá-lo cegamente como modelo norteador de suas ações. Augusto, segundo os relatos de Sêneca, afastou-se muitas vezes dos ideais estoicos ao ceder às paixões e não tomar suas decisões fundamentadas única e exclusivamente na razão – Sêneca lembra a todo instante que Augusto não é, portanto, um *sapiens*⁶.

⁶ O sábio difere do insensato por suas ações, pela conformidade que mantém com a natureza, pois, como sabemos, “o bem supremo consiste em viver de acordo com a Natureza” C.f. Sêneca. *De Otio*. V, 1. (*Solum dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.*). Viver de acordo com a Natureza equivale dizer, segundo os estoicos, que o fim último de cada ser vivo é viver conciliando-se (*oikeiosis*) tanto à sua própria Natureza, quanto à *physis* universal, constan-

Corroboram as críticas de Sêneca, neste contexto, os escritos de Tácito a respeito das controvérsias existentes acerca da *pax augusta*, que nem sempre despertaram opiniões convergentes no tocante a sua efetiva instituição no império. O historiador romano nos diz que, entre os contemporâneos de Augusto, muitos eram aqueles que viam na famosa *pax augusta*, uma *pax cruenta* – ou uma paz sangrenta⁷. Isto é, Tácito denuncia, muito tempo antes de Sêneca fazer referência à crueldade e a sede de vingança de Augusto em seu *De Clementia* que, na verdade, a *pax* imposta por Augusto fora a *pax* das conjurações e das execuções de seus adversários políticos, e não a *pax* perfeita e conciliadora preconizada nas *Res Gestae*⁸. Sêneca traz à tona as conjurações promovidas por Augusto ao dizer que:

no período de perturbação geral do Estado, [Augusto] empunhou a espada quando tinha a idade que tu [Nero] tens agora, tendo começado seu décimo oitavo ano de vida. Tendo passado seu vigésimo ano, já tinha enterrado o punhal no peito de seus amigos, já tinha procurado golpear traiçoeiramente o flanco do cônsul Marco Antônio e já tinha sido seu colega de proscricções. (SÊNECA, *De Clem.* I, 9, 1)

Na obra do filósofo romano, portanto, a clemência de Augusto (virtude cujo o imperador tanto se vangloriava em suas *Res Gestae*), é minorada e colocada em questão por Sêneca, enfraquecendo pouco a pouco o mito criado entorno do primeiro dos príncipes em favor de Nero⁹. Assim, ao mesmo tempo em que nosso autor contrapõe a verdadeira virtude de Nero em detrimento de Augusto, Sêneca ainda forja o conceito de clemência nos moldes da filosofia estoica, alinhando-a à mais alta qualidade que um bom governante deve possuir. Não somente a *clementia* serve, neste contexto, para diferenciar Augusto de Nero, quanto, no pensamento de Sêneca, tal virtude se mostra efetivamente distintiva da própria proeminência do *princeps*, capaz,

temente atualizando-a. Viver de acordo com a natureza, para o homem e contrariamente aos animais seria, portanto, viver de acordo com a razão, dado que a racionalidade é uma característica humana que deve ser levada à perfeição. Seria uma espécie de apropriação de si mesmo, apropriação das qualidades e características que são exclusivas daquele ente vivo (*oikeiosis*).

⁷ Tácito, Ann., I, 10, 3. Em latim: “Pacem sine dubio post haec, verum cruentam”.

⁸ Há uma tradução para o português deste texto na seguinte indicação: Augusto, *A vida e os feitos do Divino Augusto (Res Gestae Divi Augusti)*. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martínez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

⁹ Do ponto de vista retórico, tal procedimento de rebaixamento de assuntos ou temas elevados em favor de outro ou de algum ponto de vista é típico do método da Diatribe, método também utilizado por Sêneca.

portanto, de legitimar o próprio modelo de poder existente em Roma naquela ocasião.

Mas nem somente de críticas a Augusto é formada a obra de Sêneca, como já dito. Afinal, tratando especificamente do *De Clementia*, é possível perceber que, no geral, a imagem construída acerca de Augusto adquire caráter positivo, mesmo que o primeiro dos imperadores não seja por completo idealizado por nosso filósofo. Tratam-se, como veremos, de elogios voltados ao modo como Augusto conduzia administrativamente o império, elogios a sua conduta no *negotium* romano¹⁰. É claro que não se pode deixar de lado a crítica moral feita por Sêneca no *De Clementia* à Augusto, mas, politicamente falando, seu modelo de governo permanece sendo um bom exemplo para o jovem Nero¹¹. Basta perceber a clara divisão na forma de retratar Augusto, existente na obra em questão, que o representa em dois momentos distintos: Sêneca retrata Augusto de uma forma em sua juventude e de outra em sua idade mais madura. É como se pudéssemos delimitar dois *princeps* diferentes na mesma figura histórica, Otaviano e Augusto. O primeiro, Otaviano (ou o jovem Augusto), rende-se facilmente à ira, à vingança e demonstra poucos momentos de verdadeira clemência – É o imperador das conjurações, da batalha de *Actium* e dos assassinatos e está, portanto, afastado dos ditames da moral estoica. Ao contrário, quando atinge idade mais avançada e recebe o título de Augusto, Otaviano passa a ser, então, retratado de forma mais afável, sendo descrito como clemente, meigo (*De Clem.* I, 9, 1) e adjetivado como um verdadeiro Deus (*De Clem.* I, 10, 3). É o que nos é bem retratado no trecho a seguir:

Na juventude, [Augusto] inflamou-se e a cólera o arruinou; fez muitas coisas às quais voltava os olhos constrangido. Ninguém ousará comparar a tua mansidão [de Nero] à do divino Augusto, mesmo se fossem levados à disputa os teus anos juvenis e a velhice dele, mais do que madura. Terá sido moderado e clemente; por certo depois de tingir o mar com sangue romano na batalha de Ácio,

¹⁰ Não é nosso intuito, neste texto, propor a separação da ética e da política na antiguidade, mas apenas indicar as diversas facetas do *exemplum* de Augusto no *Tratado sobre a clemência* de Sêneca. Devemos, portanto, lembrar que, na antiguidade e no contexto da filosofia política, o bom governo é necessariamente o governo virtuoso e moralmente elevado.

¹¹ c.f. os exemplos dados, sobretudo, em *De Clementia*. I, 9, 2, quando Sêneca trata do caso de Lúcio Cínia, acusado de conspiração contra Augusto e em *De Clementia*. I, 10, 1, trecho no qual Sêneca enumera alguns nomes de pessoas que foram agraciadas pela clemência deste imperador.

por certo depois de destroçar frotas na Sicília, não só as suas como as do inimigo; por certo depois dos holocaustos de Perúsia e das proscricções. (SÊNECA, *De Clem.* I, 11, 1)

Sêneca, nesta passagem, parece mostrar a superioridade de Nero, visto que este, ainda muito jovem, já dispunha da mesma clemência e virtude que Augusto demonstrava em idade avançada¹². Nero, em outras palavras, revela-se governante perfeito e sem máculas; sem as intemperanças típicas da primeira idade. Nosso autor, a partir de então, estabelece uma espécie de quadro comparativo entre Augusto e Nero, descrito entre os capítulos 9-11 do Livro I do *De Clementia*, quadro que, no entanto, tem como resultado a exaltação da figura de Nero em detrimento de seu antecessor, como retoricamente já era esperado. Afinal, segundo Sêneca, é preciso transformar em hábito o que é natural em Nero. Tratam-se de príncipes de naturezas diferentes, sendo a natureza de Nero superior e racional – moralmente alinhada aos ditames do pórtico. É o que nos diz Sêneca:

Mas tu [Nero] te impuseste um enorme encargo. Ninguém fala mais do divino Augusto, nem dos primeiros tempos de Tibério César, nem, querendo imitar um modelo, procura outro além do teu: avalia-se o seu principado por esta prova. Isto teria sido difícil, se a bondade não fosse natural em ti, mas encenada de vez em quando. Pois ninguém pode sustentar uma máscara durante longo tempo. Muito cedo, as coisas fingidas recaem em sua própria natureza. (SÊNECA, *De Clem.* I, 1, 6)

Em suma, *do ponto de vista moral* e de acordo com a filosofia estoica, parece que o comportamento de Augusto não serve como modelo para o jovem Nero pois, como muitos dos exemplos dados por Sêneca nos indicam, Otaviano muitas vezes cedeu às paixões e afastou-se dos ditames da *clementia*, sobretudo em tenra idade, ao contrário de Nero, que desempenha “a verdadeira clemência” e que, “não tendo arrependimento de sevícias praticadas, começa [sua vida política] sem qualquer mácula, sem nunca ter derramado sangue civil.”¹³ Isto é, Nero é o detentor da verdadeira clemência, pois sua virtude é racionalmente estabelecida, estoicamente construída. Moralmente,

¹² No contexto do *De Clementia*, Nero teria uma natureza virtuosa, revelando um caráter naturalmente régio. Sobre a análise desta comparação, ver Mortureux, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque*. Col. Latomus. Volume 128, Revue d'Études Latines. Bruxelles: 1973. p.33-34.

¹³ Sêneca, *De Clementia*. I, 11, 2. – Não entraremos aqui nas polêmicas envolvendo o assassinato de Britânico.

Sêneca diz que até mesmo o divino Augusto falhou, afastando-se da razão e da clemência e cedendo espaço para as nefastas paixões, fato inadmissível na construção de um bom governante estoico. Sêneca nos retrata, portanto, o caráter humano de Augusto. É Augusto, o homem – e, portanto, falível –, que é retomado no *De Clementia*, e não a imagem divinizada de Augusto.

Ainda assim, mesmo que nosso autor exalte alguns exemplos de crueldades cometidas por Augusto em sua juventude, o modelo *político e administrativo* que tal figura traz no conjunto da obra é positivo e deve ser levado em consideração. Sêneca, no *De Clementia*, recupera sistematicamente o modelo de governo de Augusto, exaltando suas prerrogativas ao mesmo tempo em que as amplia e as fundamenta com os acréscimos da filosofia estoica¹⁴. A união do modelo de Augusto com a filosofia estoica é expressa, sobretudo, na exaltação e na sistematização da noção de *Clementia*, nunca antes feita na história romana¹⁵. A retomada da figura de Augusto, indicada no livro de Sêneca, como já mencionamos, confere ao *princeps* virtudes, dentre elas, a própria ideia de clemência como qualidade moral determinante para o *bonus princeps*. No entanto, a partir dos escritos de Sêneca, não se trata de qualquer clemência, mas da verdadeira clemência – diga-se inclusive, da clemência que é fruto direto da razão, que é virtude. Não se trata, deste modo, de simples indulgência passional, mas de virtude que “se aproxima da razão”, conforme nos diz Sêneca (*De Clem.* II, 5, 1).

Sêneca parece propor, portanto, o ressurgimento da figura de Augusto enquanto modelo de ação pública, de bom senso e boa atuação administrativa. Afinal, Augusto é exemplo de excelente administrador público e solucionador de conflitos, como nos fica claro ao longo do texto trabalhado¹⁶. No entanto, na comparação dos dois imperadores, Sêneca exaltará as

¹⁴ Sobre a relação dos filósofos estoicos com a política conferir: Veillard, C., “A Marca do estoicismo na política romana”. In: *Ler os estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, bem como o excelente livro de Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005.

¹⁵ Pois, devemos nos lembrar, ainda que autores anteriores a Sêneca, como Cícero por exemplo, utilizem a noção de *clementia*, o fazem sem sistematização. É somente com Sêneca que a clemência atingirá seu estatuto de virtude cardinal, ocupando posição de verdadeiro destaque. C.f. (BUENO, 2020).

¹⁶ Vejamos, por exemplo, a passagem onde o autor romano nos traz a narração do perdão de Lúcio Cina (*Clem.* I, 9), nobre que conspirava contra Augusto e que fora, antes de executar seus planos, descoberto e denunciado. Neste exemplo, Sêneca nos lembra que Augusto recorreu à razão, ponderando acerca da pena que Cina receberia por seu delito e, na medida em que aceitou alguns dos conselhos de sua esposa, resolveu agraciar o conspirador

características naturalmente régias de Nero, dando ênfase às qualidades morais do novo imperador e lembrará dos excessos passionais de Augusto, sobretudo em sua juventude. Sob a óptica do *De Clementia* e no contexto da organização política do principado, Nero deveria, portanto, ser celebrado como o *verdadeiro* restaurador da legalidade, das instituições e da moralidade elevada, estabelecendo grande contraste frente aos abusos praticados por seus antecessores. O *De Clementia*, neste sentido, busca oferecer uma fundamentação moral do poder baseada na virtude de Nero, sua verdadeira clemência. Unindo, assim, a excelência moral de Nero às prerrogativas administrativas de Augusto, Sêneca nos lega um conjunto de reflexões capazes de guiar virtuosamente o império. Pois, além de virtuoso do ponto de vista moral, o governo de Nero, para Sêneca, ainda seria acertado do ponto de vista político e legal, estando plenamente de acordo com as antigas instituições romanas e com o modelo de governo professado por Augusto sem, no entanto, recair em seus desvarios.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 30/01/2021

Referências

ALBERTINI, E. *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*. Paris : (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 127), 1923.

AUGUSTO. *Res Gestae Divi Augusti. A vida e os feitos do divino Augusto*. Tradução: Matheus Trevizan, Paulo Sérgio Vasconcellos e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BÉRANGER, J. “Pour une définition du Principat”. In: *Révue des Études Latines*, tomos XXI-XXII. pp. 144-154. 1943-1944.

BUENO, T.S.L. “Manutenção e Legitimação do Poder em Sêneca: A Clemência como Atributo do Bom Governante”. In: *Perspectiva Filosófica*, vol. 47, n. 1, 2020

CÁSSIO, Dião. *História Romana, Volume IV: Livros 71-80*. Tradução: Earnest Cary. Cambridge: Loeb Classical, 1990.

com a clemência, minimizando conflitos e conduzindo com sabedoria o desfecho do caso. Desde então, segundo o filósofo romano, Augusto não mais fora alvo de atentados e tinha Cínia como “o mais amigo e o mais fiel”, transformando definitivamente seu caráter conspirador. C.f. Sêneca, *De Clem.* I, 9, 12.



FILODEMO. *Filodemo: Il buon re secondo Omero*. Editor: Dorandi T. Nápoles: Bibliopolis, 1982.

GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

JAL, P. "Images d'Auguste chez Sénèque", In: R.E.L. (*Revue des études latines*), 37. 1957. pp. 242-264.

KINDLER, A. L. "Problemas de composicion y estructura en el De Clementia". In : *Emerita*. 34. Fasc. 1º. 1966. pp-39-60.

LACHAPELLE, G. F. *Recherches sur la notion de clémence à Rome du début du Ier. siècle a.C à la mort d'Auguste*. Bourdeaux: Ausonius Éditions, 2011

LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005.

MORTUREUX, B. *Recherches sur le De Clementia de Sénèque*. Col. Latomus. Volume 128, Bruxelle: Revue d'Études Latines. 1973

PRÉCHAC, F. *Sénèque - De la Clémence*. (Introduction). *La traité De Clementia, sa composition et sa destination*. Paris: Les Belles Lettres. 1921.

SÊNECA. *Tratado sobre a clemência (De clementia)*. Introdução, tradução e notas: I. Braren. Petrópolis: Vozes, 1990

_____. *De Clementia*. Tradução, edição e comentários: Susanna Braund. Oxford : Oxford University Press, 2009.

_____. *De Otio (Sobre o ócio)*. Tradução, apresentação e notas: José Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Epistulae Morales (Cartas a Lucílio)*. Tradução e notas: J. Segurado e Campos. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SUETONIO, *Les vies des douze Césars*. Tradução e notas: Henri Ailloud. Paris: Gallimard Folio Classique, 2014.

TACITO, *Oeuvres Completes. (La germanie – Dialogue des Orateurs – Histoires – Annales)*. Textes traduits, presentes et annotes: Pierre Grimal. Bibliotheque de la Pleiade n. 361. Paris: Gallimard, 1990.

VEILLARD, C., "A Marca do estoicismo na política romana". In: INWOOD, Brad. *Ler os estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VIZENTIN, M. *Imagens do poder em Sêneca: Estudo sobre o De Clementia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

WALTZ, R. *La vie politique de Sénèque*. Paris: Ed. Laville, 2013.

XENOFONTE. *Cyropaedia*. Tradução e notas: Walter Milter. Cambridge: Loeb Classical. Vol. V e VI, 1960.



A FILOSOFIA POLÍTICA DE TOMÁS DE AQUINO: A NATUREZA HUMANA COMO CENTRO DA ARGUMENTAÇÃO

The political philosophy of Thomas Aquinas: Human Nature as the core of the argumentation

Camila Ezídio¹

RESUMO

O propósito geral deste artigo é tratar do conceito de natureza humana posta na qualidade de figura central da argumentação política de Tomás de Aquino. A intenção é, em primeiro lugar, apresentar a reinterpretação do naturalismo político aristotélico feita pelo Aquinate. Em segundo lugar, analisar a integração desse naturalismo reinterpretado com as teorias tradicionais do período e à realidade social da Idade Média. E, por fim, compreender em que medida Tomás se afasta das proposições da política clássica, constrói sua reflexão particular, e anuncia alguns temas da política moderna.

Palavras-chave: Filosofia Política. Natureza Humana. Tomás de Aquino. Idade Média.

ABSTRACT

The general purpose of this article is to deal with the concept of human nature posed as a central figure in the Thomas Aquinas' political argumentation. The intention is, primarily, to present the Aquinas' reinterpretation of Aristotelian political naturalism. And, secondly, to analyze the integration of this reinterpreted naturalism with the traditional theories of the period and the social reality of the Middle Ages. And finally, to understand to what extent Thomas departs from the propositions of classical politics, constructs his own particular reflection, and announces some themes of modern politics.

Keywords: Political Philosophy. Human Nature. Thomas Aquinas. Middle Ages.

¹ Doutora em filosofia e professora temporária na Universidade Federal da Bahia. Esta pesquisa foi realizada com o apoio da FAPESB.

E-mail: camilaezidio@hotmail.com. ORCID: [0000-0002-5783-9574](https://orcid.org/0000-0002-5783-9574).



Introdução

É consenso entre pensadores como Ullmann², Skinner³, Bertelloni⁴ e tantos outros, a ideia de que a filosofia política da Idade Média, ou ao menos aquela produzida a partir da segunda metade do séc. XIII, apresenta um novo paradigma conceitual ao medievo, se comparada as reflexões da política clássica, cujos postulados serão amplamente reforçados e discutidos na modernidade. O que chamamos aqui de paradigma conceitual se refere ao conjunto de conceitos apresentados por diversas teorias políticas para a análise e a interpretação do real. Esse conjunto de conceitos é resultado, em primeiro lugar, de uma construção histórica através da recepção das teorias políticas da antiguidade, principalmente da *Política* de Aristóteles⁵ e, em segundo lugar, da reinterpretação dessas teorias, o que acaba por enunciar as novidades de uma reflexão sobre a política produzida a partir dos anseios e da realidade de uma sociedade medieval⁶.

Além de Aristóteles, é preciso mencionar o importante papel que Agostinho e autores romanos como Cícero, Gaio e Ulpiano exerceram sobre a filosofia política do medievo. No caso dos romanos, mais que teórica, a sua influência foi prática no que toca a jurisprudência. O *corpus iuris civilis* é, nas palavras de Canning (2011, p. 220), a maior herança da Roma Antiga para a civilização da Europa medieval⁷. Com efeito, surgem muitas refle-

² “A frequente afirmação de que os séculos medievais têm nos tempos modernos uma continuação perfeita adquire uma importância especial referida ao impacto das ideias políticas medievais sobre a formação de conceitos políticos que somente no período moderno conheceram seu completo desenvolvimento.” (ULLMANN, 1999, p. 13; trad. nossa); cf. também, ULLMANN, 2010, p. 176.

³ Cf. SKINNER, 1996, p. 71.

⁴ Cf. BERTELLONI, 2010, p. 24; 2005, p. 03; 2020, p. 22.

⁵ Não só os textos de Aristóteles foram recebidos no medievo, mas também um vocabulário e um modo de tratamento das questões éticas e políticas, cf. NEDERMAN, 1996, p. 567. Sobre a influência de Aristóteles na formação do vocabulário político medieval, cf. MARTINS, 2011.

⁶ As experiências políticas da Grécia como o berço da democracia do séc. IV – narradas por Aristóteles, sob a perspectiva da justiça, do bem comum e da virtude na construção dos cidadãos – e da *pólis* são muito distintas das experiências de uma sociedade estratificada com o feudalismo do medievo; cf. SIGMUND, 1993, p. 217.

⁷ Sobre a temática, Ullmann diz que, “entre os sistemas jurídicos da Europa medieval, o direito romano assumiu uma importância superior a todos: seu impacto sobre a prática governamental e a ciência era sem paralelo. Isto em parte porque o direito romano era uma expressão madura da mais romana das ideias romanas – a ideia de lei e ordem; em parte pela influência que exercia diretamente ou através da Bíblia; e em parte como o instrumento que forjou relações sociais, moldou hábitos intelectuais e criou um modo de pensar que era único na história da civilização.” (ULLMANN, 2008, p. 53, trad. nossa).

xões, no âmbito da filosofia política medieval, acerca da lei e do direito, como é o caso do Tratado da Lei⁸ de Tomás de Aquino que retoma muitos pressupostos dos filósofos e juristas romanos.

A natureza humana e as teorias políticas medievais

De forma geral, ao olharmos para textos como a *Suma Teológica* ou o *De Regno*⁹, percebemos que uma das principais características da teoria política de Tomás é, sem dúvida, a integração das obras de Aristóteles à cosmologia cristã. Para Ullmann, um dos traços do Estagirita presentes na filosofia tomista é o conceito de natureza considerado tanto sob uma perspectiva física quanto na descrição do homem como tal¹⁰. Visão semelhante é defendida por Skinner (1996, p. 17), que considera a acolhida e a releitura dos textos aristotélicos um ponto de conciliação entre a concepção política agostiniana cristã, explorada principalmente por autores do séc. XII e da primeira metade do séc. XIII, e a visão autárquica da vida política defendida por Aristóteles. Esse encontro teórico-conceitual é, segundo Skinner, fundamental para o desenrolar da noção naturalista da política na modernidade. Tomás retém a teleologia aristotélica e a visão de que a comunidade política é resultado de uma disposição natural do homem, que é, em suas palavras, “um ser social e político” (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno* I, 1; ed. Busa, 1954, np.) mas, ao mesmo tempo, se mantém fiel a premissa de que a natureza humana é criada e faz parte de um Universo ordenado por Deus. O entendimento que o Aquinate tem do homem é baseado, em primeiro lugar, na consideração de sua natureza, não na fé; o homem e o Cristão

⁸ O Tratado da lei faz parte da *Suma Teológica* I-II e representa um conjunto de questões (q. 90-108) que discute desde a própria definição de lei, seus tipos, sua finalidade e suas relações com outras regras morais e políticas, como a virtude.

⁹ Abreviações das obras de Tomás de Aquino utilizadas durante este texto: *Suma Teológica* = *ST*; *Questões disputadas sobre o mal* = *De Malo*; *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro* = *De Regno*; *Comentário à Política de Aristóteles* = *In Pol.* As traduções dos textos de Tomás que aparecem durante este artigo são nossas com alguma comparação as traduções em língua portuguesa, cujas edições são mencionadas na bibliografia.

¹⁰ São muitos os conceitos e temas que foram interpretados pelos historiadores da filosofia como sendo uma influência aristotélica direta na construção da reflexão política do séc. XIII. No entanto, é preciso mencionar que há uma problemática envolvida nessa consideração, que parte do fato de que houve algumas leituras e interpretações feitas dos textos de Aristóteles até a sua chegada ao Medievo. Nederman, em um artigo, “*Aristotelianism and the Origins of “political Science” in the Twelfth Century*”, trata de fazer uma leitura crítica que destaca a passagem de Aristóteles pelo séc. XII, e consequentemente a releitura de suas obras pelos autores desse período. Ainda sobre a temática, cf. NEDERMAN, 1999, p. 584.

não são um e o mesmo. Entretanto, isso não quer dizer que se cria uma dicotomia entre eles; pelo contrário, Tomás reconcilia a figura do homem e do Cristão a partir de seu conceito de lei natural, que representa a participação da lei eterna na criatura racional¹¹. Contudo, apesar dessa reconciliação, o ponto central permanece: a natureza humana, por meio de suas aptidões racionais, reconhece suas necessidades e tem a capacidade de dirigir e ordenar a si própria.

A razão natural, de acordo com Tomás, opera sem qualquer revelação ou graça e se destaca da *ratio fide informata*. Tudo isso é na substância consequência de uma "teologia natural" corretamente entendida, que se preocupa com a explicação dos fenômenos naturais, eles mesmos emanção da criação divina. O homem constitui parte deles [...] (ULLMANN, 2010, p.169).

O conceito de natureza permitiu, segundo Ullmann, que Tomás fizesse a distinção moral entre o bom homem e o bom cidadão e que ele construísse uma teoria sobre a comunidade política que, a partir do naturalismo aristotélico, lidasse com as relações sociais ali dadas e com a questão do governo humano desde que este passou a ser entendido como distinto da Divina Providência. Partindo das premissas aristotélicas, a cidade é, segundo Tomás, resultado da disposição natural humana que, por meio de comunidades menores, atinge aquela que será responsável pela realização terrena¹² da natureza do homem, a saber, a *pólis*, a *civitas* ou a comunidade perfeitíssima¹³. Não há qualquer interferência direta da graça divina nesse processo de composição e operação da sociedade humana; a cidade é criada a partir da própria disposição humana, e as leis positivas que ali legislam devem ser

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 91, a.2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 154.

¹² A ideia de realização da natureza humana perpassa, desde Aristóteles (cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, I), o conceito de felicidade, no entanto, para Tomás, a "felicidade" possui dois significados: o primeiro se refere a uma felicidade imperfeita (*felicitas*), relacionada a tudo aquilo que os homens podem alcançar na vida terrena; o segundo se refere a uma felicidade perfeita, relacionada a tudo o que os homens podem alcançar se escolhidos por Deus (*beatitudo*). De acordo com o professor Alfredo Storck: "a felicidade [alcançada na *civitas*] consiste no conjunto de bens alcançados durante uma vida desfrutada em concordância com determinados preceitos da virtude." (1995, p. 541). Com efeito, sendo a lei a regra que ordena os atos das virtudes (Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.94, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170), a felicidade, no sentido imperfeito, é alcançada por meio de ações ordenadas pela lei na *civitas*.

¹³ Segundo Tomás, a cidade se configura como a comunidade perfeita (*perfecta communitas*) que terá as condições de conduzir o homem ao mais alto dos bens dentre todos os bens humanos. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Pol.*, I, lec.1; ed. Busa, 1971, n. 23. Para mais referências sobre o assunto Cf.: TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.90, a.3, res; ed. Leonina t.7, 1892, p. 149; *ST II-II*, q.50, a.1, res; ed. Leonina t.8, 1895, p. 374.

leis derivadas da lei natural¹⁴, a fim de serem leis justas ao estarem de acordo com a natureza humana.

Uma vez que a natureza humana se caracteriza como o centro da argumentação da filosofia ética e política de Tomás de Aquino, é preciso investigar o que o filósofo entende por tal conceito. Segundo o professor Francisco Bertelloni, a concepção de *natura* sofreu algumas mudanças durante a Idade Média o que acarretou alterações também nas teorias políticas produzidas nesse período. Bertelloni entende que a natureza é

“modelo de conhecimento”, porque ela constitui um conjunto de informações que se articulam entre si como princípio explicativo único da operação e do movimento da realidade que nos permite conhecê-la em sua totalidade. (BERTELLONI, 2011, p. 12; trad. nossa).

Em outras palavras, a natureza representa tanto um grupo de coisas e fenômenos, como a normatividade imposta aos mesmos. Em Tomás encontramos a seguinte definição:

a palavra natureza se impôs primeiramente para significar a geração dos seres vivos, que se chama nascimento. E como tal geração provém de um princípio intrínseco, estendeu-se o uso da palavra para significar princípio intrínseco de qualquer movimento. (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, 29,1 ad. 4).

Quanto ao seres humanos, Tomás diz que “a razão é a natureza do homem” (TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, q.14, a.2 ad. 8), aproximando-se assim da definição geral e física de natureza dada acima, na medida em que a razão é a causa intrínseca responsável pela direção e ordenamento do ser humano por intermédio da lei, o que poderia significar uma espécie de movimento, ao menos no sentido qualitativo, em relação às ações humanas. Para reforçar tal posicionamento, Tomás declara em outro momento que “os princípios da razão são os mesmos que estruturam a natureza” (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q.154, a.12, res.), denotando, com isso, a similaridade entre a normatividade da organização do cosmos e do ser.

Há três principais momentos pelos quais passou o conceito de *natura* no medievo. O primeiro vai até o século XII, quando a natureza exercia uma função simbólica, pois era entendida como um conjunto de coisas do

¹⁴ Sobre o processo de “derivação” da lei humana a partir da lei natural, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a.2, res; ed. Leonina, 1882, p. 174.

mundo sensível que pura e simplesmente representava toda a sabedoria e a vontade Divina. No segundo momento, a natureza era entendida a partir da esfera de ordenamento e legalidade que Deus infligia sobre as coisas. O terceiro momento acontece com a recepção de Aristóteles no medievo. A natureza é apresentada pelo Estagirita a partir de uma noção teleológica, na qual cada coisa que a compõe está ordenada a um fim, o qual era entendido como a perfeição ou a realização da “natureza” dessa coisa. Segundo Bertelloni (2011, p.13), embora a tradição platônica e estoica já tivesse deixado as bases para a interpretação de uma natureza normativa, Aristóteles trouxe um naturalismo teleológico que permeou toda a realidade física e humana, construindo, portanto, a visão de uma natureza que se manifestava como princípio constitutivo e causa final. Entretanto, dentro desse terceiro momento e simultaneamente a essa terceira posição, despontou uma outra, que entendia a natureza mediante a síntese entre Aristóteles e o conceito de lei natural estoico¹⁵ recebido por Cícero e Santo Agostinho. Dessa composição, nasceu uma natureza entendida em dois sentidos: por um lado, como ordenamento intrínseco de cada coisa e, por outro lado, como um ordenamento universal, entendido por Cícero como sendo uma *ratio eterna*¹⁶ e por Santo Agostinho como sendo a lei eterna¹⁷. De acordo com Bertelloni,

este naturalismo, cujo representante mais emblemático é talvez Tomás de Aquino, recebe de Aristóteles a *physis* própria de cada indivíduo, mas acrescenta que cada coisa tem sua própria *physis* porque existe uma legalidade universal equivalente à razão divina ou lei eterna que opera como sua causa. (BERTELLONI, 2020, p. 28; trad. nossa).

A *physis*, ou a *natura*, de cada indivíduo é entendida por Tomás de Aquino sob os parâmetros da lei natural. Dito de outro modo, a natureza humana, por meio da sua racionalidade, manifesta-se ordenadamente a partir de uma lei que lhe é, ao mesmo tempo, intrínseca e intermediária para com a lei eterna e o ordenamento Universal Divino: “assim como a ordem da razão

¹⁵ Sobre o tema, cf. BOERI, 2013.

¹⁶ “[...] que a lei não foi pensada por mentes humanas; que não é alguma legislação de assembleias populares; mas é algo eterno.” (CÍCERO. *Das Leis*, II, 4; ed. Muller, 1915, p. 407; trad. nossa.).

¹⁷ A verdadeira lei eterna não é senão a razão divina ou a vontade de Deus, determinando que a ordem natural seja mantida.” (AGOSTINHO. *Contra Fausto Maniqueu*, XXII, 27; ed. PL 42, p. 418; trad. nossa)

reta procede do homem, assim também a ordem da natureza procede do próprio Deus” (TOMÁS DE AQUINO. *ST II-II*, q. 154, a.12, ad.1).

A incorporação do naturalismo na filosofia política possibilitou, a princípio, duas leituras: de um lado, os que pensavam que o naturalismo aristotélico era a única fonte teórica e, de outro, os que acreditavam que houve uma soma de diversos naturalismos. A primeira leitura é a mais comum e tem consequências, digamos que, errôneas, na visão de Bertelloni. Segundo o autor, duas máximas aristotélicas que estão presentes em muitos dos textos de filosofia política do medievo são as seguintes: o homem é por natureza um animal político e a cidade é também natural¹⁸. O problema é que muitos filósofos utilizaram tais proposições em conjunto com outras, agregando, assim, um novo sentido e uma nova interpretação à *natura* aristotélica. Dessa maneira, embora a fonte das teorias políticas medievais tenha sido Aristóteles, para Bertelloni (2011, p. 16), havia, ao mesmo tempo, uma proximidade e um distanciamento entre elas. Criou-se a ideia comum de que, depois de Tomás de Aquino, todas as teorias políticas carregavam um naturalismo aristotélico, o que levou a um grande esforço para mostrar a relação essencial entre esse naturalismo e as reflexões políticas medievais, culminado, assim, no chamado *naturalismo político aristotélico-tomista*. Tal expressão, para Bertelloni, não descreve a realidade, pois as teorias políticas da Idade Média, e em particular a de Tomás de Aquino, não se constroem unicamente sobre a filosofia aristotélica e não negam a teologia, mas abrangem ambas as esferas do conhecimento e da realidade.

Segundo Nederman (1988, p. 03), é fato que não se pode desconsiderar que a proposição de que o homem é naturalmente social e político faz parte da filosofia política produzida na Idade Média. Entretanto, assim como Bertelloni, o autor acredita que a unanimidade de uso da proposição entre os pensadores não abrange a sua interpretação, pois cada filósofo entende a natureza social e política do homem a seu modo. O uso comum da ideia pode se justificar, em certa medida, pelas fontes também comuns que foram utilizadas no medievo. Uma dessas fontes, como sabemos, é Aristóteles, o qual se supôs, por um período, ser o único autor cujo naturalismo social e político influenciou os medievais. No entanto, percebeu-se que havia outros pen-

¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*, I, 1, 1252b 26 -1253a 3; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53.

sadores, como Cícero, Sêneca e Agostinho que, a seu modo, partilhavam um pensamento parecido no que toca a natureza humana.

O naturalismo social e político não é somente uma fonte teórica para os autores medievais, mas é também um problema filosófico, uma vez que havia um contexto Teológico-Cristão no qual a natureza humana estava inserida. Para o Cristianismo, a natureza do homem havia sido punida por conta do pecado, e, por isso, alterada de seu estágio original. O homem tornou-se, após a queda, egoísta e mal, características que não estão de acordo com uma natureza social. De que maneira então a natureza humana decaída e má continuava a ser entendida pelos filósofos medievais como a fonte da comunidade política que preza pelo bem comum?

Agostinho, na *Cidade de Deus*, descreve o homem do seguinte modo: “Nenhuma raça é tão dada à discórdia por sua degradação, nem tão sociável por natureza.” (AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*, XII, 27; ed. PL 41, p. 375; trad. Pereira, 2016, p. 1153). Vejamos que, para o autor, a natureza humana em seu estado original é social, mas esse caráter é corrompido pelo pecado. Entretanto, a queda não destruiu toda a estrutura ontológica dessa natureza, e, por isso, é possível considerar ainda algum impulso de convivência entre os homens. De acordo com Nederman (1988, p. 04), da problemática de conciliar o aspecto social da natureza humana com o caráter destrutivo do pecado, surgem duas principais linhas teóricas na discussão política. Uma segue Agostinho e postula que a vida política estruturada na cidade não é resultado da natureza humana em si mesma, mas, na verdade, é fruto da necessidade de um poder coercitivo sobre essa natureza decaída. Portanto, a cidade, suas relações e instituições não são naturais ao homem em seu estado pleno, mas se tornam essenciais a sua natureza pós-pecado¹⁹. A outra linha teórica segue Aristóteles e propõe que a sociedade política é resultado da associação natural do homem; as comunidades menores, como a família e a aldeia, convertem-se, em última instância, na cidade. Com suas estruturas e instituições, a cidade oferece o espaço para a realização da natureza humana tanto quanto é possível no mundo terreno.

¹⁹ “[...] a sociedade dos Anjos e dos homens ímpios, avançando para o Deus vivo pelas sendas da fé, que opera pela caridade[...]” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 18; ed. PL 41, p. 574; trad. Pereira, 2016, p. 1739).

Segundo Nederman (1988, p. 05), grande parte dos autores medievais se dividiram entre essas duas linhas de pensamento. No entanto, apoiada nos escritos de Cícero, configura-se uma terceira linha teórica que une a doutrina do pecado e a ideia de que a natureza humana conserva sua inclinação à associação mesmo após a queda. De acordo com essa visão ciceroniana, os homens se unem ao reconhecerem²⁰ as estruturas comuns de sua natureza e com isso suas necessidades. A origem da sociedade está fundamentada na percepção da racionalidade e na capacidade de discurso humana. Enquanto a primeira induz os seres a viverem em grupo, a segunda proporciona-lhes as condições para tanto²¹. Tal processo caracteriza-se tanto como convencionalista quanto como naturalista, visto que, ao mesmo tempo, mantém a associação entre os homens ligada à natureza humana, mas a entende como necessária²².

É possível dizer que Tomás não é adepto de nenhum dos extremos, isto é, não há a presença única de um “aristotelismo puro” ou de um “agostinismo político” ou de uma visão sobre os padrões “ciceronianos” na descrição da natureza humana e mesmo no entendimento da comunidade política. O que se pode perceber, entretanto, é que o Aquinate transita entre os autores. Primeiro, porque mantém a ligação com a tradição e, consequentemente, com Agostinho, a partir da compreensão de uma natureza humana criada, decaída e ordenada extrinsecamente por uma lei eterna²³; segundo, porque postula a ideia de uma lei natural²⁴ que carrega o pressuposto teleológico aristotélico de conduzir intrinsecamente a natureza humana à vida na comunidade política²⁵; terceiro, porque entende, a partir de Cícero, que a comuni-

²⁰ Cf. CÍCERO. *Dos Fins*, III, 19,62-64. ed. Schiche, 1915, 25-18, p. 113-114.

²¹ “[...] a origem da coisa que chamamos eloquência [...] encontramos seu surgimento nas mais honoráveis causas.” (CÍCERO. *Da Invenção*, I,1,2; trad. nossa).

²² “Consequentemente, a doutrina dos “Ciceronianos medievais” representa uma espécie de via media entre os extremos do ponto de vista agostiniano e aristotélico: ela atribui ao pecado um lugar central ao afirmar que os homens se comportam de forma antissocial porque não reconhecem as consequências de sua natureza comum; mas também admite que a propensão humana natural para se associar continua a ser eficaz mesmo no estado pós-lapsariano de iniquidade.” (NEDERMAN, 1988, p. 05; trad. nossa).

²³ Sobre a lei eterna em Agostinho, cf. CHROUST, 1950. Em Tomás, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 93, a.5.

²⁴ Em resumo, a lei natural é um princípio intrínseco, moral e político, promulgado pela e para a própria razão humana com vistas a reger e ordenar as ações dos homens em relação a aquilo que é bom para sua natureza.

²⁵ Sobre os preceitos da lei natural, cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 94, a. 2, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.170.

dade é um espaço que, apesar de ter um princípio natural, requer alguns acordos e leis, que se manifestam por meio da linguagem²⁶ e garantem a ordem e a manutenção do espaço político²⁷, no qual as necessidades da vida humana se dão e podem ser supridas²⁸.

Tomás de Aquino: a reinterpretação da concepção de natureza humana

Até o momento tratamos de algumas concepções acerca da natureza humana que são retomadas no medievo por Tomás de Aquino. No entanto, nos resta saber qual a distinção e, conseqüentemente, a novidade entre essas concepções clássicas e a teoria política de Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica* I, q. 96, a.4, Tomás apresenta, através de uma discussão acerca do domínio político, 1- a diferença entre a sua concepção de natureza humana e a de Agostinho e, 2- a sua reinterpretação do conceito de natureza aristotélica. O problema central do artigo é discutir se antes do pecado, isto é, no estado de inocência, havia vínculos de subordinação entre os homens. A defesa de Agostinho é de que no estado de inocência não havia qualquer tipo de dominação de um homem sobre o outro, pois esse estado, anterior ao pecado, é um estado puro que expressa de modo pleno a natureza dos seres humanos. Todavia, com o pecado, a natureza cai, corrompe-se, mas pode vir a ser restaurada²⁹ através do governo terreno. Com efeito, apesar de o filósofo assumir que a sociabilidade é conatural ao homem³⁰, na medida em que esse cria laços familiares e de amizade, as relações de domínio que culminam na

²⁶ “[...] o uso da fala é uma prerrogativa própria do homem. Por este meio, um homem é capaz de expressar plenamente as suas concepções aos outros [...]” (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 1; ed. Busa, 1954, np).

²⁷ “[...], portanto, foi necessário para a paz e virtude dos homens, que as leis fossem impostas.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q.95, a. 1, res; ed. Leonina t.7, 1892, p.174).

²⁸ “Portanto, é necessário que o homem viva em uma multidão para que cada um possa ajudar seus semelhantes, e diferentes homens possam estar ocupados em buscar, por sua razão, fazer diferentes descobertas.” (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 1; ed. Busa, 1954, np).

²⁹ “Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem necessitava antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade.” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XI, 2; ed. PL 41, p. 318; trad. Pereira, 2016, p. 990).

³⁰ “Foi por isso que o criou único e só, não certamente para o deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade e concórdia que esta sociedade deve manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e pelos vínculos afectivos de parentesco.” (AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*, XII, 21; ed. PL 41, p. 372; trad. Pereira, 2016, p.1140).

ideia de uma comunidade política não fazem parte da estrutura ontológica da natureza humana.

Para Tomás, ao contrário do que propõe Agostinho, o *dominium* no sentido político³¹ é possível mesmo no estado de inocência do homem. Tomás entende, a partir de uma reformulação do naturalismo aristotélico, que o homem é naturalmente um animal social que vivia em grupo desde o estado de inocência e, que essa configuração natural da vida entre muitos requeria alguém que conduzisse de modo ordenado a sociedade; como explica o próprio Tomás, “não poderia haver vida social de muitos a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum.” (TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.96, a.4, res; ed. Leonina, t.5, 1889, p. 430). Portanto, o *dominium*, entendido como governo, não é incompatível com o estado de inocência, porque não contradiz qualquer característica ontológica da natureza humana, ao contrário, é devido ao seu aspecto intrinsecamente social que a subordinação de um homem sobre o outro é possível.

De acordo com Bertelloni (2009, p. 06), a afirmação da sociabilidade humana é um critério que, além de afirmar a possibilidade de existência do *dominium* político, distingue a visão de Tomás em relação à de Aristóteles e à de seu *zoon politikon*. Ademais, essa não é pura e simplesmente uma distinção, mas, na realidade, a descrição da passagem da natureza humana de seu estado social para seu estado político. Segundo a professora Ferreiro (2010, p. 56), o argumento sobre o *dominium* no sentido político é fruto de uma releitura da premissa aristotélica de que o homem é um animal político por natureza, a partir da qual Tomás afirma o caráter natural da sociabilidade humana e pontua que essa vida social não seria possível se não houvesse um líder que governasse com vistas ao fim comum³².

³¹ De acordo com Tomás de Aquino, há dois sentidos nos quais o domínio (*dominium*) pode ser entendido, sendo eles: a servidão e o governo. No primeiro caso, a relação se dá entre um homem livre e um homem não livre, isto é, entre um senhor e um servo. Nessa relação, o *dominium* é estabelecido pela utilidade que o dominado tem para o dominador; por conseguinte, o bem apetecido nessa relação é o bem do senhor e não do servo. Já o *dominium* em sentido de governo acontece entre homens livres, quando aquele que domina dirige o dominado para seu próprio bem ou para o bem comum. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 96, a.4, res.; ed. Leonina t.5, p. 430.

³² Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos releva de uma lei universal da natureza (...)” (ARISTÓTELES. *Política I*, 1254a 28-31; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 63). Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q.96, a.4, res; ed. Leonina t.5, p. 430).

Se o *dominium* político é considerado por Tomás como possível já no estado de inocência, no estado pós-pecado ele torna-se necessário, dada a mudança, pós queda, que ocorre na natureza humana:

o bem da natureza, que é diminuído pelo pecado, é a inclinação natural para a virtude, que é própria do homem pelo simples fato de ser um ser racional; pois é por isso que ele realiza ações de acordo com a razão, as quais são agir virtuosamente. Agora o pecado não pode tirar inteiramente do homem o fato de que ele é um ser racional, pois então ele não seria mais capaz de pecar. Portanto, não é possível que este bem da natureza seja inteiramente destruído (TOMÁS DE AQUINO. *ST I-II*, q. 85, a.2, res.; ed. Leonina, t.7, 1892, p. 111).

Vejamos que, segundo Tomás, apesar de a natureza humana ser afetada pelo pecado em suas inclinações, que passam, então, a ser tanto para a virtude quanto para o vício, conserva-se nela a razão e aquilo para que ela se inclina, incluindo a vida em sociedade. No entanto, como mencionado acima, a vida em sociedade não anula os comportamentos conflituosos e viciosos entre os homens, sendo necessária a existência de um governo que mantenha a paz e a unidade da estrutura social e dirija os homens a um bem comum³³.

A teoria política de Tomás: um anúncio da modernidade?

Segundo Habermas (1996) a reinterpretação operada por Tomás em relação a filosofia política aristotélica se configurou como um ponto central para a transformação da política clássica na filosofia social de Hobbes. É sabido que para Aristóteles a *pólis* não é uma mera união de homens que visam apenas relações de comércio ou de vida comum no âmbito da divisão de um mesmo território mas, ao contrário, ela é uma união que visa orientar seus cidadãos para a prática da virtude³⁴. A *pólis* aristotélica é definida em oposição ao *oikos*, isto é, em relação as ações e relações, fundamentalmente de base econômica, que acontecem no interior da casa, no nível da sociedade familiar e da aldeia. Hobbes, por outro lado, está ocupado em tratar de uma comunidade voltada para suas bases econômicas de subsistência, como

³³ TOMÁS DE AQUINO. *De Regno* I, 3; ed. Busa, 1954, np.

³⁴ “A cidade subsiste para assegurar a vida boa.” (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252b 28 – 1253a 2; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 53).

o comércio entre os cidadãos, que necessita ser legislada pela soberania do Estado³⁵. De acordo com Habermas (1996, p. 91), Tomás é a figura mediadora entre essas duas visões distintas de comunidade política, pois ao mesmo tempo entende que, por um lado a cidade se forma com vistas no bem viver, o qual perpassa a esfera da promoção da virtude, na esfera pública, daqueles que são seus cidadãos, mas, por outro lado, percebe que ela não é uma comunidade essencialmente política, na realidade, antes disso ela é social, visto a natureza daqueles que a compõe. E, qual a implicação dessa constatação?

Como mencionado acima, para Tomás, o *zoon politikon* aristotélico é em primeiro lugar um animal social, antes de ser político. É claro que alguns leitores de Aristóteles podem dizer que a tradução de *zoon politikon* é, de fato, “animal social e político” e, que por isso, Tomás não anuncia nenhuma novidade. No entanto, não é exatamente na tradução que se centra a questão, mas no entendimento e no uso dos termos. Aristóteles, no livro I da *Política*, coloca de lados distintos a vida social que acontece no *oikos* e a vida política que acontece na *pólis*³⁶. O primeiro, se refere ao âmbito dos interesses privados centrados principalmente na economia. O *oikos* é representado pelas estruturas sociais da casa e da família, as quais são ordenadas por um poder patriarcal, e visam suprir as necessidades básicas dos indivíduos³⁷. O segundo, no caso a *pólis*, se refere ao âmbito público, regulado por um governo e responsável principalmente por promover a vida virtuosa daqueles que são considerados como cidadãos³⁸. Tomás, ao contrário, aproxima os dois âmbitos através da ideia comum de sociedade. Como explica Bertelloni (2010, p. 24), através da reinterpretação do naturalismo aristotélico, Tomás apresenta uma natureza humana que não tem como fim principal o aperfeiçoamento ético e racional mas, na realidade, preza, em primeiro lugar, por atender suas necessidades básicas. Dessa maneira, enquanto Aristó-

³⁵ Cf. HOBBS. *Leviathan*, II, 24; ed. Waller, 1904, p. 179.

³⁶ “A relevância de Aristóteles como paradigma da filosofia política clássica reside no fato de que ele se opôs fortemente à estrutura interna da esfera privada — o *oikos* — à esfera da esfera pública — a *pólis*.” (BERTELLONI, 2010, p. 25). Sobre o assunto cf. também: ROY, 1999, p. 04.

³⁷ “(...) a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades cotidianas.” (ARISTÓTELES. *Política*, I 1252b 12-13; trad. Amaral e Gomes, p. 51).

³⁸ *Ibid.*, 1252a 1-15; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 49.



teles primava por uma comunidade política com vistas na promoção da virtude, a *civitas*, na teoria política de Tomás, se volta, em primeiro lugar, para as necessidades primordiais dos homens: “agora o bem-estar e a segurança de uma multidão formada em uma sociedade residem na preservação de sua unidade, que é chamada de paz.” (TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*, I, 3; ed. Busa, 1954, np). Além disso, se por um lado, para Aristóteles, o governo na *pólis* tinha como base as relações entre os cidadãos, no medievo de Tomás, diferentemente disso, o governo assume uma figura mais parecida com o domínio patriarcal que se passava no *oikos*. Nas palavras de Habermas,

A contraposição entre *pólis* e *oikos* foi nivelada sob o denominador comum de *societas*; [...] o *thema probandum* das reflexões da “política” tomista corretamente atribuídas a uma filosofia social, é pelo contrário, o de uma ordem doméstica e familiar que se estendeu para o Estado [...] (HABERMAS, 1996, p. 92).

É possível dizer que na interpretação de Habermas, a novidade de Tomás em relação a Aristóteles, está no fato de o Aquinate inserir o âmbito da economia, e as suas relações privadas, na *civitas*. Com isso, Habermas vê em Tomás uma figura central da transição entre a concepção clássica da política e sua perspectiva moderna. Ainda que Tomás continue fiel as bases aristotélicas, sua reinterpretação insere um novo paradigma ao medievo que, em certa medida, flerta com as discussões sobre Estado, poder e comércio desenvolvidas na filosofia política da modernidade. Para corroborar ainda mais com a percepção dessa mudança paradigmática, Habermas destaca o novo papel que a comunidade política assume em Tomás de Aquino, assunto que será amplamente discutido pelo professor Bertelloni em alguns de seus artigos³⁹. Segundo Habermas, a *civitas* do medievo não tem o compromisso primordial de promover a virtude, como era o caso da *pólis* aristotélica, mas de garantir os requisitos básicos para a sobrevivência entre os homens.

Conclusões

A influência aristotélica na construção do pensamento político medieval tem sido tema de inúmeros estudos e discussões entre os historiadores da filosofia. Alguns, como Ullmann, são mais assertivos quanto ao papel

³⁹ Cf. BERTELLONI, 2003 e 2004.

que Aristóteles teria exercido e o colocam como o grande responsável pela revolução no pensamento dos medievais. Outros, como Nederman, são mais críticos e tratam de demonstrar que, apesar da inegável presença do Estagirita, há muitas outras teorias envolvidas na construção da filosofia política medieval, assim como são muitas as reinterpretações dos textos de Aristóteles que antecedem sua chegada ao medievo. Entretanto, ainda que a recepção do filósofo na Idade Média se configure como um problema filosófico, isso não muda a forte presença de sua teoria naturalista na filosofia política de Tomás de Aquino.

A herança da filosofia antiga é confrontada com a realidade da sociedade medieval, como consequência se tem um distanciamento entre as doutrinas, e um novo paradigma desponta propondo teorias, como a de Tomás de Aquino, que anunciam temas da filosofia política moderna. Em Tomás, a reinterpretação do naturalismo aristotélico e sua combinação com outras teorias, como a do romano Cícero, propicia a construção de uma frutífera reflexão que se ocupa em discutir desde a origem da *civitas*, suas regras e leis, seu governo e as ações e relações humanas que ali acontecem. Com isso, a clássica visão da *pólis* aristotélica, espaço público da promoção da virtude, perde força e dá lugar a uma sobreposição de relações e interesses econômicos tidos, na antiguidade, como sendo parte do âmbito privado, isto é, do *oikos*. A *civitas* medieval, formada por homens, que antes de políticos são sociais por natureza, na visão de Tomás, passa a representar uma espécie de extensão da sociedade familiar (*societas*). Consequentemente, essa *civitas*, diferente da *pólis* aristotélica, assume a função de atender, em primeiro lugar, as necessidades básicas dos homens, dada a constituição ontológica de sua natureza e a estrutura da sociedade medieval, muito distinta do que se observava na Grécia Antiga.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 01/01/2021

Referências

AURELLI AUGUSTINI HIPONENSIS. Opera omnia. *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, t. 32-47; ed. J.P. Migne, 1841-1849.



AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. 5ª ed. (3 vols). Tr., pref., nota biográfica e transcrições de J. D. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego). Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Ética à Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

BERTELLONI, F. “La desaparición del fin virtuoso del orden político en la teoría política de la primera modernidade”. In: XIV Jornadas *De Iustitia et Iure*. Buenos Aires, 2019. *Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista*. México: Universidade Panamericana, 2020, p. 21-43.

_____. “El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino” In: MARTINS, Manuel A. (coord.). *Sociedade Civil – Entre miragem e oportunidade*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003

_____. “Sociabilidade y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles”. In: de BONI, L. A., e PICH, R., (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 361-377.

_____. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidade”. In: ARNAS, Pedro Roche (org.) *El pensamiento político em la Edad Media*. Madri: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, p. 17-40.

_____. *Natura Multipliciter dicitur*. Variantes em el uso del concepto de natura em la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII. *Scripta*, Mendonza, vol. 4, no 2, p. 11- 30, 2011. Disponível em: <http://revistas.uncu.edu.ar/>. Acesso em: 02 dez.2020.

BOERI, M. D. “Natural Law and World Order in Stoicism”. In: ROSSI, G. (ed) *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim–Zürich–New York: G. Olms, 2013.

CHROUST, A.H. St. Augustine's Philosophical Theory of Law. *Notre Dame Law. Review*, vol. 25, 1950. p. 265-315. Disponível: <https://scholarship-law.nd.edu/>. Acesso em: 03 dez. 2020.

FERREIRO, J. *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimento del orden político en la Edad Media*. 2010. 281f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponível em: <http://repositorio.filo.uba.ar/>. Acesso em: 05 set. 2020.



HABERMAS, Jürgen. *Teoria e prática: estudos de filosofia social*. Trad. Rú-
rion Melo. Ed. Unesp, 2013

MARTINS, J. A. Sobre as origens do vocabulário político Medieval.
Trans/Form/Ação, Marília, vol.34, no.3, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/>. Acesso em: 02 ago. 2020, n.p.

M. TULLI CICERONIS. *De Legibus libri Tres*. Editit C.F.W. Mueller.
Lipsiae: Teubner, 1915.

_____. Scripta quae manserunt omnia. fasc. 43. *De
finibus bonorum et malorum*. Recognovit T. Schiche. Leipzig: Teubner,
1915.

_____. Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 2. *Rhetorici
libri duo. De Inventione*. Recognovit E. Stroebel. Leipzig: Teubner, 1965.

NEDERMAN, C. J. Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian
Tradition in Medieval Political Thought. *Journal of the History of Ideas*.
Pennsylvania, vol. 49, no. 1, p. 3-26, Jan. - Mar., 1988. Disponível em:
<https://www.jstor.org/stable/2709701>. Acesso em: 05 nov. 2019.

_____. The Meaning of “Aristotelianism” in Medieval Moral
and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, (S.l), vol. 57, no. 4,
p. 563-585, oct., 1996. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/
3654082](https://www.jstor.org/stable/3654082). Acesso em: 03 out. 2019.

_____. Aristotelianism and the Origins of ‘Political Science’
in the Twelfth Century. *Journal of the History of Ideas*, (S.l), vol. 52, no. 2,
p. 179-194, 1991. Disponível em: www.jstor.org/stable/2709524 . Acesso
em: 28 fev. 2021.

ROY, J. 'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens. *Greece & Rome*. Nova York,
vol. 46, no. 1, p. 1-18, 1999. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/
643032](https://www.jstor.org/stable/643032). Acesso em: 25 fev. 2021.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *De regno ad regem Cypr*i. Ed. Roberto
Busa e Enrique Alarcón. Textum Taurini, 1954.

_____. *Quaestiones disputatae de malo*. In:
_____. Opera omnia. Roma- Paris: Textum Leoninum, 1982.

_____. *Pars Prima Summae Theologiae*.
In: _____. Opera omnia. Roma: Textum Leoninum, 1888 – 1889.

_____. *Prima secundae Summae Theologiae*.
In: _____. Opera omnia. Roma: Textum Leoninum, 1891 – 1892.

_____. *Sententia libri Politicorum*. Ed. Roberto
Busa e Enrique Alarcón. Textum adaequatum Leoninum, 1971.



SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. 1ª ed. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao Rei de Cipro*. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Edipro, 2013.

_____. *Suma Teológica*. 2ª ed. Coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira OP, trad. Aldo Vannuchi *et al.* São Paulo: Edições Loyola: 2010.

THOMAS HOBBES. *Leviathan; or, The matter, form and power of commonwealth, ecclesiastical and civil*. Ed. WALLER, A. R. Cambridge: University Press, 1904.

ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Trad. Rosa Vilaró Piñol, Barcelona: Ariel, 1983.

_____. *Law and politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideas*. Cambridge University Press, 1975.

_____. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. 3ªed. New York: Routledge Revivals, 2010.

CHRISTINE DE PIZAN: RAZÃO E A EDUCAÇÃO DAS MULHERES NA *CIDADE DAS DAMAS*¹

Reason and the education of women in The Book of the City of Ladies

Flávia Benevenuto²

RESUMO

Trata-se de, seguindo a exposição de Christine de Pizan na *Cidade das Damas*, apontar os principais argumentos para desconstruir a imagem das mulheres tal como consta nos escritos de filósofos, moralistas e escritores de modo mais geral. Pretende-se, portanto, evidenciar a estratégia e os elementos argumentativos da autora para desconstruir a concepção de feminino como moralmente fraco e intelectualmente desfavorecido. Tal feito tem consequências relevantes e pretende-se indicar sua relação com os pressupostos da educação das mulheres. Por fim, objetiva-se destacar a contribuição de Christine de Pizan à filosofia, aos escritos femininos e, sobretudo, às mulheres.

Palavras-chave: Pizan. *Cidade das Damas*. Mulheres na Filosofia. Educação. Razão

ABSTRACT

Following the exposition of Christine de Pizan in *The Book of the City of Ladies*, it is necessary to point out the main arguments for deconstructing the image of women as it appears in the writings of philosophers, moralists and writers more generally. It is intended, therefore, to highlight the author's strategy and argumentative elements to deconstruct the concept of the feminine as morally weak and intellectually disadvantaged. This achievement has relevant consequences, and it is intended to indicate its relationship with the assumptions of women's education. Finally, the aim is to highlight Christine de Pizan's contribution to philosophy, feminine writings and, above all, women.

¹ O texto é parte do resultado de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPEAL.

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e da Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio de doutoramento pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS-Paris) e Pós-Doutorado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

E-mail: flavia.benevenuto@ichca.ufal.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9658-5984>



Key-words: Pizan. *The Book of the City of Ladies*. Women in Philosophy. Education. Reason

A *Cidade das Damas* (1405), escrito por Christine de Pizan (1364 - 1430), vem ganhando atenção nos últimos anos dentre os estudos sobre autoras negligenciadas ou mesmo “apagadas” ao longo da história, não porque seus escritos fossem irrelevantes, mas simplesmente por serem mulheres. Destarte a pouca atenção até agora dirigida à obra de Pizan³, a *Cidade das Damas* apresenta elementos fundamentais acerca da construção e preservação das justificativas intelectuais da depreciação das mulheres em relação aos homens e, portanto, que construíram e consolidaram um ambiente social e intelectual hostil às mulheres, afastando-as e negligenciando-as. Ao fazê-lo a autora verte luz sobre os problemas que dizem respeito aos fundamentos desses elementos. Assim, ao mesmo tempo em que o expõe, a autora edifica argumentos que procuram evidenciar as falácias intrínsecas a essas justificativas usadas para atacar as mulheres. Tais argumentos seriam fruto de um esforço monumental da autora para tentar corrigir o rumo da história de modo a oferecer às mulheres um ambiente social e privado menos inóspito.

Preservando muitas das características morais do momento em que foi escrito, sobretudo as relacionadas às virtudes cristãs, o texto chama atenção por ter antecipado algumas reivindicações que estiveram presentes na origem do feminismo ocidental. Pizan parte do pressuposto de que a virtude pode ser aprendida e o que distingue homens de mulheres não é a capacidade de aprendê-la, mas a forma distinta como são educados. Após analisar os textos que manifestam críticas às mulheres e compará-los aos feitos de muitas mulheres admiráveis, a autora conclui que as inúmeras referências à falta de disposição moral, capacidade de ação ou fraqueza de espírito proferidas ao longo de toda a história da filosofia e por toda sorte de escritores não passam de calúnias e demonstram principalmente as falhas de quem as afirmaram ou as fizeram reverberar.

³ Para uma introdução mais detalhada sobre a vida, obra e filosofia da autora ver o verbete *Christine de Pizan* (SCHMIDT, 2020).

Tal investigação foi posta por uma autora que, por causa do trabalho de seu pai, médico e astrólogo, cresceu em um ambiente intelectual muito profícuo, que fez questão de cultivar ao longo de sua vida. Nascida na Itália, se mudou ainda criança para a corte francesa acompanhando seu pai que passou a trabalhar na corte de Carlos V. Teve acesso a uma das maiores bibliotecas da Europa, fazendo do acervo concentrado no Louvre àquele tempo sua principal fonte de instrução. Um dos seus grandes privilégios foi não ter sido obrigada a casar-se novamente após ter ficado viúva aos vinte e cinco anos, quando já era mãe de três filhos⁴. Isso foi possível tanto porque as imposições sociais da aristocracia de então o permitiam, quanto porque Pizan teve a oportunidade de viver do seu trabalho de escritora, algo muito raro para uma mulher em seu tempo⁵. Os acontecimentos que a submeteram a perder seu pai quase ao mesmo tempo em que ficou viúva a levaram a escolher viver de sua escrita. A escrita, por sua vez, lhe possibilitou expressar sua resistência à maneira como sistematicamente as mulheres eram apresentadas nos textos dos mais variados gêneros, escritos massivamente por homens.

A Cidade das Damas reúne os principais argumentos da autora para desconstruir a imagem das mulheres tal como consta nos escritos de filósofos, moralistas e escritores de modo mais geral. Nele, apresenta também

⁴ Jacques Le Goff, na introdução do *Homem Medieval*, ao mencionar os ali excluídos descreve a situação das mulheres medievais. A passagem expõe o lugar comum das mulheres medievais, do qual Pizan parece ter tido a opção de escapar após a morte de seu marido: “a «ordem familiar» leva a um atraso na idade com que os homens contraem matrimônio. A mulher, muito jovem, casa com um homem que se aproxima dos trinta anos e o casal é separado por uma dezena de anos. A mulher é um ventre, vítima de uma elevada fecundidade que a faz passar grávida metade da sua vida, antes dos quarenta anos. O poder que lhe é concedido manter sobre a casa, em cujo centro se situa o quarto do casal, é uma fraca compensação. Senhora do espaço doméstico é a ecônoma da família. Sujeita aos seus deveres de esposa, obrigada a ser fiel ao marido e à sua autoridade, só encontra compensações — limitadas — no amor pelos filhos, que, na maioria dos casos, são entregues a amas, logo nos primeiros anos, e sucumbem vítimas da terrível mortalidade infantil. Na alta Idade Média, à morte natural vinha ainda acrescentar-se o infanticídio, que foi depois substituído pelo abandono dos recém-nascidos. Os «enfeitados» pululam na cristandade da baixa Idade Média e as mulheres «continuaram a ser uma engrenagem subordinada à reprodução familiar»” (1989, p. 22).

⁵ Sobre as transformações que dizem respeito à sociedade medieval alguns séculos antes de Pizan, Lise Trudel expõe as diferenças substanciais entre os períodos merovíngio, carolíngio e a nova sociedade formada a partir do século XII, onde a ausência dos maridos que estavam na guerra fez com que as mulheres ocupassem um lugar social que estava vago, não pelo reconhecimento de seus méritos, mas por questões práticas de sobrevivência. (1973, p. 1-27). Sobre as transformações que ocorreram a partir do século XII e mulheres que se destacaram no período, ver *As Damas do Século XII* (DUBY, 2013).

uma espécie de inventário das mulheres que se destacaram ao longo da história pelos seus feitos e suas virtudes. Refere-se a elas apontando-as como exemplos que comprovam seus argumentos contrários às injustas acusações comumente feitas às mulheres. Trata-se, aqui, de evidenciar a estratégia e os elementos argumentativos utilizados por Pizan mostrando como ela procura desconstruir a concepção de feminino como moralmente fraco e intelectualmente desfavorecido. Para tal percorrer-se-á os principais argumentos utilizados para depreciar as mulheres, assim como sua desconstrução, tal como apresentados pela autora.

Procurar-se-á demonstrar, a partir da conversa entre a personagem Cristina⁶ – homônima à autora – e a Dama Razão sobre as mulheres, o esforço da autora para tornar evidente as afirmações falsas em argumentos postos por alguns dos mais doutos filósofos. Apesar das universidades estarem fechadas às mulheres, Pizan, que não as frequentou, recorre a alguns elementos da lógica⁷, cara à filosofia, principalmente no período histórico em que a autora escreve. A autora, que demonstra conhecer bem as estratégias da escrita filosófica, se vale desse arcabouço intelectual, próprio da filosofia, para enfrentar os filósofos pouco atentos a tais estratégias quando, em seus textos, se puseram a atacar as mulheres. Ao percorrermos parte do texto da autora, além de evidenciá-lo, procuraremos apontar algumas das implicações desse esforço, indicando sua relação com os pressupostos da educação das mulheres. Pretende-se, assim, destacar a contribuição de Christine de Pizan à filosofia, aos escritos femininos e, sobretudo, às mulheres.

Uma Cidade para Damas?

Christine de Pizan inicia *O Livro da Cidade das Damas* questionando a ocupação de tantos pensadores que se punham a, segundo ela, caluniar as mulheres. Ao afirmá-lo a autora tem em vista uma grande variedade de

⁶ Optamos aqui por traduzir o nome da personagem seguindo a tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado (2006). Pretende-se assim possibilitar que o leitor possa diferenciar mais facilmente a personagem das análises apresentadas a partir do texto da autora.

⁷ Schmidt organiza e classifica os fundamentos e teses contra as mulheres enfrentados por Pizan (2018, p. 21). Ela também identifica e analisa os tipos de argumentos presentes na *Cidade das Damas* destacando a *redução ao absurdo*, acompanhada de *um argumento pela observação de harmonia na natureza (cumplicidade entre as espécies)* e *contraexemplos* (2018, p. 29-32).

textos de múltiplos gêneros que, desde os mais antigos tempos, maldizem as mulheres. De acordo com ela, “filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício” (PIZAN, 2006, p. 119). Essa constatação é tomada pela autora como o ponto de partida para sua reflexão acerca das especificidades femininas. Pizan mobiliza seu conhecimento filosófico para tentar compreender as razões de tantas e tão duras afirmações contra as mulheres e seus supostos vícios, haja vista a percepção da autora sobre o que ela considerava ser a real capacidade das mulheres, suas virtudes, suas habilidades e seu papel social. Sobre a recorrência do tema, afirma que

apenas esta razão, breve e simples, me fazia concluir que tudo isso havia de ser verdade, apesar do meu intelecto, na sua ingenuidade e ignorância, não conseguir reconhecer esses grandes defeitos em mim própria nem nas outras mulheres. (PIZAN, 2006, p. 119-120)

Ainda que não vislumbrasse em si os defeitos recorrentemente atribuídos às mulheres, Cristina se põe a duvidar de seu julgamento, assim como da disposição de seu intelecto e põe-se a questionar-se até mesmo enquanto criação divina. Afirma que “à mente, vinha-me um número considerável de autores, e, como uma fonte jorrando, ia reexaminando-os um a um. No final, cheguei à conclusão de que, criando a mulher, Deus tinha feito uma coisa bastante vil” (PIZAN, 2006, p. 120). Essa constatação é seguida de um lamento profundo: “que pena! Meu Deus! Por que não me fizeste nascer homem para que minhas inclinações estivessem a teu serviço, para que em nada me enganasse, para que eu tivesse esta grande perfeição que os homens dizem ter?” (PIZAN, 2006, p. 120). Cristina se vê em um momento de grande aflição e desespero e a cena é composta de modo a valorizar os feitos que lhe causam profundo sofrimento. Ao mesmo tempo em que expõe os sentimentos dolorosos da personagem Pizan deixa transparecer nos elementos textuais que compõem a cena a possibilidade de questionamento de seu conteúdo. A autora, ao invés de afirmar a “perfeição masculina”, menciona a ‘grande perfeição que os homens dizem ter’. Esse tipo de ironia parece caracterizar o livro e divertir seus leitores mais atentos. No caso da passagem acima, o sofrimento da personagem é motivado não exatamente

pela veracidade dos fatos, mas pela sua confiança ingênua nas afirmações falaciosas dos homens, conforme a autora procura demonstrar a partir de então.

Voltando ao texto, as lamentações de Cristina cedem lugar a uma das passagens mais intrigantes do opúsculo, a aparição das Damas. A cena parece se estruturar sob um aspecto religioso quando a personagem percebe um clarão e ao dirigir seu olhar à luz vê-se diante de três Damas. Uma delas dirige-se à Cristina falando em nome das três: “ficamos muito comovidas com teu desespero, e queremos retirar-te desta alienação; ela te cega a tal ponto de rejeitares o que tens convicção de saber, para acreditar em algo que só conheces através da pluralidade de opiniões alheias” (PIZAN, 2006, p. 121). Após afirmar ser falsa essa pluralidade de opiniões contra as mulheres, a Dama a indaga diretamente: “Mas, bela filha, o que aconteceu com teu bom senso?” (PIZAN, 2006, p. 122). A pergunta, mais uma vez, parece expressar ironia, haja vista que a autora recorre metaforicamente à Dama Razão – que só mais adiante no texto se apresentará a Cristina – para censurar o caráter passional da personagem. Recorrentemente, como demonstra ao longo do livro, as mulheres são apresentadas com capacidade inferior à dos homens para conter seus sentimentos e emoções, efetivando suas ações movidas por elas e não pela razão e, por oposição aos homens, teriam menos capacidade racional. No texto, tal pergunta vem acompanhada de uma justificativa contundente:

Se considerares a questão suprema, que são as ideias, quer dizer, as coisas celestiais, percebes que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste na *Metafísica* de Aristóteles, no qual ele critica e refuta igualmente as opiniões de Platão e de outros filósofos citando-os. (PIZAN, 2006, p. 122)

Não se pode deixar de notar que o elemento religioso se apresenta mais uma vez e remonta o leitor à leitura cristã que se fazia dos antigos, sobretudo de Platão, ao identificar as *ideias* às *coisas celestiais*. Essa equivalência, no entanto, pouco interfere no principal argumento apresentado pela Dama que se pôs a problematizar a atuação de alguns dos filósofos mais relevantes até então. Estariam os métodos e posicionamentos deles sempre ao

lado da verdade? Esse questionamento (suscitado pela fala da Dama Razão) não parece constituir apenas uma pequena divergência, mas um profundo mal-estar em relação aos consagrados filósofos que, ainda que soubessem diferenciar generalizações de fatos específicos, pareciam não se importar em negligenciar seus conhecimentos quando o assunto era as mulheres. Não raro, as tomavam pela generalização maldizendo-as todas.

O argumento da Dama avança em direção a dois dos filósofos de maior autoridade em seu tempo, Aristóteles e Agostinho. Segue salientando o caráter humano dos autores, passíveis de falhas e equívocos. Direciona-se a Cristina ao afirmar:

E presta atenção ainda que santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo em certas passagens de Aristóteles, considerando-o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. Ora, parece acreditar que tudo o que dizem os filósofos é digno de fé e que eles não podem se enganar. (PIZAN, 2006, p. 122)

Evidentemente o registro das críticas feitas pelos filósofos em relação aos seus pares era bem diferente do das críticas endereçadas às mulheres, normalmente apresentadas de maneira genérica e de modo a desqualificá-las basicamente pelo que tais filósofos consideravam ser características especificamente femininas. Pizan não menciona as distinções dos registros das críticas, mas faz sua personagem problematizar as teses dos autores tidos como os mais doutos e que teriam legado os escritos mais elevados. A Dama parece apontar que, mesmo aqueles que nos legaram grandes ensinamentos, não são infalíveis e, portanto, um leitor diligente deve se dirigir a seus textos com perspicácia ao invés de tomá-los meramente pela autoridade. A Dama prossegue encerrando essas primeiras considerações aconselhando Cristina: “concentra-te, retoma tua consciência e não te preocupas mais com essas tolices; sabe que uma difamação categórica das mulheres não conseguiria atingi-las, mas, sempre volta contra os seus autores” (PIZAN, 2006, p. 123). Ao afirmá-lo a Dama marca sua posição e devolve a crítica aos que, para ela, infamemente haviam se dirigido às mulheres.

Na sequência do texto, a personagem Cristina manifesta sua perplexidade diante do acontecido. Descreve as três Damas destacando sua beleza, assim como o caráter divino dessa aparição. As Damas se lhe apresentam

como virtudes – Razão, Retidão e Justiça – e lhe propõem os meios e ajuda para edificarem um lugar capaz de proteger as mulheres dos ataques infundados, infames e injustos. No desdobramento do texto Cristina destaca a dignidade da fala e a distinção das maneiras da Dama que a ela havia se dirigido, que se identifica, então, como Razão.

Nota-se que Pizan utiliza um recurso metafórico recorrente na filosofia. A alegoria é um recurso usado por Platão, assim como o sonho, também empregado por Cícero. A revelação foi apresentada por Agostinho e é um elemento fundante nas *Confissões*. São certamente estratégias argumentativas que guardam diferenças importantes e não nos caberia explorá-las e compará-las ao recurso empregado pela autora. Interessa-nos destacar que, embora guarde suas especificidades, o recurso da aparição das Damas à personagem homônima à autora não é estranho à filosofia. Pizan se vale de sua erudição dispondo estrategicamente seu repertório medieval para construir a cena e usa um método filosófico para combater filósofos consagrados.

É através da Razão, primeira virtude a se apresentar a Cristina, que os principais temas do texto são apresentados e delimitados. É pela Razão que os primeiros pilares para a fundação da Cidade das Damas são postos. Conversam sobre as questões mais caras às mulheres, fundamentos estruturantes do opúsculo, destacando-se os argumentos capazes de desconstruir os elementos detratores das mulheres repetidamente suscitados ao longo dos textos mais relevantes já escritos, sobretudo pelos filósofos.

As virtudes e a fundação da Cidade das Damas

A Razão, Dama que se dirigia à Cristina mesmo antes de se apresentar, põe-se a explicar a origem celestial das Damas e recorre à providência divina para justificar a participação delas no projeto da cidade a ser construída com a ajuda da mortal.

Prezada filha, debes saber que a providência divina, que não faz nada ao acaso, encarregou-nos de morar entre as pessoas desse mundo de baixo, apesar de nossa essência celeste, para zelarmos na manutenção e na boa ordem das leis convenientes aos diversos estados, e que fizemos segundo a vontade de Deus, pois somos, todas as três, filhas de Deus e de nascimento divino. Quanto a mim, é da minha competência corrigir. (PIZAN, 2006, p. 124)

Ao anunciar, assim, o nascimento divino das Damas, Razão pontua sua competência. Corrigir, no caso específico dos propósitos relacionados à Cristina, diz respeito a conceder às mulheres um lugar de refúgio, um lugar seguro onde não seriam atacadas tão fortemente e tão injustamente. Esse refúgio as ajudaria a se desvencilharem de preceitos falsos a respeito da natureza das mulheres que, por haverem sido repetidos tantas vezes e por tanto tempo, eventualmente tenham sido equivocadamente assumidos por elas. Em suas palavras, “deves saber que foi para afugentar do mundo este erro no qual caíste, para que as Damas e outras mulheres merecedoras possam a partir de agora ter uma fortaleza onde se retirem e se defendam contra tão numerosos agressores” (PIZAN, 2006, p. 125). Razão oferece à Cristina algumas das causas da persistência desses ataques que vieram a se tornar problemáticos a ponto de ser necessária a edificação de um refúgio: “segundo a justiça, os homens nobres deveriam tomar a defesa delas. Mas, por negligência ou indiferença aceitou-se que elas fossem maltratadas” (PIZAN, 2006, p. 125). Deste modo, a Razão sugere que os ataques às mulheres se deviam, em parte, pela ignorância e prepotência dos que as atacavam e, em parte, pelos que podiam impedir tais ataques e por falta de virtude nada faziam, viabilizando assim que ofensas, maldizeres e injúrias fossem proferidos até se normalizarem. Ao afirmá-lo, a Razão prossegue destacando as qualidades femininas que, segundo ela, contribuíram para perpetuar tais injustiças.

Na ingênua bondade delas, seguindo nisso o preceito divino, as mulheres sofreram paciente e educadamente os grandes insultos que lhes fizeram, para erro e prejuízo delas, tanto por palavras, quanto por escrito, fazendo referência a Deus da legitimidade do seu direito. Mas, é chegada a hora de retirar essa causa justa das mãos dos Faraós (...). (PIZAN, 2006, p. 125)

A passagem nos remete a um tema recorrente no texto de Pizan, a saber, a educação das mulheres. A Razão, nesse momento ainda inicial de apresentação de suas diretrizes para a construção da Cidade das Damas, não aprofunda o tema e o aborda apenas enquanto ponto de partida para restringir a nova edificação às mulheres virtuosas: “os muros de nossa cidade serão fechados a todas aquelas desprovidas de virtudes” (PIZAN, 2006, p.

126). As virtudes, entendidas principalmente pelo conjunto de qualidades morais cristãs, associadas à expectativa das boas maneiras esperadas das mulheres bem-educadas, circunscrevem os limites da cidade.

Ainda que represente um limite claro à inclusão ou não das mulheres consideradas dignas da proteção oferecida pelo projeto das Damas, o tema da educação aparece como um fundamento importante aos principais argumentos em defesa das mulheres. O fato de haver tantas mulheres virtuosas, capazes e bem-educadas evidenciava o quão falaciosas podiam ser as afirmações comumente feitas contra elas. Se havia algumas a serem repreendidas pela falta de virtude ou educação, era certo que não se podia tomá-las pelo todo. Pizan parece sugerir que a falta de virtude de algumas sequer poderia ser compreendida a partir das características tidas como femininas, haja vista que tal carência também era recorrente entre os homens. Isso pode ser observado mais de perto quando a autora procura identificar como eram falaciosas algumas das acusações proferidas pelos grandes filósofos. Ela sugere que tais falácias são consequências do fato de terem sido proferidas por humanos. Os humanos cometem erros e, portanto, isso não seria uma exclusividade das mulheres.

Na sequência do texto a Dama Razão se apresenta a Cristina e manifesta a intenção de incluí-la no projeto: “Desse modo, bela filha, foi a ti concedido, entre todas as mulheres, o privilégio de projetar e construir a Cidade das Damas” (PIZAN, 2006, p.126). A Razão revela também a identidade das duas outras Damas: Retidão e Justiça. A primeira se dirige a Cristina: “eu sou o escudo e a defesa daqueles que servem a Deus. Faço obstáculo à força e à potência dos perversos” (PIZAN, 2006, p. 128). A afirmação possibilita a compreensão de que a Retidão se relaciona às virtudes cristãs e seu papel na edificação da cidade se relaciona à educação moral que, no texto de Pizan, sobretudo na segunda parte destinada a tal Dama, se apresenta através do exemplo das muitas mulheres que se destacaram ao longo do tempo. É sobretudo ao expor tais exemplos que a autora oferece aos seus leitores uma espécie de inventário das mulheres que se sobressaíram pelos seus grandes feitos. Pizan não se restringe aos exemplos cristãos e investiga os registros dessas mulheres desde os tempos mais remotos.

Por último apresenta-se a Justiça:



Aos homens e mulheres de almas sãs que querem crer em mim, ensino a se corrigirem, a se reconhecerem e a primeiro se ressarcirem, a fazer com os outros o que eles gostariam que fizessem com eles, a distribuir o bem sem favoritismo, a dizer a verdade, a fugir da mentira e a odiá-la, a rejeitar qualquer vício. (PIZAN, 2006, p. 129)

Tal correção, característica da justiça, também diz respeito à virtude e, no texto, parece completar tanto o inventário das mulheres virtuosas como o arcabouço das virtudes que podem ser aplicadas aos humanos. Pizan, ao final da *Cidade das Damas*, na parte que diz respeito à Justiça, menciona como a “Rainha dos Céus” (PIZAN, 2006, p. 318) se faz soberana entre mulheres de tão elevadas virtudes ali reunidas, todas elas submetidas aos critérios da Retidão, aos quais manifestam apreço e excelente desenvoltura. Antes, no entanto, nesse momento introdutório em que as Damas se apresentam à Cristina, é a Justiça quem menciona a metodologia adotada para forjar a cidade.

O que a primeira propõe, a segunda organiza e aplica, e eu, a terceira, dou o acabamento e concluo. Foi para isso que todas três puseram-se de acordo: para que eu viesse em tua ajuda para dar o acabamento e terminar tua Cidade. Ficará sob minha responsabilidade fazer o teto e os telhados das torres, as residências suntuosas e as mansões, que serão todos de ouro fino e brilhante. Enfim, eu a povoarei de mulheres ilustres para ti e trarei-te uma altiva rainha; a quem as outras Damas, mesmo as mais nobres, render-lhe-ão homenagem e obediência. Assim, com tua ajuda, tua cidade será concluída, fortificada, e fechada com portas pesadas, que irei buscar no céu para ti, antes de colocar a chave nas tuas mãos. (PIZAN, 2006, p. 129-130)

Cristina assumiria um papel central na construção da cidade e, uma vez concluída a obra, receberia, na ocasião da entrega da chave, a mais alta honraria por ter sido a escolhida entre as mulheres para auxiliar as Damas, virtudes, em tal feito tão grandioso. O tema do governo é mencionado pela Justiça como parte integrante da edificação da cidade. A forma de governo segue o padrão medieval e expressa-se pela monarquia. Apesar dessa referência ao governo da cidade e à determinação prévia da rainha, o tema da forma de governo não é abordado, não havendo qualquer discussão mais específica sobre as questões políticas, institucionais ou jurídicas da cidade.

Apesar disso, há duas menções sobre a durabilidade e capacidade de resistir às invasões, ambas mencionadas pela Razão. No que diz respeito à

primeira, afirma: “assim tua Cidade será de uma beleza sem igual e permanecerá eternamente neste mundo” (PIZAN, 2006, p. 126). Ao afirmá-lo a Razão apresenta o que parece ser um aspecto quase divino da cidade. Não seria exagero cogitá-lo tendo em vista o anúncio feito ao final do texto sobre a possibilidade de a cidade contar com uma cidadã ilustre e divina como a Virgem (ver PIZAN, 2006, p. 318-319). A segunda afirmação, sobre a capacidade de resistência da cidade aos possíveis ataques, é categórica: “ela será, ao contrário, sempre próspera, apesar da inveja de todos seus inimigos; ela sofrerá vários ataques, mas nunca será tomada ou vencida” (PIZAN, 2006, p. 126). Tais afirmações não são desenvolvidas ou justificadas, mas, ao serem anunciadas pela Razão a Cristina ainda no início do opúsculo parecem evidenciar a grandiosidade e consistência do projeto.

O problema enfrentado por Pizan na *Cidade das Damas*, de fato, não diz respeito à estrutura política da cidade, principalmente porque parece partir do pressuposto de que, uma vez edificada sobre a virtude, o governo da cidade não reservaria maiores complicações às Damas. A grande questão a ser tratada é justamente o que motiva a edificação da cidade (e da metáfora), a saber, proteger as mulheres virtuosas das injustiças cometidas pelos homens, sobretudo ao proferirem afirmações falsas que as maldizem e inferiorizam. Isso não significa, no entanto, que o tema não possa ter implicações sociais e políticas. Pois, se o problema principal enfrentado por Pizan reverbera na questão da educação das mulheres, precisamos considerar que as consequências do seu esforço podem ser muito mais abrangentes. A estratégia de Pizan é formulada a partir da identificação dessas injustiças que são, uma a uma, analisadas pela voz da Razão e desconstruídas, como procurar-se-á mostrar a seguir.

A identificação das falácias forjadas contra as mulheres: a Razão e a educação feminina

A fim de dar início à construção da cidade, Razão convida Cristina ao que denomina ser o “Campo das Letras”, retomando o objetivo que as levou até ali para direcioná-las ao centro do problema que se dispuseram a enfrentar.

Dama, lembro-me do que disseses agora a pouco, acerca de todos aqueles homens que maldisseram tão severamente os costumes das mulheres, condenando-as em massa: mais o ouro demora na fusão mais ele fica fino. Deve-se entender com isso que quanto mais elas são condenadas sem motivo, maior é o mérito da sua glória. (PIZAN, 2006, p. 131)

Esta espécie de exortação às mulheres e às injustiças vivenciadas por elas logo cede lugar a um esclarecimento importante sobre os atos daqueles que as atacam por as desconhecerem. Apesar de ter introduzido o tema da ignorância referindo-se ao caráter humano dos filósofos que recorrentemente atacaram as mulheres, a estratégia escolhida por Pizan é retomar o tema sem relacioná-lo aos autores previamente mencionados ou mencionar outros. Trata-se de atribuir responsabilidade aos que atacam as mulheres e, para tal, faz-se relevante ponderar que a ignorância não pode ser usada como um recurso para diminuir responsabilidades. As palavras da Dama Razão direcionadas à Cristina não deixam dúvidas quanto a isso:

enganas-te, bela filha, disse-me, pois a ignorância total não desculpa de nada. Se te matassem com boas intenções e por asneira, teria sido bem feito? Fazendo assim, eles usaram mal seus direitos. Pois, não seria justiça causar danos e prejuízos a uma parte sob pretexto de estar ajudando outra, como eles fizeram, condenando, contrariamente aos fatos, a conduta de todas as mulheres. (PIZAN, 2006, p. 132)

Descartada a ignorância como eventual justificativa para atacar as mulheres, a Razão menciona a generalização como estratégia de ataque recorrente. Tomar o todo pela parte é um equívoco tradicionalmente destacado nos tratados de lógica. Ainda assim, filósofos reconhecidos se valeram dele para generalizar os vícios cometidos por algumas.

Mas, posso te certificar de que não sou eu quem os leva a condenar todas as mulheres dessa maneira. Pois, como há muitas dignas, eles enganam-se redondamente, como também todos aqueles que fazem menção a eles. Agora, pode rejeitar essas pedras sujas e grosseiras desse canteiro de obras, pois não terá serventia na construção da tua bela Cidade. (PIZAN, 2006, p. 133)

A generalização, tal como abordada no texto, parece complementar a tese da ignorância apontada inicialmente. Sobre tudo se associada à afirmação de que o caráter humano que compõe os homens os sujeitam ao erro. Sugere ao leitor que homens e mulheres são humanos e estão sujeitos a fa-

lhas. Parte deles não são virtuosos, mas isso não significa que se possa tomá-los todos pelos que não são amantes das virtudes.

Ignorância e generalização seriam as principais causas das críticas às mulheres e, definitivamente, dizem mais sobre a pouca virtude dos homens que as condenam do que sobre as mulheres atacadas. As demais causas, mais eventuais e nem por isso menos relevantes, são apontadas pela mesma Dama. De acordo com ela,

outros homens condenaram as mulheres por outras razões: uns por causa de seus próprios vícios, outros devido a enfermidade de seu próprio corpo, outros por pura inveja, outros ainda porque adoram maldizer. Outros, ainda, para mostrar que leram bastante, baseiam-se mais naquilo que encontraram nos livros e fazem apenas citar os autores, repetindo o que já se foi dito. (PIZAN, 2006, p. 133)

Ao prosseguir no sentido de aprofundar o tema a Razão destaca a generalização. De acordo com ela, “sem responsabilizar ou culpabilizar ninguém em particular, recomendam fugir do mal, seguir a virtude, e ficar no bom caminho” (PIZAN, 2006, p. 134). A partir de então, a estratégia argumentativa de Pizan parece seguir a direção contrária daquela utilizada para difamar as mulheres. Para tal, a Razão começa a identificar autores e obras, mobilizando exemplos capazes de comprovar os argumentos até então apresentados em defesa das mulheres. No primeiro deles não identifica diretamente o autor, mas aponta sua obra. Antes de mencioná-la, a Razão expõe as causas:

Aqueles que disseram injúrias às mulheres por inveja são homens indignos que, tendo conhecido e encontrado um grande número de mulheres mais inteligentes e de conduta mais nobre do que a deles, tornaram-se amargos e rancorosos. (PIZAN, 2006, p. 134)

Ao mencionar a inveja como possível causa dos ataques feitos às mulheres, Pizan parece reafirmar que mesmo homens cultos são passíveis de falhas e o fato de serem filósofos não necessariamente os faz superar suas características humanas, permanecendo sujeitos a cometer erros (tanto quanto as mulheres atacadas por eles). A estratégia da autora aqui é, através da Razão e tendo em vista alguns preceitos filosóficos, mencionar características reconhecidamente não racionais, ou seja, específicas do *páthos*, como explicação das causas de tais ataques. De um modo geral, autores clássicos

da antiguidade, como Platão e Aristóteles, dividiam a alma humana entre *páthos* e *lógos*, sendo a parte racional, *lógos*, especificamente humana e mais desenvolvida nos homens. Já o *páthos*, que também compunha a alma humana não lhe era exclusiva sendo preponderante nos animais. Responsável pelos desejos, impulsos e paixões, deveria, segundo os antigos, ser controlado pela razão (*lógos*). Uma alma pouco capaz de controlar seus desejos e impulsos seria escrava das paixões (*páthos*).

Não raro, ao longo da tradição filosófica, autores considerados clássicos se valeram de exemplos femininos para demonstrar ações investidas de *páthos*. Faz-se interessante notar, por exemplo, como Platão, no *Fédon*, apresenta Xantipa, mulher de Sócrates, se despedindo dele antes de executada a sentença de morte. Enquanto Platão fazia de Sócrates um defensor da *ataraxia*, que seria o controle racional das ações, evitando deixar-se levar pelas emoções, expressada em parte e com certa dificuldade por alguns de seus discípulos, Xantipa exemplifica a total inabilidade de controlar suas emoções, exaltando-se a ponto de Sócrates pedir que a retirassem do local. Essa imagem parece ter-se feito perene ao longo da história da filosofia, reforçada mesmo por filósofos que forjaram suas teses desconstruindo a filosofia socrática, a exemplo de Nietzsche. Talvez por isso Pizan a tenha retomado ironicamente logo no início de sua apresentação, quando a Dama Razão reprimia a personagem Cristina (que se punha em desespero) e a questionava sobre seu bom senso, como visto.

Voltando ao texto de Pizan e aos autores que lhe antecederam, a Razão identifica uma obra que evidenciaria a aversão que alguns filósofos teriam em relação às mulheres. Para fazê-lo, mais uma vez a autora recorre à inveja, elemento claramente passional, como motor da escrita de filósofos que atacaram as mulheres apelando à generalização de suas características supostamente femininas. Ao suscitar um elemento passional normalmente atribuído às mulheres e relacionado à suposta dificuldade feminina em usar a razão para conter seus impulsos, a autora exemplifica o que havia afirmado sobre o caráter humano estar sujeito a falhas. Expõe que filósofos também podem ser movidos pelo *páthos*, a exemplo do autor suscitado a seguir.

Eis porquê sua inveja os leva a difamar todas as mulheres, esperando sufocar e reduzir de tal maneira seu renome e valor, a exemplo de não sei que infeliz que, em um tratado pomposamente intitulado *Da Filosofia*, esforça-se para demonstrar que é inconveniente aos homens terem consideração por uma mulher, qualquer que seja ela. Ele afirma que aqueles que mostram alguma estima pelas mulheres pervertem o próprio nome de seu livro (...). (PIZAN, 2006, p. 134-135)

Ao expor o texto que parte do pressuposto de que as mulheres são um inconveniente aos homens, Cristina parte à indicação nominal de alguns dos autores que haviam se ocupado de desenvolver, reforçar e propagar essa afirmação tomada por eles como fundamento. A estratégia da autora parece ser oferecer exemplos que pudessem reforçar seu pressuposto da imperfeição humana. Homens e mulheres estão sujeitos a falhas e nem os homens mais admiráveis da história conseguiram ser infalíveis, principalmente no que diz respeito a usar o *lógos* para controlar o *páthos*.

Cristina questiona a Razão especificamente sobre Ovídio e pergunta sobre as causas de, em seus poemas, falar tão mal das mulheres. Razão explica que “Ovídio demonstrava bastante sutileza na arte da poesia e tinha a mente consideravelmente viva e engenhosa para realizar seus poemas. Perdeu-se, todavia, nas vaidades corpóreas e nos prazeres da carne” (PIZAN, 2006, p. 136). A estratégia da autora não é somente identificar o autor, mas expor seus vícios. Na sequência afirma que “quando se deu conta que não poderia mais levar aquela vida a qual tinha tido tanto prazer, começou a caluniar as mulheres com seus hábeis raciocínios, na intenção de torná-las desprezíveis para os outros” (PIZAN, 2006, p. 136). As causas expostas pela Razão ilustram a mudança de estratégia da autora que, a partir de então, identifica as obras ou diretamente os autores que pelos seus próprios vícios atacaram voluntariamente a reputação das mulheres. Ela parece, assim, consolidar seu leque de exemplos daqueles que, sem notar seus próprios vícios e sem conseguir controlar suas paixões, se puseram a atacar as mulheres de maneira equivocada.

De forma mais específica, Pizan faz referência a Cecco d’Ascoli que, segundo a Razão, abominava as mulheres e pagou pelos seus crimes na fogueira. Cristina menciona ainda um “livrinho em latim” intitulado *Do Se-*

gedo das Mulheres que, segundo ela, ataca as mulheres pelos defeitos que teriam em suas funções corporais⁸. Sobre ele Razão responde à Cristina:

Tu podes conhecer por ti mesma, dispensando qualquer outra prova. Aliás, esse livro nos revela ser da mais alta fantasia; um verdadeiro amontoado de mentiras, e para quem o leu, está explícito que não há nada de verdade neste tratado. E apesar de dizerem que é de Aristóteles, não dá para acreditar que um filósofo tão importante tenha se permitido dizer tamanha asneira. Mas como as mulheres podem *saber por experiência* que algumas coisas neste livro não fazem parte da realidade e que são puras tolices, elas podem deduzir que os outros pontos expostos são da mesma forma mentiras patentes. (PIZAN, 2006, p. 137)

A essa altura do texto, a Razão parece se dirigir à Cristina de maneira franca, sem minimizar suas considerações sobre os referidos autores. Ao fazê-lo menciona o que considera ser “saber por experiência”. Parece que, para Pizan, a autoridade e a abstração não seriam suficientes para se chegar ao conhecimento. Seria necessário recorrer à experiência, ao que se observa, construindo o saber também a partir disso. Vale lembrar que ela problematiza e questiona as afirmações dos filósofos a partir da observação da realidade, de certo modo uma experimentação. Ela parece antecipar a necessidade do que mais tarde será chamado método experimental da ciência e da natureza. Assim, parece ser possível afirmar que seu texto antecipa alguns vestígios iniciais do que será reconhecido mais tarde como revolução científica do Renascimento, sobretudo a partir de Galileu.

Na referida passagem ela questiona a autoria do texto, provavelmente atribuída a Aristóteles⁹ de forma indevida para apropriar-se de sua autoridade. A seguir menciona o esforço, explicitado na introdução do livro sobre o qual conversavam, para que “as mulheres não tomassem conhecimento desse livro e para que elas ignorassem seu conteúdo” (PIZAN, 2006, p. 137), pois tal leitura certamente provocaria questionamentos ao conteúdo do

⁸ Atacar as funções corporais das mulheres parece ser, especialmente àquele tempo, um ataque ao que se compreendia como fundamento da existência feminina. De acordo com Le Goff, no período em que o referido texto foi escrito, “a mulher não é definida por distinções profissionais, mas pelo seu corpo, pelo seu sexo, pelas suas relações com determinados grupos. A mulher define-se como «esposa, viúva ou virgem». Foi a vítima das coações que o parentesco e a família foram impondo à afirmação das mulheres como indivíduos dotados de uma personalidade jurídica, moral e econômica” (1989, p.22).

⁹ Schmidt descreve o ambiente intelectual misógino em que Pizan se insere. Ao fazê-lo, inclui algumas considerações importantes sobre a forma como Pizan se refere a Aristóteles, de acordo com Schmidt, poderia indicar as limitações do acesso à educação da autora, ilustrando suas lacunas (2018, 21-28).

texto. Conclui afirmando que “foi por essa estratégia que o autor acreditava poder abusar e enganar os homens que o leriam” (PIZAN, 2006, p. 138). Esse último argumento é interessante porque mostra o esforço da autora em evidenciar as armadilhas que fizeram perdurar as falácias utilizadas para maldizer as mulheres, que incluem o engano e a autoridade, estratégias para reforçar pré-julgamentos e fazê-los pouco questionáveis entre os homens.

Ainda sobre tal livro e tendo em vista perpassar outros enunciados falaciosos contra as mulheres, Cristina questiona a Razão sobre os aspectos religiosos da criação, destacando a criação das mulheres. Em suas palavras:

“Dama, lembro-me que, entre outras coisas, depois de ter insistido durante bastante tempo que era por debilidade e fraqueza que o corpo que se forma no ventre da mãe torna-se o de uma mulher, o autor diz que mesmo Natureza tem vergonha de ter feito uma obra tão imperfeita quanto esse corpo”. (PIZAN, 2006, p. 138)

A Razão prossegue seguindo a mesma linha argumentativa.

“Ah! Veja que loucura, doce amiga: é a cegueira insana que o levou a dizer tais coisas! Como a Natureza, que é Dama de companhia de Deus, teria então mais poder do que seu mestre, se é dele que vem sua autoridade? Deus todo-poderoso, na essência de seu pensamento divino, tinha desde sempre a ideia do homem e da mulher. (PIZAN, 2006, p. 138)

Razão inicia seu argumento estabelecendo uma relação importante entre Deus e a Natureza, notadamente de gênero. O caráter metafórico dessa relação tende a destacar a coerência desse relacionamento. Isso se torna mais claro quando a Razão menciona Adão e o fato da criação de Eva a partir de sua costela. Valendo-se dos preceitos bíblicos conforme estabelecidos a Dama Razão põe-se a questionar:

Será que o Criador Soberano teria vergonha de criar e formar o corpo feminino e Natureza se envergonharia disso? Eis o cúmulo da tolice dizer isso. E além do que, de que maneira ela foi formada? Não sei se percebes; ela foi formada à imagem de Deus. Oh! Como é possível haver bocas para maldizer uma prova tão nobre? (PIZAN, 2006, p. 138)

Razão prossegue tendendo a completar seu argumento de modo a tornar tal falácia mais grave e ofensiva a partir da demonstração de que configuraria uma blasfêmia. De acordo com ela,

há loucos que acreditam que quando eles escutam dizer que Deus fez o homem a sua imagem, que se trata do corpo físico. Isto está errado, pois Deus ainda não havia tomado forma humana. Trata-se, ao contrário, da alma, a qual é consciência sensata e durará eternamente à imagem de Deus. E, esta alma, Deus a criou tão boa, tão nobre, idêntica no corpo da mulher como no corpo do homem. (PIZAN, 2006, p. 138)

Nessa passagem Pizan contesta ainda a suposta imagem de Deus, a partir da qual teria criado o corpo de Adão. Ao fazê-lo desloca o tema para a relevância da alma e, nesse sentido, a Razão expõe a Cristina a ideia da igualdade entre homens e mulheres em relação à alma. É interessante notar que a formulação da passagem bíblica que pressupõe circunstâncias diferentes para Adão e Eva parece ser interpretada a partir de uma distinção corpórea. A criação do corpo da mulher a partir do corpo de um homem aparentemente não distinguiria suas almas, criadas igualmente e de forma idêntica por Deus.

Cristina, ao ouvi-la, parece se dar por satisfeita em relação a tal assunto e parte em direção a um dos autores mais lidos em seu tempo. Retoma Cícero, o grande autor do *Tratado dos Deveres*, uma das principais fontes dos humanistas que insurgiam nesse momento, sobretudo em Florença, e parecem ter despertado também o interesse de Pizan. A menção a Cícero retoma a linha argumentativa inicial, devolvendo à Razão a tarefa de evidenciar as falácias pronunciadas pelos grandes filósofos contra as mulheres.

Dama, de acordo com o que me dizeis, a mulher é uma criação muito nobre. No entanto, Cícero disse que o homem não deve nunca servir a uma mulher, pois seria se rebaixar, pôr-se a serviço de alguém menos nobre que si. (PIZAN, 2006, p. 139)

Antes que Cristina se pusesse a acrescentar mais elementos contra as mulheres presentes nos argumentos desenvolvidos por Cícero, a Razão responde:

O maior é aquele ou aquela que tem mais méritos. A excelência ou a inferioridade das pessoas não reside no sexo dos seus corpos, mas na perfeição de seus costumes e virtudes. E bem-aventurado aquele que serve à Virgem, ela que está acima de todos os anjos. (PIZAN, 2006, p. 139)

Apesar de perceber a consistência do argumento, Cristina não se vê totalmente satisfeita e se põe a lembrar algumas passagens presentes nos

textos do autor. Menciona um dos personagens mais recorrentes, o sábio Catão. De acordo com ela, “disse ainda, um dos Catão, aquele que foi um grande orador, que se o mundo fosse sem mulheres, poderíamos conversar com os deuses” (PIZAN, 2006, p. 139). Cristina parece insistir no argumento de que as mulheres são um inconveniente aos homens, já apresentado por ela a partir do livro *Da Filosofia*, como visto há pouco. Aqui, no entanto, ela parece desdobrar esse argumento inicial a ser enfrentado evidenciando um empecilho específico. Nota-se que não se trata de um detalhe, mas de empecilho tão grande a ponto de privar os homens de uma suposta aproximação com os deuses. Se a premissa fosse verdadeira, de quantas conversas elevadas teriam sido privados os filósofos? Quantas coisas deixaram de aprender a partir desse contato com o divino? Essas parecem ser as questões subjacentes ao exposto por Cristina. A Razão, sabendo dos danos causados por tais suposições e seus efeitos nefastos sobre as mulheres, responde:

Ora, podes ver a insanidade daquele que é tido como sábio, pois foi por intermédio da mulher que o homem pôde reinar junto a Deus. E, se alguém me disser que ele foi banido por uma mulher, por causa da Dama Eva, responderei que, graças a Maria, ele ganhou grau muito mais alto do que aquele que havia perdido por causa de Eva. (PIZAN, 2006, p. 139)

A Dama parece apresentar o mesmo argumento suscitado antes, na ocasião em que Cristina expressava uma questão semelhante, desenvolvendo-o de modo a exemplificar o que fora exposto. A partir de então essa forma de explanar e responder a partir de exemplos vai se tornando dominante nos argumentos da Razão. Não nos caberia repeti-los¹⁰ aqui, mas ape-

¹⁰ Pizan dedica boa parte da *Cidade das Damas* aos exemplos das mulheres que se destacaram por suas ações virtuosas ao longo da história, perpassando desde as que se destacaram pela intelectualidade, diplomacia, religiosidade até as que ganharam notoriedade pela força. A título de ilustração podemos mencionar Tomires, rainha das Amazonas, pois “graças à sua sabedoria, prudência e força conseguiu vencer e aprisionar Ciro, o forte rei persa, que havia feito maravilha e conquistado a grande Babilônia e mesmo uma grande parte do mundo” (2006, p. 157); a Rainha Artemisa que “não se espantou com a ideia de reinar, pois ela tinha uma grande força de vontade, sábios costumes e prudência para governar” (2006, p. 169-168); Comificia, que teria sido elogiada por Boccaccio, pois “não apenas dominava com perfeição a arte dos versos, mas parecia que ela havia sido alimentada do leite da doutrina filosófica” (2006, p. 177); Ceres que, de acordo com a autora, “inventou a ciência e as técnicas da agricultura e os utensílios relacionados a ela” (2006, p. 188). Comificia e Ceres integram uma lista de mulheres suscitadas por Pizan para “ilustrar a tese de que a inteligência das mulheres é semelhante à dos homens” (2006, p.177), mas há outras que se destacaram pela coragem, caridade, amor aos maridos, aconselhamentos aos filhos. Menciona desde nomes pouco conhecidos a ilustres (como Minerva, Penélope, Medéia, Lucrecia, as Sabinas e muitas Rainhas e Princesas, desde as Antigas (como Dido, rainha de Cartago) às de

nas pontuar que, mais adiante no texto, Razão, Retidão e Justiça, fazem uma espécie de inventário das mulheres que se destacaram ao longo da história pelos seus grandes feitos, demonstrando imensa virtude. Tais exemplos exercem uma função importante no texto pois é a partir deles que Pizan estrutura seus fundamentos teóricos em defesa das mulheres. Demonstra, por meio dos exemplos, o erro de se tomar o todo pela parte e desconstrói as generalizações apresentadas, por vezes por grandes filósofos, evidenciando seus equívocos e destacando suas falácias. Muito engenhosamente Pizan o faz pela Dama Razão que, de acordo com ela, tem por função corrigir e essa correção é que prepara o terreno e forja os pilares para a edificação da Cidade das Damas.

Na sequência do texto, tendo em vista dar continuidade aos seus questionamentos, Cristina menciona as afirmações de autores que dizem respeito à natureza das mulheres. Ela cita aqueles que consideram que as mulheres seriam, “por natureza, gulosas” (PIZAN, 2006, p. 140), de “caráter fraco, assemelhando-se às crianças” (PIZAN, 2006, p. 142) e, também, que “só choram por fraqueza e tolice” (PIZAN, 2006, p. 143). Antes de se dirigir aos exemplos das mulheres que fizeram o contrário e que, portanto, contradizem tais afirmações e demonstram-nas falaciosas, Pizan retoma o tema da educação das mulheres, expondo, através da Dama Razão, que sempre houve mulheres capazes e que tiveram conhecimento suficiente para realizar grandes feitos. Em suas palavras,

Se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens. Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado. E afim que possas conhecer melhor a verdade, lembrar-te-ei algumas de tuas contemporâneas que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente. (PIZAN, 2006, p. 147).

seu tempo. Suscita também mulheres humildes trazendo em seu texto um grande volume de exemplos dos mais variados.



A passagem menciona as mulheres que tiveram oportunidade de aprender assuntos complexos e conseguiram se destacar neles¹¹. Isso demonstraria que as mulheres são capazes de aprender e, se expostas aos mesmos conhecimentos que os homens, podem desempenhar tarefas relacionadas às leis, à política, à ciência, aos negócios, tão bem quanto eles, podendo se destacar tanto quanto os homens.

Não se pode deixar de notar que, partindo-se do argumento de Pizan, pode-se pensar que o peso desses ataques às mulheres, repetidos, reforçados e disseminados desde os antigos, produz uma espécie de círculo vicioso uma vez que tende a dificultar o acesso das mulheres ao conhecimento. Se se entende pela falta de capacidade delas, por que custeá-las? Ou, pior, se elas se inebriam pela reverberação de tais falácias e, partindo desse imaginário perverso, desacreditam em sua capacidade, como haveriam de procurar aprender aquilo que pensam não ser capazes? E, quanto menos se movem no sentido de se tornarem capazes de compreender e executar funções e tarefas complexas e socialmente previstas para homens, mais se sujeitam à ignorância pueril que se ajusta prontamente a muitos dos lugares-comuns criticados pelos homens. Desse modo, o texto de Pizan parece suscitar uma consequência importante sobre a educação das mulheres. Se, tal como visto, em um primeiro momento a autora se empenha em apresentar as mulheres que desmentem as afirmações daqueles que insistiam no estereótipo de inferioridade das mulheres, evidenciando a capacidade, virtude e habilidade das mulheres, em um segundo momento, essa primeira conclusão passa a ser uma premissa para se pensar as diferenças existentes entre a educação dos homens e a educação das mulheres. Dizendo de outro modo, se as mulheres tinham capacidade de aprender e de agir, conforme os muitos exemplos resgatados por Pizan ao longo do texto, as diferenças vislumbradas sobretudo pela proporção entre homens e mulheres que se dedicavam às áreas mencionadas nessa última passagem não diziam respeito à falta de capacidade de aprender ou agir, mas podiam ser consequência da educação radicalmente distinta destinada às mulheres que, sobremaneira, suprimia delas as ferramentas e conhecimentos básicos para desempenhar tais atividades.

¹¹ Faz-se interessante notar que uma pesquisa recente afirma que, ainda hoje, tende-se a perceber distintamente a adesão de homens e mulheres à ciência (ver RAYMOND, 2013, p. 33-34).

Considerações Finais

O texto de Christine de Pizan surpreende pela clareza com que a autora apresenta o ambiente cultural em que vivia e destaca seu caráter inóspito às mulheres. Cumprindo um papel pouco comum em seu tempo pôde questionar o lugar das mulheres, dedicando-se a defendê-las das críticas falaciosas impostas pelos escritores e proferidas até mesmo pelos reconhecidos como sábios. Demonstrar tal equívoco prescindia de enfrentar os escritos mais elevados dos autores mais inspiradores de seu tempo. Mais que isso, demandava apontar os problemas relacionados à educação das mulheres. Para Anna Beatriz Esser dos Santos,

quando Christine de Pizan produziu suas obras, no século XV, a construção imagética sobre a mulher vinha sendo desenvolvida ao longo dos séculos anteriores e foi definida pelo olhar masculino, que a colocava como uma figura frágil, inconstante e sedutora, que precisava ser sempre guiada por um homem, que deveria ser sua “cabeça”. (2018, p. 10)

Essa imagem das mulheres construída a partir do olhar masculino e consolidada não apenas em termos sociais, mas cristalizada nos escritos das principais autoridades intelectuais, morais, literárias e filosóficas, parece ter moldado os preceitos da educação das mulheres. Paciência, virtude em suportar o sofrimento, boas maneiras mesmo sob ataques e toda sorte de injustiças e humilhações. Resignar-se à acusação de inferioridade, aceitação da condição de fragilidade, de insuficiência, de fraqueza moral, de incapacidade de ação. E, sobretudo, uma educação para a conformidade com a condição de subserviência feminina¹². Como esse tipo de instrução poderia elevá-las a conquistar as mesmas habilidades de homens que eram instruídos de forma tão distinta? Ainda assim, Pizan parece encontrar meios para evidenciar a capacidade de entendimento das mulheres. Ela se valeu de exemplos de mulheres que, como ela, romperam os limites dos lugares comumente impostos às mulheres. Além disso, procurou apontar as falácias intrínsecas às premissas comumente utilizadas para atacá-las, dispondo-se a enfrentar os textos de grandes autoridades intelectuais. Pode-se afirmar, nesse sentido, que a contribuição da autora não se restringe a aumentar o número de filóso-

¹² Sobre as desvantagens e inconvenientes da educação das mulheres em diferentes momentos históricos, ver LEANNER, 1993, p. 21-45.

fas a serem estudadas na história da filosofia ou a poder influenciar outras filósofas, mas contribui também no sentido de indicar a falsidade dos argumentos usados para fundamentar as discussões sobre o lugar das mulheres em seu tempo. A importância dos temas abordados por Pizan é significativa, principalmente porque parte deles não foi superada e, uma vez que a autora se pôs a investigar as causas e desfazer as falácias produzidas e perpetuadas ao longo da história, seus escritos podem contribuir, ainda hoje, para a compreensão da origem das desigualdades de gênero, assim como dos possíveis instrumentos para enfrentá-la e os meios para inibir sua propagação.

As circunstâncias que marcaram a vida da autora, que desfrutava de um ambiente de certa liberdade cultural na corte francesa, lhe possibilitaram a escrita quando ela se viu sozinha a ter que sustentar seus filhos. As escolhas que ela fez a partir das oportunidades que teve e das dificuldades que lhe foram impostas fizeram de Christine de Pizan uma exceção entre as mulheres de seu tempo e trouxeram à tona um tema que somente muito posteriormente se tornaria recorrente. Isso fez com que alguns autores vislumbrem Pizan como uma feminista antes do feminismo (ver KARAWAJCZYK, 2017). Não há como negá-lo. No entanto, é raro ver referências ao caráter filosófico da obra de Pizan¹³. Concordamos com Ana Rieger Schmidt quando ela afirma que “sua escrita se apresenta primeiramente nas formas de narrativa e de poema. Entretanto, a apreciação do seu alcance filosófico se dá no encontro entre prosa e razão” (2018, p.34). Ao longo da história os filósofos recorreram a diferentes estruturas textuais: diálogos, ensaios, aforismas, de modo que não parece ser a estrutura textual utilizada pela autora um empecilho para o reconhecimento dos aspectos conceituais marcadamente filosóficos desenvolvidos por ela. De fato, o trabalho de Pizan na *Cidade das Damas* foi o mesmo de um filósofo clássico: encontrar um problema relevante, desvendá-lo, descobrir o erro que causava o problema, apontá-lo, indicar as falácias que o sustentavam e desmistificá-las. Identificar as causas e dirigir-se aos conceitos. Apesar de tê-lo feito à exaustão, Pizan parece, ainda hoje, integrar a categoria de escritora medieval, sem o devido reconheci-

¹³ Há exceções, Vickie Mann (2017), por exemplo, se dedicou a investigar especificamente a filosofia de Christine de Pizan.

mento do mérito filosófico de sua obra. Isso nos impele a questionar: seria a filosofia, ainda hoje, incapaz de reconhecer Pizan como filósofa?

Se a tese e/ou os argumentos desenvolvidos na *Cidade das Damas* de Christine de Pizan nos parecem atuais, isso diz mais sobre nosso atraso estrutural relacionado ao reconhecimento de um lugar adequado às mulheres na comunidade e nos núcleos familiares. Se reconhecer esse atraso nos aparece como uma questão atual, sobretudo no que diz respeito aos aspectos sociais do tema, seria necessário indagar como a filosofia lida com essas questões. Ainda hoje é raro estudar uma filósofa ao longo de um curso de filosofia, mormente uma medieval ou pré-renascentista como Pizan. Aparentemente, não porque não havia mulheres ao longo da história, já que há filósofas desde os Antigos até os dias de hoje (ver WATTS, 2017), mas porque os filósofos se negaram a reconhecê-las enquanto tal. Apesar de estudos recentes se debruçarem sobre as filósofas que deixaram de serem lidas por não serem homens ou sobre as críticas recorrentemente dirigidas às mulheres pelos filósofos da antiguidade aos dias de hoje, algumas investigações (ver, por exemplo, GARRY, Ann; PEARSALL, 1996) indicam que estamos longe de corrigir alguns dos problemas enunciados por Pizan no início do século XV.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 15/01/2021

Referências

DOS SANTOS, Anna Beatriz Esser. *A construção das ideias de moral e normativa feminina em Christine de Pizan e sua leitura na dinastia de Avis: uma análise em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

DUBY, Georges. *As Damas do Século XII*. Tradução: Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

GARRY, Ann; PEARSALL, Marilyn (edited by). *Women, Knowledge and reality: explorations in feminist philosophy*. New York-London: Routledge, 1996.

KARAWJCZYK, Mônica. “Christine De Pisan, uma Feminista no Medievo?!” *Historiae*, v. 8, 2017, p. 189-203.



LE GOFF, Jacques (org). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

LERNER, Gerda. *The Criation of Feminist Consciousness: from the middle ages to the eigteen-seventy*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1993.

MANN, Vickie. *Christine de Pizan: Medieval Philosopher*. (Master in Liberal Studies) Published by ProQuest. Indiana University, 2017.

MANN, Vickie. *Christine de Pizan: Medieval Philosopher*. Thesis (Master in Liberal Studies). Indiana University, New Albany, 2017.

PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. In: CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

RAYMOND, Jennifer. “Most of us are biased”. *Nature*, v.495, 2013, p.33–34. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/495033a>

SCHMIDT, Ana Rieger. “Christine de Pizan contra os Filósofos”. In: Schmidt, Ana R.; Zanuzzi, Inara; Secco, Gisele (Orgs). *Vozes Femininas na Filosofia*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2018, v. 1, p. 15-38.

_____. “Christine de Pizan”. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v.6, n.3, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan/>. Acesso em 15 dez.2020

TRUDEL, Lise. *Les Idees Feministes de Chistine de Pizan*. Thesis (Master of Arts. Department of French Language and Literature). Faculty of Graduate Studies and Reserch McGill University, Montreal, 1973.

WATTS, Edward Jay. *Hypatia: the life and legendo f na Ancient Philosopher*. (Women in Antiquity). Oxford: Oxford University Press, 2017.

MÍSTICA FEMININA MEDIEVAL: UM ENSAIO DE CATEGORIZAÇÃO

Medieval female mysticism: a categorization essay

Maria Simone Marinho Nogueira¹

RESUMO

Neste artigo pretendemos mostrar um pouco do que nomeamos por mística feminina medieval. Além do que, queremos pensar um pouco sobre o tema para apresentá-lo como um conjunto de ideias que, apesar de não se realizar como um todo unívoco ou como uma única escola de pensamento, pode ser categorizado no seu conjunto por suas semelhanças que podem ser problematizadas. Desta forma, chamamos a atenção para dizer que qualquer investigação que seja feita sobre a mística feminina medieval, como indicam muitas estudiosas, deve levar em conta a necessidade de prestarmos atenção à perspectiva de gênero dos documentos existentes, afinal, é a partir deles que as mulheres místicas medievais falam. Assim, o artigo está dividido em três partes: 1. uma abordagem da relação entre mística e filosofia; 2. uma apresentação da mística na Idade Média; e 3. a mística feminina medieval. Para realização do artigo, nos utilizamos de autores e autoras que estudam a mística, sobretudo a medieval, como Certeau (2015), Ruh (2002), McGinn (2017), Bingemer (2010), Cirlot e Gari (1999) e Troch (2013).

Palavras-chave: Mística feminina. Idade Média. Filosofia. Categorização.

ABSTRACT

In this article we intend to show a bit of what we call medieval female mysticism. Moreover, we want to think about it a bit to present it as a set of ideas that, although not realized as a single whole or as a single school of thought, can be categorized as a whole by their similarities that must be questioned. In this way, we call attention to say that an investigation about the medieval female mysticism, as many scholars indicate, must take into account the need for pay attention to the gender perspective of the existing documents, at last, it is from them that the medieval mystics women speak. Thus, the article is divided into three parts: 1. an approach to the relationship between mysticism and philosophy; 2. a presentation of mysticism in the Middle Ages; and 3. medieval female mysticism. For this paper, we use

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI) e da Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra.

E-mail: mar.simonem@gmail.com ORCID: 0000-0003-1141-3911



authors who study mysticism, especially the medieval, as Certeau (2015), Ruh (2002), McGinn (2017), Bingemer (2010), Cirlot and Gari (1999) and Troch (2013).

Keywords: Female mysticism. Middle Age. Philosophy. Categorization.

Introdução

Este artigo é fruto de três motivações. Duas de ordem mais pessoal, posto que desde a graduação em filosofia estudo a mística medieval e agora entendo que este assunto, mesmo ainda longe de se realizar como um todo, apresenta-se de forma mais madura não apenas pelo acréscimo de mulheres místicas aos homens místicos até então estudados na graduação, como também pela leitura da teoria da mística que ampliou a minha leitura sobre o tema. A segunda motivação diz respeito a percepção que tive de que os textos místicos produzidos por muitas mulheres são bastante diferentes dos produzidos pelos homens. Por fim, a terceira motivação vem de uma observação que foi feita na avaliação de um dos artigos em que fiz referência à mística feminina medieval e que apareceu da seguinte forma: “O que é a ‘mística feminina medieval’? Uma categoria teológica, histórica? Cabe registrar e fornecer fontes, se é disso que se trata, e não de opinião de quem escreve o texto”. Pois bem, tratemos então de registrar e fornecer fontes sobre o que chamamos de *mística feminina medieval* e vejamos se essa designação pode ser esquadrinhada na busca por uma possível sistematização ou categorização, isto é, se pode ser compreendida como um conjunto de ideias, conceitos, características, linguagens, que permitam identificar e reconhecer uma determinada linha de pensamento. Para tanto, o artigo será dividido em três partes. Na primeira abordaremos a mística em geral na sua relação com a filosofia. Na segunda parte focaremos mais especificamente na mística desenvolvida na Idade Média e, na terceira e última parte, abordaremos a mística feminina medieval.

Mística e Filosofia



A mística, por si só, já passa por algumas dificuldades para ser aceita nas academias devido a sua *atopia*, ou seja, o seu não-lugar. Esta dificuldade, por sua vez, diz respeito a uma série de questões dentre as quais destacaremos duas: sua relação muito estreita com a religiosidade e o estilo da sua escrita. Mas antes de adentrarmos nesses dois temas, tentemos traçar uma definição de mística e, para que não pareça apenas a opinião de quem escreve o texto, busquemos essa definição em alguns estudos.

O primeiro problema para quem estuda e, portanto, escreve sobre a mística, começa ao se tentar aproximar do termo com algum rigor². Isso porque ele sofreu ao longo da história muitos desgastes, tornando-se polissêmico e até ambíguo, como observa Velasco (1999) em seu livro *El fenómeno místico*, cujo primeiro capítulo se ocupa em dar conta, de forma rigorosa, do que seja a mística, apresentando as dificuldades daqueles que enveredam por tal estudo³. Lima Vaz, por sua vez, seguindo na mesma direção de Velasco, afirma que uma das características da nossa cultura (ou *da incultura da nossa época*, nas suas palavras) é a deterioração ou o esvaziamento semântico de termos que nos deveriam ser caros como, por exemplo, a palavra *ética*. Prossegue dizendo que ocorre o mesmo com o termo *mística*, a quem coube a mesma infeliz sorte, pois: “Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade.” (LIMA VAZ, 2000, p. 9).

Procurando escapar deste desgaste, e mesmo sabendo que não daremos conta de uma teoria da mística⁴ neste artigo, pensemos a mística aqui a

² Por falar em rigor, esclarecemos que “Apesar de alguns estudiosos/estudiosas usarem o termo mística e misticismo como equivalentes, gostaríamos de aqui fazer um breve esclarecimento. Normalmente o termo misticismo é uma tradução do inglês *mysticism* que, nesta língua, não soa pejorativo, não ocorrendo o mesmo quando se utiliza termo igual (misticismo) nas línguas latinas. Daí preferirmos utilizar o termo mística, que vem do francês *mystique*, substantivo cuja origem, segundo Certeau (2015, p.24-25) data do século XVII. Logo, sempre que se encontrar a palavra misticismo neste artigo, trata-se do uso feito por alguns estudiosos que estão sendo citados.” (VASCONCELOS e NOGUEIRA, 2020, p. 41).

³ Apenas para se ter uma ideia da discussão posta por Velasco, o primeiro capítulo do seu livro tem como título *Cuestiones Preliminares* e está dividido da seguinte forma: 1. «Mística». Uso y abuso de un término impreciso. 2. Fenómeno religioso y fenómeno místico. 3. A la búsqueda de un método para el estudio del fenómeno místico e 4. La mística como fenómeno humano. (VELASCO, 1999, 17-80).

⁴ Em termos mais gerais uma teoria da mística pode ser dividida em três grandes correntes, se assim podemos expressar: a Perenialista, também denominada de Filosofia Perene que tem, dentre os seus representantes, Aldous Huxley e Frithjof Schuon; a Contextualista, cujo nome em destaque é o de Steven Katz; e a corrente Deconstrutivista ou Pós-construtivista, também conhecida por Psicologia Perene e cujo principal nome é o de Robert Forman. A

partir da origem desta palavra e como podemos defini-la. Deste modo, no que concerne à etimologia, a palavra mística deriva do grego *mystikós* (referente aos mistérios) que tem sua raiz, por sua vez, no verbo *myo*⁵, cujo significado é a ação de fechar, principalmente relacionada à boca e aos olhos. Podemos dizer, assim, que o sentido do termo *mística* faz referência a algo *absconditus*, secreto, que exige uma atitude de entrega ou de espera, uma vez que só pode ser percebido com os olhos do espírito, sendo o silêncio sua melhor expressão, daí o ato de fechar a boca e os olhos. Importa notar, em meio às várias definições que podemos encontrar de mística, que se trata de uma experiência do divino que produz uma transformação radical do ser humano e que esta experiência pode ocorrer com ou sem fenômenos, sejam extraordinários ou corporais⁶.

Para o estudioso da mística, no entanto, mesmo não desconsiderando determinados fenômenos e mesmo sabendo tratar-se de experiências pessoais e intransferíveis, o que nos resta para nos aproximarmos dela são os textos produzidos por aquelas e aqueles que tiveram uma experiência do absoluto ou, como escreve Certeau:

Já a partir do século XIII, isto é, desde que a teologia se profissionalizou, os espirituais e os místicos levantam o desafio da palavra. Eles são por isso deportados para o lado da “fábula”. Eles se solidarizam com todas as línguas que falam ainda, marcadas em seus discursos pela assimilação à criança, à mulher, aos iletrados, à loucura, aos anjos ou ao corpo. [...] eles insinuam em toda parte um “extraordinário”: são citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita conquistou, cada vez mais próximas do canto ou do grito. Seus movimentos atravessam então uma economia escriturária e se extinguem, parece, quando ela triunfa. Assim a figura passante da mística nos interroga ainda sobre o que nos sobra da palavra. (CERTEAU, 2005, p.19).

primeira tem sua origem nos anos de 1940, a segunda surge nos anos de 1970 e a última começa por volta dos anos de 1990.

⁵ Literalmente, iniciar nos mistérios. (BAYLLY, 1935, p. 580).

⁶ Sobre esses últimos, estado alterado de consciência, privação do sono, laceração da carne, jejuns, histeria, dentre outros, vale a pena ver o estudo de Kroll e Bachrach (2005). Na contracapa do livro, lemos: “*The Mystic Mind* is the result of a fascinating collaboration between a medieval historian and a professor of psychiatry, applying modern biological and psychological research findings to the lives of medieval mystics and ascetics. This illuminating study examines the relationship between medieval mystical experiences, and the religious practices of mortification of the body.” O livro traz um apêndice com uma análise estatística sobre os tipos de alterações corporais e mentais, onde as classifica e mostra sua distribuição entre homens e mulheres, seus períodos históricos, suas classes sociais, o papel que ocupam na igreja, enfim, um estudo interessante para quem queira estudar a mística sob o aspecto dos fenômenos corporais e mentais que afetam alguns místicos e místicas.

As línguas, os discursos, as vozes, a escrita, a economia escriturária, tudo isso faz parte da palavra que reverbera em meio ao silêncio e que exige dos estudiosos mais do que uma simples análise dos textos místicos, exige uma atitude de ausculta que deve levar em conta o contexto dessas escritas com tudo o que este representa. Nesta direção, é preciso atentar para o horizonte da religiosidade⁷, pois este é o lugar de onde os textos místicos, ao menos a sua maioria, falam, e também é preciso ter uma atitude de acolhimento em relação ao estilo adotado, sobretudo pelas místicas, uma vez que foge ao estilo de um tratado filosófico, pelo menos no que tange aos textos filosóficos gestados no confronto com os textos poéticos em que temos conhecimento dos mitos, e uma determinada forma de fazer filosofia que se segue a partir daí⁸.

Este lidar com os textos, por sua vez, faz um outro estudioso da mística, Bernard McGinn, asseverar (o que reforça a nossa ideia) que, mesmo levando em conta que os textos místicos são a expressão de uma experiência, o que nós estudamos são esses textos místicos e o seu lugar numa determinada tradição. Mas, mesmo assim, prossegue, devemos nos perguntar o que é a mística, pois “como qualquer definição simples de um fenômeno complexo e controverso parece utópica.” (MCGINN, 2012, p. 16). Desta forma, ele opta por fornecer um sentido sobre a sua compreensão acerca do termo mística, discutindo-o sobre três tópicos: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus” (Ibidem, p. 16).

Já Maria Clara Bingemer (2010), em um estudo sobre mística e filosofia, se questiona sobre a pertinência de tal relação e se é possível pensar e universalizar uma experiência irreduzivelmente pessoal, como é o caso da mística, por parte de alguém que quer pensá-la sem, entretanto, ter tido tal

⁷ Não estamos desconsiderando aqui os místicos ateus, nem uma parte dos místicos e das místicas contemporâneas que produziu seus textos fora do ambiente religioso. Apenas não são esses os estudados aqui, mas a mística desenvolvida na Idade Média. De qualquer forma, sobre a existência de uma mística não religiosa, escreve Capelle (2003, p.86): “Infine, la visione rigorosa della finitudine e della sua consistenza transcendente obbliga a riconoscere la pertinenza di una mística non religiosa, intendo con ciò uno slancio in un abbandono unificante e sereno al mistero dell’essere sempre già dato che supera il mio essere e che costituisce il mio ambiente, il mio elemento, il mio destino”.

⁸ Sobre isso, veja-se nosso estudo NOGUEIRA, 2016, p. 11-26.

experiência. A estudiosa escreve ainda que, se esta experiência pode ser universalizada e pensada, cabe ainda a questão do lugar da hermenêutica no ato de pensá-la. De qualquer maneira, compreende a mística como um conhecimento, cuja

aparição, portanto, se dá no âmbito de uma questão especificamente filosófica: a questão da transcendência e a experiência que dela faz o sujeito humano, percebendo-se como constitutivamente auto-transcendente, apesar de sua finitude e contingência. (BINGEMER, 2010, p. 40-41).

É a questão da transcendência, portanto, que aproxima mística e filosofia. Lembremos que Hegel, em sua *Introdução à história da Filosofia*, afirma que a religião e a filosofia se aproximam (a mística pode ser entendida aqui também), pois têm como objeto o infinito, o que não é da ordem do terreno ou do mundano (HEGEL, 1991, p. 39)⁹. Nesta mesma direção Marco Vannini (2007, p. 15) escreve, ao fazer referência à mística: “[...] trata-se, com efeito, de filosofia no sentido mais real e profundo [...]”, complementando que é uma experiência do espírito há tempos perdida pelo homem contemporâneo¹⁰. Ora, no que apresentamos até aqui, é possível refletir um pouco sobre a complexa relação entre mística e filosofia, repensando os dois aspectos colocados no início desta parte do artigo: a relação da mística com a religiosidade e o estilo da sua escrita.

No que diz respeito à relação da mística com a religiosidade, isto parece ser um dos motivos assumidos por uma determinada tradição filosófica que rejeita a mística. Mas, mesmo refletindo sobre tudo o que esta relação pode representar no confronto com o saber filosófico, chamamos a atenção para alguns aspectos do saber místico. Primeiro, a mística, de uma maneira geral, tem realmente uma forte ligação com a religiosidade, mas não, necessariamente, com a religião entendida no sentido dado pela instituição religi-

⁹ Nesta mesma obra o filósofo alemão dedica uma parte para dizer que o elemento religioso deve ser excluído da história da filosofia. No entanto, não nos cabe aqui fazer uma reflexão sobre o pensamento hegeliano. Só o citamos mais acima para ilustrar e reforçar que a ideia da transcendência ocupa um lugar importante também na filosofia e não apenas na religião.

¹⁰ Neste livro, Vannini aborda as relações entre mística e filosofia em filósofos e filósofas como Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Ibn 'Arabî, Hegel, Nietzsche, Marguerite Porete e Simone Weil. O capítulo sobre Marguerite Porete abre com a seguinte afirmação: “Tutto quel che concerne – nell’essenziale – filosofia, teologia, mística, si trova già presente e per così dire concentrato, all’inizio della storia dell’Occidente, in Platone.” (VANNINI, 2007, p. 20).

osa. Segundo, a mística se mostra, na maioria das vezes, como crítica desta instituição. Ora, até onde sabemos, a crítica é uma característica intrínseca à própria filosofia e, neste sentido, para além da transcendência, mística e filosofia se encontram também no terreno da crítica. Terceiro, se a arrogância filosófica se pauta na ideia de que é necessário ver o todo, mesmo sabendo não ser possível alcançar isto plenamente, a análise da religião, ou do ser humano na sua relação com o sagrado (para sermos mais rigorosos do ponto de vista da mística) não deve ficar de fora das ambições de quem filósofa. Por fim, a mística bem pode ser uma resposta à crise da metafísica marcada, dentre outras coisas, por uma linguagem apofântica¹¹.

Seguindo nesta perspectiva, passemos ao estilo do texto místico. Ora, as críticas encontradas nos textos místicos, seja à religião, seja à metafísica, seja a uma determinada forma de se estar no mundo, podem ser entendidas também como uma crítica à linguagem, afinal como escreve Yunes (2010, p. 76-77): “No espaço místico tudo é impronunciável, a língua cala e o silêncio fala num esforço de violência contra a linguagem, investindo contra os limites do interdito; [...]” Logo, os textos místicos não se apresentam como tratados filosóficos, no sentido entendido por toda uma tradição que vai, no mínimo, de Aristóteles até Hegel. Assim, pensando mais especificamente no que estamos chamando de mística feminina medieval, os textos com os quais lidamos são transgressores da própria linguagem, posto que investem contra os limites do dizível e, para tanto, são construídos não apenas por uma linguagem apofática, mas também por uma linguagem que é apresentada em versos, canções, ditos, feitos, aforismos, enfim, uma linguagem expressa por metáforas, paradoxos, sinestesias, oxímoros, em suma, por recursos estilísticos que visam investir contra os limites da própria linguagem. Por isso, não é à toa que Certeau (2005, p. 114) assevera que a mística nomeia uma proliferação léxica de um determinado experienciar que designa, por sua vez, “maneiras de fazer” ou “maneiras de dizer” que são, ao mesmo tempo, “maneiras de praticar a língua”. Logo, não precisamos ir muito longe para entender porque uma dada tradição filosófica a rejeitou, pois a entendeu como ilógica e sem sentido, ou seja, rigorosamente não a entendeu.

¹¹ Veja-se sobre isso, MICHELAZZO, 2012, p. 262-279.

Ora bem, o que queremos dizer, como já afirmamos em outro estudo nosso (NOGUEIRA, 2016), é que não há nada de errado com esse modo de fazer filosofia, isto é, por meio de tratados sistemáticos, com argumentações claras e precisas, exceto a arrogância de se pensar ser esta a única forma aceitável de fazê-la, ao ponto de não conseguir enxergar nos textos místicos uma racionalidade e uma lógica que lhe são bem próprias, é verdade, mas que não deixam de fazer sentido. Logo, encerramos esta primeira parte do nosso artigo com uma citação de Eduardo Losso que nos parece resumir bem o que aqui tentamos expor, mas que aponta para uma relação muito mais abrangente do que apenas a existente entre mística e filosofia. Escreve Losso, no prefácio feito ao livro *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*.

O estudo da mística abre novos horizontes para uma série de problemas, complexifica falsas soluções teóricas e introduz nelas questões pouco ou nada levadas em consideração, na Antiguidade, na Idade Média ou na Modernidade, na filosofia, na teologia ou na literatura. As relações entre o racional e o irracional, dogma e hereesia, tradição e inovação, conservadorismo e modernismo, metafísica e desconstrução ficam muito mais ricas e sutis quando o objeto em questão está dentro do universo da mística. Ela desafia religiosos e ateus, estetas e políticos, direita e esquerda, cristãos e outras religiões, e os obriga a considerar o seu oposto, perceber os limites de sua posição e saber dialogar sem preconceitos (LOSSO, 2016, p. 21).

A mística medieval

A mística medieval, ao contrário do que se possa pensar, não é um pensamento uniforme e, portanto, passível de ser classificada em uma única escola de pensamento. A própria classificação por escolas já é algo problemático quando se pensa a mística na Idade Média, mesmo nos limitando, por exemplo, ao Ocidente Cristão. De toda forma, ainda que este artigo possua uma delimitação temporal e religiosa, é importante informar que a mística não nasce nem morre na Idade Média Ocidental. Isto é, já encontramos textos místicos na Antiguidade Oriental e Ocidental, assim como são encontrados na Modernidade e na Contemporaneidade. Por outro lado, quando nos referimos à mística oriental, talvez nada mais estejamos fazendo do que olhar para o Oriente com a nossa visão de mundo ocidental e consequente-

mente com nossas categorias. Apenas para dar um exemplo dessa complexidade, Suzuki (1955) afirma que o Zen não é mística, pois esta, tal qual é entendida no Ocidente, geralmente começa com uma antítese e termina com uma unificação ou identificação (humano-divino) e isto é fruto de uma concepção dualista da vida e do mundo¹².

Pensando ainda em termos de Oriente-Occidente, Tabuyo (2016), na introdução que faz à sua tradução das lições de uma mística do século VIII, Râbi‘a al-‘Adawiyya (sufi muçulmana), alerta-nos sobre a tentação de nos apropriarmos daquilo que não nos pertence, reduzindo-o aos nossos esquemas e categorias, fazendo com que percamos qualquer possibilidade de compreensão disto que nos apropriamos. Assevera, assim, que Râbi‘a não é uma mística cristã e que não devemos enquadrá-la em categorias que lhes são estranhas, pois até mesmo o uso do termo mística pode encobrir ou usurpar do sufismo aquilo que é próprio da religião muçulmana que, por sua vez, tem suas próprias chaves de leitura que não são intercambiáveis (TABUYO, 2016, p. 10). Desta forma, mesmo quando encontramos semelhanças entre Rabi‘a al-‘Adawiyya e Marguerite Porete, por exemplo, como as ideias de aniquilamento do eu, da pobreza, do abandono, do desejo, mesmo assim, as aproximações devem aparecer com cautela e com a preservação dos lugares de onde essas místicas falam/escrevem.

Mas não pensemos que ficando apenas no Ocidente as interpretações sejam unívocas¹³. Aliás, é interessante perceber em meio a tantos místicos e místicas ou, mais precisamente, em meio a tantos textos escritos por estes e estas, que apenas um determinado grupo recebe o nome de escola: a que se desenvolve na Alemanha, nos séculos XIII e XIV, “às margens do Reno”, e

¹² E complementa: “If there is an antithesis, Zen accepts it as it is, and makes no attempt to unify it. Instead of starting with dualism or pluralism, Zen wants us to have a Zen-experience, and with this experience it surveys a world of suchness. [...] Zen therefore is not mysticism, although there may be something in it reminding one of the latter. Zen does not teach absorption, identification, or union, for all these ideas are derived from a dualistic conception of life and the world.”. (SUZUKI, 1955, p. 74 e 81).

¹³ Um exemplo desta diversidade pode ser lido no seguinte passo do estudo de NEWMAN (2016, p. 591): “Mechthil of Hacheborn, Angela of Foligno, and Marguerite Porete were exact contemporaries who differed in language, social status, and modes of religious life; their books diverge no less in genre, modes of production, and posthumous destinies. Thus comparing them can provide a way to contextualize the radical idea of *annihilation*, which Bernard McGinn links expressly with women, as it took shape within the varied contexts of their authorship.” Apesar das diferenças apontadas por Newman, como podemos perceber, ela destaca que, para McGinn, há um traço distintivo comum não só entre essas três mulheres, mas às mulheres místicas, de uma maneira geral, que é o conceito de aniquilação.

por isso mesmo recebe o nome de mística renana ou de escola renana. Alain de Libera (1994), por exemplo, lhe dedica um livro onde afirma que seu objetivo é redescobrir as categorias medievais e que esta mística representa um momento fundador na história da filosofia. Já McGinn, no seu livro *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, dedica toda a segunda parte da obra a Eckhart (principal representante daquela escola) e a seus alunos (Suso e Tauler). Ali McGinn expõe as dificuldades para o uso do termo *mística renana*, alegando, dentre outras coisas, que muitos o fazem por causa da localização geográfica, mas os que assim a denominam colocam, por exemplo, os místicos holandeses, como Ruusbroec, também nesta denominação (MCGINN, 2005, p. 86)¹⁴.

Já um outro estudioso da mística, o suíço Alois Haas, ao falar sobre a história da mística renana, afirma que nela não deveria faltar o nome do Cardeal, e grande homem da igreja, Nicolau de Cusa, e não pelo fato de o filósofo alemão ter demonstrado com a sua vida a existência do fundamento de uma forma mística, mas sim por ele, no contexto do seu pensamento, ter feito, explicitamente, da teologia mística objeto da sua reflexão (HAAS, 2004, p. 262). No mesmo direcionamento, McGinn, num outro texto, reconhece a importância de Nicolau de Cusa na história da mística, entretanto, afirma que esta importância ainda não foi apreciada como deveria. Reflete sobre o texto *De visione dei* do filósofo alemão e acrescenta, com base neste, que suas ideias não se enquadram na mística vernácula, frequentemente de caráter pessoal e emocional, nem tampouco no que se poderia chamar de uma forma de mística escolástica, isto é, organizada em tratados e manuais. Desta forma, concordando com Haas, o estudioso norte-americano diz que a mística feita por Nicolau de Cusa é uma espécie de resumo bem estruturado da teologia mística que se posiciona sobre certos números de problemas discutidos à época (MCGINN, 2006, p. 158).

Permanecendo apenas no Ocidente Medieval, portanto, percebemos que a discussão em torno da mística e de suas possíveis escolas de pensa-

¹⁴ Para destacar, sobretudo a mística eckhartiana, ele propõe o uso de outra expressão, como podemos ler no excerto que segue: “I propose that the mysticism of the ground is an equally useful tool for understanding the message of Eckhart and many who were influenced by him. To be sure, Eckhart and his followers treat many mystical themes, both traditional and innovative, but *grunt* provides a useful lens to bring into focus distinctive elements of their mystical thought.” (MCGINN, 2015, p. 87).

mento – mística renana ou especulativa, afetiva, cisterciense, nupcial etc. – envolve uma série de outros elementos para além da ideia de experiência. Esses outros elementos dizem respeito ao modo como os textos são organizados, que lugares ocupam dentro de uma determinada tradição de pensamento, se é antecedido por visões ou não, se ocorre com ou sem fenômenos (sejam corporais ou extraordinários), se o que se entende por teologia mística¹⁵ pode ser compreendido como a própria mística, em síntese, muitas outras questões podem e devem ser colocadas quando se estuda a mística. No entanto, nosso objetivo é pensar sobre a possibilidade de categorizar a mística feminina medieval e consideramos que o exposto, embora não esgote a discussão, é suficiente para mostrar um pouco das dificuldades quando se aborda a mística medieval.

Mística feminina medieval

Como observamos na seção anterior, a falta de um lugar para a mística¹⁶ dificulta muitas vezes a sua compreensão. Quando se trata, então, de mística feminina medieval, a dificuldade aumenta porque é necessário desconstruir, no mínimo, três preconceitos: a mística como um saber destituído de lógica; o feminino como destituído de razão; e a Idade Média como destituída de luz (e tudo o que isto pode representar)¹⁷. De toda forma, importa perceber que a expressão *mística feminina* atribuída às mulheres na Idade Média é uma categoria citada por diferentes estudiosas e estudiosos quando se debruçam sobre os textos daquelas mulheres e assumem feições diferentes quando lidas, por exemplo, pela crítica feminista, pela teologia, pela história, pela literatura, pela filosofia, enfim, por movimentos que, na nossa compreensão, não deveriam ser excludentes, mas complementares e, desta forma, é esta a leitura que fazemos.

¹⁵ Como observa McGinn (2006, p. 143): “La *Théologie Mystique* de Denys est un text clef pour Nicolas de Cues, en particulier en raison de la manière dont il fait ressortir la caractere absolument invisible de Dieu.” E, acrescentamos nós, a *Teologia mística* de Dionísio, pseudo-areopagita (Séc. VI) é não apenas um texto, é uma maneira de dizer Deus que será fundamental para todo o desenvolvimento da mística que lhe é posterior. Veja-se sobre a obra de Dionísio, ANDIA, 2006. Para recepção do texto dionisíaco e uma interpretação mais afetiva do que intelectual da mística, veja-se HUGO DE BALMA, 1995, 1996.

¹⁶ Veja-se sobre isto MICHELAZZO, 2012.

¹⁷ Uma tentativa de desconstrução desses preconceitos foi feita no nosso estudo NOGUEIRA, 2020, p. 76-90.

Vejamos, então, algumas definições possíveis da mística feminina medieval.

Kurt Ruh em sua obra *Storia della Mistica Occidentale: mistica femminile e mistica francescana delle origini*¹⁸) escreve: “A mística feminina inclui textos que foram escritos por mulheres ou transmitidos por estas [...]; no entanto, também inclui retratos biográficos de visionárias ou mulheres que estiveram na vida da graça.” (RUH, 2002, p. 19). McGinn, por sua vez, mesmo sendo mais cauteloso com a expressão mística feminina, preferindo *nova mística*, assevera que “Nada é mais surpreendente a respeito da nova mística [...] do que a importante função que as mulheres assumem, em termos de narrativas hagiográficas e de textos produzidos pelas próprias mulheres.” (MCGINN, 2017, p. 34). Já a estudiosa Lieve Troch, ao abordar a mística feminina, afirma que “A ‘mística’, tal como é praticada por mulheres, é caracterizada por uma linguagem alegórica, uma linguagem de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade.” (TROCH, 2013, p. 3). Por fim, as estudiosas espanholas, Victoria Cirlot e Blanca Garí, afirmam que, desde o século XII até o século XV, “[...] a escrita mística feminina se constrói multiforme e diversa. Mas em sua diversidade há algo que a unifica e permite reconhecê-la; algo que, como um eco constante, repete sempre sua chamada de pôr em palavras a experiência.” (CIRLOT e GARÍ, 1999, p. 14)¹⁹.

Atentemos para o que há em comum entre os estudiosos citados (de diferentes áreas, filologia, filosofia, teologia, ciências da religião e literatura), apesar da existência de algumas divergências que dizem respeito às perspectivas que cada um assume nas suas pesquisas e sobre as quais não entraremos em detalhe aqui. O que converge nas referências acima é o reco-

¹⁸ O título original do livro de Ruh é *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*.

¹⁹ Da nossa parte, como mostramos em um estudo (2018, p. 132-152), a mística feminina medieval pode ser caracterizada por uma produção textual feita por mulheres, apresentando muitas vezes transgressões e veiculando formações identitárias, revelando também as relações de poder no conturbado e rico período do medievo (em torno dos séculos XII ao XV). Logo, não é exagero se falar de um forte movimento feminino na Idade Média que tinha como características (mesmo considerando as exceções), dentre outras, o uso da língua vernácula, a fusão do humano com o divino na união das instâncias afetivas e intelectivas; o uso paradoxal da linguagem, com apelos à linguagem simbólica; a forte influência da literatura cortês do século XII, apresentando, talvez por isso, uma linguagem marcada pelo erotismo e a ausência de uma formação escolar, já que as místicas medievais, ao contrário dos místicos, não passaram pelas Escolas/Universidades.

nhecimento de todos e de todas da existência de uma produção escrita feita por mulheres. Logo, seja dando um peso menor à experiência (McGinn), seja reconhecendo a importância do elemento afetivo (Ruh), seja, numa leitura mais feminista, destacando a auto-definição, a auto-representação e a auto-autorização das mulheres medievais (Troch) ou, ainda, enfatizando a experiência individual e sua posterior necessidade de escrita (Cirlot e Garí), o fato é que tivemos no Medievo um grupo bastante considerável de mulheres que ousou colocar por escrito suas experiências e suas reflexões sobre o divino ao ponto de alguns considerarem o século XIII, onde houve um ápice deste movimento, como o século da mística feminina. No entanto, o que está sendo chamado de mística feminina passa longe de ter sido um movimento homogêneo, uniforme, unívoco e linear. Como tão bem expressou Ruh (2002), a impressão que a mística feminina causa é a de um mundo colorido, exoticamente fascinante, rico de tensões e até bizarro.

Todos estes adjetivos dizem muito da mística feminina desenvolvida na Idade Média, sobretudo a riqueza de suas tensões. McGinn chega a se questionar sobre a possibilidade de discernir uma mística distintiva das mulheres, ou seja, uma mística tipicamente feminina. Assevera que a resposta não se dá de forma simples, mas quer estabelecer diretrizes metodológicas para sua investigação, sobretudo no que diz respeito aos perigos que devem ser evitados. Consideramos que as diretrizes metodológicas propostas pelo estudioso americano nos ajudarão a refletir melhor sobre uma possível categorização da mística feminina e, assim, nos dedicaremos agora ao que McGinn escreve na sua monumental obra sobre a mística ocidental. Ali ele coloca quatro diretrizes metodológicas que serão seguidas na sua análise e que nos servirão de norte aqui. São elas: 1. Evitar generalização e essencialização indevidas; 2. Evitar privilegiar o presente; 3. Estar atento à perspectiva de gênero do documento investigado; 4. Levar em conta as formas de linguagem e modos de representação encontrados nos textos místicos. (MCGINN, 2017, *passim*).

A primeira das máximas orienta a não generalização no que diz respeito à mística feminina, ou seja, devemos ter discernimento, como já apontamos, de que os textos produzidos pelas mulheres medievais, em relação à mística, abarcam um período de tempo que vai do século XII ao século XV,

logo, estão inseridos nos seus respectivos contextos e esses se refletem nas suas formas de expressão. Para McGinn, “é difícil imaginar que poderia haver uma forma *única* de mística característica de todas as mulheres, e só de mulheres (Ibidem, p. 34-35, *itálico do autor*). Também não acreditamos nessa forma *única*, mas, mesmo levando em conta toda as diferenças, nos inclinamos a pensar que é possível encontrar nas semelhanças dos textos das escritoras ou autoras medievais elementos que acenam para a possibilidade de pensar uma mística propriamente feminina. Ao longo do seu livro, McGinn mostra com muita propriedade que alguns homens fizeram uma mística muito semelhante à das mulheres, mas afirma, em várias partes do seu texto, que determinadas características se dão prioritariamente, e na sua maioria, nos escritos femininos. Logo, é esta forma prioritária e o seu volume (a maioria se dá em textos de mulheres) que nos inclina a pensar numa mística propriamente feminina, embora ainda tenhamos muito o que pesquisar.

A segunda máxima diz que devemos evitar privilegiar o presente e, neste sentido, McGinn, antes de explicar a sua diretiva, mostra que, em parte, a redescoberta das mulheres místicas medievais foi impulsionada pelo feminismo contemporâneo e também pela teologia feminista. Ele afirma que não há nada de errado nisso, mas tal leitura pode incorrer em alguns perigos, como, por exemplo, a do anacronismo, posto que as nossas inquietações ou perguntas contemporâneas não são as mesmas que instigaram os místicos medievais. Também concordamos com ele, mas não podemos esquecer que por mais que a mundividência medieval deva ser respeitada, as nossas inquietações são presentes e se esses textos nos espantam e nos tocam, ao mesmo tempo, é porque as inquietações das mulheres medievais nos ajudam a pensar o nosso mundo também. Neste sentido, a leitura feminista contemporânea, assim como qualquer outra leitura que não seja feminista, corre os seus riscos, afinal é daqui que falamos. De toda forma, como trabalhamos com textos, devemos levar em consideração que “[...] as definições sucessivas e a hermenêutica das fontes devem ser constantemente examinadas criticamente” (TROCH, 2013, p.4) sem perdemos de vista o horizonte em que foram escritos com todos os seus fenômenos, gostemos ou não deles.

A terceira máxima de McGinn diz respeito à necessidade de estarmos atentos à perspectiva de gênero do documento investigado. Isso nos pa-

rece fundamental, mas o estudioso chama-nos a atenção para dizer que “grande parte daquilo que sabemos sobre as mulheres místicas medievais provém da pena de seus admiradores masculinos” (MCGINN, 2017, p. 36). Ora, nos parece que, para tal afirmação, ele se pauta muito mais nas hagiografias, feitas realmente pelos admiradores dessas mulheres, do que nos textos que elas produziram, seja escrevendo do seu próprio punho, seja ditando para um secretário. Logo, mesmo dando um exemplo clássico para ilustrar a diferença de uma mulher apresentada por ela própria e posteriormente por um conselheiro homem, como foi o caso de Beatriz de Nazaré²⁰, e mesmo afirmando que a partir do século XIV algumas mulheres começaram a produzir hagiografias, ele permanece muito voltado para as *vitae* e quando delas sai é para mostrar a cooperação que houve entre homens e mulheres na produção dos textos femininos.

Bem, duas observações devem ser feitas aqui. A primeira é que nas nossas investigações nunca negamos a cooperação que houve entre as mulheres místicas medievais e os homens. Pelo contrário, e apenas para ilustrar, a relação dos religiosos franciscanos, dominicanos e cistercienses com as beguinhas, por exemplo, foi fundamental para a escrita e divulgação dos seus textos. Como afirmam, Cirlot e Garí (1999), a espiritualidade feminina, sobretudo a partir do início do século XIII, encontrou defensores no interior das hierarquias eclesiásticas e, complementam, “enquanto as mulheres necessitavam escrever, os homens necessitavam ouvi-las” (Ibidem, p. 37). Isso para não falarmos das cooperações mais explícitas como foram os casos de Marie de Oignies e Jacques de Vitry, Elisabeth von Schönaue e Ekbert ou mesmo Hildegard von Bingen e Volmar. Logo, a cooperação entre homens e mulheres não anula a ideia de tentarmos ver na mística feminina textos que nos falam, muitas vezes, em primeira pessoa²¹.

A segunda observação se refere às *vitae*, quer dizer, nem todas as mulheres místicas medievais tiveram uma e, a título de ilustração, citamos

²⁰ Já falamos sobre isso no nosso artigo NOGUEIRA, 2017, p. 150-160.

²¹ Sobre esta primeira pessoa, podemos ler: “Es absolutamente imprescindible sacarse el velo romántico para aproximarse a la realidad de esa primera persona del mundo medieval, pues si pensamos que en ella encontraremos al sujeto que de un modo directo expresa todo aquello que le acontece convencido de su importancia, sin duda caeremos en el error. Pero tampoco nos parece lícito pensar vacía a esa primera persona, considerarla como una simple retórica que en absoluto tiene que ver ni con la realidad de la persona, ni con su experiencia como individuo.” (CIRLOT e GARÍ, 1999, p. 31).

Hadewijch da Antuérpia e Marguerite Porete. Assim, o que sabemos da vida de ambas as beguinhas nos vem da sua própria pena e é encontrado nas suas obras. Em Hadewijch, graças às *Cartas* e às *Visões*, podemos saber um pouco da sua vida, embora os *Poemas* ou *Canções* também sejam reveladores, sobretudo, da sua formação. Já em Marguerite, o seu único livro, pelo menos que nos tenha chegado, mostra-nos um pouco da sua vida, inclusive as perseguições sofridas que, como sabemos, acabaram por levá-la à fogueira em 1310. Dois dados curiosos em *O espelho das almas simples* de Porete chamam a nossa atenção, o primeiro é quando ela coloca em meio às personagens do livro uma personagem(?) chamada “Autora”. Isso ocorre no *Prólogo* e se repete nos capítulos 111 e 112²². Já no capítulo 52 quando Porete usa a expressão *precieuse marguerite*, numa fala da personagem *Amor*, isso pode indicar, ainda que discretamente, a assinatura da sua obra, ou seja, ela pode ter colocado ali uma marca autoral. Logo, embora tenha havido uma cooperação entre homens e mulheres e ainda que muitos homens tenham escrito sobre a vida e a obra de muitas mulheres, na nossa compreensão é perfeitamente possível pesquisar muitas dessas mulheres a partir do gênero feminino que escreve, e o que isso representa na Idade Média, sem deixar de refletir na nossa Contemporaneidade algumas dessas ideias.

A quarta e última diretriz metodológica de McGinn pode ser extraída da seguinte afirmação: “A questão da função das mulheres e das complexidades de gênero é inseparável da terceira área principal que merece comentário – a das formas de linguagem e modos de representação encontrados nos textos místicos” (MCGINN, 2017, p 39). Ele afirma que tem insistido que o objeto de estudo não é a experiência mística em si, mas o que se produz sobre ela, seja a escrita, seja a imagem. Fiquemos, pois, com a escrita, posto que é esta que estudamos quando pensamos a mística feminina medieval. Ora, mesmo reconhecendo que depois do ano 1200 a língua escrita da mística sofre mudanças, sendo assumida por muitos, sobretudo as mulheres, a sua forma vernácula e não mais o latim e, apesar de reconhecer que essa

²² Na versão do CORPVS CHRISTIANORVM, editado por Guarnieri e Verdeyen, encontra-se respectivamente “L’Ame e L’Acteur”. Aparece também a frase, “que escreve o livro”, tanto no francês quanto no latim: “dit l’Ame qui ce livre fist escrire” e “dicit Anima quae hunc librum scribi fecit”. Já nos capítulos 111 e 112 “Autora” não aparece na edição do CORPVS CHRISTIANORVM, mas na tradução para o português do Brasil feita por Sílvia Schwartz, 2008.

mudança trouxe *notáveis configurações novas*, McGinn, com a erudição que lhe é peculiar e o rigor de informações importantes que nos oferece, conclui:

Mas definir a mística “real” primariamente como a mística “experencial” e visionária encontrada nos textos em vernáculo da Idade Média tardia, é empobrecer a riqueza da tradição mística ocidental e impedir, em vez de ajudar, na tarefa de tentar entender a própria mística nova. Sua novidade real é constituída nos termos do seu diálogo com a tradição mais antiga (Ibidem, p. 46-47).

Reflitamos por partes. Primeiro, quando pensamos na mística feminina medieval, constituída em sua maior parte por textos em língua vernácula, o que o próprio McGinn reconhece, não estamos contrapondo de forma simplista a mística produzida pelos homens e a mística realizada pelas mulheres, até porque sabemos que houve alguns homens que se expressaram em vernáculo e algumas mulheres que se expressaram em latim. Segundo, não estamos atribuindo um juízo de valor, pois em nenhum momento dos nossos textos afirmamos que a mística feminina em língua vernácula é superior à mística masculina expressa em latim. Terceiro, também não estamos colocando a mística visionária ou experencial em língua vernácula como mais real do que a tradição que lhe antecede. Logo, concordamos com Bernard McGinn quando ele afirma haver um diálogo desta mística feminina feita em vernáculo com uma mística de tradição mais antiga feita em latim. Só não estamos muito seguros de este diálogo ser uma novidade.

Mas voltemos à questão da linguagem. Kurt Ruh (2002) afirma que se mudam os conteúdos e as formas dos discursos místicos, muda-se também a forma do texto, e considera a passagem do latim para a língua vulgar um passo importante na história da mística desenvolvida no Ocidente. Reflete também sobre as razões dessa mudança e, assim como McGinn, reconhece que as mulheres, de uma maneira geral, estavam privadas da educação escolástica superior. Logo, o que restava às mulheres era a língua não escolar, ou seja, suas línguas maternas, embora tenhamos conhecimento que algumas dessas mulheres sabiam latim e outras línguas além da vernácula. Mas é preciso acrescentar a essas línguas maternas os seus corpos (corpos femininos) que se articulam e fazem parte desta escrita, não apenas porque é bem característico de uma boa parcela das mulheres místicas medi-

evais a linguagem erótica²³, como também porque alguns fenômenos ocorrem na carne e são expressos por meio da linguagem. Assim, a definição de mística dada por Troch (2013, p. 4) tem sua razão de ser, afinal, como ela escreve: “A definição de ‘mística’ é dada usualmente a uma determinada forma e estilo de textos históricos, a saber, aqueles que compreendem *visões, alegorias, metáforas e poesia* em uma relação específica com o corpo.”

Gostamos de dizer que são textos/mulheres ou mulheres/textos, uma vez que a escrita ganha corpo ou, como escreve Foucault (1992, p. 143), “a escrita transforma a coisa vista ou ouvida em forças e em sangue. Ela transforma-se no próprio escritor”. No caso aqui, escritora ou escritoras, já que se trata de um número considerável de mulheres. Mais do que isto, de um número considerável de mulheres bastante conscientes do seu poder de escrever, como assinala Régnier-Bohler (1990, p. 536). Neste mesmo direcionamento, Cirlot e Garí (1999, p. 28) argumentam que somente uma necessidade imperiosa pode explicar a existência de um *corpus* textual que expressa a experiência mística. Lidamos, portanto, com necessidades (escrever), com desejos (a presentificação de Deus) e com textos cujas autoras se esforçam por equilibrar necessidades e desejos na busca humana de uma vivência ou reflexão que ultrapassa a mais extraordinária das linguagens, daí também a variedade dos gêneros literários que dali surgem. Como escrevem as estudiosas espanholas:

o aparecimento de uma atitude nova em relação ao indivíduo e seu sujeito que nasce no século XII e se vai intensificando ao longo do século XIII, encontrando para isso diversas soluções conforme os distintos âmbitos linguísticos e os gêneros literários (CIRLOT e GARÍ, 1999, p.33).

²³ No entanto, como bem nos mostra McGinn, encontramos algo semelhante em alguns poucos homens, como por exemplo, Jacopone de Todi, um leigo erudito que tem uma conversão depois da morte da sua esposa em 1268. Dentre outras coisas, escreve o estudioso norte-americano sobre Jacopone: “Embora Jacopone soubesse latim, sua contribuição foi essencialmente em **vernáculo e na forma poética**. [...] Aqui Jacopone oferece um notável exemplo do *iubilus*, o irreprimível transbordamento de amor **encontrado** entre tantos místicos do século XIII, **sobretudo entre as mulheres**. [...]Essas trevas da mútua aniquilação, o duplo abismo de Deus e da alma (de fato, o mesmo abismo), leva Jacopone perto de um dos maiores temas especulativos da nova mística, **tema este encontrado primeiramente entre as mulheres místicas** [...]” (MCGINN, 2017, passim, destaques nossos).

Interessante observar que a escrita dessas mulheres surge como uma necessidade de vida. Em muitas delas lemos como escrever, mais do que importante, é necessário e fundamental, como já abordamos em outros estudos nossos²⁴. Esta necessidade, por sua vez, passa não somente por uma escrita de si²⁵, mas também pela constituição daquela que escreve, ou seja, as mulheres místicas medievais escreviam para expressar as suas experiências e reflexões e escreviam, igualmente, como uma forma de exercitar a autocompreensão, buscando, naturalmente, entender o que se passava com elas. Além disso, não podemos descartar a escrita de muitas dessas mulheres como um ato político, muito embora isso, talvez, não venha em primeiro plano²⁶. De qualquer modo, é preciso reconhecer que nos textos de muitas mulheres místicas, como Marguerite Porete, Mechthild von Magdeburg e Catarina de Siena, por exemplo, encontramos a insatisfação dessas autoras face ao momento em que vivem, sendo, inclusive, a crítica à instituição religiosa um tema recorrente.

Portanto, a última “diretiva” analisada por McGinn, que diz respeito à complexidade de gênero na sua relação com as formas da linguagem e seus modos de representação, nos parece um elemento importante para pensarmos a mística feminina medieval como apresentando um diferencial em relação à mística produzida pelos homens. Por mais que McGinn nos apresente homens que escreveram de forma semelhante às mulheres, sobretudo no que diz respeito a uma linguagem erótica, ele mesmo afirma em vários passos do seu livro que esta linguagem é mais marcante e predominante nas mulheres²⁷, e esta predominância continua sendo um elemento importante

²⁴ Como por exemplo, NOGUEIRA, 2015, p. 91-102.

²⁵ Sobre este tema na Idade Média veja-se nosso estudo NOGUEIRA, 2020, p. 76-90 (op. cit.), e também LIMA e NOGUEIRA, 2020, 396-413 (op. cit.).

²⁶ A este respeito, escreve Schwartz (2010, p. 115) sobre Porete, sugerindo uma ação política: “Ao falar em sua própria voz, no *Miroir des âmes simples et anéanties* [o Espelho das almas simples e aniquiladas], Marguerite Porete desenvolve um processo místico que resiste ao masculino, ao latim e ao escolástico, ao domínio das instituições eclesiásticas, ao sacerdotal e mesmo à faculdade da razão. Por outro lado, privilegia o feminino, o vernacular, as qualidades de fé e amor, e o faz se apropriando de papéis masculinos. Talvez possamos de fato entender seu discurso e comportamento como políticos, já que sua voz foi literalmente emudecida por sua condenação e morte na fogueira inquisitorial.” (SCHWARTZ, 2010, p. 115).

²⁷ Para algumas comparações entre homens e mulheres da *nova mística*, com um acento que nos inclina mais a uma categorização da mística feminina, veja-se McGinn (2017, op. cit.), páginas 43, 47, 110, 111, 139, 141, 181, 181, 197, 207, 208, 238, 239, 240, 241, 259 e 260.

para nos inclinarmos a pensar uma mística feminina. Aliás, quando começa a expor o que ele chama de nova mística, logo depois de demonstrar a mudança de atitudes que ocorre na relação entre mundo e claustro e, ao iniciar a exposição da segunda mudança, que tem a ver com a relação entre homens e mulheres no caminho místico, ele afirma: “A segunda mudança maior na mística da Idade Média tardia envolve o gênero: é somente depois de 1200 que as mulheres começam a assumir um lugar proeminente na tradição mística” (MCGINN, 2017, p.33). E continua, um pouco mais depois desta assertiva, que o surpreendente no que ele chama de nova mística é a função assumida pelas mulheres na produção dos seus textos.

Logo, ao nos determos nas diretrizes postas por McGinn e ao nos posicionarmos em relação ao que concordamos e ao que discordamos da leitura dele, não significa dizer que estamos afirmando com todas as letras que a espiritualidade feminina é diferente da espiritualidade masculina, embora, como já demonstramos em outro estudo quando citamos Schwartz, ela chama a atenção para a ideia de uma experiência feminina do divino, com características diferentes do modo como os homens vivem essa experiência. (LIMA e NOGUEIRA, 2020). De qualquer modo, não apenas porque ainda não nos debruçamos o suficiente sobre tal temática e também porque esta não é nosso foco aqui²⁸, fiquemos para finalizar, e não necessariamente concluir, com a possibilidade de pensarmos a mística feminina como uma categoria de pensamento.

Considerações finais

Portanto, para pergunta que nos provocou, qual seja, o que é a mística feminina medieval? Uma categoria teológica, histórica? Ensaíamos uma tentativa de resposta afirmando que a complexidade da mística (seja ela de qualquer período histórico) nos obriga, se quisermos ter uma visão mais ampla, a analisá-la sob diferentes perspectivas. Assim, alguém da filosofia, por exemplo, não deixa de fazer uma análise filosófica pelo fato de incluir na sua perspectiva outros pontos de vista, como o literário, o histórico, o teoló-

²⁸ Como dissemos na Introdução, consideramos que os textos místicos femininos são bastante diferentes dos produzidos pelos homens e, assim, estamos falando de produção escrita e não necessariamente de espiritualidade, embora reconheçamos que esta produção expressa, de algum modo, a espiritualidade.

gico e tantos outros que possam contribuir na investigação que está sendo feita. Neste sentido, escolhemos o texto de McGinn, prioritariamente para a última parte deste artigo, não apenas por ser um estudioso clássico da mística, como também porque seus questionamentos nos tiram da nossa zona de conforto exatamente pelo fato de não concordamos com todas as suas linhas de investigação e também porque este “bom confronto” ajuda a ampliar a nossa visão sobre a mística feminina medieval. Desta forma, a mística feminina medieval pode ser categorizada como um conjunto de ideias, cujas diferenças não devem ser esquecidas, mas também, cujas semelhanças podem e devem ser problematizadas sendo, por isso, passível de uma análise crítica que caracteriza não apenas o saber filosófico, mas tantos outros saberes. Já para o problema de ser possível pensar um traço distintivo da produção mística feminina medieval daquela produzida pelos homens no mesmo período, acreditamos não ser possível ainda responder afirmativamente, mas nos inclinamos a uma resposta afirmativa que, entretanto, merece uma pesquisa mais ampla. De todo modo, qualquer investigação que seja feita sobre a mística feminina medieval deve levar em conta a necessidade de prestarmos atenção à perspectiva de gênero dos documentos sobre os quais nos debruçamos, afinal, é a partir deles que as mulheres místicas medievais falam.

Recebido em 09/12/2020 e aprovado em 28/02/2021

Referências

ANDIA, Ysabel de. *Denys l'aréopagite. Tradition et metamorfoses*. Paris: J. Vrin, 2006.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1935.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil”. In: PINHEIRO, Marcus Reis e BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Orgs.). *Mística e filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010, p. 35-50.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CIRLOT, Victoria e GARÍ, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.

DE LIBERA, Alain. *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.



FOUCAULT, M. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992, p. 129-160.

HAAS, Alois Maria. *Mystik im Kontext*. München: W. F. Verlag, 2004.

HADEWIJCH DE AMBERES. *Flores de Flandes. Cartas. Visiones. Canciones*. Tradução de Carmen Ros y Loet Swart. Madrid: BAC, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HUGO DE BALMA. *Théologie mystique*. Traduction de Francis Ruello. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995 e 1996 (Tome I, Sources Chrétiennes, n° 408 e Tome II, Sources Chrétiennes, n° 409).

LIMA, Emanuelle Valéria Gomes de; NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Marguerite Porete e a escrita de si: entre a literatura e a filosofia”. *Revista Ideação*, n. 42, Julho/Dezembro, 2020, p. 396-413. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5007/4767>. Acesso em: 2 dez. 2020.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LOSSO, Eduardo. *Prefácio* ao livro *Narrativas mística: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti e PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). São Paulo: Paulus, 2016, p. 9-24.

MCGINN, B. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350*. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. (Tomo III).

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística. Das origens ao século V*. Tradução de Luís Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012 (Tomo I).

MCGINN, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2015.

MCGINN, Bernard. “Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu”. In: VANNIER, Marie-Anne (dir.). *La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris: CERF, 2006, p. 136-158.

MICHELAZZO, José Carlos. “Mística, Heresia e Metafísica”. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 261-279.

NEWMAN, Barbara. “Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s”. *Speculum*, 91/3, July, 2016, p. 591-630. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/686939>. Acesso em: 10 set. 2020.



NOGUEIRA, Maria Simone Marinho Nogueira. “Marguerite Porete: A mística como escrita de si”. *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 22, n.3, 2020, p. 76-90. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/54125>. Acesso em: 2 mai.2021.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Escritoras medievais: transgressões silenciadas”. In: BROCHADO, Cláudia e DEPLAGNE, Luciana. *Vozes de mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018, p. 132-152.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Beatriz de Nazaré (1200-1268) e *Os sete modos do Amor*”. *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 19, 2017, p. 150-160. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/37751>. Acesso em: 17 mar. 2020.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Filosofia e Mística – Entre o que não se diz quando se fala e o que se diz quando se cala”. In: NOGUEIRA e SILVA, Reginaldo Oliveira (Orgs.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. EDUEPB: Campina Grande, 2016, p.11-26.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Mística Feminina – Escrita e Transgressão”. *Revista Graphos*, João Pessoa, vol. 17, nº 2, 2015, p. 91-102. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view/27290>. Acesso em 25 jul. 2020.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Tradução e notas de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

PORETE, Marguerite. *Le mirouer des simples ames*. GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul. (Eds.). *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* LXIX, Brepols: Turnhout, 1996.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Vozes literárias, vozes místicas”. In: KLA-PISCH-ZUBER, Christiane. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Tradução Francisco Barba e Teresa Joaquim. São Paulo/Porto: Ebradil/Afrontamento, 1990, p. 517-591 (Vol. 2: A Idade Média)

RUH, Kurt. *Storia della Mistica Occidentale: mistica femminile e mistica francescana delle origini*. Traduzione de Giuliana Cavallo-Guzzo e Cesare de Marchi. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

SCHWARTZ, Sílvia. “Marguerite Porete: Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência”. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, vol. 6, nº 2, 2010, p.109-126. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21648>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. “An Interpretation of Zen Experience”. In: *Studies in Zen*. London: Rider and Company, 1955, p. 61-84.

TROCH, Lieve. “Mística feminina na Idade Média. Historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”. *Revista Graphos*, v. 15, n. 1, 2013, p. 1-12. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/view/16324>. Acesso em: 10 jun. 2015.

VANNINI, Marco. *Mística e filosofia*. Firenze: Le Lettere, 2007.

VASCONCELOS, Ana Rachel Godim Cabral de e XXXXX. “Hildegard von Bingen e Elisabeth von Schönau: a correspondência (Cartas 201-201r) entre duas místicas visionárias do séc XII”. *Trilhas Filosóficas*, Dossiê Filosofia e Mística, ano 13, n. 1, 2020, p. 35-54. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/view/2396>. Acesso em: 2 dez. 2020.

VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

YUNES, Eliana. “A poética como mediação entre filosofia e mística”. In: PINHEIRO, Marcus Reis e BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Orgs.). *Mística e filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010, p. 71-79.

MOTIVO E VALOR: REPENSANDO A LIBERDADE INDIVIDUAL COM RICOEUR E NABERT

Motif and value: rethinking individual freedom with Ricoeur and
Nabert

Cristina Amaro Viana Meireles¹

RESUMO

Neste texto, exploraremos a confluência de dois importantes filósofos franceses contemporâneos a respeito do problema da liberdade individual. Trata-se de Jean Nabert (1881-1960) e Paul Ricoeur (1913-2005), que serão lidos em seus textos de juventude: *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) e *Éléments pour une Éthique* (1943), no caso de Nabert; *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (1950), no caso de Ricoeur. Nessas obras, ambos os filósofos nos legam a tarefa de recusar toda conceitualização da vontade humana que a entenda como sendo constituída por fases, por momentos pontuais; em vez disso, eles a concebem em seu dinamismo próprio, seu *ritmo* de existência, no qual a decisão é apenas o ponto de chegada. É nesse ritmo de existência que o homem livre, ao constituir motivos para agir e criar valores para pautar suas ações, termina por criar a si mesmo.

Palavras-chave: Motivo. Valor. Liberdade. Vontade.

ABSTRACT

In this text, we will explore the confluence of two important contemporary French philosophers regarding the problem of individual freedom. It's about Jean Nabert (1881-1960) and Paul Ricoeur (1913-2005), which will be read in their early texts: *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) and *Éléments pour une Éthique* (1943), in Nabert's work; *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (1950), in Ricoeur's one. In these works, both philosophers give us the task of refusing any conceptualization of the human will that understands it as being constituted by phases, by specific moments; instead, they conceive it in its own dynamism, in its *rhythm* of existence, in which the decision is only the point of arrival. It is in this rhythm of existence that the free man, when constituting reasons to act and creating values to guide his actions, ends up creating himself.

Keywords: Motif. Value. Freedom. Will.

¹ Profª. Adjunta no PPGFIL/Universidade Federal de Alagoas. Doutora em Filosofia pela UNICAMP.

E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0951-7343>



1. Introdução

Uma tendência comum no estudo filosófico da liberdade individual consiste em partir de um certo modelo, a saber, aquele do determinismo *versus* indeterminismo. Esta formulação, contudo, nos coloca diante de uma alternativa estreita: de um lado, tem-se o extremo irreal da ideia de uma indeterminação absoluta da vontade, sendo esta vista como espontaneidade desconectada das estranhas sociais e culturais; de outro lado, recai-se no extremo perigoso da completa determinação da vontade, onde a peculiar originalidade de toda vida subjetiva se apaga.

As éticas contemporâneas de Paul Ricoeur (1913-2005) e de Jean Nabert (1881-1960) confluem para a necessidade de superação desse quadro, propondo que se pense a liberdade individual a partir da assunção de que uma certa determinação deverá ser admitida. Esta determinação, contudo, não seria proveniente de nenhuma instância exterior, mas sim do próprio sujeito. Nesta proposta, é a própria noção de *vontade* que será alvo do escrutínio desses dois pensadores franceses que, situando-a no solo fenomenológico e reflexivo, iluminarão o seu longo processo de constituição subjetiva, que inclui a criação livre de motivos e valores.

Assim, este artigo consiste num esforço para clarificar a noção de *motivo*, explicando que tipo de determinação ele envolve no percurso da vontade que se pretende livre; uma outra noção que será central aqui é a ideia de *valor*, que complementa a noção de motivo, tal qual a conceberam Ricoeur e Nabert. O recorte bibliográfico é *Le volontaire et l'involontaire* (1950), que será nosso foco na extensa obra de Ricoeur², *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) e *Éléments pour une Éthique* (1943), no caso de

² Ricoeur publicou em 1950 *Le volontaire et l'involontaire*, sua tese de doutorado, que seria apenas a primeira parte “de um conjunto mais vasto que traz o título geral de *Filosofia da vontade*” (2009, p. 19), prevista inicialmente para ter três tomos: o primeiro sobre a eidética da vontade, o segundo sobre a empírica da vontade – que viria a ser, dez anos mais tarde, *Finitude et culpabilité*, subdividido em dois livros, *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* – e, finalmente, um terceiro tomo sobre a poética da vontade – que, como é sabido, ele desistiu de publicar, possivelmente pelos novos horizontes que *La symbolique du mal* (1960) lhe abria, obra que habitualmente é considerada, ao lado de *De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965), a marca da guinada de Ricoeur rumo à hermenêutica.

Nabert³. Apesar de seus objetivos e contextos diversos, as duas obras contribuem para revelar a confluência das sendas filosóficas desses dois grandes pensadores, também no solo da Ética.

2. Um motivo não é uma causa

Um motivo é algo bem distinto de uma causa no pensamento de Ricoeur. Um motivo é uma razão para agir, e não uma causa que produz efeitos necessários. Ricoeur reconhece que estudar um motivo traz uma dificuldade inicial, ligada à própria etimologia, que nesse caso pode nos desviar (e muito) da direção pretendida:

A palavra mesmo, motivo, evoca uma moção, um movimento observável de direito no mundo dos objetos como um fenômeno natural. Toda a linguagem conspira a confundir uma razão para agir com uma *causa*, como também o esforço com um efeito. A ação se parece com um conjunto de efeitos cujos motivos são as causas. (RICOEUR, 2009, p. 94, grifo do autor, trad. nossa)

É contra esta concepção equivocada que nos conduzirá o texto de Ricoeur, buscando, diante da determinação pelos motivos – uma determinação de um tipo muito peculiar que estamos em vias de explicar –, resgatar um espaço para a liberdade humana, mas também para a possibilidade de responsabilidade pelas ações: uma escolha que fosse *causada* por motivos não poderia ser considerada livre; igualmente, o peso da responsabilidade pessoal por esta ação *causalmente* determinada seria praticamente nulo: como considerar o mérito ou o demérito de uma escolha se ela fosse apenas uma decorrência necessária dos motivos? Como aludir à dimensão de angústia fatalmente presente nas decisões livres – como já preconizava o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard⁴ –, se um motivo fosse uma causa?

³ *L'expérience intérieure de la liberté* é a primeira obra de Jean Nabert – também sua tese de doutorado, publicada em 1924. Esta obra tem como eixo o problema da liberdade humana. Sua motivação central é bem definida: pensar a liberdade para além da dicotomia entre determinismo e livre-arbítrio, buscando desenvolver a ideia de uma causalidade da consciência nos limites da reflexão. Um comentário bastante completo dessa obra pode ser encontrado em NAULIN, Paul. Étude sur L'expérience intérieure de la liberté. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 21-38. Já *Éléments pour une Éthique* é a segunda obra de Nabert (em vida, ele publicou apenas três livros). Nesta obra ele desenvolve a importante temática da *afirmação originária*, noção que terá forte impacto nas suas teorizações posteriores sobre filosofia da religião.

⁴ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968. A angústia, para Kierkegaard, só é passível de ser vivenciada pelos homens porque eles sentem o

Assim sendo, aquela máxima de que um motivo inclina sem necessitar – repetida por Ricoeur (p. 126) – aqui quer dizer que os motivos apontam um caminho, sugerem linhas de ação, mas há um elemento subjetivo intransponível em toda decisão livre, que corresponde à consideração dos motivos pela consciência – consideração que nem sempre envolve a assim chamada clareza da razão que delibera. Aliás, aos olhos de Ricoeur, não se pode falar em escolha plenamente clara a não ser de modo ideal: a convivência com a dúvida, a reconsideração possível, o remorso, a lamentação, são o risco de toda decisão livre: “[...] um ideal implícito em todo homem que os clássicos identificaram ao próprio homem: o ideal de uma escolha perfeitamente esclarecida, em relação ao qual toda outra escolha é uma imperfeição” (2009, p. 226, trad. nossa).

O motivo não sendo, portanto, causa da decisão, não pode servir de fundamento para ela. Na verdade, podemos dizer que se o motivo funda alguma coisa, essa coisa é a própria vontade; ele está em suas bases, servindo-lhe de apoio: “[...] o motivo somente pode fundar a decisão se a vontade se fundar nele. O motivo somente determina a vontade na medida em que ela se determina a si mesma” (RICOEUR, 2009, p. 95, trad. nossa). Aproximamo-nos, assim, de um aspecto da determinação da decisão que importa clarificar: a determinação da vontade por si mesma. Em princípio, esta afirmação é da mais alta obscuridade, e o próprio Nabert aludiu à dificuldade que está em jogo aqui, falando não de uma causalidade da vontade, mas de uma causalidade da consciência⁵, conceituação que era central em sua obra de 1924:

peso de ter de escolher, ter de decidir o melhor caminho de ação a ser tomado: “[...] enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por essa razão é que não a achamos no animal, cuja natureza não tem, precisamente, a determinação espiritual” (p. 45).

⁵ Parece-nos que a ideia de causalidade da vontade depreendida do texto de Ricoeur tem exatamente o mesmo sentido daquela de causalidade da consciência à qual se refere Nabert. Para Nabert, a coincidência entre vontade e consciência era uma realidade tão patente que inclusive era para ele uma fonte de dificuldades ao se buscar estabelecer, na corrente da vida interior, um pretense “momento” para a liberdade: “Or, plus on aura dit, au préalable, que la volonté est une avec le courant de la conscience et que ‘la conscience est dans son essence un vouloir’ [Nabert cita Höffding], plus on éprouvera de peine à comprendre qu’il puisse y avoir des décisions et des actes discernables dans ce courant” (NABERT, 1994, p. 76).

[...] é preciso [...] tentar justificar esta ideia de que a consciência é a causa completa do ato, quaisquer que sejam, aliás, as circunstâncias psicológicas em função das quais nos inclinamos a explicar e a compreender nossa decisão. Mas como a consciência poderia ser a causa completa do ato, visto que tudo se passa como se este último se encontrasse elaborado pela deliberação, quando nós não hesitamos em qualificá-lo levando em conta todos os pensamentos que precederam à decisão? (NABERT, 1994, p. 92-93, trad. nossa).

Dificuldade enorme. Para chegar a compreender como poderia a vontade (ou a consciência, se quisermos usar uma terminologia nabertiana) ser causa de si mesma, tentemos robustecer mais um pouco a ideia de que embora um motivo sirva de apoio ou fundamento para a vontade, ele jamais poderia determiná-la nos moldes causais. Ensaaiemos um caminho negativo de argumentação. Se o motivo determinasse a vontade, primeiro, não haveria tantos motivos concorrentes entre si, por vezes conflitantes, como bem sabe todo aquele que algum dia hesitou diante de alguma escolha importante e difícil – por exemplo, ajudar o próximo em circunstâncias que implicam causar algum prejuízo a si mesmo –; um só motivo bastaria, de modo que os demais não seriam motivos *para nós*; em segundo lugar, os motivos seriam claros como a luz do Sol em um dia de verão sem nuvens; terceiro, não haveria nenhuma necessidade de deliberação. É aí que chegamos a uma caracterização importantíssima da definição de motivo: o motivo é um *ato incompleto* da consciência. Esta característica foi observada por Ricoeur:

É [...] a essência de um motivo não ter sentido completo fora da decisão que o invoca. Não me é possível compreender de início e neles mesmos os motivos, nem fazer derivar deles, num momento segundo, a inteligência da decisão. Seu sentido final está ligado de maneira original a esta ação de si sobre si que é a decisão; num mesmo movimento uma vontade *se determina* e determina a figura definitiva de seus argumentos afetivos e racionais, impõe seu decreto à existência futura e invoca suas razões: o eu se decide apoiando-se em[...] (RICOEUR, 2009, p. 95, trad. nossa).

E igualmente também por Nabert:

Uma deliberação profunda, que não se move passivamente entre representações e julgamentos já formados, é feita de uma diversidade de atos inacabados em que a causalidade da consciência se dissimula para nós apenas em razão do inacabamento mesmo dos atos. Cada um desses atos incompletos se transpõe para nós em motivos, quanto aos quais é preciso dizer que eles são, na vida psicológica, os efeitos ou, antes, aquilo que vem na sequência da causalidade da consciência. (NABERT, 1994, p. 93, trad. nossa).

Apesar das distinções de contexto, de ênfase e de estilo, podemos observar uma congruência importante entre essas passagens de Ricoeur e Nabert, qual seja a de propor uma relação peculiar entre a consciência e os motivos, na qual a primeira mobiliza os motivos de acordo com suas próprias determinações. Mas isto está longe de significar que nessa relação peculiar a deliberação seja apenas uma ponderação racional de motivos. Isso porque o motivo, ao mesmo tempo que sustenta a consciência, também a expressa (NABERT, 1994, p. 95). Nabert chama a atenção para isto a que ele chamou de “natureza dupla do motivo” (p. 95): ele surge no emaranhado do percurso da vontade que culminará numa decisão – e nesse sentido ele sustenta a consciência – e, posteriormente, ele adquirirá a forma de uma representação – e é aí que ele funciona como expressão da consciência. O que ocorre é que, frequentemente, nós nos esquecemos desse estágio inicial do motivo e tendemos a focar apenas no seu segundo momento, quando ele já adquiriu um contorno mais cristalizado, e daí o erro de tomá-lo por uma causa em sentido estrito é algo que decorre quase que naturalmente. É por isso que é preciso tentar voltar a atenção para este momento mais originário do motivo, quando ele quase chega a se confundir com a consciência de si em processo de constituição. Passemos a este ponto agora.

3. A constituição de um motivo para agir

Num capítulo intitulado “*A motivação do querer*”, Ricoeur escreve:

Um motivo não é uma parte; a decisão não é um todo: como ela poderia se opor a uma parte do eu e engendrar o eu? É preciso defender que a relação dos motivos à decisão seja originária, [originariedade] que a psicologia dita das tendências corre o risco de alterar em proveito de um processo de composição ou de totalização de forças psíquicas que permanece escrava dos modos de pensamento naturalista. (RICOEUR, 2009, p. 97-98, trad. nossa).

Nessa relação que arriscaríamos chamar de *motivo constituinte* – *consciência de si* – *motivo representado*, designação que, contudo, deixa escapar o essencial da ligação intrínseca dos dois primeiros elementos, é preciso atentar para o fato de que cada um desses atos incompletos que são os motivos envolvem o eu inteiro, e é isso que precisa ficar claro: o eu está em cada um desses atos incompletos que são os motivos. A ideia de que haja es-

tados mentais a-subjetivos sucedendo-se na vida psicológica, e de que a deliberação avaliaria friamente tais estados num momento posterior, é totalmente contrária à compreensão ricoeuriana (e nabertiana) da vida interior. A incompletude dos motivos implica a continuação do processo de escolha, como sublinha Ricoeur: “É a mesma coisa dizer que a escolha não seja terminada e que o motivo não seja determinante: a história de uma decisão é também a história de uma motivação através de esboços, começos, retrocessos, saltos, crises e decreto” (RICOEUR, 2009, p. 98, trad. nossa). Esta reflexão sobre o inacabamento dos motivos e o alongamento do processo de escolha faz saltar aos nossos olhos a necessidade de se abandonar, em definitivo, toda pretensão de se conceber a relação entre os motivos e a decisão unicamente segundo os moldes de um pensamento lógico-racional:

A relação motivo-decisão é mais vasta que a relação de premissas à consequência num raciocínio prático. O raciocínio prático não é mais do que uma forma desprovida de qualquer caráter exemplar; quanto a este caráter exemplar, a vida real oferece apenas poucos exemplos [...]; o tipo da decisão racional é uma espécie de caso-limite onde desvanecem mesmo certos traços fundamentais da decisão (RICOEUR, 2009, p. 100, trad. nossa).

Assim sendo, antes de se ligar aos aspectos *racionais* da decisão livre, os motivos exibem uma relação muito mais íntima com os seus aspectos *afetivos*. Nas palavras de Ricoeur: “Será preciso, no entanto, se convencer de que a maior parte de nossos motivos é feita de apenas um tecido: aquele de nossa vida afetiva” (2009, p. 99). Talvez seja justamente por isso que, para Ricoeur, falar de motivo implica falar de *valor*. Vejamos como.

4. O valor implicado no motivo

A ideia de valor será essencial para compreendermos melhor a natureza de um motivo, segundo Ricoeur, já que “um motivo figura e, se o pudermos dizer, ‘*historializa*’ um valor e uma relação de valores” (2009, p. 101). Mas valor, para Ricoeur, não é algo dado. Antes, valor é tomado no sentido do *ato de valorar*, de proceder a uma avaliação. Uma dificuldade se anuncia logo de saída aqui: um valor não é algo dado, mas também não será igualmente algo inteiramente criado pelo sujeito. Na primeira nota de rodapé desta seção intitulada “Motif et valeur: La limite entre la description pure

et l'Éthique”, Ricoeur já afirma que sua distância em relação à concepção sartriana de valor não será algo tão radical, deixando algum espaço para a criação subjetiva de valores⁶. Ricoeur não o afirma categoricamente neste ponto, mas nós suspeitamos que a maneira como ele considerará Sartre o aproximará de Nabert, ao cogitar a existência de um *a priori* dos valores, um *a priori* bastante peculiar que a nosso ver marcará a sutileza e a originalidade de sua conceituação de liberdade, na qual a constituição de valores será um momento da constituição da consciência de si. Este ponto será mais bem precisado adiante, quando trouxermos para a discussão a teoria dos valores de Nabert. Antes de irmos tão longe, tentemos precisar um pouco melhor a especificidade de um valor entendido enquanto ato de valorar.

Em *Le volontaire et l'involontaire*, a ideia nabertiana de constituição de valor concomitante com a constituição da consciência de si parece ecoar fortemente, e de modo muito claro:

[...] após J. Royce e G. Marcel, eu direi que os valores não são ideias atemporais mas, antes, exigências suprapessoais, sublinhando deste modo que sua aparição está ligada a uma certa *história* com a qual eu colaboro ativamente com toda minha potência de dedicação, em suma, a uma história que eu invento. Sim, é este o paradoxo do valor: ele não é de modo algum um produto da história, ele não é inventado, ele é reconhecido, saudado, descoberto, mas de acordo com minha capacidade de fazer a história, de inventar a história. (RICOEUR, 2009, p. 105, grifo do autor, trad. nossa).

O valorar é compreendido essencialmente como um ato da consciência em Ricoeur; ele chega mesmo a dizer que valor e querer se confundem: “[...] aquilo que eu observo permanece diante de mim; [mas] aquilo que eu adoto penetra em mim; o querer e o valor são confundidos e unidos. É esta união que faz de um valor um motivo de[...]” (2009, p. 110). Daí a ideia de obediência autêntica, esboçada por Ricoeur logo em seguida, para realçar o espaço subjetivo que há para a liberdade mesmo quando se seguem ordens criadas por outrem. Se não fosse pela capacidade humana de internalizar regras por meio da apropriação dos valores, toda obediência seria ocasião de privação de liberdade; o que está longe de ser o caso aos olhos de Ricoeur:

⁶ Cf. RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27: “C'est pourquoi nous refusons de durcir à l'excès notre opposition avec la conception de la valeur chez Sartre: il n'est pas exagéré de dire que nous déchiffrons le bien par notre dévouement même”.

A obediência autêntica é aquela que é consentida, isto é, que suscita em mim razões para obedecer. Ora, uma razão para obedecer é um motivo pessoal de decisão. Nós diremos então que é da essência do ato voluntário poder ser ao mesmo tempo algo como um comando – sobre o possível, sobre o corpo, sobre o mundo – e algo como uma obediência – a valores reconhecidos, saudados e recebidos. (RICOEUR, 2009, p. 111, trad. nossa).

Semelhantemente, Ricoeur proporá uma distinção importante entre *obrigação* e *coerção*, de modo que a primeira pode ser ocasião de liberdade, ao passo que esta última, jamais:

A obrigação abrange uma liberdade. A coerção é um aspecto da escravidão. A obrigação motiva; a coerção acorrenta. [...] Um aspecto fundamental da obrigação [é que] a pressão social tende para seu limite inferior na medida em que ela permanece difusa e anônima e se identifica com o “se” sem rosto dos preconceitos mortos: pensa-‘se’ assim, faz-‘se’ isso e não ‘se’ faz aquilo. A obrigação cessa de ser uma coerção quando os valores ilustrados pelos costumes assumem o aspecto de alguém, são conduzidos pelo elã de decisões vivas, em resumo, encarnados por pessoas autênticas (RICOEUR, 2009, p. 168, trad. nossa).⁷

Mas, para não perder de vista o ponto em que estamos na nossa discussão, como se dá exatamente a valoração? Argumentaremos na direção de defender que o ato de valorar, na perspectiva de Ricoeur, adquire os contornos de um ato reflexivo: “[...] a avaliação é, portanto, um movimento de recolhimento durante o qual eu interrogo a legitimidade dos meus projetos e coloco em questão meu próprio valor, já que meu projeto, sou eu” (RICOEUR, 2009, p. 102, trad. nossa). O aspecto subjetivo do valor parece ficar em evidência aqui, onde a dimensão concreta do presente se anuncia preponderantemente. Um valor não remete às experiências passadas, e igualmente não prenuncia o futuro; um valor apresenta-se na forma de um presente: “isto é bom” (2009, p. 102).

Ora, esse percurso parece ter nos conduzido a uma discussão ética. Porém, Ricoeur não tinha, em 1950, a meta de fundar uma Ética⁸. O mesmo

⁷ Esta passagem de Ricoeur poderia ser lida como uma frutífera aplicação ética das considerações heideggerianas sobre o “*das Man*”, na seção §27 de *Ser e tempo*, noção que traduz com muita exatidão o sentido do “*on*” francês. Em português, temos a tradução de Márcia de Sá como “*impessoal*”, bem como a ousada tradução de Fausto Castilho como “*a-gente*”. Desenvolver este ponto aqui implicaria um desvio muito grande de nosso foco.

⁸ Pelo menos este não era seu ideal declarado em *Le volontaire et l'involontaire*. Observamos, contudo, que alguns estudiosos enxergam nesta obra algo que poderia ser entendido como um germe de uma Ética, a qual se desenvolveria quarenta anos mais tarde. Cf., por exemplo, François MOTTARD. Paul Ricoeur: de la réflexion à l'attestation (p. 460): “Or, quel est au fond le but de la philosophie de la volonté sinon d'élaborer une éthique dans la

não ocorre com Nabert: em sua segunda obra – *Éléments pour une Éthique* (1943) – seu objetivo declarado era contribuir para a fundação de uma Ética que fosse baseada na experiência da consciência. Esta obra é dividida em três “Livros”, entre os quais se distribuem onze Capítulos. É no Livro II que se encontra o Capítulo V, capítulo onde Nabert apresenta a sua teoria dos valores. Embora seja plenamente desenvolvido apenas em 1943, o tema dos valores já anunciava sua importância nos últimos parágrafos de sua tese de 1924, como assunto indissociavelmente ligado à questão da liberdade:

O que quer que possa haver nesses valores que passe infinitamente o indivíduo, eles conclamam, para serem vivos, uma adesão da consciência. De uma sociedade, em sua mais alta exaltação da vida coletiva, nós podemos esperar que ela coloque o indivíduo em contato com as realidades morais e humanas que o elevam a um nível superior; mas, se nós não deixamos um meio para a consciência fazer sentir livremente sua influência na formação dos imperativos que parecem surgir de tais realidades, nós veremos grupos inteiros, em um tipo de hipnose, caminhar em busca de um ideal que apenas traduz os instintos mais primitivos do corpo social. (NABERT, 1994, p. 229, trad. nossa).

É, de fato, nas últimas linhas de *L'expérience intérieure de la liberté* que se encontra o reconhecimento de que a ligação entre liberdade e valores precisaria ainda ser desenvolvida, e como que um prenúncio da obra que viria quase vinte anos mais tarde, tendo esta relação como um de seus motes principais:

É por isso que a experiência interior da liberdade, ainda que ela se concentre na história de uma consciência individual, é inseparável da história dos valores humanos. Mas mostrar, na vida moral e religiosa da humanidade, esta solidariedade da liberdade e dos valores, mesmo daqueles que parecem, à primeira vista, contradizê-la, isto será empreender um estudo diferente daquele que nós nos propomos. (NABERT, 1994, p. 230, trad. nossa).

Pretendemos, com a leitura do Capítulo V da segunda obra de Nabert, evidenciar a importância, segundo ele, dos valores para a temática da liberdade, ensaiando uma aproximação com as ideias de Ricoeur até agora apresentadas. Podemos começar essa leitura indagando, antes de tudo, sobre

perspective herméneutique? Mais cette éthique n'apparaît que bien plus tard dans l'itinéraire de Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, et les analyses précédents sur la volonté n'y occupent pas une très grande place".

o porquê de seu título: por que este capítulo se chama “a promoção” dos valores?

5. O valor como autocriação do eu

Para Nabert, a caracterização mais inaceitável de um valor seria aquela que o reduzisse a algum tipo de essência objetiva. Um valor é sempre uma criação, não do tipo simples em que um sujeito ou uma comunidade de sujeitos já prontos elege suas máximas, mas antes uma criação de si mesmo. Emmanuel Doucy o resume: “Nabert não hesita em interpretar o que ele nomeia de ‘promoção de valores’ como uma verdadeira criação através da qual o eu ‘se produz’ por si mesmo” (DOUCY, 2010, p. 111, trad. nossa). A criação de um valor é um ponto onde culmina a experiência da liberdade, para Nabert. Por isso um valor é “promovido”: ele é elevado à categoria de valor para além da mera experiência subjetiva. Ocorre aí um processo de objetivação que tem por meta a própria compreensão da experiência concreta individual: “No fundo de todo valor, há como que uma pretensão de se obter do real e da vida, seja criando este real, seja utilizando-o, uma expressão daquilo que é distinto de toda expressão e de toda realização” (NABERT, 1962, p. 80, trad. nossa). Esta objetivação, contudo, acaba por contribuir para tornar oculto o seu “lugar” de partida; Naulin o resume: “[...] pertence à essência do valor, não o manifestar, mas ao contrário o esconder e, por assim dizer, o fazer esquecer o princípio sobre o qual ele repousa” (NAULIN, 1963, p. 336, trad. nossa).

É importante ter em mente que, para Nabert, falar de objetivação não significa exatamente falar de um processo de criação de objetividades, de representações que transcendam a consciência; antes, objetivação é um modo pelo qual as consciências se esforçam para se relacionar, se comunicar; a objetivação é um percurso hermenêutico, e, em se tratando dos valores, a veracidade passa a ser mais importante que a dita verdade: “E a verdade na criação de valores não tem por nome ‘objetividade’, mas veracidade na relação das consciências” (DOUCY, 2010, p. 130, trad. nossa). É evidente que a ideia de criação de valores por uma subjetividade – ou ainda por uma intersubjetividade com o intuito comunicativo – coloca um problema para a teo-

ria dos valores, qual seja, o perigo de uma recaída num tipo de relativismo que, certamente, tanto Nabert quanto Ricoeur recusariam com bastante veemência. Vejamos a saída de Nabert para encontrar uma maneira de não recair num relativismo dos valores, mas garantindo um espaço para a criação subjetiva dos mesmos.

6. Um *a priori* dos valores

A questão que se coloca pode ser formulada nos seguintes termos: ora, mas então cada pessoa se dá seus valores? Como Nabert pretendeu dar conta da exigência de universalidade fundamental para qualquer Ética? Neste ponto, um esclarecimento será essencial, não só para defender a legitimidade da Ética proposta por Nabert (e, pelo que entendemos, praticada por Ricoeur), mas também para esclarecer, ainda que sumariamente, a relação não dicotômica entre imanência e transcendência, proposta pela filosofia reflexiva francesa. Da parte de Ricoeur, ele chega mesmo a falar em um *a priori* dos valores, mas este *a priori* será fatalmente construído concretamente, ainda que depois venha a ser depositado no que muito mais tarde Ricoeur viria a chamar de obra de uma cultura⁹:

Mas, realocada em seu contexto de dedicação, reencontrada como uma nova imediaticidade, a avaliação pré-reflexiva é, com efeito, bem uma espécie de descoberta de [vários] *a priori* que transcendem o querer e que, além disso, só podem ser percebidos em massa, a veracidade ligada ao amor, o amor à justiça, a justiça à igualdade, etc., sem que jamais um valor tenha uma significação isolada; esses *a priori* também não podem ser destacados da história ou da civilização que presidiu ao seu advento: a honra conserva sua 'aura' feudal, a tolerância sua tônica do Século XVIII, a hospitalidade sua ressonância homérica, etc.; e, no entanto, estes são *a priori* inesgotáveis, ilustrados muito parcialmente por um século ou uma classe social, que conferem uma nobreza e um estilo a este século ou a esta classe. A tarefa da ética é então tornar explícitos os atos emocionais originais pelos quais a consciência se sensibiliza aos valores [...]. (RICOEUR, 2009, p. 107, grifos do autor, trad. nossa).

⁹ Cf., por exemplo, Hélio Salles GENTIL, *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004, em especial o Capítulo 4, intitulado "Do mundo do texto ao mundo da ação: a que se referem os romances?": "[...] sendo a obra um veículo para que o leitor conheça melhor a si mesmo. Um leitor, cujo conhecimento de si é sempre mediado pelos símbolos da cultura à qual pertence, tem suas possibilidades de apreensão simbólica de si alargadas por cada nova leitura em que se abre ao texto." (p. 231-232).

Chegamos, finalmente, à questão do tipo específico de *a priori* que cabe aos valores, entendidos como um ato reflexivo de avaliação valorativa que, sem recorrer a essências objetivas, também não se esgota na livre criação subjetiva – ou seja, não será o caso de cada um se dar seus próprios valores. O *a priori* dos valores é um *a priori* do tipo *material*, e não *formal*, conforme explica o próprio Nabert:

Nós poderíamos, portanto, manter para os valores a diferença entre um *a priori* formal e um *a priori* material [...]. Assim, um *a priori* material se estenderia sobre uma multiplicidade aberta de atos cuja semelhança interna se traduziria por um mesmo predicado de valor. O que funda a identidade do predicado é sempre um certo ritmo que ordena a si e regula os mais íntimos movimentos do ser que age. (NABERT, 1962, p. 88, grifos do autor, trad. nossa).

Nessa passagem aparece o conceito de *ritmo*, a nosso ver, uma ideia central não apenas para o problema específico do tipo de determinação exercida pelos motivos e valores, mas também, de modo mais abrangente, para ajudar a situar a própria vocação da filosofia reflexiva francesa em sua busca por uma comunhão entre razão e experiência, entre transcendental e imanente, entre universal e particular. Antes, porém, de adentrar na explicação deste conceito, tentemos esclarecer melhor a especificidade de um *a priori* material. O suíço Arthur Pap (1921-1959), filósofo analítico, oferece uma distinção que nos parece bastante esclarecedora:

Eu distinguirei três tipos de *a priori*: o *a priori formal* ou analítico, o *a priori funcional*, e o *a priori material*. A esses três tipos de *a priori* associam-se três tipos de *necessidade*: *necessidade lógica* ou formal, como a que caracteriza as verdades lógicas, sejam as recentemente assim chamadas *tautologias*, conforme os positivistas lógicos, sejam as 'verdades da razão', conforme *Leibniz*; *necessidade funcional* (a 'necessidade hipotética' de Aristóteles), predicação de significados conceituais em relação com os objetivos ou fins da investigação; e o tipo de necessidade que poderíamos chamar psicológica, caso os principais proponentes desse tipo, o tipo de necessidade que é tradicionalmente definida como *auto-evidência* ou inconcebibilidade do oposto, não fossem explicitamente contrários ao 'psicologismo' em lógica (estou aqui me referindo à escola da fenomenologia, ou 'Gegenstandstheorie', tal como fundada por *Husserl* e *Meinong*). (PAP, 1944, p. 465, grifos do autor, trad. nossa).¹⁰

¹⁰ Sobre essa menção a Husserl, podemos encontrar uma explanação dele próprio nas *Investigaciones Lógicas*, vol. 2, § 10: "La multiplicidad de las leyes que pertenecen a las diferentes espécies de no-independencias" e § 11: "La diferencia entre estas leyes 'materiales' y las leyes 'formales' o 'analíticas'"., p. 403-406.

Ora, sendo o *a priori* material associado a uma necessidade de tipo psicológica – observadas todas as ressalvas antipsicologistas que o autor atribui a Husserl também em Nabert –, o que nos interessa reter dessa caracterização é o tipo mesmo de determinação que está em jogo na determinação exercida pelos valores. Este *a priori* dos valores mantém, de ponta a ponta, sua veemência sensível, como sublinha Naulin: “A ideia de um *a priori* material supõe, portanto, uma correlação entre a liberdade e o sensível, inconcebível para um racionalismo clássico [...]” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa). Essa veemência sensível do *a priori* dos valores pode ser identificada tanto no plano da experiência individual como no plano da experiência histórica, como bem observou Ricoeur numa rica nota de rodapé já mencionada mais acima: “Os *a priori* materiais (não-formais) não têm outra maneira de se revelar a não ser pelos sentimentos *psicológicos* e o desenvolvimento da *história*” (RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27, trad. nossa). Neste nosso estudo, como em *Le volontaire et l'involontaire*, está sendo priorizada a primeira maneira pela qual os *a priori* dos valores se revelam, ainda que não deixemos de concordar com Ricoeur que “[...] a relação entre o *a priori* e a *história* [...] [seja] o problema mais importante da ética” (RICOEUR, 2009, p. 101, nota de rodapé nº 27, trad. nossa).

7. O ritmo da existência e a livre determinação da vontade

Neste ponto, a ideia de ritmo, anunciada mais acima, poderá ser muito útil para nos conduzir na busca de um melhor esclarecimento sobre a determinação da vontade envolvida pelos *a priori* materiais dos valores. O *a priori* material, em lugar de instituir uma forma que instauraria uma necessidade lógica entre um valor e uma ação, “constitui [...] o que [Nabert] nomeia um ‘ritmo de existência’.” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa). Ora, a ideia de um ritmo de existência se encaixa muito bem numa compreensão dinâmica da vida interior, que tem por objetivo máximo – aqui nesse âmbito ético da problemática – evitar toda conceituação da vontade livre como constituída de fases ou momentos: “Um ‘ritmo de existência’ constitui, com efeito, uma forma dinâmica comum a uma multiplicidade de atos, forma

onde entram em acordo a livre atividade da consciência e o movimento espontâneo da existência” (NAULIN, 1963, p. 343, trad. nossa).

Ora, mas como pode uma forma ser comum a uma multiplicidade de atos? Se ela os implica numa relação logicamente necessária, naturalmente não poderia haver multiplicidade, mas apenas um único ato seria possível; se, por outro lado, a multiplicidade dos atos é mantida, cumpre indagar em que sentido o ritmo de existência poderia, ainda, ser chamado uma “forma”. Ainda que tenhamos explicado que o *a priori* material, esta “fonte originária” de toda valoração – se assim o pudermos dizer –, seja um fruto da experiência concreta e sensível na qual os homens desenham seus projetos, ponderam seus motivos e efetuam suas escolhas, ainda permanecem em aberto duas questões importantes para poder responder a esse problema que acabamos de enunciar: primeiro, como exatamente se forma um *a priori* material¹¹ no processo da vontade livre; segundo, como funciona exatamente a inclinação exercida por este *a priori* material, já constituído, sobre o sujeito no momento de deliberação. Para responder à primeira questão, seria preciso abordar o tema das assim chamadas *leis da representação*, tema nabertiano, mas que talvez possa encontrar ressonância no pensamento de Ricoeur; para responder à segunda questão, seria preciso abordar o tema da *afirmação originária*, temática central em *Éléments pour une Éthique*.

Não tendo condições de enveredar por nenhum desses dois caminhos, dados os limites desse texto, nos limitamos a indicar, com Nabert, a dificuldade em se reapreender o originário de onde surgem os valores, esse ritmo originário de existência que acaba por se tornar uma forma, não o sendo originariamente:

Que seja frequentemente muito difícil reencontrar nas obras ou nas ações onde irrompe o valor os movimentos espontâneos da alma, isto é uma coisa que não nos deve surpreender, já que essas emo-

¹¹ Para um melhor desenvolvimento deste assunto no pensamento de Ricoeur, para além do contexto ético que aqui nos interessa, indicamos seu texto “La notion d'*a priori* selon Mikel Dufrenne” (In: Lectures 2). Neste breve texto escrito em 1961, Ricoeur faz um comentário do livro que Dufrenne acabara então de publicar, intitulado *La notion d'a priori* (PUF, 1959), comentário que se detém na explicação da tese que atravessaria o livro de Dufrenne, qual seja a de que seria preciso “imersão o *a priori* na experiência” (p. 326), o que Dufrenne lograra conseguir por meio da duplicação do *a priori*: um de caráter objetivo, que nos daria a estrutura do objeto, e outro de caráter subjetivo, que nos permitiria alcançar a humanidade mesma do homem, dando-nos o saber virtual desenvolvido pelos sujeitos (Cf. p. 330).

ções, esses movimentos e as tendências que os conduzem, longe de tomar os valores por uma simples expansão de sua potência, devem ser, ao contrário, contidos, dominados ou tão profundamente transformados e trazidos para um registro tão diferente, que não haja mais traço aparente, nos valores, das condições primitivas que foram seu berço. (NABERT, 1962, p. 93, trad. nossa).

É devido a esta transfiguração em relação à sua origem que os valores são e permanecem *inadequados*. Nada mais de acordo com a ideia, tanto nabertiana quanto ricoeuriana, de que os motivos são atos incompletos da consciência, tal como aludido mais acima: “O que é próprio de cada valor é, portanto, o índice daquilo que lhe falta para se igualar a seu princípio” (NAULIN, 1963, p. 346, trad. nossa). O que nos interessa sublinhar aqui é que a ação livre surgirá dessa relação, sempre caracterizada pela incompletude dos atos de consciência e permeada pela inadequação entre *princípio* e *obra* – ou, para usar a especificação com a qual estamos comprometidos neste ponto da discussão –, pela inadequação entre *ritmo de existência* e *valor*.

Mesmo tendo sublinhado amiúde o caráter *a priori* dos valores, encerramos este tópico destacando a atuação fundamental e permanente da dimensão mais subjetiva do ato mesmo de valorar, a qual consiste, segundo Nabert, não em vencer a distância entre nossa existência e os valores constituídos que a norteiam, mas antes em tomar consciência dessa mesma distância: “Parece que o eu só pode valorar na medida em que ele age, e que ele só pode agir quando ele recria para si, da própria ação, a diferença que o separa de seu ser e do princípio que o faz ser” (NABERT, 1962, p. 102, trad. nossa).

8. A vontade livre como processo de constituição do eu

Aos olhos de Ricoeur, esta dimensão subjetiva da valoração é igualmente colocada em destaque, como já pudemos vislumbrar. Para Ricoeur, os valores, assim como os motivos, não são jamais instantâneos, conforme vimos. Eles vão surgindo numa continuidade da vida interior a partir de uma sucessão de múltiplos esboços. O valor é a etapa final de um longo processo de desenvolvimento da vontade. Nas palavras de Ricoeur:

Um valor começa a surgir; deixa-se-o de lado; considera-se outra coisa; reconsidera-se o primeiro perfil de valor; ele se destaca por contraste; um outro aspecto da situação surge que revela uma confusão na ideia, etc.; não há nenhum motivo nem valor que sejam dados num piscar de olhos; uma ideia de valor unifica sob uma regra simples de significação uma sucessão múltipla de esboços. (RICOEUR, 2009, p. 204, trad. nossa).

Um dos pontos originais da conceituação ricoeuriana da vontade humana é a proposta de pensá-la de outro modo que não nos moldes de uma “física mental”, que simplesmente separava a vida em dois planos: o social e o biológico (RICOEUR, 2009, p. 165), e buscava inserir a liberdade seja num plano, seja no outro, seja, ainda, num tipo de deliberação consciente acerca das exigências de um e outro plano. Para sociólogos que seguem a inspiração de Spencer ou de Durkheim, a vontade seria pensada nos limites da interseção entre as necessidades vitais (o plano orgânico ou biológico) e os imperativos normalizadores (o plano social). Isso, para Ricoeur, é simplesmente “perder o momento essencial da vontade” (RICOEUR, 2009, p. 163). É assim que Ricoeur, visando recuperar essa “essência da vontade”, não trabalha os planos social e biológico das necessidades como opostos, mas como semelhantes num mesmo lado, o das necessidades mesmo ou, para dizer em termos ricoeurianos, como figuras do involuntário: “A história e meu corpo são os dois planos da motivação, as duas raízes do involuntário. Assim como eu não escolhi meu corpo, eu também não escolhi minha situação histórica; mas um e outro são o lugar de minha responsabilidade” (RICOEUR, 2009, p. 165-166).

Conclusão

Vimos que a proposta de Ricoeur para se conceber a constituição dos motivos, quando pensada conjuntamente com as elaborações de Nabert sobre o surgimento dos valores, abre uma nova perspectiva para se falar em liberdade que vai além daquela de cunho sociológico, porquanto não se trata mais de duas liberdades (uma civil, ligada às relações entre indivíduo e sociedade; outra interior, concernente às relações da pessoa com seu corpo), mas apenas de uma liberdade vivenciada no percurso da vontade mesma, uma liberdade que participa na constituição de seus próprios valores.

Sendo a vontade compreendida como um longo processo que culmina na objetividade de um valor endossado, e que se liga a um motivo constituído, a liberdade individual, por sua vez, nunca se encerra num instante pontual da decisão. Em vez disso, a liberdade individual se realiza na criação dos motivos e valores, o que se passa em conjunto com a criação de si mesmo. Uma vez que os motivos são atos incompletos da consciência, e que os valores são sempre inadequados, a dificuldade que resulta é a da possibilidade de se aferir a liberdade, seja por um observador, seja por uma análise das ações a partir de um ponto de vista externo.

É por isso que, para além da relação subjetiva entre constituição de motivos, criação de valores e escolha livre, há ainda uma outra relação fundamental para se compreender a amplitude da determinação que está em jogo na noção de liberdade da qual estamos tentando nos aproximar, a qual não abordamos neste breve texto. Estamos nos referindo à relação entre *razão* e escolha livre. Esta suspeita foi identificada por diversos comentadores de Nabert, entre os quais citamos Baufay: “Iniciar o exame da solidariedade entre a liberdade e a razão, é, identicamente, aos olhos de Nabert, abordar o problema dos valores [...] É doravante através do estudo dos valores que será evocada a questão das funções da consciência” (BAUFAY, 1974, p. 34-35, trad. nossa). O próprio Nabert fará eco a essa afirmação, ao sustentar que “É a síntese dessas normas [normas da razão] e da liberdade que fornece os valores. Só há valor por uma adesão contingente da consciência às normas de um pensamento feito para a impessoalidade” (NABERT, 1962, p. 222, trad. nossa).

Cumprido, portanto, finalizar este texto indicando uma sequência deste estudo: que se busque entender qual o exato lugar da *razão* na escolha livre, segundo Nabert, intentando uma aproximação às reflexões ricoeurianas a respeito da deliberação *racional*.

Recebido em 10/01/2021 e aprovado em 15/02/2021

Referências

BAUFAY, Jacques. *La Philosophie religieuse de Jean Nabert*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1974.



DOUCY, Emmanuel. “L’absolu et les valeurs chez Jean Nabert”. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l’affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 105-130.

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Trad. e org. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vol. 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

MOTTARD, François. “Paul Ricoeur: de la réflexion à l’attestation”. In: *Laval théologique et philosophique*. Vol. 49, N° 3, 1993, p. 459-475.

NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, (Collection Philosophie de l’Esprit).

_____. *L’expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.

NAULIN, Paul. “Étude sur L’expérience intérieure de la liberté”. In: ROBILLIARD, Stéphane; WORMS, Frédéric (dir.) *Jean Nabert, l’affirmation éthique*. Paris: Beauchesne, 2010, p. 21-38.

_____. *L’itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

PAP, Arthur. “The different kinds of a priori”. In: *The Philosophical Review*. Vol. 53, N. 5, September, 1944, p. 465-484.

RICOEUR, Paul. “La notion d’a priori selon Mikel Dufrenne”. In: RICOEUR, Paul. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1999, p. 325-334.

_____. *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Éditions Points, 2009.

ELEMENTOS PARA UMA MORAL DE INSPIRAÇÃO BERGSONIANA

Elements for a bergsonian inspired moral

Geovana da Paz Monteiro¹

RESUMO

Partindo de uma compreensão específica do processo evolutivo, poderíamos constatar que o desenvolvimento da vida humana pela via da racionalidade nos direcionou a uma lógica exploratória e egoísta face à qual nos encontramos hoje. Tal argumento encontra eco no pensamento do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) que, no final da vida, dedicou-se a pensar os fundamentos morais e religiosos da sociedade, cujo caráter fechado serviria de base a todas as formas de opressão e negação da diversidade humana. No entanto, a leitura do primeiro capítulo da obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932), de Bergson, nos deixa antever um aparente paradoxo, qual seja: a fim de recriarmos nossos valores, a fim de transpormos o comportamento social fundado na lógica da inteligência, no individualismo, no confronto com o diferente, na exploração desenfreada das fontes naturais de vida e subsistência, na exploração animal, seria necessário não um retorno à natureza, mas sua superação. Afinal, segundo a ótica bergsoniana, a moral social se constituiu biologicamente pela via do fechamento e não da abertura, de modo que, a fim de repensarmos nossos hábitos ditos civilizados, uma mudança seria imprescindível, uma transposição daquela moral naturalmente fechada para outra em vias de alargar-se, tal como vislumbrada pelo filósofo na obra de 1932.

Palavras-chave: Henri Bergson. Moral. Sociedade. Natureza. Emoção.

ABSTRACT

Starting from a specific understanding of the evolutionary process, we could see that the development of human life through rationality led us to an exploratory and selfish logic towards which we find ourselves today. This argument is echoed in the thinking of the French philosopher Henri Bergson (1859-1941) who, at the end of his life, dedicated himself to thinking about

¹ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

E-mail: geovana@ufrb.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7404-9312>



the moral and religious foundations of society, whose closed character would serve as the basis for all forms of oppression and denial of human diversity. However, reading the first chapter of Bergson's book *The Two Sources of Morals and Religion* (1932), allows us to foresee an apparent paradox: in order to recreate our values, in order to transpose the founded social behavior in the logic of intelligence, in selfishness, in the confrontation with the different, in the unbridled exploration of the natural sources of life and subsistence, in animal exploration, it would be necessary not to return to nature, but to overcome it. After all, according to the bergsonian view, social morality was biologically constituted by means of closure and not opening, so that, in order to rethink our so-called civilized habits, a change would be essential, a transposition of that naturally closed morality to another in the process to expand, as envisioned by the philosopher since 1932.

Keywords: Henri Bergson. Moral. Society. Nature. Emotion.

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A filosofia é pródiga na formulação de pensamentos profundos sobre o real. Pródiga, portanto, em uma atividade abstrata que, de um modo geral, abdica da experiência concreta, do aqui e agora, para concentrar sua atenção no plano da universalidade. A temporalidade, por exemplo, é uma questão central na reflexão filosófica ocidental clássica e respostas acerca de sua natureza encontramos desde a Grécia antiga até a contemporaneidade. De número do movimento segundo o antes e depois, como pretendeu Aristóteles, até a ideia de um tempo que dura, que é entendido a partir da mudança, da criação de novidade, como quer Bergson, lá se vão mais de 25 séculos de pensamento.

Mas, e quanto ao tempo presente? E quanto à experiência humana do agora? Nada caberia à filosofia refletir? Será mesmo que a filosofia não pode se fazer pensamento do particular e ater-se apenas aos confins de uma reflexão abstrata e, em alguns casos, até mesmo abstrusa, e que não dialoga com o vivido? É justamente por não concordarmos com essa visão, a nosso ver, equivocada da filosofia e do filosofar que nos propomos neste trabalho, a partir do escopo da reflexão bergsoniana sobre a sociedade, abrir uma clareira para pensar o tempo experimentado hoje. Todavia, uma vez que o próprio pensamento bergsoniano se atém a questões de cunho metafísico, não obstante trate de uma nova concepção metafísica que restitui ao tempo e à

experiência o seu devido valor, como poderia essa filosofia nos ajudar a compreender a situação concreta que experimentamos hoje?

Tendo sido fortemente impactado pelo advento da Primeira Guerra (1914-1918), quando percebeu com profunda clareza a impotência da reflexão teórica diante da barbárie,² e após longos anos de pesquisa, Bergson se decide a publicar um livro sobre moral. Em 1932, vem à luz *As duas fontes da moral e da religião*, obra cujo diálogo se afina diretamente às ciências sociais (SIBERTAIN BLANC, 2011), a partir de uma análise filosófica da formação das sociedades fechadas, mas também de uma discussão sobre como elas poderiam ser, uma vez que a lógica da natureza se invertesse.

Curiosamente, a sociedade naturalmente fechada poderia se transformar se visasse não mais a solidariedade, mas a fraternidade, alargando a experiência coletiva dos grupos fechados à humanidade inteira. Uma ética abrangente, aberta à consideração de toda forma de vida, não apenas à vida humana, encontrou ecos nessa reflexão de Bergson. Partiremos desses ecos para fundamentar nossa discussão e para, com alguma sorte, compreender os desafios urgentes da humanidade. Pois, o vigor da reflexão filosófica, e aí reside sua universalidade, ainda que desenvolvida em outra época, sempre pode nos ajudar a refletir sobre a nossa.³

2. A SOCIEDADE E A OBRIGAÇÃO MORAL

Retomando implicitamente n' *As duas fontes*⁴ muitas concepções presentes já n' *A evolução criadora*, obra de 1907 que lhe rendera um Prêmio Nobel de Literatura, Bergson nos apresenta seu pensamento social. Desenvolvendo uma reflexão original e pertinente acerca da estreita relação entre

² Conforme relata J. L. Vieillard Baron (2017), Bergson assumiu um papel diplomático na Primeira Guerra, atuando em missões entre França e Estados Unidos a fim de convencer o então presidente norte-americano, Woodrow Wilson, a interceder pelos países aliados. Em tais missões, o filósofo teria observado na prática como a guerra representava uma espécie de derrota da razão e do pensamento, o que teria lhe despertado para a insuficiência da reflexão filosófica pura em questões fundamentalmente práticas.

³ Estudos aprofundados sobre a relevância d' *As duas fontes da moral e da religião* para pensarmos a contemporaneidade tem ganhado corpo na última década. Supomos que a razão para tal esteja no fato de que a obra traz uma abertura para pensarmos questões sociais prementes em nosso tempo: de temas relativos ao meio ambiente à crítica da religião, de questões políticas à possibilidade da experiência mística. Um bom exemplo se encontra em DIAGNE, 2018.

⁴ Doravante, poderemos nos referir ao livro *As duas fontes da moral e da religião* apenas como *As duas fontes*.

as esferas biológica, psicológica e sociológica,⁵ o filósofo parte das duas linhas de evolução, segundo ele, preponderantes, a saber, instinto e inteligência. A primeira relativa a animais não humanos e a segunda a nós, humanos. Em paralelo a tais tendências opostas, Bergson trata de elaborar uma analogia com a sociedade. De um lado sociedades instintivas, naturais, tais como as de abelhas e formigas. De outro, sociedades inteligentes, formadas por grupos de seres conscientes da liberdade da sua vontade, reguladas por hábitos de tal modo cristalizados ao ponto de assemelharem-se ao instinto. Na sociedade dita inteligente, também saída das “mãos da natureza”, mas fundada em hábitos contingentes, um elemento substituirá o instinto animal, a saber, o hábito de contrair hábitos, para a sua própria sobrevivência.

Instinto e inteligência são ambos, na visão bergsoniana, faculdades instrumentais, fabricantes. No caso instintivo, os instrumentos fabricados são orgânicos, por isso, inalteráveis em curto prazo. No caso da inteligência, seu produto é sempre variável, artificial e aperfeiçoável. Então, possibilitada pela criação e utilização de instrumentos, seja na colmeia, no formigueiro ou nas cidades, a vida social se organizará em torno da divisão do trabalho e das regras ou leis compartilhadas. Nas ditas sociedades instintivas, o elemento que conduz sua organização e estrutura suas regras é a necessidade natural, por isso instintiva. Sendo assim, não podemos, a rigor, falar em “obrigação” numa sociedade orgânica. Ao contrário desta, porém, a sociedade humana está “[...] aberta a todos os progressos” (BERGSON, 2005, p. 38), pois é composta por indivíduos livres, inventivos e conscientes de sua própria condição. E uma vez que na sociedade da inteligência nenhuma regra seja naturalmente necessária, indivíduos livres buscarão a satisfação irrestrita de seus desejos, caso as imposições sociais não tenham sido fortemente naturalizadas pelo hábito (BERGSON, 2005).

Os hábitos de obediência e de comando exercem influência capital na manutenção das regras do “organismo social”, daí a afirmação bergsoniana de que “cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo” (BERGSON, 2005, p. 27). E dado que na sociedade fechada humana a lei social deve aparentar-se a uma lei natural, qualquer desvio de comportamen-

⁵ Segundo F. Caeymaex (2017, p. 206), “[...] le Bergson des *Deux sources* prend pied dans le débat ouvert par l'École sociologique de Durkheim et ses disciples : celui de l'articulation du psychique et du social – par-delà la thèse de la conscience collective”.

to se revestirá de um caráter “antinatural”. Tais comportamentos devem ser repelidos porque não colaboram para a manutenção da ordem social, política e religiosa pretendida. O diferente, o destoante, “[...] estaria para a sociedade como um monstro está para a natureza” (BERGSON, 2005, p. 26).

No entanto, essa ligação nutrida entre indivíduo e sociedade não implicará necessariamente uma consciência moral. Afinal, o “eu social” preocupa-se muitas vezes mais em parecer correto do que sê-lo (BERGSON, 2005). Seu esforço para manter-se socializado, seguindo padrões impostos pelas instituições parece ser, na visão bergsoniana, uma confirmação de que a obediência ao dever não se explica por elementos puramente racionais, tal como queria Kant (1724-1804) e seu “intelectualismo em moral”. No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (2009, p. 71) é claro a este respeito: “[...] não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura [...]”.

Segundo Kant (2009, p. 75), então, “[...] a lei moral, em sua pureza e genuinidade (que é o que mais importa no domínio prático) não deve ser buscada em nenhum outro lugar senão em uma Filosofia pura”. Os caprichos da vontade humana seriam, portanto, objeto de estudo da psicologia e por ela deveriam ser explicados. Kant (2009, p. 133) formula, assim, a ideia de um “imperativo categórico” que afirma: “[...] nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal”. A esse imperativo recorreríamos na vida em sociedade, devendo a conduta moral segui-lo sem restrições, já que

para saber o que tenho de fazer a fim de que meu querer seja moralmente bom, não preciso [...] de nenhuma perspicácia muito rebuscada [...] pergunto-me apenas: podes também querer que tua máxima se torne uma lei universal? Se não, ela deve ser repudiada. (KANT, 2009, p. 137-139)

Esse intelectualismo moral, difundido na tradição filosófica muito antes de Kant, pois remete à antiguidade grega, consiste, sobretudo, para Bergson (2005, p. 83), na ideia de que se possa “[...] fundar a moral no respeito da lógica [...]”, não na experiência. Da mesma maneira, a ideia platônica segundo a qual contemplar o Bem em si bastaria para fazer o indivíduo

comportar-se conforme o bem na sociedade,⁶ parece engendrar uma série de inconvenientes. De sociedade para sociedade, de grupo para grupo, de indivíduo para indivíduo, o Bem será variável conforme os interesses de cada um, a cultura de cada um. A ideia absoluta de Bem só se realizaria numa concepção metafísica de mundo cuja realidade é estanque, adstrita aos padrões inalteráveis do eterno. Portanto, em sociedades reais, “[...] o bem será simplesmente a rubrica sob a qual convém arrumar as ações que apresentam uma ou outra aptidão, e às quais cada um se sente determinado pelas forças de impulso e de atração que definimos” (BERGSON, 2005, p. 83-84).

Sendo assim, a própria concepção de Bem só surgiria depois de asentados os comportamentos, as condutas padronizadas na sociedade, nunca antes disso:

Quando os filósofos gregos atribuem uma dignidade eminente à pura ideia do Bem e, mais geralmente, à vida contemplativa, falam para uma elite que se constituiria no interior da sociedade e que começaria por tomar por estabelecida a vida social. (BERGSON, 2005, p. 84)

Logo, a razão não estaria em condições de determinar absolutamente a conduta moral dos indivíduos porque a obrigação moral não se explicaria, segundo a visão bergsoniana, racionalmente ou metafisicamente.

Para Bergson, a inteligência não parece ser mais potente que a liberdade da vontade,⁷ o que o leva a uma interpretação diversa do imperativo categórico kantiano. Ao contrário do que diz Kant, “[...] um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica” (BERGSON, 2005, p. 36), ou seja, decorre da força do hábito. O indivíduo abandonado a um dever buscará inconscientemente e, portanto, não racionalmente,

⁶ “Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública” (PLATÃO, 2004, p. 228)

⁷ Isso também foi notado por René Descartes no século XVII, esta é a razão de ser do seu método, pois apenas com a observância da aplicação de um método rigoroso, a razão poderia manter-se nos seus próprios limites. Assim diz o filósofo em suas *Meditações*: “Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (DESCARTES, 1988, p. 51).

exercer o dever. Assim, o imperativo será cada vez mais categórico conforme a ação se assemelhe, por via de sua repetição (hábito), a algo de natureza instintiva. O hábito é o motor da obrigação moral, não a razão. “E o hábito mais poderoso, aquele cuja força é feita de todas as forças acumuladas, de todos os hábitos sociais elementares, é necessariamente o que melhor imite o instinto” (BERGSON, 2005, p. 36-37).

Essa persistência afirmativa da experiência como motor da obrigação, coloca Bergson em estreita aproximação não com Kant, mas com o filósofo escocês David Hume (1711-1776), para quem o hábito assume papel basilar na construção tanto de sua epistemologia quanto de sua filosofia moral. Na segunda parte do Livro 2 do *Tratado da natureza humana*, na seção que se intitula “Dos motivos que influenciam a vontade”, Hume procura “[...] provar, *primeiramente*, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em segundo lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade” (HUME, 2009, p. 449). A razão cumpre bem o seu papel no que concerne a questões abstratas, as quais demandam raciocínio. Ela opera na esfera das ideias, não na esfera das realidades, campo este das volições. Diz Hume (2009, p. 450): “O raciocínio abstrato ou demonstrativo, portanto, só influencia nossas ações enquanto dirige nosso juízo sobre causas e efeitos”. Como quando evitamos racionalmente, por exemplo, uma determinada ação que poderia vir a nos causar dor. Mas a razão aí age apenas enquanto faculdade capaz de relacionar como causa e efeito a conexão entre determinado objeto e a dor que este poderia nos causar, não sem antes tê-la experimentado de fato em alguma circunstância da vida.⁸

3. O CARÁTER VITAL DA OBRIGAÇÃO

O elemento fundamental que escapa tanto a Hume quanto a Kant, bem como aos demais teóricos do intelectualismo moral, na visão de Berg-

⁸ Para um estudo aprofundado sobre as aproximações e distinções entre Bergson e Hume no que tange à moral, vale conferir o texto de Arnaud François (2017), “Sensibilité et émotion chez Bergson et Hume”. Segundo François, ambos, Hume e Kant, não teriam percebido que a vontade é fruto da experiência temporal, jamais neutra. Assim, embora Bergson estivesse mais próximo à visão humeana, segundo a qual a razão não teria poder decisivo sobre a experiência, e contrário a Kant, o filósofo francês crê que “la volonté est toujours traversée d’affects et d’injonctions rationnelles, qui se combinent et se recombinent d’une manière à chaque fois *sui generis*, c’est-à-dire unique en son genre. Autant dire que, selon Bergson, la volonté dure” (FRANÇOIS, 2017, p. 71-72)

son, é o caráter vital da obrigação. Esta seria a chave para a compreensão do fechamento de nossas condutas sociais, políticas e religiosas. Assim, a “necessidade” filosófica de atribuir à obrigação moral um caráter racional, pela lente bergsoniana, será indício da incapacidade de nos vermos como parte do mundo natural. Tais quais outros animais, necessitamos nos agrupar a fim de provermos nossa existência. A organização social, instintiva ou inteligente, implicará naturalmente a divisão do trabalho e a submissão ao dever. Entre os animais não humanos, a “obediência” é cega, instintiva. Entre nós, pode ser refletida, mas no geral não é. Quanto mais irrefletida a obrigação, mais inseridos na sociedade estaremos. Por isso, para Bergson, a comparação entre sociedades humanas e instintivas vai além de uma mera analogia. O “todo da obrigação”, o instinto social que nos leva a imitar a organicidade natural em nossa sociedade, estaria sempre no fundo da consciência moral de modo a nos reintegrar ao grupo. Está claro na seguinte passagem:

[...] seja qual for a filosofia a que nos liguemos, somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida, nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização [...]. (BERGSON, 2005, p. 89)

Seríamos, portanto, animais naturalmente sociáveis e a vida social a marca da espécie humana, tal como a moral fechada dela decorrente. E o ato de obedecer, uma tendência natural de todo animal, humano ou não é “[...] uma necessidade da vida” (BERGSON, 2005, p. 89). A obrigação nos integra à natureza de um modo bem específico: socializamo-nos para sobreviver. Obedecer é, portanto, uma herança biológica, jamais uma decorrência do raciocínio puro. Essa naturalização da obrigação implicará a naturalização do fechamento das sociedades. Veremos que a inteligência, paralelamente ao instinto, encaminha o ser humano para o fechamento social, moral, político, religioso, em vista de sua autoproteção.

Diante agora da constatação de que, na visão bergsoniana, possuímos uma espécie de instinto social naturalmente conservacionista,⁹ podemos

⁹ Esse conservacionismo não remete diretamente a um posicionamento político, mas ao caráter vital de autopreservação das espécies. Certamente, transpondo-se para o funcionamento do “organismo” social, ele se faria visível também na esfera da vida política. Há que se notar, no entanto, trata-se de uma descrição bergsoniana dos fenômenos biológicos e sociais, não de uma defesa por parte do filósofo de um conservadorismo político.

retomar o estudo do funcionamento da sociedade. Eis então a sociedade humana saída das mãos da natureza, tudo nela deve assemelhar-se às organizações instintivas, ainda que sejam, de fato, sociedades inteligentes, compostas por indivíduos livres. As sociedades humanas evoluíram, as civilizações foram abafando cada vez mais os resquícios instintivos que se poderiam conservar, “[...] o natural foi em grande parte recoberto pelo adquirido” (BERGSON, 2005, p. 39). Mas, mesmo em sociedades altamente evoluídas, “o todo da obrigação” permaneceu, o sentimento de pertencimento ao grupo, a necessidade de manter-se a este unido, isso perdurou, mesmo em seres ditos mais civilizados. E seja a sociedade humana rústica ou civilizada, ambas coincidem no fato de serem fechadas. Sociedades fechadas são todas aquelas que, por instinto ou por hábito, buscam conservar-se mantendo certos padrões, incluindo certos indivíduos e excluindo outros. Uma sociedade fechada é basicamente conservadora, não está aberta a mudanças muito drásticas em suas bases.

Curiosamente, embora as sociedades fechadas afirmem manter como valores centrais o respeito à vida¹⁰ e à propriedade, em tempos de conflito tais valores são rapidamente obliterados. Em tempos de guerra, dirá Bergson (2005, p. 40), “o homicídio e a pilhagem, do mesmo modo que a perfídia, a fraude e a mentira não se tornam simplesmente lícitos; passam a ser meritórios”. Ideais humanistas são rapidamente subvertidos quando propriedade e poder estão em jogo. O mundo civilizado afirma deveres para com o homem, os quais, na prática, muitas vezes são esquecidos quando há outros interesses na balança. Assim, ao percebermos que o dito amor à humanidade parece não ter registro na história da civilização, o discurso humanista das nações ocidentais soará hipócrita. A verdade é que, segundo Bergson, em sociedades fechadas, as guerras são tão comuns quanto os momentos de paz. A paz é antes uma preparação para a guerra. Nossa atitude civilizada será sempre “[...] a da disciplina perante o inimigo” (BERGSON, 2005, p. 41). Contribui para isso essa espécie de instinto social que nos move sempre para o fechamento, daí a origem da moral que a vida social produzirá, moral fechada, moral da pressão, mas também a da conveniência.

¹⁰ Entenda-se “respeito à vida” como “respeito à vida humana”, afinal a sociedade ocidental, há muito, naturalizou a exploração animal e ambiental.

Nesse sentido, o sentimento de pertencimento ao grupo e de obrigação para com este não deságua, ampliando-se, em uma moral humanista, aberta ao todo. Ao contrário, reforça-se o fechamento cada vez que a sociedade se torna mais coesa em seus propósitos. O apego à família, aos ditos bons costumes e à pátria não gera natural e gradualmente um amor à humanidade. Se amo minha família e minha pátria, ou seja, meus semelhantes em interesses, junto-me a eles contra o inimigo que nos ameaça. É o instinto de sobrevivência se fazendo ouvir. Nosso suposto amor à humanidade, o dito respeito à vida, a compaixão, a empatia, tudo isso só viria por um “desvio” da moral social em direção à abertura. Esse desvio, segundo Bergson (2005), poderia ocorrer pelas vias da razão ou da religião e, por nossa conta, por meio da arte.

4. MORAL COMPLETA: SENSIBILIDADE E EMOÇÃO CRIADORA

Não obstante a constatação do fechamento natural de todo organismo vivo e sua tendência a conservar-se reproduzidos na esfera social, Bergson crê na possibilidade de uma transformação moral. Uma moral completa seria realizável, segundo ele, uma vez que há registros históricos de sua concretização na figura de personalidades excepcionais que engendraram mudanças significativas na sociedade: “Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa” (BERGSON, 2005, p. 43). Esta moral ampliada não se constitui como desdobramento ou alargamento da moral social, mas como uma nova moral. Se a moral fechada é cada vez mais consistente à medida que se cristaliza em fórmulas impessoais, essa segunda, aberta ou completa, concentra-se geralmente em um indivíduo, o qual se erige exemplo. A primeira moral é social, a segunda humana. A primeira está condicionada a obrigações impostas, reforçadas por hábitos de convívio, a segunda é abertura à criação do novo.

No entanto, paradoxalmente, o exercício de uma moral aberta soaria antinatural diante de toda a argumentação anterior, pois esta abertura moral

se vincularia a um esforço contra a natureza. Afinal, como vimos, tudo concorre para o fechamento sustentado tanto pela pressão que a sociedade exerce sobre seus membros quanto pelo instinto biológico de sobrevivência. Se somos praticamente impelidos à moral fechada, de onde viria então a abertura necessária para o apelo do amor universal? O que nos levaria a seguir exemplos de personalidades morais, quando tudo parece sugerir o contrário? Bergson (2005, p. 47) responderá: “Excetuados o instinto e o hábito, não há outra ação direta sobre o querer senão a da sensibilidade”. A sensibilidade é o único elemento capaz de ligar o indivíduo ao todo, “a propulsão exercida pelo sentimento pode, aliás, assemelhar-se de perto à obrigação” (BERGSON, 2005, p. 47). Mas agora se trata de outro tipo de obrigação, se é ainda possível assim denominá-la. Uma vez que a sensibilidade pode levar a alma a uma mudança de perspectiva moral, o indivíduo sensibilizado não agirá mais por força da pressão, mas em função de um “[...] dever que não obri-gue” (BERGSON, 2005, p. 43).

A fim de compreendermos melhor a ideia de um dever voluntário, um dever que não obriga, iremos relaciona-lo aqui a formas de ativismo sincero. O ativista concentra suas energias em causas que lhe afetam profundamente, por escolha pessoal, não por obrigação ou pressão, mas através de uma sensibilidade que lhe toca o espírito ao ponto de impulsioná-lo a agir. Podemos citar aqui, a nosso ver, uma das formas de ativismo mais importantes dos últimos dois séculos, o movimento de libertação animal e sua luta para “desnaturalizar” o *especismo*; ou seja, a ideia de que seres humanos seriam superiores a outras espécies animais, garantindo aos primeiros totais direitos sobre estas espécies, legitimando assim sua escravização, a exploração de sua pele, carne e derivados, sua submissão a torturas as mais diversas em testes de laboratório dispensáveis ou substituíveis por outros livres de crueldade¹¹.

Não menos importante é o ativismo ambiental, também diretamente relacionado à causa animal, que alerta inadvertidamente para a interferência humana na aceleração alarmante das mudanças climáticas no planeta¹². Estas

¹¹ Para maior aprofundamento sobre a discussão ética em torno do especismo e da exploração animal, conferir SINGER, 2010 e SINGER, 2002.

¹² No que concerne à crise climática e ambiental sem precedentes da qual somos testemunhas oculares hoje, conferir os sites do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáti-

duas formas de ativismo são exemplos irrefutáveis de abertura moral, atestados na seguinte fala de Bergson (2005, p. 46): “a outra atitude é a da alma aberta. Que deixa então esta entrar? Se disséssemos que compreende a humanidade inteira, não iríamos muito longe, uma vez que o seu amor se estenderá aos animais, às plantas, a toda a natureza”. A isto o filósofo nomeou “fraternidade universal” (BERGSON, 2005, p. 60).

A compreensão bergsoniana de sensibilidade como impulso transformador, que acabamos de associar livremente a formas de ativismo sincero, será denominada n’*As duas fontes de emoção criadora*, uma emoção de natureza supra-intelectual (BERGSON, 2005). Ela é a fonte sem a qual, para o filósofo, nada de novo se cria. Da emoção supra-intelectual se originam os grandes feitos da humanidade. Ela é “[...] ao mesmo tempo a curiosidade, o desejo e a alegria [...] É ela que impele a inteligência em frente apesar dos obstáculos” (BERGSON, 2005, p. 52). Deste modo, toda invenção, embora racional, teria sua origem numa emoção desse tipo, ou seja, na sensibilidade. Sendo a emoção criadora “[...] um abalo afetivo da alma” (BERGSON, 2005, p. 50), este abalo moverá os transformadores, os artistas, os pensadores, os cientistas à criação.

Com efeito, seguindo o raciocínio bergsoniano, as grandes transformações sociais só poderiam partir desse abalo da alma,¹³ embora o filósofo não aborde diretamente nenhuma forma particular de ativismo social n’*As duas fontes*. Mas, ainda que não o tenha feito, é perfeitamente possível relacionar o ativista sincero à figura do “herói” mencionada na obra de 1932. Assim como o místico, o herói seria um indivíduo de alma aberta, um exemplo a ser seguido, não obstante a abertura moral não deva implicar proselitismo. Ou seja, o místico, o santo, o herói, não exortando a comunidade a lhes seguir, far-se-ão exemplos através de suas ações, donde o seu poder de

cas disponível em <https://www.ipcc.ch/sr15/> e da Plataforma Intergovernamental de Políticas Científicas sobre Serviços de Biodiversidade e Ecossistemas, disponível em <https://ipbes.net/global-assessment-report-biodiversity-ecosystem-services>. Para a interpretação da moral bergsoniana a partir de uma perspectiva ecológica, conferir LANDIM, 2001.

¹³ Sobre esse tema, vale destacar o comentário de Florence Caeymaex (2017) para quem o papel da sensibilidade n’*As duas fontes* vai além de um alcance metafísico ou espiritualista. Concordamos com a autora quando esta vê na sensibilidade e na emoção criadora, tal como abordadas por Bergson na obra de 1932, uma significação propriamente sociológica, uma vez que a vida psíquica e a vida social encontram-se intrinsecamente relacionadas naquele livro.

inspiração. No que concerne às formas de ativismo que mencionamos aqui, estão muito além de mero proselitismo, haja vista ampararem-se em fatos.

Todavia, se por um lado essas ações são mostras de abertura, da superação do individualismo que nos define como espécie, por outro, elas também denunciam o quão fechadas ainda são nossas sociedades e moral por manterem inalterados muitos hábitos destrutivos. Para além da emoção supra-intelectual – e embora tenhamos estabelecido acima uma íntima relação entre nossa concepção de ativismo sincero e o que Bergson entende por abertura da alma à fraternidade universal entre homens, mulheres, fauna, flora – não devemos perder de vista a possibilidade de outros tipos de “ativismo”, os quais ignoram quaisquer valores humanistas, e ainda assim aparentam ser intimamente motivados por uma sensibilidade profunda. A história tem nos dado inúmeras mostras de grupos sociais identificados a causas ultraconservadoras, completamente avessas a qualquer tipo de abertura ou altruísmo. Não podemos negar que um ser humano disposto a sacrificar sua própria vida e a de muitos outros em nome de fundamentalismos religiosos ou políticos seja profundamente motivado por sua sensibilidade.

Isso ocorre porque, como notou Johannes Shcick (2017, p. 166), “[...] les émotions ne sont pas nécessairement positives. Une société, comme l’histoire l’a montré plusieurs fois, peut devenir la victime d’une séduction”. Essas ditas emoções negativas entram na conta daquelas classificadas por Bergson (2005) de infra-intelectuais,¹⁴ porque não impulsionam à abertura, à ruptura de barreiras autoritariamente impostas, muito menos à fraternidade universal. Uma emoção infra-intelectual poderia facilmente remeter a um sentimento superficial corriqueiro, como quando a melodia de uma canção ou a trama de um filme nos toca. Mas há outras tantas possibilidades de despertar emoções infra-intelectuais a partir de situações, objetos, lugares, pessoas que nos trazem à memória vivências importantes, alegres ou tristes, prazerosas ou traumáticas. Ora, esta forma de emoção nos coloca no passado, nos remete a experiências vividas que, de alguma maneira, se atualizam através da memória. Limitam-se assim a reproduzir ou conservar o já vivido, não criam novidade.

¹⁴ “L’infra indique que tout ce qui suit est déjà contenu dans l’intellect et, par conséquent, dans la représentation” (SCHICK, 2017, p. 161).

A emoção supra-intelectual, por outro lado, “muito mais que um efeito seria uma causa” (BERGSON, 2005, p. 50), seria a originalidade humana transformando-se em ação, em mudança para a via da abertura.¹⁵ Emoção parece agora confundir-se com o sentido bergsoniano de *intuição* no texto d’*As duas fontes*. Em Bergson, a intuição é pensada como experiência profunda e imediata da duração. Trata-se, portanto, de uma experiência de imanência absoluta. A intuição é por isto mesmo definida como uma simpatia, considerando-se que simpatizar consiste em coincidir. A intuição se fará método em oposição à tendência analítica de fragmentação do real que perpassa toda a história da filosofia ocidental¹⁶. No entanto, ao distinguir dois tipos de emoção, uma infra e outra supra-intelectual n’*As duas fontes*, o filósofo nos indica que apenas a segunda poderia corresponder à intuição, uma vez que seja descrita como um abalo profundo da alma, isto é, uma experiência absoluta da duração.

Eis, portanto, o cerne da discussão: emoção, criação, intuição, esse é o sentido da profundidade do eu que Bergson recupera ao abordar a questão moral em sua possibilidade de abertura. A fonte da moral completa será a emoção, mas com isto não se reduzirá a moral a sentimentalismos. Não se trata de uma “moral de sentimento” (BERGSON, 2005, p. 53), porque não está associada à superfície da experiência subjetiva, mas a um estrato profundo da subjetividade, à vida interior. Sendo assim, a moral aberta, sua prática, não poderia se criar por um quadro de referências previamente dado, por uma doutrina teórica, ainda que perfeitamente engendrada pela inteligência. Pois, a inteligência sem a emoção não cria e não pode gerar o abalo afetivo da alma que impele o ser humano à novidade. O convencimento racional a uma obrigação jamais equivalerá à “conversão da vontade” (BERGSON, 2005, p. 54).

5. INTELIGÊNCIA, NATUREZA E ABERTURA MORAL

¹⁵ Como defende Johannes Schick (2017), esse *supra* significa que a inteligência foi tocada pela emoção de tal sorte que é motivada à criação. Portanto, embora a emoção supra-intelectual seja o fundamento das grandes obras da humanidade, a inteligência é indispensável em tais atos criativos, através da qual, por meio do esforço, persistência, atenção e interesse, o gênio poderá prosperar.

¹⁶ Para compreender melhor o papel da intuição no pensamento de Bergson, vale conferir os ensaios “Introdução à metafísica” e “A intuição filosófica”, ambos publicados na coletânea *O pensamento e movente* (BERGSON, 2006).

Vimos anteriormente que sociedades fechadas assentam-se sobre um conjunto de normas morais cuja obediência é fruto da pressão social e de uma franja evolutiva do instinto de conservação. Adotando-se outro direcionamento moral, não mais esse da pressão, mas o da emoção, outro tipo de sociedade seria possível, segundo a compreensão bergsoniana. Para a moral da pressão uma sociedade conservadora teria sido criada, voltada para si mesma, fechada em seu próprio grupo. Tal como as sociedades instintivas, imitando-lhes sua organicidade, a sociedade da pressão demanda de seus membros obrigação irrestrita, cujo reforço vem do hábito. Ao contrário, a moral da aspiração daria lugar a uma sociedade aberta, voltada para a humanidade, conduzida pela aspiração ao novo, ao progresso.

É preciso estar claro, no entanto, que a evolução tem se dado naturalmente em vista da conservação da vida, tanto em humanos quanto em não humanos e vegetais. Não é possível então falar em erro da natureza quando criticamos a sociedade e a moral fechada, mas apenas evidenciar a prevalência de uma tendência à conservação. Assim sendo, o indivíduo que se abre moralmente parece ir além dos “planos” conservacionistas da natureza, parece querer desligar-se do peso que as comodidades da vida lhe pediram em troca. Nesse desapego da vida material, brotaria em seu lugar um apego à humanidade. Doravante, para a alma que se abre, não haverá mais partes distintas e fechadas em si mesmas no Universo, o todo será visto como um progresso e cada elemento fragmentado pela natureza, cada fluxo, convergindo para uma só duração.

Contudo, essa visão e experiência alargada que somente sujeitos excepcionais poderiam de fato realizar, o místico, o santo, o herói, não se estenderia facilmente a outros indivíduos, pois a natureza os quis sociáveis, tal como quis outros grupos de animais (BERGSON, 2005). Infelizmente, um avanço moral não foi notado em compasso aos avanços da inteligência, porque os seres humanos foram “preparados”, enquanto componentes de grupos fechados, para o ataque e para a defesa, não para a fraternidade. Sendo assim, a moral aberta, podemos agora afirmar, não é natural, no sentido mais próprio do termo, daí a dificuldade em realizá-la. Certamente a solidariedade é um sentimento pertinente aos grupos sociais, mas ele só emana em favor da autopreservação. Como em outras sociedades animais, haverá sempre

uma espécie de “hostilidade virtual” em relação aos outros grupos (BERGSON, 2005, p. 60).

Entretanto, o ser humano traz consigo a marca da liberdade, e por mais condicionado que esteja ao instinto social, guarda em si também uma tendência adormecida de superação. A possibilidade de uma moral em via de abertura, ainda não aberta, mas em movimento, reside aí nessa brecha da natureza. Por meio da inteligência e da emoção criadora, humanos enganaram a natureza de muitas maneiras: a procriação indesejada foi evitada mantendo-se o prazer do ato, disfunções corporais estão sendo contornadas artificialmente, a comunicação se tornou praticamente instantânea e onipresente. Tudo o que a inteligência humana foi capaz de criar extrapolou imensamente a estrutura da organização natural dos demais seres vivos.

Mas, segundo a reflexão bergsoniana, se a humanidade pretende, porventura, verdadeiramente humanizar-se, será necessário ultrapassar as tendências ativas por um caminho diverso, a via da abertura. Nesta via, “é num sentido completamente diferente que o homem engana a natureza quando prolonga a solidariedade social em fraternidade humana” (BERGSON, 2005, p. 60). Através de uma grave torção, a fraternidade poderá assumir o lugar da solidariedade social, a moral aberta o lugar da fechada. Indivíduos excepcionais teriam surgido no seio dessas mudanças, desses saltos que a inteligência foi capaz de perfazer, e com eles o impulso criativo teria ido além. O que é dito na seguinte passagem d’*As duas fontes*:

A vontade tem o seu gênio, como o pensamento, e o gênio desafia toda previsão. Por intermédio destas vontades geniais, o impulso de vida que atravessa a matéria obtém desta, para o futuro da espécie, promessas que não podiam estar sequer em questão quando a espécie se constituía. Passando da solidariedade social à fraternidade humana, rompemos, pois, com uma certa natureza, mas não com toda a natureza (BERGSON, 2005, p. 61).

Eis novamente o paradoxo: seria preciso nos libertar da natureza, da tendência originária ao fechamento, para sermos capazes de preservá-la. Somente rompendo a lógica das sociedades e morais fechadas, seria dado aos seres humanos o vislumbre da possibilidade de contornar danos morais, sociais, políticos e, mais do que nunca, os danos ambientais agravados por essa potência criativa, mas também destrutiva, denominada inteligência.

Vale a pena ressaltar, contudo, que suspender os planos da natureza não implica uma apologia da vida em “estado de natureza”, uma vida “primitiva” alheia à ciência, à tecnologia, enfim, à civilização. Como disse Bergson (2005, p.61) na citação acima, “passando da solidariedade social à fraternidade humana, rompemos, pois, com uma certa natureza, mas não com toda a natureza”. Nosso ser consiste basicamente em durar. Duração implica mudança, portanto, a ideia de superação da natureza não abrange o retrocesso a um período hipotético no qual teríamos vivido plenamente apaziguados com o planeta. Ainda que esse período houvesse realmente ocorrido, a flecha do tempo é implacável, não há como voltar atrás, vida é progresso. A questão premente a se pensar é a seguinte: o que podemos fazer com o conhecimento e a técnica que nossa inteligência produziu gerando o menor dano possível ao planeta? O que podemos de fato fazer para desacelerar os impactos de nossa interferência no mundo, os quais põem em risco agora nossa própria existência?

O químico Paul J. Crutzen¹⁷ (2002) criou o termo “antropoceno” para designar a nossa época geológica.¹⁸ No antropoceno os seres humanos deixam de ter um papel apenas biológico na estrutura geofísica do planeta e passam a interferir diretamente em sua condição biotermodinâmica. Em resumo, o antropoceno é o período geológico forjado pelos impactos da ação humana sobre a Terra. Segundo Crutzen, esses impactos perdurarão por milênios, ainda que não haja mais vida humana por aqui. Daí que a humanidade, através de seu poder de criação e superação, deva urgentemente assumir como tarefa a adoção de novos comportamentos.¹⁹ A inspiração para essa nova mentalidade deverá partir de nós mesmos em nossa originalidade. Por esta ótica, não há outra saída para a humanidade além da abertura. Não esta-

¹⁷ Paul J. Crutzen é um químico holandês ganhador do prêmio Nobel de Química em 1995. É membro da Pontifícia Academia das Ciências e professor do Max-Planck-Institut für Chemie na Alemanha.

¹⁸ “The Anthropocene could be said to have started in the latter part of the eighteenth century, when analyses of air trapped in polar ice showed the beginning of growing global concentrations of carbon dioxide and methane. This date also happens to coincide with James Watt’s design of the steam engine in 1784” (CRUTZEN, 2002, p. 23)

¹⁹ Alerta Crutzen (2002, p. 23): “Unless there is a global catastrophe — a meteorite impact, a world war or a pandemic — mankind will remain a major environmental force for many millennia. A daunting task lies ahead for scientists and engineers to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene. This will require appropriate human behaviour at all scales, and may well involve internationally accepted, large-scale geo-engineering projects, for instance to ‘optimize’ climate”.

mos mais em condições de agir apenas em defesa de nossos próprios interesses, sejam eles econômicos, políticos, ideológicos, religiosos, ou outros quaisquer, negligenciando o fato de que, em nossa diversidade, somos parte de um todo gravemente ameaçado.

6. ENCAMINHAMENTOS: UMA MORAL EM VIA DE ABERTURA

Acurando o olhar para as teorias bergsonianas, nos acostumamos a perceber através da letra do filósofo que as distinções, os dualismos, são, em grande medida, metodológicos. O elã vital é o desdobramento de tendências complementares da vida, impulso inicial de onde tudo se origina, como duração. No seio desse elã, tendências diversas se constituíram, mas todas elas permaneceram de alguma sorte ligadas por sua origem e mistura inicial. Sendo assim, como nos ensina o filósofo, se restabelecemos “[...] a dualidade de origem: as dificuldades desvanecem-se. E a própria dualidade é reabsorvida na unidade, porque ‘pressão social’ e ‘impulso de amor’ não são mais que duas manifestações complementares da vida [...]” (BERGSON, 2005, p. 90).

Partindo desse olhar minucioso, é custoso pensar que o ser humano, espécie cuja característica fundamental é a liberdade, possa se identificar absolutamente com um comportamento moral fechado na totalidade de sua experiência vivida. Por outro lado, será também rara a completa abertura moral. Afinal, uma moral universal condizente com um sentimento de amor fraterno que se estenda à totalidade do real é possível apenas em experiências extraordinárias, místicas, porque essa moral não foi planejada pela natureza, mas é fruto da emoção criativa do gênio humano, fruto de uma intuição. Portanto, inexprimível e intransferível. Apenas quem realiza uma experiência dessa ordem pode realmente compreender e agir segundo sua potência. A vulgarização de uma emoção criadora, ou melhor, a tentativa de transmiti-la aos outros pela linguagem é vedada.

Porém, no campo da moral aberta, somente realizada pelo místico, pelos santos e heróis, o exemplo deixado por essas personalidades através de suas ações poderia ao menos suscitar uma simpatia crescente.²⁰ Se é as-

²⁰ Isso está claro no comentário seguinte de Schick (2017, p. 164): “Les conceptions de l’amour mystique et des émotions supra-intellectuelles expriment pour Bergson que ces

sim, temos aí o caminho para uma moral em via de abertura, uma que, embora não derive da experiência mística ou heróica imediatamente, ou ainda de uma emoção supra-intelectual, decorre de uma simpatia possibilitada pelo contato com exemplos dessas experiências de abertura; ou seja, derivam de um apelo, de um chamado ao amor universal. Neste sentido, para além da abertura total, ou do fechamento absoluto, haverá sempre a possibilidade da transição. Bergson (2005, p. 65) nos ensina que, “entre a alma fechada e a alma aberta há a alma que se abre”. Ao darmos o primeiro passo em direção ao desapego e à fraternidade iniciamos, enfim, um processo de transição.

A nosso ver, seria esta a verdadeira moral de inspiração bergsoniana. Uma moral que se faz segundo as ondulações da realidade, que muda, que se adapta. Nada mais pertinente à duração que uma moral se fazendo. O contrário disso acabaria por restringir as ideias do filósofo a tudo o que ele mesmo quis negar, uma moral estática, embora não racionalizante, mas ainda assim estática. Está claro também, por outro lado, que sociedades completamente abertas não existiram, não existem e provavelmente nunca venham a existir, mas elas permanecem uma virtualidade no horizonte, uma vez que, de época em época, tem surgido personalidades inspiradas e inspiradoras que ousam alterar a tendência natural das coisas (BERGSON, 2005).

Não obstante a interpretação do primeiro capítulo d’*As duas fontes da moral e da religião* tenha nos mostrado que a obrigação possui fundamentos evolutivos, ou seja, que o “todo da obrigação” seja um substrato “ir-redutível” (BERGSON, 2005, p. 80) da sociedade humana, assim como o instinto em sociedades animais, revelou-nos também que uma sociedade humana absolutamente orgânica, fechada, é praticamente irrealizável. E é assim porque, além do poder progressivo da inteligência, encontra-se no humano essa emoção supra-intelectual que o impulsiona à criação, à mudança. Da nossa parte, compreendemos que emoções dessa natureza, base da moral aberta, não devem ser privilégio de místicos, santos e heróis, como o

émotions peuvent délimiter la pensée et qu’elles offrent au moins une impulsion et un appel vers une morale qui se rapporte à la création comme un tout. Cette libération du clos vers l’ouvert, de la statique vers la dynamique, est l’expression de la force métaphysique et dynamique de l’élan vital. L’élan vital est aussi comme force métapsysique la base ontologique de l’intersubjectivité d’hommes libres et égaux.”

texto d'*As duas fontes* muitas vezes nos deixa entrever. Enquanto duração, entendemos que estamos todos suscetíveis a tais experiências de abertura e criação. E isto, como disse o filósofo em outro lugar, “é um nada que muda tudo”, uma centelha de esperança no fim do túnel.

Recebido em 09/12/2020 e aprovado em 20/01/2021

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *A evolução criadora* [1907]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião* [1932]. Coimbra: Almedina, 2005.

BERGSON, H. *Duração e simultaneidade* [1922]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente* [1934]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAEYMAEX, F. “À propos de l’émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans *Les deux sources*”. In: FRANÇOIS et RIQUIER. *Annalles bergsoniennes VIII. Bergson, La morale, les émotion*. Paris: PUF, 2017,

CRUTZEN, P. J. “Geology of mankind”. *Nature*, v. 415, n. 6867, 2002, p.23.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).

DIAGNE, S. B. *Bergson pós-colonial: o elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

FRANÇOIS, A. “Sensibilité et émotion chez Bergson et Hume”. In: FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. *Annalles bergsoniennes VIII. Bergson, La morale, les émotion*. Paris: PUF, 2017.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso editorial (Bacarolla), 2009.

LANDIM, M. L. *Ética e natureza*. Rio de Janeiro: Uapê, 2001.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Coleção Os pensadores).



SCHICK, J. F. M. “Intuition et émotion: une relation méconnue”. In: FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. *Annalles bergsoniennes VIII. Bergson, La morale, les émotion*. Paris: PUF, 2017.

SIBERTAIN BLANC, G. “Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)”. In: WORMS, F.; RIQUIER, C. *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.

SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SITE DA PLATAFORMA INTERGOVERNAMENTAL DE POLÍTICAS CIENTÍFICAS SOBRE SERVIÇOS DE BIODIVERSIDADE E ECOSISTEMAS. Disponível em: <https://ipbes.net/global-assessment-report-biodiversity-ecosystem-services>. Acesso em: 27 jan. 2020.

SITE DO PAINEL INTERGOVERNAMENTAL SOBRE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/sr15/>. Acesso em: 27 jan. 2020.

VIEILLARD-BARON , J.L. “Le rôle de l’Allemagne dans l’interprétation des émotions par Bergson”. In: FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. *Annalles bergsoniennes VIII. Bergson, La morale, les émotion*. Paris: PUF, 2017

A DISTINÇÃO ENTRE PENSAMENTO CALCULADOR E PENSAMENTO MEDITATIVO NA FILOSOFIA TARDIA DE MARTIN HEIDEGGER

The distinction between calculating thinking and meditative thinking in Martin Heidegger's late Philosophy

Ana Carla de Abreu Siqueira¹

“[...] estou habituada a não considerar perigoso pensar.”

(Clarice Lispector, in *A descoberta do mundo*)

RESUMO

Este artigo pretende elucidar dois conceitos fundamentais na filosofia tardia de Martin Heidegger: o pensamento calculador e o pensamento meditativo. Em um primeiro momento, apresentamos o pensamento calculador, o qual é bastante comum na época moderna através do domínio do sujeito e da técnica. Em seguida, apresentamos o pensamento meditativo e sua proximidade à questão do ser. A meditação se abstém do controle do mundo e precisa ser cultivada como uma habilidade do ser humano. A distinção entre pensamento calculador e pensamento meditativo diz respeito ao pensamento humano e às ações humanas, como vemos na era atual.

Palavras-chave: Martin Heidegger. Pensamento calculador. Pensamento meditativo. Serenidade. Técnica.

ABSTRACT

This article intends to elucidate two fundamental concepts in Martin Heidegger's late philosophy: the calculating thinking and the meditative thinking. At first, we present the calculating thinking, which is quite significantly in the modern age through the dominance of the subject and the technique. Then, we present the meditative thinking and its proximity to the question of the being. The meditation abstains itself from the control of the world and needs to be cultivated as a human being ability. The distinction between calculating thinking and meditative thinking concerns to human thought and human actions, as we see in the current era.

Keywords: Calculating thinking. Martin Heidegger. Meditative thinking. Serenity. Technique.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Pesquisadora independente.
E-mail: carladeabreus@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3344-2863>



Introdução

Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre o processo de transformação do pensamento dentro da filosofia heideggeriana. Transformar o pensamento significa sairmos do paradigma do sujeito pensante que fundamenta eventos e fenômenos a fim de buscarmos uma forma de reflexão que integra a existência humana ao mundo, aos outros e ao tempo. Martin Heidegger (1889-1976) jamais negou que homens e mulheres são entes capazes de pensar, mas procurou um novo aparato conceitual para falar sobre esse processo. A relação entre pensamento meditativo e pensamento calculador é parte de um período de reflexões que, após o desenvolvimento da analítica existencial e da hermenêutica da facticidade, envolve a técnica, a poesia e a verdade do ser.

Imaginemos um lavrador em mais um dia de sua rotina: ele acorda ao nascer do sol e então percorre o caminho até o campo, onde inicia o trabalho com seus utensílios. Após cultivar a terra, cumprir as etapas do processo e seguir com cuidado os passos exigidos, ele atravessa o período de espera pelo despontamento e pelo amadurecimento da semente. Finalmente, chega à ocasião da colheita. Conforme Heidegger, o pensamento meditativo (*das besinnliche Denken*) se assemelha à atividade cotidiana do camponês, a qual exige paciência, entrega e dedicação. Por não surgir espontaneamente ou, conforme a metáfora, por ainda estar no solo da existência, esse pensamento precisa ser cultivado. Meditar é demorar-se no pensamento.

No entanto, a meditação é esquecida quando outro modo de pensar predomina em nossas experiências. Trata-se do pensamento calculador (*das rechnende Denken*), o qual “corre de oportunidade em oportunidade” (HEIDEGGER, 2002b, p.13). Com esse modo de pensar, somos guiados por cálculos e métodos específicos que exigem resultados concretos, porém, sem nos conectarmos intimamente aos meios reflexivos de atingir cada um. Essa relação ainda tem recebido pouca atenção nos estudos brasileiros, pelo menos em comparação a outros temas mais comuns ao percurso heideggeriano, tais como a origem da obra de arte, a ontologia fundamental e a poesia. Por essa razão, o objetivo deste texto é mostrar como Heidegger explorou os dois conceitos e apontar a sua importância na sua obra. Compreender esses

modos de pensamento humano certamente possibilita nos apropriarmos de suas ideias para as vivências e situações atuais.

O cálculo e o pensamento calculador

A noção de cálculo (*das Rechnen*) emergiu na modernidade com o desenvolvimento das ciências modernas e é basilar para a compreensão de como Heidegger explica as tarefas do pensamento. Com isso, tornou-se algo muito comum dominar os entes manipulados nos processos científicos e até mesmo nas tarefas cotidianas. A principal consequência é ter modificado substancialmente as formas de acesso aos entes, transformando-os em objetos programados e calculáveis. Mas todos os processos realizados na era da técnica são unilateralmente ordenadores devido à tentativa humana de assegurar resultados específicos e previsíveis, por meio de métodos capazes de medir, transformar e manipular a realidade. A definição que Heidegger atribui ao cálculo coincide com a essência do trabalho científico:

O cálculo é o procedimento assegurador e processador de teoria do real. Não se deve, porém, entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. (HEIDEGGER, 2006, pp.49-50)

Com a exposição acima, podemos esboçar algumas ações próprias ao comportamento orientado pelo cálculo: assegurar, medir, processar, quantificar, dominar, ordenar, contar *com*, considerar, tornar objeto, observar, determinar, esperar *de*. Todo ente revela alguma utilidade na proporção em que ele pode ser enumerado, posto em categorias (HEIDEGGER, 2008b, p.321). Na verdade, a postura calculadora está presente em todos os nossos passos de forma tão crescente, que não conseguimos suspender inteiramente o cálculo neste mundo elaborado que permite tantas descobertas.

Quem leu o prólogo de *A condição humana*, obra fundamental de Hannah Arendt para a filosofia contemporânea, entende o porquê de todas as conquistas do modo de pensar calculador se mostrarem insuficientes no que diz respeito às nossas experiências de pensamento. Nós certamente nos adaptamos aos avanços científicos e técnicos, porém, a vida humana é es-

sencialmente modificada a ponto de arriscar destruir a si mesma e, por isso, ela propõe que possamos “refletir sobre o que estamos fazendo.” (ARENDT, 2008, p.13) Sem entrarmos na importância da questão política trazida pela filósofa, o que apontamos aqui é o entendimento de que, se nossa verdadeira emancipação depender apenas da esfera calculadora, de fórmulas e da tecnologia, por exemplo, seremos reduzidos a entes que não dialogam sobre a própria condição ou, à luz da filosofia heideggeriana, deixamos de pensar um sentido para nosso ser.

Por um lado, existe uma explicação positiva acerca da presença do cálculo na vida cotidiana: uma vez que tudo o que é calculado se transforma em algo com o que se pode contar, é por meio do cálculo que reunimos os entes a partir de regras e projetos que os conferem determinada importância e alguma utilidade, tornando-os cada vez mais acessíveis. Em outras palavras, tal processo ajuda a organizarmos tarefas e trabalharmos melhor em direção às nossas conquistas. Assim como é feito com algum acordo entre seres humanos com a finalidade de melhorar a vida em comunidade ou que simplesmente se reconheçam em um grupo, o cálculo permite ao ser-aí contar com os entes circundantes (HEIDEGGER, 2010b, p.449).

Por outro lado, qual problema surge nessa mudança? Heidegger acredita que o pensamento se modificou bastante a ponto de abandonar qualquer reflexão sobre o sentido do ser. Quando pensamos através do cálculo, tanto a eficácia como os resultados têm mais valor do que o desvelamento da verdade e qualquer cuidado no trato com os entes. Além disso, as teorias criadas a partir desse processo modificam os fenômenos quando estes são enquadrados em alguma região de objetos. O pensamento calculador é um tema essencial para o Heidegger tardio e também diz muito sobre a época na qual vivemos. É um tipo de pensar que não expressa a dimensão ontológica da afetividade²; que não mantém a conexão humana com a terra e sua atmosfera de convivência; e que não espera para conhecer a essência de

² *Beifindlichkeit* é a estrutura existencial que permite ao *Dasein* ser afetado (HEIDEGGER, 2012, p.393) por eventos que se advêm sobre ele nos aspectos físico e afetivo. É assim que cada um de nós permanece a todo instante em algum estado de ânimo, interessado em algum fenômeno e envolvido com o mundo. O conceito abriga aquilo que experimentamos no cotidiano como uma forma particular de sentir, chamada de tonalidade afetiva ou humor (*Stimmung*).

algo, pois sempre espera tomar algo dos entes e da natureza para seu consumo.

Apesar de só ter adquirido uma reflexão madura na conferência *Serenidade*, existe em *Ser e tempo* (1927) uma indicação prévia sobre as consequências da postura calculadora. Através do questionamento sobre como nos comportamos no mundo, Heidegger introduz uma discussão sobre a utilidade dos entes. Ao defender que existimos no mundo e nos compreendemos como entes cujas ocupações fazem parte do nosso modo de existir, o filósofo entende que fazemos isso porque buscamos estabilidade e resultados concretos. É através desse modo trivial de agir que o *Dasein* “conhece, discute, aprova, combate, retém e esquece, mas sempre de olhos postos primariamente *no* que se faz e *no* que daí ‘surge’.” (HEIDEGGER, 2012, p.1049) Então, o olhar humano se acostuma a priorizar tudo o que é mensurável para realizar novas descobertas³.

Até mesmo cobramos uns dos outros que todas as tarefas sejam cumpridas utilizando ao máximo nossas capacidades. Logo, o pensamento calculador é aquele modo de pensar que trabalha com a tentativa humana de dominar a natureza, os entes e a própria existência. Se esse comportamento era típico do homem moderno, a situação permanece semelhante nos dias atuais e arriscamos dizer que continua se aprofundando. Ainda podemos evocar as palavras do filósofo alemão, quando ele afirma, sobre o tempo no qual ele viveu, que “em época alguma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram investigações de forma tão apaixonada” (HEIDEGGER, 2002b, p.13). Heidegger faz suas críticas ao pensamento calculador e se preocupa em reconhecer seus equívocos a fim de apontar um modo de pensar pelo qual possamos ver as coisas de outra forma.

³ É importante ressaltar que em *Ser e tempo* ainda não é apresentada uma crítica severa à técnica e seus processos. Aí a ênfase está no aspecto positivo da técnica, como Franco Volpi destaca ao dizer que Heidegger se refere a uma “atitude de tomar cuidado, que é antes de tudo um ter que fazer com as coisas no sentido de utilizar-se delas em contextos operativos (*Zuhandenheit*), e só secundariamente um simples conservá-las na sua presença (*Vorhandenheit*). Mas a utilização das coisas em contextos operacionais é precisamente a atitude que na técnica moderna é elevada à maior potência e absolutizada na finalidade de padronizar o ente.” E o autor prossegue dizendo que o filósofo alemão “interpreta a técnica como um dos modos em que o ser-aí é descobridor; isto é, acede ao ente e se põe em relação com ele.” (VOLPI, 2013, pp.147-8)

A característica mais negativa do pensamento calculador é não refletir sobre si mesmo e deixar de fazer perguntas sobre o sentido de pensar, quais suas motivações e seus fundamentos, apesar de procurar cada vez mais deter informações. Essa atitude que nos conduz a descobertas e ao aperfeiçoamento de tudo o que já dispomos é a mesma segundo a qual Heidegger diz que “toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece.” (HEIDEGGER, 2002b, p.14) E o que é isto que se esquece? As condições prévias das nossas atitudes, como viver sem um apego exagerado aos objetos técnicos, o sentido do ser e o próprio pensamento, embora a capacidade de pensar jamais nos abandone⁴.

Assim, é muito fácil que o interesse que nutrimos por algo seja logo perdido e se transforme em um acontecimento distante, sem importância e facilmente substituível por novos interesses. De fato, muita coisa é produzida, planejada e interpretada a todo instante. Mas quando o pensamento calculador foi estabelecido como principal condução de nossas reflexões, tomou o lugar de um pensar originário e mais elevado. O método do cálculo trabalha com entes e se esquece de perguntar pelo ser, visto que sua prioridade é cumprir metas guiadas por algum propósito específico e apresentar resultados imediatos.

Isso acontece porque o pensamento que calcula está próximo da *Gestell*, isto é, a essência da técnica moderna. Ao contrário dos gregos antigos que se colocavam disponíveis à revelação do ser, os modernos pretendiam manipular os entes. *Gestell* é uma composição que faz o sujeito atuar como um dominador, um sujeito provocado a agir de determinada maneira sem sequer perceber qual poder o conduz e sem questionar quais as condições e consequências de tais ações (BORGES-DUARTE, 2014, p.17). Esse modo de pensar é guiado pela noção de instrumentalidade e provoca toda reserva com a qual a existência se depara, até que se esgotem sua utilidade e sua importância.

Na idade da técnica, o *Dasein* não é um artesão ou um produtor interessado em desvelar, pois se converte em um técnico que enxerga ocupa-

⁴ Segundo Heidegger (2002a, p.31): “Se o pensamento é o traço distintivo da essência do homem, então o essencial desta essência, ou seja, a essência do pensamento, só pode ser apercebida desviando o olhar do pensamento”.

ções, objetivos e condições, transformando a si mesmo em reserva. O que marca o desenvolvimento do cálculo e como ele passou a reger o pensamento na era das ciências e da técnica moderna? O momento em que, a partir da representação de suas expectativas, o homem passou a contar com os entes com o propósito de indicar sua utilidade e de elaborar teorias sobre a realidade.

Em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (1936/38), o filósofo alemão aponta algumas diretrizes em torno da fundamentação do cálculo: este se desenvolve a partir da “maquinação da técnica” (HEIDEGGER, 2015, p.119) e de todo planejamento feito para que os resultados sejam os mesmos propostos pelo projeto inicial. Seria então preciso seguir o caminho escolhido a partir das metas estabelecidas a fim de se assegurar dos entes. Quando há certeza e garantia sobre os entes, realizamos cada vez mais transformações e criamos imagens⁵. Nesse caso, o ser-no-mundo deixa de se questionar e meditar sobre um sentido a todo instante, uma vez que ele se orienta pelas determinações do cálculo. Heidegger relaciona o cálculo diretamente a dois fenômenos específicos, a saber, a rapidez e a massificação.

A rapidez expressa toda a velocidade com que a técnica atinge seus objetivos e consiste em um fenômeno que vai contra um modo de pensar que exige calma, espera e dedicação. Por sua vez, massificação é a ampla divulgação de todas as informações e descobertas. Se tudo o que é calculável já é externo ao *Dasein*, a pretensão é tornar tudo mais acessível ao entendimento de um maior número de seres humanos. O pensamento que calcula promove “a distribuição calculada, rápida e maciça de conhecimentos não compreendidos na maior quantidade possível e no menor tempo possível” (HEIDEGGER, 2015, p.121), tendo como consequência uma ampla e inadequada difusão de informações. Um exemplo atual é a divulgação de *fake news* em redes sociais, processo que acontece em uma velocidade seis vezes mais rápida do que a divulgação de uma notícia verdadeira.

O que pretende, afinal, o pensamento que calcula e toda tarefa que utiliza o método calculador para alcançar o conhecimento? Antes de viver com qualquer inquietação, o existente humano quer se assegurar dos entes e

⁵ Heidegger (2015, p.119) expressa que “nada é impossível, se está certo do ‘ente’”.

ter a certeza de que, ao dominá-los, poderá fazer o que quiser com eles. A partir disso, acredita que pode transformar o mundo e a natureza de acordo com suas necessidades e vontades. Mas quando ele pensa sob a influência do cálculo, corre o risco de abandonar as perguntas realmente importantes. Quando tudo é transformado por meio do cálculo, torna-se apenas mais um objeto técnico para uso e conforto humanos. O homem da era atômica, por exemplo, enxergava a ciência como o caminho para o futuro sem sequer refletir sobre o sentido das suas escolhas e sem justificar suas atitudes.

De maneira geral, procuramos resultados práticos, bem-estar e eficiência, além de esperarmos que a natureza esteja disponível como uma fonte inesgotável de recursos na qual investimos tempo e conhecimento. O pensamento calculador transforma terra e mundo em objetos ao olhar para esses elementos com a intenção de dominá-los. Enquanto o mundo deixa de ser aquele campo de acesso ao sentido e se converte no lugar onde o ser-ai realiza seus planos, a terra deixa de ser o abrigo da verdade que se desvela (HEIDEGGER, 2010a, p.105) para se transformar no repositório de onde ele retira recursos para explorar e cumprir suas metas. Logo, é essencial pensarmos além da perspectiva calculadora para trazermos à luz a verdadeira relação que devemos ter com terra e mundo.

A influência do cálculo no pensamento investigativo tem como pano de fundo o esquecimento do ser. Afinal, não se pode calcular o ser, tampouco ordenar ou manipular a manifestação do seu sentido. Só podemos compreender os pressupostos do pensamento calculador quando tomamos consciência da diferença ontológica, distinção que não nos permite falarmos do ente sem a concepção prévia do ser⁶. Em termos mais explicativos, isso quer dizer que jamais impomos a noção de ser, pois perseguimos sua manifestação através de uma abertura, a qual infelizmente está soterrada pelo cálculo e pela técnica. Dessa perspectiva, é bastante apropriada a definição de Marlène Zarader, onde se lê: “O pensamento calculador é o que se afastou

⁶ O ser não se define, mas quando usamos a palavra ‘ser’, já existe o pressuposto de que esse conceito tem uma especificidade que serve para distinguir que as coisas são e se dão para nós. Como afirmou Heidegger: “Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. Ser é o transcendens pura e simplesmente.” (HEIDEGGER, 2012, p.129)

do seu elemento original. [...] está ordenado de outra maneira e mantém-se na obediência àquilo que não lhe é próprio.” (ZARADER, 1998, p.143).

Pode-se até mesmo dizer que se trata de um comportamento mais interessado em nos colocar em estado constante de avaliação dos entes, acúmulo de informações e interposição de metas do que auxiliar na busca pela verdade do Ser. Para além das transformações que provoca, as quais são bastante relevantes para o desenvolvimento da vida fática, o problema do pensamento é justamente parecer tão espontâneo e, por isso, jamais ser cultivado. Já estamos habituados a uma maneira comum de pensar, moldada pelo pressuposto de que somos sujeitos pensantes. Essa crença indica que devemos depositar na razão todos os nossos interesses e a única via de resolução para os impasses da vida prática⁷. Mas como veremos adiante, o pensamento precisa de um constante esforço de nossa parte e nos conduz na pergunta pelo sentido do ser. Heidegger defende que há outro caminho pelo qual questionamos de forma profunda e cuidadosa o ser de tudo que há.

O pensamento meditativo e o sentido do ser

O contraponto ao pensamento calculador está no retorno à questão do ser, à noção de que todo modo de pensar necessita de moderação e empenho ao invés de pressa e ânsia por resultados. Heidegger enfatiza o pensamento meditativo e lhe restitui a devida importância perdida na história da filosofia. Para ele, existe uma relação subentendida entre a afetividade e o pensamento que precisa ser trazida à discussão: não precisamos a todo instante atingir uma interpretação do mundo ou alguma justificativa, mas certamente nos devemos manter conectados ao que inspira nossas reflexões. Esse enraizamento é mais decisivo do que toda postura de ordenação e controle excessivos que a técnica insiste em impor.

A história de homens e mulheres é acompanhada pela técnica, mas o pensamento meditativo estagnou diante do desenvolvimento técnico e tecnológico do mundo. Será que ainda há espaço para uma reflexão comedida,

⁷ Como ressalta Barbara Dalle Pezze (2006, p.98): “Para nós, pensar é uma atividade mental que nos ajuda a resolver problemas, a lidar com situações, a compreender circunstâncias e, de acordo com essa compreensão, agir a fim de seguir em frente. Pensar, para nós, também significa ter uma opinião, ter uma impressão de que algo é de certa forma. Pensar significa raciocínio”. Tradução nossa.

sem a pretensão de atingir resultados mais imediatos, palpáveis e que se manifestem na realidade cotidiana? O pensamento meditativo dá conta de nos aproximar dos problemas resultantes de guerras, dos conflitos políticos e religiosos, da relação com a tecnologia e suas novas mídias, dos experimentos científicos? Aliás, ele seria próprio ao homem comum ou seria reservado aos filósofos e poetas, os quais supostamente teriam uma capacidade privilegiada de enxergar o que escapa do horizonte humano de compreensão na rapidez do dia a dia? Na época da conferência *Serenidade*, quando apresentou o pensamento que medita como a mais alta oportunidade de fugirmos do domínio da técnica e do cálculo, Heidegger enfrentou os mesmos questionamentos.

O texto *Serenidade* é a transcrição de um discurso proferido no ano de 1955 como homenagem ao compositor Conradin Kreutzer em Meßkirch, sua cidade natal. O filósofo mostra que a verdadeira homenagem precisa de uma meditação cuidadosa sobre quem estamos trazendo ao centro da discussão; isso é mais importante do que escrever um discurso considerado belo e elogioso pelo efeito das palavras. Ele também reflete sobre a região, o mistério, o espaço e, em especial, a diferença fundamental entre os pensamentos calculador e meditativo. A partir de sua leitura conjunta com o escrito *Para discussão da serenidade (de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo)*, podemos compreender as ideias heideggerianas que descobrem e percorrem um caminho de pensamento no mundo técnico.

Para o filósofo, “qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites.” (HEIDEGGER, 2002b, p.14) Com essas palavras, o que ele defende é isto: a partir do entendimento de que cada um é *Dasein* em seus próprios termos, diz-se que cada um existe no seu modo de ser e, ao mesmo tempo, permanece vinculado aos outros e ao mundo (HEIDEGGER, 2012, p.173). Portanto, o pensar meditativo é um evento que qualquer um poderia alcançar. Heidegger ressalta que essa situação é bastante diferente do *cogito* cartesiano, por exemplo, quando a subjetividade fora colocada como a forma exclusiva de acesso ao mundo. A meditação é uma atitude reflexiva na qual suspendemos toda busca por um consumismo imediato ou pela necessidade excessiva de novas invenções;

meditar é um momento onde nos voltamos para o que geralmente é considerado inútil⁸, isto é, tudo o que desaparece diante da praticidade dos entes utensiliares.

Ao procurar pelo ser dos entes, o pensamento meditativo é uma experiência despreocupada com apropriações técnicas. Assim, é fundamental algum esforço para que o *Dasein* renuncie a uma noção de pensamento que deve sempre produzir efeitos. Fica pressuposto que o filósofo alemão se refere a um fenômeno que devemos conquistar e, por isso, “Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais dedicados do que qualquer outro verdadeiro ofício.” (HEIDEGGER, 2002b, p.14) Nem sempre qualquer um será capaz de desenvolver a afinidade com uma meditação mais profunda e dissociada da possível eficácia gerada pelo modelo técnico-científico. O pensamento meditativo é aquele que reflete sobre o sentido, que procura uma fundamentação para o ser e pelo qual cada ser-aí está enraizado enquanto ser-no-mundo.

Heidegger evoca a necessidade de nos ligarmos a tudo aquilo com que já deveríamos estar familiarizados, mas que fica encoberto pelas novidades trazidas com o desenvolvimento da técnica e pelo excesso de saberes. Seria antes necessário questionar se o pensar meditativo possibilita a realização de uma *práxis* e se é capaz de ultrapassar os problemas criados pela maquinação do mundo. No contexto heideggeriano, *práxis* é uma postura ontológica pela qual, de forma orientada, a existência aplica determinado conhecimento para executar projetos e atingir objetivos (HEIDEGGER, 2010b, p.444). Porém, para o filósofo alemão há dificuldades mais profundas do que a realização de uma *práxis*, uma vez que:

[...] aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir. (HEIDEGGER, 2002b, p.21)

O pensamento que calcula é aquele que modifica o mundo, enquanto o pensamento que medita deveria preparar homens e mulheres para o en-

⁸ Para Heidegger (1995, p.10), “[...] o sentido das coisas é o que se afigura como o mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil.”

frentamento dessas transformações. O problema evidente surgido da concepção calculadora do pensamento é que o homem acredita que todo pensar constitui necessariamente uma ação que demanda alguma produtividade e à qual se seguem efeitos concretos. De certo, pensar realmente é uma ação. Mas é uma ação que está voltada para o sentido do ser, enquanto todas as demais atuações trabalham com a intenção de falar sobre os entes e, em seguida, dominá-los ou criar eventos que satisfaçam a vontade humana. Tal postura é consequência daquilo que Heidegger (2008a, p.327) chama de interpretação técnica do pensamento, onde o pensar está submetido ao fazer e converte a nossa rotina em algo automático, sem questionamentos.

Todavia, seria um engano acreditar que o ser-aí perde um interesse completo quando está diante das novidades que ele mesmo consegue trazer à tona com seu comportamento. Mesmo quando se vive na era de extrema maquinação – ou talvez justamente por viver assim – qualquer um é capaz de permanecer maravilhado com alguma possibilidade que se revela. Heidegger demonstra no seguinte excerto que:

Costuma-se denominar a era da “civilização” aquela era do *des-encantamento*, e esse parece, antes, andar junto somente com a completa ausência de questão. Contudo, é o contrário que se dá. Não é preciso senão que se saiba de onde vem o encantamento. Resposta: do domínio ilimitado da maquinação. [...] O enfeitiçamento por meio da técnica e de seus progressos que se ultrapassam constantemente é apenas *um* sinal desse encantamento, em consequência do qual tudo é impelido para o cálculo, utilização, cultivo, maneabilidade e regulação. (HEIDEGGER, 2015, p.123)

O equívoco que se revela é que as perguntas cotidianas são guiadas por um estado de enlevo provocado pela maquinação. E esse estado faz cada um procurar as respostas no cálculo, na exatidão e na tecnologia e, por isso, deixa de fora toda reflexão em torno do que significa ser, quais possibilidades de ação se apresentam em cada situação e qual verdade permanece encoberta no cotidiano. Em um sentido mais geral, o pensamento que se distancia do cálculo é aquele do qual dispensamos eficiência, uma vez que se revela como um caminho a ainda ser descoberto e percorrido. Onde o pensamento calculador descobre intenções, hipóteses e alguma prestabilidade, o pensamento meditativo pretende alcançar o desvelamento do ser e sua verdade.

Cultivar o pensamento meditativo com zelo e dedicação requer a afetividade já inerente ao *Dasein*. Mesmo que essa indicação não apareça de forma literal no texto *Serenidade*, é possível percebê-la a partir de uma interpretação mais abrangente da obra heideggeriana. A afetividade é o existencial que nos coloca à disposição e permite que sejamos afetados pelos outros e pelos fenômenos (HEIDEGGER, 2012, p.393), enquanto meditar significa estar em conexão com as experiências vividas. A técnica e o cálculo nos dominar e impõem a si mesmos sobre nós, uma vez que são dotados de uma força própria. Com o pensamento meditativo, poderíamos contornar seus efeitos.

O exemplo de que a *Gestell* é comum em nossa época e ainda podemos conciliar sua presença com uma vida dedicada às reflexões amadurecidas aparece no livro *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea* (2015), de Hans Ulrich Gumbrecht. O autor mostra o exemplo comum de que o ambiente acadêmico está permeado por novas tecnologias, seja em palestras ou nas salas de aula. Sua decisão de se manter fiel a determinado modelo de ensino e pesquisa é a decisão de seguir um pensamento que o deixe mais confortável. A postura escolhida por ele expressa tanto seu desejo de não estar sempre disponível como a ideia de que muitas tecnologias surgem principalmente para cumprir um anseio estético. No caso, Gumbrecht prefere toda oportunidade de discussão presencial e troca de ideias, além do entendimento de que nesse contato é muito mais fácil sermos guiados por aquilo que realmente nos interessa⁹.

Somos cada vez mais privilegiados por estarmos conectados uns aos outros, porém, somos também prejudicados na medida em que nos habituamos a receber diversas informações sem qualquer esforço. Em consequência, torna-se desnecessário parar um pouco a fim de prestar mais atenção ao que está sendo dito e se esforçar para deixar o pensamento *pensar*. Para Heidegger, refletir significa muito mais do que adquirir conhecimento de algo. O pensamento que medita é aquele que permite ao ser-aí se desligar um pouco do excesso de novidades e das suas tentativas frequentes de controlar a natureza, o mundo, os entes e a própria existência. E isso só é possível

⁹ Ver especialmente o sexto capítulo desta obra, intitulado “Disponibilidade infinita: da hipercomunicação (e da terceira idade)”. (GUMBRECHT, 2015, pp.113-29)

quando o *Dasein* cultiva uma relação com aquilo que está mais próximo, ao invés de estar atento a tudo o que vem de fora para que então seja convertido em imagens de mundo e meras representações.

A reflexão heideggeriana sobre o pensamento meditativo é amadurecida e investiga um modo de pensar que se refere aos fenômenos do mundo e conquistas humanas, visto que a meditação quer ir além de um mero vislumbre das nossas possibilidades. Meditar ou buscar um sentido é uma tentativa de se aprofundar em questões que estão submersas em um oceano de informações, experimentos e teorias, mas que na verdade estão realmente próximas e, em essência, são destituídas de modificações externas. Heidegger acredita que a simplicidade do pensamento meditativo é essa simplicidade de pensar o ser e afirma que:

O que há de estranho nesse pensar o ser é sua simplicidade. É justamente isto que nos mantém afastados dele, pois nós procuramos o pensar, visto na história universal sob o nome de ‘filosofia’, na figura do incomum, só acessível para os iniciados. Nós nos representamos o pensar igualmente sob o modo do conhecimento científico e seus processos de investigação. (HEIDEGGER, 2008a, p.374)

Simples aqui é distinto de pequeno e fácil, pois expressa algo tão humano que técnica alguma consegue modificar. Para esse sentido de meditação, Heidegger escolhe um *deixar ser* que permite ao existente humano se colocar disponível ao pensamento, ou melhor, jamais se abstrair da experiência pensante. Deixar ser é o oposto da imposição moderna e dos esforços exagerados em manipular os entes, o que nos indica que os modelos de pensamento sedimentados na era das ciências modernas e da técnica deixam de responder ao apelo ou chamado do ser. Como nos afirma Irene Borges-Duarte: “Sem sentir o ser, nenhum eco, nenhum apelo repercute.” (BORGES-DUARTE, 2014, p.152)

Será que se nos guiarmos somente por um pensar tecnicista e calculador iremos fazer todas as descobertas que precisamos? E se de cada descoberta e novidade surgem outras questões, não seria justamente porque há outro modo de pensar que insiste em desvendar o ser de tudo que há? Resgatar o pensamento meditativo é nunca perder a experiência de espanto (*thaumazein*), pois caso contrário, o próprio pensar deixa de agir. A certeza

absoluta, a tentativa de fundamentação e a busca automática por comprovação são insuficientes diante da inquietude que nos sustenta e nos permite romper velhos caminhos para criar os novos. O pensamento que medita nos pode libertar da ordem criada pela apropriação do saber especializado.

Heidegger proferiu e publicou *Serenidade* enquanto aconteciam mudanças significativas em termos de pensamento e de *práxis*. O século XX se modificou bastante e foi marcado por guerras frequentes, além das ascensões técnicas e tecnológicas. O filósofo alemão quis resgatar conceitos clássicos e recuperar experiências de pensar à maneira dos gregos antigos. Por isso, ele explorou o caminho em direção ao pensamento meditativo no lugar de um modelo técnico, programador e científico, isto é, do pensamento calculador.

Ser capaz de ouvir, entender, questionar, investigar e refletir é uma maneira eficaz de cada existência fugir do forte domínio do cálculo, seja quando sua ocupação no mundo consiste em filosofar ou quando passa o seu cotidiano cercado por máquinas e instrumentos desenvolvidos. Os objetos técnicos realmente parecem consistir naquilo que está mais próximo, já que eles apresentam uma utilidade que salta aos nossos olhos e seu uso se torna cada vez mais inevitável. Contudo, o que acontece em meio a esse comportamento é que nós perdemos a visão de algo fundamental e deixamos para trás a capacidade de “meditar (*besinnen*) sobre algo que, na nossa essência, diz respeito a cada um de nós, direta e continuamente.” (HEIDEGGER, 2002b, p.11) Ainda que o cotidiano humano se encontre estruturado pela técnica, precisamos ultrapassar a fronteira que nos separa da reflexão sobre nosso próprio ser. Resgatar o pensamento meditativo certamente é um passo fundamental que devemos ter a coragem de dar.

Considerações finais

O pensamento calculador e o pensamento meditativo são próprios ao existente humano e guardam uma implicância mútua, mas cada um desses modelos tem características particulares que muitas vezes passam despercebidas. Se olharmos para nosso cotidiano, é óbvio que estamos cercados por objetos técnicos, aparatos tecnológicos e novidades trazidas por pesquisas

científicas. Devemos a todo instante celebrar as oportunidades criadas e as vantagens conquistadas. Mais do que nunca, precisamos valorizar as ciências e procurar nelas todo apoio necessário para a busca de desenvolvimento, segurança e bem-estar. No entanto, é igualmente essencial sabermos que o caminho para o entendimento da nossa própria existência está próximo a nós, em vez de estar na tecnologia e nas maquinações. Quando seguimos para além das determinações da técnica, das ciências experimentais e do cálculo, superamos os limites e equívocos que tais processos impõem às nossas reflexões.

Ainda precisamos lidar com a crise que o método calculador provoca nas relações humanas com os entes, a natureza e nosso campo de sentido. Certamente Heidegger não nos oferece uma solução; ele nem mesmo foi capaz de dar um exemplo prático de resolução de crises profundas quando apoiou o nacional-socialismo e, posteriormente, decidiu silenciar sobre suas escolhas. Porém, ao trazer essas questões e pensar sobre o próprio pensamento, o filósofo deixou uma possibilidade de reflexões que são urgentes para nossa atualidade. E muitos problemas que ele colocou foram antecipados por suas ideias, como uma espécie de profecia em torno do que o futuro iria trazer. Entender a diferença entre pensamento meditativo e calculador é compreender que pensar sobre o sentido – do ser de tudo que há, de nossas ações e escolhas, da verdade – se converte em uma tarefa mais elevada do que o pensamento ordenador da técnica.

Por sermos finitos, somos limitados e, em consequência, permanecemos dependentes da natureza e das ações dos outros. Dessas relações, surgem alguns impasses para os quais não temos qualquer solução imediata. A exploração irrefletida dos recursos naturais é um caso evidente de que o pensamento que calcula e explora está a destruir o planeta. No que diz respeito a viver em democracia, existem sempre questões que parecem pedir cada vez mais calma, reflexão e um diálogo sincero diante de todas as decisões que precisamos tomar. Outro impasse é quando acreditamos que temos conhecimento de todas as informações recebidas com o avanço das mídias de comunicação, mas nos deparamos com a realidade de que muitos ainda são incapazes de processar todas as notícias compartilhadas e se esquecem

de refletir sobre a veracidade dos fatos. Portanto, conhecer o pensamento sob uma perspectiva não calculadora abre novos horizontes.

Disseminação de *fake news*, incêndios desproporcionais, uma pandemia que parece não ter fim ou solução, desigualdades sociais, crises econômicas, democracias fragilizadas, guerras e imigrantes desprezados por lutarem pelo direito a um solo: esses são alguns dos problemas que hoje enfrentamos. A resolução para esses e outros conflitos que vivenciamos é atravessada pela nossa capacidade de refletir com cuidado, inclusive quando necessitamos das ciências e da tecnologia para resolvê-los. Se nos mantivermos presos a uma razão instrumental e só pensarmos por meio do cálculo, nunca aprenderemos o pensamento de sentido para tomarmos decisões sensatas que realmente possam melhorar a vida sobre a terra.

Ao lado do pensamento calculador, encontramos o sujeito racional e metódico, a técnica, as ciências modernas, as tecnologias; ao lado do pensamento meditativo, encontramos a filosofia, a arte, a poesia, o cuidado, a vida fática permeada de afetos e amor ao saber. E uma meditação de sentido permite vivermos nesta era em que o exercício cotidiano de pensar algumas vezes não acompanha as inovações técnicas. A partir da captação das teorias heideggerianas, podemos elaborar os pressupostos com os quais reaprendemos a lidar com algumas questões urgentes que dizem respeito às nossas experiências atuais e, ao mesmo tempo, retornar às origens do pensamento do ser. E isso é indispensável em um mundo cada vez mais dominado pela serventia, pelo cálculo e pelas especializações.

Recebido em 14/12/2020 e aprovado em 29/01/2021

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. 1ª edição. Lisboa: Documenta, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução: Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015.



HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução: Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010a.

HEIDEGGER, Martin. “A vontade de poder como conhecimento”. In HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o Humanismo”. In HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”. In HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução: Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Tradução: Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução: Mario Botas. Lisboa: Vegas, 1995.

HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”. In HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’ ”. In HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”. In HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002b.

PEZZE, Barbara Dalle. “On the way to Gelassenheit”. *Minerva – An internet journal of philosophy*, v.10, 2006, p. 94-122,

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução: José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução: João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

OU KIERKEGAARD OU MARX? O FALSO DILEMA E A RELAÇÃO HISTORICAMENTE EVITADA

Or Kierkegaard or Marx? The false dilemma and the historically
avoided relationship.

Natalia Mendes Teixeira¹

RESUMO

Não obstante terem sido contemporâneos e compartilharem algumas das principais premissas do *jovem-hegelianismo*, o dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) e o jovem Karl Marx (1818-1883) são canonicamente lidos como filósofos de projetos radicalmente opostos. Como afirmara Agnes Heller, a famosa aluna de Lukács, precisamos escolher “ou Kierkegaard, ou Marx” (*Crítica de la ilustración*, 1984). Essa tese foi difundida a partir de Adorno em *Kierkegaard: a construção do estético* (1931) e lateralmente criticada por Löwith em *De Hegel a Nietzsche* (1953). A origem do desacordo entre os intérpretes está na aparente inescrutabilidade da própria posição política de Kierkegaard que para o primeiro é *conservadora*, e para o segundo é *crítica*. Nossa hipótese de trabalho é que se Karl Löwith comete equívocos especialmente metafilosóficos, Adorno está longe de ter interpretado Kierkegaard com justiça e, portanto, a relação historicamente evitada entre os dois hegelianos críticos precisa de mais uma camada de verniz interpretativo.

Palavras-chave: Kierkegaard. Marx. Filosofia pós-hegeliana. Filosofia do século XIX.

ABSTRACT

Despite the Danish Søren Kierkegaard (1813-1855) and the young Karl Marx (1818-1883) are contemporary and agree with some of the main premises of young Hegelianism, they are also canonically read as philosophers with opposed projects. As Agnes Heller, the famous student of Lukács, states, we must choose “or Kierkegaard or Marx” (*Crítica de la ilustración*, 1984). This thesis was disseminated from Adorno in *Kierkegaard: the construction of the aesthetic* (1926) and criticized by Löwith in *From Hegel to Nietzsche* (1953). The origin of the disagreement is the apparent inscrutability of Kierkegaard political position which for the first is conservative and for the latter is critical. Our hypothesis is that if

¹ Pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Epistemologia e Educação Cnpq/Fape-
ma da Universidade Estadual do Maranhão. Doutoranda em Filosofia pela Universidade do
Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista: CAPES PROSUC.
E-MAIL: natalia.nmt@gmail.com. ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-3149-2787>.

Karl Löwith makes metaphilosophical mistakes, Adorno is far from having interpreted Kierkegaard precisely and, therefore, the historically avoided relationship between the two critical Hegelians needs yet another layer of interpretive varnish.

Keywords: Kierkegaard. Marx. Post-Hegelian Philosophy. 19th century Philosophy.

1.INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) e Karl Marx (1818-1883) - que curiosamente dividiram o dia cinco de maio como data de nascimento, Kierkegaard quatro anos à frente; e 1841 como ano de defesa de suas respectivas teses ambas sobre a Filosofia grega² - são costumeiramente lidos como filósofos de interesses radicalmente opostos. Um era cristão, o outro queria o fim da religião; um tinha preocupações políticas, o outro é lido como *apolítico* (ROSSATTI, 2015); um se interessava pelo indivíduo, o outro pelo Estado (ADORNO, 2015); um se importava com a *interioridade* e o outro com a *exterioridade* (LÖWITH, 2014); Kierkegaard era um *burguês rentier*, Marx os criticava (DIP, 2011; BICHR, 2019; ADORNO, 2015).

Contudo, se a *oposição* entre dois filósofos é suficiente para fundamentar um método filosófico arrojado - o que acreditamos não ser o caso - isso quer dizer que também podemos lê-los a partir de seus ignorados *aspectos relacionais*: Kierkegaard, ao final da vida, queria a dissolução das instituições eclesiásticas, Marx o fim da religião (ROSSATTI, 2015); ambos escreviam contra o mesmo mundo essencialmente burguês e cristão (LÖWITH, 2014); ambos são herdeiros críticos de Hegel e iniciaram suas vidas intelectuais a partir de críticas ao sistema hegeliano (MALANTSCHUK, 1980); ambos oferecem respostas ao momento de crise da Filosofia e ao problema do *fundacionalismo* idealista (SCHNÄDELBACH, 1983; FREULER, 1997)³; ambos estavam preocupados em desvelar as alienações dos indivíduos frente às instituições e à cultura; ambos acreditavam que o indivíduo-cidadão estava hipostasiado nestas mesmas estruturas (BEISER,

² A tese de Karl Marx teve por título: “*Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro*” (1841) e a de Søren Kierkegaard “*O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*” (1841).

³ A resposta efetiva de Kierkegaard ainda precisa ser contextualizada pela literatura interpretativa, Freuler e Schnädelbach tratam o problema no século alemão sem mencionar o filósofo dinamarquês por uma questão de método, conforme veremos.

2017) – embora para Marx nas instituições políticas e econômicas e, para Kierkegaard, nas próprias projeções psicológicas, na Igreja e na *multidão* (*Menneskemængde*).

No entanto, os antípodas metodológicos relação/oposição entre dois filósofos não fornecem uma visão irrestrita dos aspectos mais internos de cada projeto e não os determinam em absoluto, ao contrário, não raro, levam-nos a reducionismos e fomenta estereótipos. Nossa premissa metodológica é que não basta *relacionar* ou *antagonizar* filósofos – afinal, no geral o que se faz, como mostraremos, é ler Kierkegaard a partir do que Marx propusera – é necessário, ao contrário, partir dos próprios problemas que eles estavam lidando. O texto de qualquer filósofo é sempre uma resposta a um problema e Kierkegaard e Marx forneceram respostas distintas ao mesmo problema: a relação de identidade entre Ser e Pensar no sistema de Hegel. Essa é a principal tese de Löwith, como mostraremos a seguir, e geralmente ignorada pelos demais intérpretes.

2. A OBRA DE LÖWITH: KIERKEGAARD E MARX RECONSIDERADOS

O descrédito do sistema hegeliano a partir de 1841⁴, a crise de metafísica, o problema do *fundacionismo*, a ascensão das ciências empíricas e a consequente *crise de identidade* que a Filosofia enfrentou ao não ter mais o lugar seguro de fundadora e sistematizadora das ciências que o idealismo lhe havia rogado, ocasionou inúmeras respostas indicando que momentos de crise epistêmica, social e institucional são grandes fertilizadores da Filosofia: o momento mais filosoficamente produtivo do século XIX não foi, portanto, o do idealismo hegeliano, mas o momento de crise derivado da sua derrocada (BEISER, 2017). Apesar de fértil, essa fase é historicamente desconsiderada. Prova disso é que há apenas quatro obras de História da Filosofia, consolidadas como narrativas-padrão da Filosofia pós-hegeliana do século XIX, que fazem uma consideração responsável do período embora

⁴ Löwith e Schnädelbach consideram que o marco é a palestra de Schelling na qual estavam presentes, dentre outros, Kierkegaard e Engels, onde o já velho Schelling apresenta sua crítica ao que ele denominou ontologia negativa hegeliana que considera apenas o ser possível, mas não o ser efetivo. Tese que seria fundadora da crítica de Marx na *Crítica à Filosofia do Direito* a Hegel em 1843; e em Kierkegaard do *Pós-escrito* de 1846 (Löwith, 2014, p.140).

disputem o método apropriado para isso: *After Hegel* (BEISER, 1949); *Von Hegel Zu Nietzsche* (LÖWITH, 1953)⁵; *Philosophie in Deutschland: 1831-1933* (SCHNÄDELBACH, 1983); e *La crise de la philosophie au XIX^e siècle* (FREULER, 1997).

Das obras supracitadas, apenas a de Karl Löwith, *Von Hegel Zu Nietzsche*, inclui o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard - embora de maneira reconhecidamente controversa - e é ela que propriamente nos interessa aqui. A linha de Löwith está bem expressa no subtítulo da edição brasileira “*A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*”. São esses dois filósofos os protagonistas da história reconstruída por Löwith e a forma que ele localizou ambos os filósofos nessa narrativa tem sido lida, a mais de meio século, como uma construção polêmica.

Proponho reconstruir três das principais teses de Löwith, e analisar suas limitações, mas também suas adequações, quanto ao: I) Seu Método; II) Sua leitura de Kierkegaard como crítico de seu tempo ao lado de Marx; III) Sua análise da rejeição de Marx e Kierkegaard ao sistema hegeliano - a tese mais relevante para os objetivos de Löwith. As duas últimas serão rediscutidas na última parte sob a ótica da posição de Adorno e nós mostraremos como Löwith tem qualidades interpretativas interessantes em relação ao filósofo frankfurtiano. A primeira das teses diz respeito ao método e ao objetivo de Löwith, que é:

Reescrever a história filosófica do século XIX no horizonte do presente (...) de modo que se reconheça a árvore pelos seus frutos e no filho se reconheça o pai. Somente o século XX tornou os acontecimentos do século XIX nítidos e explicáveis (...) *Vivemos ainda totalmente deste século* (LÖWITH, 2014, XI-XIII - grifo nosso).

Desta citação percebemos que a leitura de Löwith é *assumidamente anacrônica*. Segundo ele apenas no século XX, o século XIX se explicara. Essa abordagem é metodologicamente problemática porque ao fugir do *anti-quarismo*, isto é, o estudo da história pela história - como demonstra Beiser (2017, p. 22) - Löwith recai num *anacronismo*: ler o passado pelos pressupostos do presente. Assim, ele antecipa Kierkegaard em um contexto de pro-

⁵ Apenas as duas primeiras, publicadas a mais de meio século, encontram traduções já muito recentes para o português: BEISER, F. *Depois de Hegel – a filosofia alemã de 1840 a 1900*, São Leopoldo: Unisinos, 2017 e LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

blemas que ele ainda não estava envolvido. Os X volumes da *Gesammelte Werke*, que reuniram 15 títulos do dinamarquês, só foram traduzidos entre 1909 e 1922⁶ e bem aproveitados por Jaspers, Adorno, Heidegger e Gadamer e o próprio Löwith ao longo do século XX. Löwith coloca Kierkegaard, portanto, no contexto filosófico em que ele próprio estava⁷, mas não Kierkegaard: de querelas do século dezenove que interessaram o século vinte, mas que não estavam propriamente interessando o dezenove. A história do aluno de Heidegger e Gadamer é, assim, uma história de *super-heróis* e *super-tópicos* da história do dezenove que o século vinte recepcionou, mas não é propriamente a narrativa de problema e querelas da Alemanha oitocentista – Löwith deixara de fora, por exemplo, Trendelenburg, Lotze, Eduard von Hartmann, Dilthey, Schopenhauer, os neokantianos, Ranke, Windelband, etc.

No entanto, se do ponto de vista filosófico-acadêmico, os problemas do século XIX ainda não estavam em diálogo com o projeto de Kierkegaard por conta da sua tardia recepção na Alemanha - o que vai acontecer apenas a partir de Jaspers em 1919; por outro lado, do ponto de vista histórico-cultural e político, Marx, Hegel e Kierkegaard viveram no e do mesmo século e a obra de Löwith é provavelmente o melhor livro do cânone interpretativo a reconhecer isso. Se o próprio século XIX ainda não estava se alimentando filosoficamente de Kierkegaard, Kierkegaard estava dele. Então, apesar de falhar do ponto de vista estritamente metodológico, *De Hegel a Nietzsche* continua sendo uma produtiva análise histórico-cultural dos pressupostos e do contexto de problemas que interessara Kierkegaard⁸.

⁶ As leituras sobre Kierkegaard só entraram na Academia alemã a partir de Jaspers, Heidegger e Adorno. A *Psicologia das Visões de Mundo* (JASPERS, 1919) é o marco decisivo dessa introdução. Mas teólogos já haviam iniciado traduções consideradas, no entanto, paráfrases ruins as quais destacavam prioritariamente o lado iconoclasta da igreja de Kierkegaard. Elas começaram a ser traduzidas por pastores dissidentes, críticos da cristandade institucional, como Christoph Schrenpf e lidas com entusiasmo por teólogos como Barth, Tillich, Bultmann e Brunner. Assim, apesar de já haver tradução *d'A Doença para a Morte* em 1862, e em 1892 das *Migalhas Filosóficas* e do *Conceito de Angústia*, publicadas juntas, e, ainda, em 1896 sair um volume *Ataque à cristandade*, com *O Ponto de Vista*, *O Instante*, e outros, Kierkegaard só faz parte das querelas acadêmicas e propriamente filosóficas a partir das longas citações que Jaspers fizera, em 1919, na *Psicologia das Visões de Mundo*. Deste modo, a interpenetração de Kierkegaard na narrativa de Löwith encontra limitações metodológicas.

⁷ Como afirma Patrícia Dip: “La concepción de la filosofía de la historia de Löwith condiciona la recepción Kierkegaard y Marx. En el caso del primero, lo coloca en un dilema que éste mismo no tiene” (DIP, 2011)

⁸ Já que Löwith: “pretende esclarecer o problema da cultura alemã” (LÖWITH, 2014, p.3)

A segunda tese polêmica de Löwith, e talvez a mais rebatida por seus críticos, é a defesa de que a teoria do *Indivíduo* de Kierkegaard o torna crítico da cultura de seu tempo tanto quanto Karl Marx – mas também Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Strauss e Bruno Bauer – críticos do mesmo mundo burguês e cristão. Ao contrário das visões que opõem Kierkegaard e Marx radicalmente, para Löwith:

Essa oposição, porém, historicamente considerada, significa apenas *dois lados de uma comum destruição do mundo burguês-cristão*. Para a revolução do mundo burguês-capitalista, Marx apoiou-se na massa do proletariado, enquanto Kierkegaard, em sua luta contra o mundo burguês-cristão, dependia plenamente do individual. Ao que corresponde o fato de que, para Marx, a sociedade burguesa é uma sociedade de “indivíduos isolados”, na qual o homem está alienado de seu “ser específico”, e, para Kierkegaard, a cristandade constitui um cristianismo propagado em massa, no qual ninguém é sucessor de Cristo (LÖWITH, 2014, p.187)

Ainda em outro texto intitulado *El nihilismo europeo* (1940), Löwith reproduz a mesma ideia da obra mais conhecida, a saber, que:

Entre os discípulos de Hegel, foram Marx e Kierkegaard que compreenderam da maneira mais radical o fim inerente à Filosofia hegeliana. Ambos se perguntaram, então, como superá-la. A resposta foi: *um novo começo só pode ser alcançado por meio de um rompimento decisivo com Hegel* e não mediante a continuação do caminho que ele percorrera até o fim. Marx levou a cabo sua ruptura com o pensamento puro da especulação em nome da *práxis* social, enquanto Kierkegaard o fez em nome da *atuação* ética. (...). Quando *ambos reconheceram que a mediação hegeliana da razão com a realidade carecia precisamente de realidade, eles se opuseram à tal mediação*; Marx fez isso tomando partido de um novo mundo terreno, e Kierkegaard pelo velho Deus cristão, ao tempo que ambos dissolviam a ordem estabelecida, mesmo que em direções opostas, e lutavam contra seu século. *A crítica que Kierkegaard faz a sua época (1846) corresponde com precisão tal ao Manifesto Comunista (1847)* que a crítica marxista do mundo burguês-capitalista e a crítica kierkegaardiana do mundo burguês-cristão complementam-se com como a cara e a cruz de uma moeda (LÖWITH, 1940, p.85).⁹.

⁹ “Entre los discípulos de Hegel fueron Marx y Kierkegaard quienes comprendieron de la forma más radical el fin inherente a la filosofía hegeliana. Ambos se plantearon, pues, la pregunta de cómo superarlo. Su respuesta fue: un nuevo comienzo sólo puede conseguirse por medio de una ruptura decidida con Hegel, y no mediante la continuación del camino que éste ya recorrió hasta el final. Marx llevó a cabo su ruptura con el pensamiento puro de la especulación en nombre de la “praxis” social, mientras que Kierkegaard lo hacía en nombre de la “actuación” ética. Desde esse decisivo viraje, la filosofía alemana ha perdido toda buena conciencia en lo que respecta al deseo de saber. Cuando ambos reconocieron que la mediación hegeliana de la razón con la realidad carecía precisamente de realidad, opusieron la decisión a dicha mediación; Marx lo hizo tomando partido por un mundo terrenal nuevo

Não surpreendente o fato de que parte considerável da tradição, que vou aqui denominar *kierkegaardiana-marxista* debitária de Adorno, seja crítica dessa abordagem: Kierkegaard não podia estar lutando contra o mundo burguês-cristão (LÖWITH, 2014) se ele estava, na verdade, confortável e acriticamente instalado nele (DIP 2010, 2011; BICHIR, 2019). Comparar as *Obras do Amor* de Kierkegaard, com o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx soou como uma forma arbitrária de homogeneizar a riqueza do projeto de Marx ao projeto político mediano, quase nulo, de Kierkegaard.

Os críticos de Löwith não costumam aceitar que a consequência do projeto filosófico de Kierkegaard foi também política e cultural – embora sua atenção estivesse efetivamente direcionada para *aquele indivíduo singular* (*Enkelte*); de que a apologia de Kierkegaard à interioridade é um contraponto à cultura despersonalizadora, à religiosidade estatutária, ao Estado eclesial e coletivista, ao convencionalismo burguês artificioso, à moralidade gregária, às forças niveladoras e massificadoras do século, um convite à reflexão interior era parte do seu convite essencialmente ético, mas também, político. Kierkegaard se recusara a viver exatamente neste mundo em que a *autorreflexão* e a crítica à exterioridade é *apolítica*. O resgate da dimensão existencial e teológica do Indivíduo era também o resgate da categoria política e social por excelência para Kierkegaard. Se isso não é marxista o suficiente para os críticos de Kierkegaard, é simplesmente porque Kierkegaard não era Marx e precisa ser lido a partir de seus próprios pressupostos. Nós aprofundaremos este tópico mais propriamente na última parte ao atacarmos o responsável por difundir essa leitura, como mostraremos, anacrônica, psicológica e falaciosa de Kierkegaard: Adorno.

Os críticos contemporâneos de Löwith parecem esquecer, assim, que em vez de conjugar ou conciliar os projetos dos dois hegelianos críticos, ele estava simplesmente partindo do contexto histórico a que pertenceram para, contudo, diferenciá-los: trata-se, como dito acima por Löwith, de dois lados distintos da mesma moeda, leia-se, do mesmo problema. A despeito das

y Kierkegaard, por el viejo Dios cristiano, al tiempo que ambos disolvían el orden establecido, aunque fuera yendo en direcciones contrarias, y combatían su siglo. La crítica que Kierkegaard hace a su época (1846) se corresponde con tal precisión con el Manifiesto comunista (1847) que la crítica marxista del mundo burgués-capitalista y la crítica kierkegaardiana del mundo burgués-cristiano se complementan como la cara y la cruz de una moneda” (LÖWITH, 1940, p.85).

críticas que recebe, a forma de Löwith relacionar Kierkegaard e Marx, longe de querer reduzi-los a um único projeto, parte exatamente das *suas respostas radicalmente diferentes ao mesmo problema*. O que nos leva à última e principal tese de Löwith.

A principal tese de Löwith é que os projetos de Kierkegaard e Marx são respostas distintas a um mesmo problema: os *gaps* do sistema hegeliano. Löwith habilita a ideia de que, se Hegel opera, em resposta especialmente aos dualismos que o projeto kantiano criou entre o fenômeno e *coisa em si*, intuição e conceito, ser e pensar, sujeito e objeto, propondo uma mediação exatamente entre o *ser-si-mesmo* e o *ser-outro*, entre sujeito e objeto, entre a natureza e a subjetividade, entre ser e pensar, essência e existência, possibilitada pela substituição do método judicativo kantiano pelo dialético hegeliano; com o descrédito do sistema hegeliano, contudo, o que estava dialeticamente unificado ganha reinos distintos. Marx e Kierkegaard seriam os grandes protagonistas dessa cisão: os responsáveis por apontar as mais expressivas fissuras do sistema.

O que estava unido na filosofia hegeliana, estaria agora dividido entre a teoria do Estado de Marx (filosofia política) e a teoria do Indivíduo (ética, existencialismo, filosofia da religião) em Kierkegaard; entre, portanto, *grosso modo*, a exterioridade e a interioridade:

A conciliação hegeliana da razão com a fé, e do cristianismo com o Estado no elemento da Filosofia chegou ao seu fim em 1840. A ruptura histórico-temporal com a filosofia hegeliana é em Marx uma ruptura com a filosofia do Estado e em Kierkegaard com a filosofia da religião, em ambos os casos com a reunião de Estado, cristianismo e filosofia (...) não importa a que eles reduza o cristianismo existente, eles juntos destroem o mundo burguês-cristão e, com isso, também a teologia filosófica hegeliana da reconciliação. A efetividade não lhes apareceu mais à luz da liberdade do ser-por-si-mesmo, mas na sombra da autoalienação do homem. Com clara consciência do completo fim da filosofia cristã de Hegel, Feuerbach e ruge, Stirner e Bauer, Kierkegaard e Marx, como efetivos herdeiros da filosofia hegeliana, proclamaram uma transformação, que decisivamente negava o estado, o cristianismo [e a filosofia] existentes” (LÖWITH, 2014, p. 60).

Kierkegaard atacara a *Ciência da Lógica*, e Marx a *Filosofia do Direito*, mas partiram do mesmo problema filosófico: a relação de identidade entre Ser e Pensar, entre a razão e a efetividade no Sistema. Embora Löwith

não desenvolva completamente essa tese, ela está clara: “o ataque de Marx e Kierkegaard separa exatamente o que Hegel havia unido: a reconciliação da razão com a efetividade” (LÖWITH, 2014, p.169). Acrescentamos que, evidentemente, a ressalva distintiva entre ambos seria à forma hegeliana dessa conciliação, mas para ambos a efetividade estava forçada para dentro da lógica colocando o sujeito *qua* existente (Kierkegaard) ou o cidadão (Marx) apenas abstratamente integrado no Sistema; para Marx, essa reconciliação ainda era possível a partir da sua teoria do Estado; para Kierkegaard, apenas considerando o sujeito *qua* pensado mas não o efetivo porque um sistema lógico não pode captar a efetividade como um momento particular da Ideia. Portanto, de um lado, Kierkegaard criticaria a tentativa da Filosofia de conceber a *efetividade* (a realidade efetiva, a atualidade) por meio da razão, a favor da ideia de que um sistema da existência não pode captar a efetividade em geral, a existência efetiva e atual dos indivíduos *qua* existentes; de outro, para Marx, no sistema de Hegel: “o homem efetivo da Sociedade Civil é o homem privado da constituição do Estado” (MARX, 2010/1843, p.180) que para ser um efetivo cidadão membro do Estado teria de sair da sua própria efetividade e, portanto, estaria apenas abstratamente incluído nele.

Esperamos mostrar, desta forma, que como Löwith propusera, não há escolha a fazer, trata-se de dois projetos distintos que tinham diante de si o mesmo problema. Com a exposição da crítica de Marx e Kierkegaard abaixo, esperamos aprofundar suas respectivas respostas à Hegel; e depois reconsiderar o papel de Adorno na análise dessa querela. Importa notar que, no tópico a seguir, o que interessa é uma construção rápida e direta das ideias de Marx e Kierkegaard não um debate ou uma disputa com elas.

3. DA CRÍTICA METAFÍSICA E POLÍTICA DE MARX A HEGEL À CRÍTICA DE KIERKEGAARD À HISPOTASIAÇÃO DA EXISTÊNCIA NO SISTEMA DE HEGEL

Na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, obra de 1843, percebemos como os pressupostos políticos de Marx estão radicalmente filiados à própria crítica da resolução hegeliana ao dualismo sujeito-objeto – que correspondem às duas últimas teses de Löwith aqui apresentadas. Isso fica evidente quando Marx, ao denunciar no sistema de Hegel uma espécie de

comportamento politicamente fisiológico diante da estrutura do Estado estatal e monarca prussiano, demonstra que Hegel¹⁰, ao descrever a relação Estado e Sociedade civil-burguesa, estava opondo de forma insuperável os interesses particulares aos universais. Assim, o hegelianismo, na descrição do Estado, universalizaria o particular e particularizaria o universal – através das decisões do Monarca, por exemplo, como a figura que concentrava em si a particularidade e a universalidade de forma arbitrária. Assim, ele apresenta, outra vez, uma identidade contraditória, isto é, entre o interesse estatal e o fim particular privado. Para Marx, ao contrário, o interesse particular deveria se tornar universal e o universal, particular – assim parece que as identidades como forma de excluir os dualismos não eram tão idênticas assim. Deste modo, se a mediação entre os supostamente *opostos*, povo e governo, para Hegel ocorreria pelos estamentos, para Marx esta tentativa servia apenas como prova da contradição que há no interior do Estado: os estamentos como mediadores da Sociedade Civil são expressões reais da *separação*. O Estado estaria fora e acima da Sociedade Civil-burguesa como uma força que a manipula e interfere na sua atividade determinando e sujeitando as esferas particulares a ele.

Hegel subjetivou o Estado e transformou os sujeitos em momentos objetivos da Ideia, isto é, tornou o Estado abstrato, sujeito e o sujeito real, predicado – uma inversão entre sujeito e objeto a partir da relação de identidade. Ele mistificou o fim do Estado como um momento da existência da Ideia, tornando o poder soberano um sujeito, e a vontade individual, a soberana. Estas oposições instituíam uma relação de contradição, de *alienação* (*Entäußerung/Entfremdung*) do povo em relação ao Estado. Neste declive lógico, qualquer mediação que adentrasse só serviria para manter o particular no Estado – ou seja, os interesses privados de poucos como público e de todos.

Hegel colocou a Sociedade Civil como um estamento privado, como oposta, esvaziada e estranha ao próprio Estado político. É desta forma que ele estaria contrapondo a razão à efetividade, o Pensar ao Ser ao tentar relacioná-los sem uma crítica aberta à efetividade - o estado prussiano. A teoria

¹⁰ Marx reconheceu, no entanto, que: “A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa” (MARX, 1843/2010, p. 151).

do Estado em Hegel seria, portanto, puro formalismo de um conteúdo que está fora, imediatamente dado, passivamente descrito, sem contornos reais de crítica, era, no máximo, uma extensão da realidade forçada para dentro *Lógica*, e a *Filosofia do Direito* de Hegel era apenas um momento, um capítulo dela:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “Mas apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa”. Isso também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos (MARX, 1843/2010, p. 44).

Lukács referindo-se a essa *mistificação idealista* identificada por Marx não ocorre por um erro dentro do sistema, mas por uma coerência ao próprio princípio idealista que o regimentava:

A soberania existe somente como autodeterminação abstrata, porque sem fundamento, da vontade, autodeterminação esta na qual reside a decisão última” (...) *Com isso se demonstra que a acomodação de Hegel não é algo exterior, superficial, que nada tem a ver com o sentido "verdadeiro", esotérico, de sua doutrina, mas, ao contrário, que esta acomodação tem suas raízes na "insuficiência de seu próprio princípio", ou seja, no seu idealismo.* (LUKÁCS, 2009, p.148)

Assim, continua Lukács, a refutação de Marx - assim como ocorre com Kierkegaard - não é apenas a Hegel, mas a todas as premissas do idealismo desde Platão e Kant:

E isso porque a separação e confusão entre sujeito e predicado, a hipóstase de determinações predicativas em substâncias que supostamente existem por si mesmas, não aparece apenas no idealismo em sua versão hegeliana. Manifesta-se sob outra forma também em Platão, ou seja, na hipóstase do eidos em um lugar transcendente situado para além da realidade, bem como, numa forma igualmente diversa, isto é, numa acepção subjetivista, em Kant, para quem as categorias do mundo real (causalidade, multiplicidade etc.), separadas da matéria da qual são as determinações mais gerais, aparecem como "conceitos puros do entendimento". Portanto, de um só golpe, Marx capta aqui precisamente o ponto em que estão de acordo as mais diversas e aparentemente contraditórias fundações do idealismo, tanto objetivo quanto subjetivo (LUKÁCS, 2009, p.148-149)

Desta crítica metafísica, Marx aprofunda sua crítica política: o indivíduo está atomizado na Sociedade Civil-burguesa¹¹. Ela abriga o cidadão como um indivíduo fixo e sem constituição política, i.e., a multidão, o povo amorfo, é como uma parte alheia ao todo, o indivíduo está, assim, abstratamente localizado, acósmico, alheio ao próprio universal que o contém e o qual ele devia constituir ativamente. Neste sentido é que podemos ler que a preocupação de Marx com as estruturas *exteriores*, com as instituições (o estado, o casamento, a igreja) era uma tentativa de libertação do próprio indivíduo, uma liberação da alienação de estar apenas abstratamente incluído nelas, mas nunca como integrante e núcleo ativo delas. Para Hegel, ao contrário, os círculos da família e da Sociedade Civil já se configuram em comunidades e, portanto, não há como e porque querer dissolvê-las outra vez em uma massa de indivíduos *ao adentrarem* o campo político (HEGEL, § 302, p.282). A Sociedade Civil burguesa já é, em si, um organismo ativo que integra em seu pressuposto e constituição, os indivíduos. Desde a família, ele é um membro; ao participar das comunas, ele é uma parte do organismo social; através do trabalho, por exemplo, o indivíduo persegue objetivos e se integra aos demais; pode ainda participar *voluntariamente* da vida pública. Para Hegel, ao contrário de Marx, o povo, como um particular, “não sabe o que quer” (HEGEL, § 301, p. 280). A *vida da vontade* está já no Estado.

Marx entende, por isso, que a Sociedade Civil na forma em que está posta é a realização material do *individualismo burguês* - consequência da atomização nos estamentos; o fim último dele é a existência individual, pois o trabalho, a organização política e o conteúdo da sua atividade são apenas meio para ela. Para, ao contrário, ser um homem político ele precisaria abandonar sua posição privada, para acessar sua determinação como ser so-

¹¹ Apesar dessa crítica, como é sabido, Marx valoriza outros aspectos do pensamento hegeliano, como narra David Riazanov: “Ainda que Hegel fosse idealista, ainda quando para ele o princípio seja o espírito e não a natureza, a ideia ao invés da matéria, exerceu uma imensa influência nas ciências históricas e sociais e, ainda nas ciências naturais. Incitou ao estudo da realidade, a buscar todas as formas de desenvolvimento da ideia absoluta, manifestações desta ideia que, quanto mais variadas fossem, mais o é também o fenômeno, o processo do qual é preciso estudar o desenvolvimento”(RIAZANOV, 2018, p.64-65).

cial, como membro do Estado, ou permanecer numa relação puramente exterior com a vida política, seu vínculo com o *todo* só existe, então, em detrimento do vínculo com sua particularidade – por isso o homem *efetivo* de Hegel é o homem privado do próprio Estado, ao invés de membro.

Aqui está a secção, a vida dupla que Marx acusa em Hegel e no Estado prussiano – conforme narrada por Löwith. Nela, Sociedade e Estado são descritos na forma de *dois exércitos inimigos* em que cada soldado tem a *opção* de desertar-se e se tornar membro do exército rival. Para Marx, no entanto, o Estado verdadeiro não inclui a *possibilidade* de cada cidadão dedicar-se ao estamento universal como a um estamento particular, mas sim, na sua própria constituição interna, deve o estamento universal ser realmente universal, isto é, de cada cidadão. Ao contrário, o homem *efetivo* hegeliano é um sujeito atomizado que se relaciona apenas exteriormente com o Estado ou está abstratamente incluído nele. O Estado moderno, apesar de também separar do homem o seu ser *objetivo*, sua *efetividade*, como um ser puramente *exterior*, material e determinado, não toma seu conteúdo como sua verdadeira realidade. Assim, o ponto positivo da separação entre *citoyen* e *bourgeois*, dentro do estado prussiano-hegeliano, seria a particularidade livre; mas, negativamente a isto, a constituição do particular como momento irrelevante do universal torna comprometida a própria vida privada porque o homem natural, enquanto membro da sociedade burguesa é, assim, o homem *apolítico*. Deste modo, o *bourgeois*, que vive sua existência individual a partir das categorias do sensível e do imediato, é marcado distintamente do *citoyen*. Este é o homem *político* e, portanto, o homem abstraído, destacado da sua realidade natural. Ou seja, o homem comum se reconhece na forma do indivíduo *egoísta*; o homem *verdadeiro*, só existe na forma do *citoyen abstrato*.

A crítica de Marx à metafísica da economia política inscrita em a *Miséria da Filosofia* dirigida principalmente à obra de Proudhon, *Filosofia da Miséria*, mostra que este que, ao tentar aplicar as ideias de Hegel na sua economia política, segundo Marx, acaba por adulterar a própria filosofia de Hegel, reduzindo, inclusive, a economia política a um esquema de abstrações do espírito, isto é, reduzindo a economia as categorias lógicas. Nesta obra Marx introduz sua crítica à metafísica das economias políticas que en-

tendem as categorias econômicas como eternas e imutáveis, confundindo categorias lógicas e metafísicas com a efetividade e materialidade histórica, no caso de Proudhon não apenas adulterando Hegel, mas retirando o que há de mais propriamente meritório: a categoria da história¹² - apresentado na *A Razão da História* (1837).

Em resposta ao problema da *crise de identidade* da Filosofia que todos os jovens hegelianos enfrentaram neste contexto histórico-crítico, Marx ressalta, na *Carta a Ruge* de setembro de 1843, que a tarefa da Filosofia é tanto teórica quanto prática esta porque política, e teórica porque deve desvelar as hipóstases da religião e da ciência. Deste modo, a necessária reforma da consciência popular deve passar pela revisão dos dogmas assentidos acriticamente. Marx já se vê aqui influenciado pela publicação de Feuerbach, de fevereiro daquele mesmo ano, mas avançando da antropologia ao campo político-prático. Um ano depois, em 1844, Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, também em diálogo com o escrito de Feuerbach do ano anterior, tendo em vista o problema da tarefa da Filosofia – para ele não como propositora de um sistema absoluto e, por isso, ele fala delas na forma de *migalhas* – mas também criticando implicitamente a religião institucionalizada e o cristianismo estatal que igualmente reproduz dogmas assentidos acriticamente – além de, claro, nesse escrito expor os limites da razão em relação à fé, defendê-las como categorias epistêmicas independentes, postular um conceito de verdade e introduzir elementos poderosos de sua metafísica.

Em 1846, Kierkegaard publica o *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* que durante o processo de escrita tinha o título provisório de *Problemas Lógicos de Johannes Climacus*. O objetivo da obra é questionar a Lógica de Hegel. No sistema, ser e pensamento assumem a mesma identidade; objeto se conforma dialeticamente ao sujeito; a verdade é adequação absoluta entre o sujeito cognoscente e o ente a ser conhecido. Hegel aponta identificação, portanto, onde Kierkegaard demonstra relação disjuntiva intransponível. A distinção entre ser *ideal* e ser *factual* apontada por Kierkegaard, em coro a Kant, sob a pena de *Climacus* é, em Hegel, operada pela transição de um

¹² Para aprofundar essa discussão em português, conferir: FILHO, Adauto Lopes da Silva; LOPES, Fátima Maria Nobre. Crítica de Marx à metafísica da economia política. *Griot: Revista de Filosofia*, v.18, n.2, p. 27 1-280, dezembro, 2018.

para o outro; pela identificação absoluta entre eles. Kierkegaard rejeitava, assim, uma ontologia que pressupunha co-extensividade entre ser e pensar, concluindo pela radical diferença entre a existência *qua* existência e a existência *qua* pensada. Ao ser representada no intelecto, a existência é transmutada em conceito e, como tal, em *possibilidade* ou *realitas* mas não em *atualidade*. Portanto, é impossível construir teoricamente um “Sistema da Existência” dado que ele teria que ser visto *sub specie aeternitatis*, isto é, a partir de onde o ideal não pode ser outra coisa se não o próprio ser *qua* ser. A existência é qualitativamente diferente do pensamento e não pode ser conhecida ou pensada pelo sujeito no interior da própria existência sem a qualidade do ideal. O ser pensado não é o ser real, é o ser possível; um ser mental: “assim, eu sempre raciocino desde a existência, não em direção à existência; quer me mova na esfera do fato sensível, palpável quer no reino do pensamento” (MF, p.68). A radicalização da filosofia de Kierkegaard ante à hegeliana é, assim, que o pensador da existência é, antes de tudo, um existente refletindo a partir dela e não, ao menos objetiva e abstratamente, sobre ela.

Em resposta ao problema da *crise de identidade* da Filosofia que todos os jovens hegelianos enfrentaram neste contexto histórico-crítico, Marx ressalta, na *Carta a Ruge* de setembro de 1843, que a tarefa da Filosofia é tanto teórica quanto prática esta porque política, e teórica porque deve desvelar as hipóstases da religião e da ciência. Deste modo, a necessária reforma da consciência popular deve passar pela revisão dos dogmas assentidos acriticamente. Marx já se vê aqui influenciado pela publicação de Feuerbach, de fevereiro daquele mesmo ano, mas avançando da antropologia ao campo político-prático. Um ano depois, em 1844, Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, também em diálogo com o escrito de Feuerbach do ano anterior, tendo em vista o problema da tarefa da Filosofia – para ele não como propositora de um sistema absoluto e, por isso, ele fala delas na forma de *migalhas* – mas também criticando implicitamente a religião institucionalizada e o cristianismo estatal que igualmente reproduz dogmas assentidos acriticamente – além de, claro, nesse escrito expor os limites da razão em relação à fé, defendê-las

como categorias epistêmicas independentes, postular um conceito de verdade e introduzir elementos poderosos de sua metafísica.

A crítica apenas à religião, especialmente para Marx, neste contexto, torna-se limitada. Deve-se avançar ao âmbito político, prático, secular; profanando as imagens religiosas da política, dessacralizando também o Estado monárquico como determinação única e superior. A crítica da religião é, assim, o germe de uma crítica mais real e profunda da consciência social e humana para Marx; e para Kierkegaard, a verdade do cristianismo precisa sair dos espaços públicos das discussões, da *cristandade*, e adentrar os quartos escuros dos rincões da existência, é apropriação do *crístico* por parte do indivíduo.

Com pressupostos feuerbachianos, Marx parte da crítica de que o homem é criador da religião, e não ela do homem; igualmente, *Climacus* nas *Migalhas* mostra que *objetivamente* não há verdade no cristianismo. O homem procura no céu o superior inumano, mas encontra apenas o reflexo de si mesmo e projeções empobrecidas da sua própria humanidade. Esta relação hipostasiada com a realidade expressa na religião (institucionalizada no caso de Kierkegaard), impediria a emancipação plena do humano. A crítica da religião é o pressuposto da crítica filosófica de Marx e da antropologia filosófica de Kierkegaard. A tarefa da Filosofia é, para Marx, desfigurar a forma sagrada da autoalienação humana e, então, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas* (MARX, 1843/2010, p.146). A tarefa teórica da Filosofia é, para ambos, tornar-se prática, embora *práxis* para cada um significasse coisas diferentes: atuação política e para outro, atuação ética, apropriação, autodeterminação. Apesar de que para Kierkegaard o cristianismo fosse parte da resposta para a autorrealização social do indivíduo e para Marx, a resposta estava no fim da dualidade entre Estado e Sociedade Civil, a crítica que Kierkegaard faz à cristandade não é assim tão distante daquela que Marx faz à religião; a crítica de Marx ao indivíduo atomizado no Estado hegeliano, também não é completamente oposta àquela de Kierkegaard que denuncia o indivíduo como absorto na imediatidade e na irreflexão da multidão.

Considerado o exposto, num espaço que certamente não faz jus à todas as nuances dessa querela¹³, vemos que Löwith ainda pode ser reconsiderado principalmente porque ele vira Marx e Kierkegaard com os óculos de um bom leitor de Hegel e do século XIX e não como um simples partidário teórico de Marx.

4. O KIERKEGAARD DE ADORNO: *AD HOMINEMS*, ARGUMENTOS PSICOLÓGICOS E ANACRONISMO

Conforme exposto, Löwith defende muito bem tanto a (I) leitura crítica que Marx e Kierkegaard fazem de Hegel, quanto (II) o caráter minimamente político da filosofia de Kierkegaard. Adorno também considerou essas teses. David Sherman capta da seguinte forma a leitura de Adorno sobre a relação Kierkegaard – Hegel:

Embora Adorno use a dialética de Hegel para expor as maneiras pelas quais o pensamento de Kierkegaard colapsa em um tipo de idealismo que ele próprio pretende deixar para trás ao rejeitar Hegel, ele é também *extremamente complacente ao ataque de Kierkegaard à “identidade do pensamento” [identidade entre ser e pensar] de Hegel*. Claro, para Adorno, a abordagem não dialética de Kierkegaard sai pela culatra, o que o deixa aberto as críticas justamente onde ele ataca Hegel: Kierkegaard, apesar de suas intenções torna a existência individual abstrata (...) Adorno, [contudo], abraça certos aspectos da filosofia de Kierkegaard, bem como várias técnicas de Kierkegaard para redespertar a subjetividade individual na sociedade de massa - embora, é claro, em uma estrutura dialética que é mais *mediativa* e materialista (SHERMAN, 2007, p.17)¹⁴.

(I) Embora Adorno use a dialética hegeliana para submeter Kierkegaard ao mesmo crivo sob o qual este submetera Hegel, para Adorno, o indivíduo *qua* existente está apenas abstratamente incluído na teoria de

¹³ Esperamos discutir centralmente ela num texto a ser publicado em breve, para contemplar o caráter complexo da questão, que certamente aqui ainda deixamos em aberto. Mas nosso objetivo de introduzir a necessidade desse diálogo, historicamente evitado, e apresentar a riqueza da proposta de Löwith, acreditamos ter alcançado.

¹⁴ “Although Adorno uses Hegel’s dialectic to expose the ways in which Kierkegaard’s thought collapses into the kind of idealism that it purports to leave behind by rejecting Hegel, he is also extremely sympathetic to Kierkegaard’s attack on Hegel’s “identity thinking.” Of course, for Adorno, Kierkegaard’s ultimately undialectical approach backfires, which leaves him open to attack on the precise grounds that he attacks Hegel: Kierkegaard, despite his intentions, makes individual existence abstract. Still, confronted with what he refers to as the “totally administered society,” whose levelling drive progressively extirpates individual subjectivity, Adorno embraces certain aspects of Kierkegaard’s philosophy, as well as a number of Kierkegaard’s techniques for reviving individual subjectivity in mass society—albeit, of course, in a dialectical framework that is more mediative and materialistic” (SHERMAN, 2007, p.17).

Kierkegaard. Assim, a mesma crítica que Kierkegaard faz a Hegel, que pretende incluir a existência dentro de um sistema lógico, isto é, a incluir a efetividade em geral, mas ao final, inclui apenas uma abstração, recairia de volta sobre Kierkegaard. Outra crítica é que Kierkegaard nega as determinações estéticas como caráter centralizador da vida. De fato, elas são um estágio primitivo, mas que vai sendo incorporado dialeticamente nas outras etapas. Ao supostamente *retirar* a estética, no entanto, para Adorno, Kierkegaard retira a natureza, a história e os próprios conteúdos concretos da experiência e, portanto, a verdade; sobrando apenas abstração especulativa e indeterminação onde devia haver efetividade: a exata crítica que Kierkegaard levantara a Hegel.

Dessa forma, Kierkegaard supostamente recai no próprio idealismo do qual tentava escapar. Além de defender que o sujeito fica hipostasiado na relação entre sujeito e objeto de Kierkegaard, para quem, trata-se de uma relação disjuntiva, Adorno também defende que há um dualismo entre forma e conteúdo na dialética da comunicação indireta de Kierkegaard. O que Adorno não parece reconhecer, ao desconsiderar a dialética de Kierkegaard, é que o estético tem um papel fundamental na existência porque ele é exatamente o momento das determinações imediatas, da concreção, da finitude – ele não é um momento a ser simplesmente anulado, mas também integrado. O indivíduo não pode repousar nesse momento, por outro lado, porque ele é também o espaço da irresponsabilidade ética, do não autorreconhecimento, do hedonismo, isto é, da exata falta de comprometimento com o mundo real e, portanto, da própria concreção ética. Adorno foi, assim, provavelmente o crítico mais inteligente que Kierkegaard já tivera, mas também foi o que cometeu mais injustiças interpretativas.

Por outro lado, apesar de Adorno criticar a ontologia supostamente confundida com metafísica de Kierkegaard, e afirmar que sua dialética imanente é, contudo, idealista. Ele acaba por salvar aquilo que propriamente Kierkegaard entende como abandono necessário na constituição do *Self*, como esclareci: o estético. Embora também Adorno critique, como mostraremos abaixo, o *Self* burguês de Kierkegaard supostamente inspirado na sua própria experiência de *privatier* e *rentier*, Adorno abraça a crítica de Kierkegaard à sociedade de massas, ao arrebanhamento cultural, e entende o papel do

despertamento da subjetividade na construção de uma sociedade de indivíduos autônomos – embora seu método e seus objetivos sejam distintos. Nesse sentido, Adorno em alguma medida até se comprometeria com a intuição de Löwith. Toda a crítica que posteriormente será entendida como estritamente marxista à cultura de massas e à indústria cultural, por exemplo, que a escola de Frankfurt pautará é, na verdade, uma premissa capital do bom aproveitamento que Adorno faz da filosofia de Kierkegaard. Mesmo os autores bastante fisiológicos e filiados à tradição adorniana como Sherman¹⁵ e Rouanet¹⁶, reconhecem a influência de Kierkegaard nos pressupostos políticos de Adorno.

(II) No capítulo *A explicação da interioridade*, Adorno propõe uma “sociologia da interioridade” a partir de Kierkegaard. O pressuposto é que a categoria da *interioridade* pode ser mais bem compreendida em oposição à possibilidade de coisificação da qual padecem não apenas os objetos, mas toda a *exterioridade* - isto é, todas as *coisas* que podem ser entificadas - deve ser lida, assim, como a “restrição da existência humana a uma esfera privada” (ADORNO, 2010, p.113). Contudo, se diz respeito à esfera privada pertence, em grande medida, também à estrutura social – ainda que seja necessário, contudo, um critério para precisar onde se entrelaçam e onde se limitam - o que determinaria todo o caráter da teoria em questão.

Adorno reconhece assim que, ao se preocupar com a *interioridade* enquanto assunto público - embora evidentemente, pelo seu caráter intrínseco, exija um movimento do próprio indivíduo em direção a ela - Kierkegaard deveria também assumir a existência de alguma espécie de relação social entre o mundo exterior e o *indivíduo singular*. A posição de Adorno é que, para Kierkegaard, essa relação entre mundo exterior e indivíduo era, contudo, essencialmente de *indiferenciação*, teria dito Kierkegaard:

Uma *individualidade ética* verdadeiramente grande conduziria assim a sua vida: com todas as forças ela desenvolveria a si mesma, *quicá exerceria uma grande influência no exterior*, porém isso não a ocuparia em absoluto, *porque sabe que o exterior não está em seu poder*. (SV³ 9 112)¹⁷.

¹⁵ Rouanet, 2013, p.153.

¹⁶ Sherman, 2007, p.20.

¹⁷ No caso das citações de Kierkegaard usadas por Adorno, optamos por mantê-las conforme publicada na edição brasileira.

Parece haver uma contradição imediata entre “*quicá, exerceria uma grande influência no exterior*” e “*o exterior não está em seu poder*”. No entanto, parece-me que a disputa interpretativa está no grau de possibilidade de interferência que uma mudança ética e interior no indivíduo pode causar nas estruturas exteriores. Ainda que haja, no entanto, a possibilidade de consequência direta entre mudança interior e exterior, Kierkegaard defende aqui que este não é o objetivo primário da autotransformação do indivíduo, mas consequência da sua relação reflexiva consigo mesmo; caso contrário, a própria individualidade estaria, por assim dizer, entificada, reificada, usada como instrumento para qualquer fim que não a própria autotransformação ética.

Adorno não vê que Kierkegaard estava aqui postulando o fundamento da sua própria crítica: i.e., é, no máximo, através de uma autotransformação que as estruturas externas e as instituições públicas podem ser transformadas. Por outro lado, não há efetiva mudança estrutural que possa alterar a constituição interna de qualquer sujeito – nenhum indivíduo chega *en masse* a si mesmo. A instância primeira de qualquer reforma social deve ser a reforma interna ética e subjetiva das intenções e virtudes do sujeito *qua* existente; e por outro lado, nenhuma reforma institucional e exterior pode resultar numa consequente transformação do indivíduo. Se há alguma *sociologia da interioridade* a ser extraída de Kierkegaard é esta – lembrando que Kierkegaard inspirou com essa ideia uma abordagem recente da Sociologia interacionista¹⁸. Adorno não aceita, portanto, que Kierkegaard reconheça alguma espécie de relação entre o mundo exterior e o *indivíduo singular*¹⁹.

¹⁸ Sobre isso conferir: JAKWAY, Chris L. *Kierkegaardian Understanding Of Self And Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

¹⁹ Em outra ocasião eu escrevi que este não é o caso pois há, pelo menos, três aspectos na teoria kierkegaardiana que nos fazem ver o Indivíduo inerentemente voltado para os deveres éticos e políticos, identificado como um agente na história, um indivíduo ativo na sociedade, um sujeito situado temporalmente: (I) Autorrelação em *AntiClimacus*. Os três movimentos constitutivos do Self que criticara Adorno, são: Síntese, Autorrelação e Abertura ou Autoliberação (SUD, 1980). Este último exige um retornar ao fundamento de toda a realidade, Deus. A Síntese comporta os elementos diádicos entre o ser individual e suas atividades relacionais (finitude e infinitude, temporalidade e eternidade). A Autorrelação é o nome que damos para o que Kierkegaard chama de uma relação que se relaciona a si mesma, a relação da relação. Apesar da aparente autoabsorção, ela pressupõe uma unidade entre o Self e a realidade em que se situa porque “este Self só se relaciona consigo mesmo, relacionando-se com um outro” (FRANK, 2008, p. 120) e “o ser humano relaciona-se consigo como corporalmente existente e temporalmente determinado” (SUD, p.26/ SV, 140) e não como uma abstração fantástica, dado que ele está corporificado e

Considero que a argumentação de Adorno tem, ainda, no mínimo três outras falhas mais gerais: argumento psicológico, *ad hominem* e anacronismo. Vejamos a seguinte avaliação de Adorno da citação que usamos mais acima:

Ao negar a questão social, [Kierkegaard] fica à mercê de sua própria posição social, que é a do *Privatier* da primeira metade do século XIX [...] mas ao mesmo tempo, como mero *rentista* acha-se excluído da produção econômica [...] Kierkegaard se negava, por motivos religiosos, a receber juros da sua pequena fortuna, e a consumia em parcelas [...] [portanto, não] deixa-se pensar sob a antítese moderna do grande e do pequeno burguês. Não dependendo do capital alheio, nem obrigado a vender sua própria força de trabalho [...] embora, em geral, a crítica filosófica não tenha o direito de extrair seus argumentos de tais circunstâncias, essas não podem passar despercebidas diante da reinvidicação kierkegaardiana da identidade entre verdade e pessoa (ADORNO, 2010, p. 114-116).

Para Adorno, pela aparente conformação à posição de *privatier*, Kierkegaard fala de “mundo exterior”, mas não como mundo especificamente capitalista, por isso, sua teoria do *Self* é uma teoria de um *Self* essencialmente burguês: “o si-mesmo concreto é para Kierkegaard idêntico ao si-mesmo

incorporado no contexto social. O *Self* tem, portanto, um duplo caráter que Adorno não considerara: uma vida interior e, ao mesmo tempo, uma vida histórica e eticamente situada. (II) A dialética entre o isolamento e a continuidade no Juiz Wilhelm. Na segunda parte de Ou-Ou: um fragmento de vida, Kierkegaard defende como uma personalidade ética deve se formar: ela só se efetiva num contexto de relacionamento entre o isolamento do indivíduo e a sua continuidade com o mundo. Kierkegaard não apenas vê como incoerente o isolamento como fundamento de uma personalidade ética, como crítica os estoicos, os cínicos gregos, os Anacoretas cristãos e, principalmente, os místicos medievais que optavam por uma vida interior de completo isolamento e sem continuidade alguma com o mundo: o isolamento forma apenas uma personalidade abstrata; assim como na pura continuidade o indivíduo vive sem ter formado a si mesmo. Ser um *Self*, implica isolamento, mas também, imediatamente continuidade com as exigências do mundo à volta. (III) Imediatez e Reflexão. Kierkegaard critica, especialmente no Ponto de Vista explicativo da minha obra como autor, tanto a sujeição não-reflexiva dos indivíduos ao Imediato, no seu sentido ético-social, isto é, uma conformação ao que é imediatamente dado como mandatório pelas instituições e estruturas exteriores; quanto a autoinfinetização da Reflexão sem contato com o mundo através da decisão. O Imediato aparece como caracterização da inclinação espontânea à ordem das coisas exteriores - sociais, éticas e políticas - como são dadas por elas mesmas. A Reflexão ingressa necessariamente na relação com o Imediato para questionar qualquer aspecto espontâneo da exterioridade que aliene a própria relação do *Self* com a realidade. Deste modo, para Kierkegaard, mover-se para si mesmo tornando-se Indivíduo, não implica um comportar-se negativamente em relação ao mundo imediato ao redor, mas um movimentar-se a partir de si mesmo, através do mundo, para o mundo e para si mesmo de volta - “[para Kierkegaard] ser Indivíduo é ser concreto, estar incorporado na existência não é estar-aí como uma entidade superior que flutua atomisticamente pelo ar” (LÖWITH, 2014, p. 312). As considerações de Kierkegaard sobre estes movimentos é também uma das respostas mais contundentes ao subjetivismo do qual ele é acusado.

burguês” (ADORNO, 2010, p. 117). No entanto, isso parece contradizer a frase imediatamente posterior usada por Adorno, que é uma citação de Kierkegaard: “[o *Self*] não é somente um eu pessoal, senão um eu social, burguês” (SV³ 3 169) - nas línguas germânicas, especialmente nesse contexto anterior à ressignificação marxista, *burguês* também significava *cidadão* ou *civil* no sentido político do termo sem a carga de crítica que depois recai sobre ele através da repercussão da crítica marxista.

Para Adorno, contudo, a universalidade ética de Kierkegaard tinha seu limite nos negros²⁰ e nas cantoras²¹ e o *self* era pensado a partir das limitações categoriais de um *privatier*. Mas Adorno usa da caricatura histórica de Kierkegaard como rentista para deslegitimar suas ideias: poderíamos fazer o mesmo com Engels, o amigo de Marx igualmente crítico do capitalismo que, no entanto, era herdeiro das mesmas indústrias que criticara em *A situação da Classe trabalhadora na Inglaterra* (1843); ou com o próprio Adorno, filho de comerciantes ricos e herdeiro de grande fortuna; e se o fizéssemos ainda com Heidegger a partir de seu comprometimento com o nazismo, todo o aspecto ético de seu empreendimento teórico cairia. Até que ponto o que a história infere psicologicamente sobre um autor anula sua obra histórica? Ou até que ponto a vida anula a obra? Os *ad hominem* de Adorno não pode deslegitimar o que Kierkegaard propusera.

O segundo ponto, muito mais problemático, é o anacronismo de Adorno. Sérgio Rouanet, em seu *Kierkegaard e Adorno* (2013), reconhece essa falha:

Qual o valor, atualmente, da interpretação de Kierkegaard realizada por Adorno? A meu ver sua principal fragilidade, que é também, literária e filosoficamente, sua maior virtude, é o *método de atribuir a Kierkegaard intenções políticas inconscientes, fazendo desse hiperconservador um marxista avant la lettre* (...) Adorno interpre-

²⁰ Kierkegaard teria dito sobre Otello: “Pois um homem de cor [...] que não se pode dizer que represente o espiritual” (SV³ 7 48s). No entanto, Adorno que sempre separara Kierkegaard de seus pseudônimos, neste caso, não pareceu muito disposto a contextualizar que esta é uma referência feita por *Constantinus Contantius* em um contexto específico dos *Estádios no Caminho da Vida* de crítica ao personagem controverso de Shakespeare.

²¹ Em carta a Boesen, Kierkegaard teria dito: “Com uma corista em geral não se perde grande coisa” (SCHREMPF, v. I, p.63). Adorno também não localizara que Kierkegaard havia encontrado em seus passeios na Alemanha uma mulher que lembrara profundamente Regine Olsen, mas que não teria tido a oportunidade de cortejá-la ficando apenas com a lembrança de sua fisionomia tão incomodamente familiar e se autoconfortando com a frase acima.

tou Kierkegaard segundo uma óptica marxista muito particular, que tentava afastar-se do materialismo histórico ortodoxo, nas linhas do que veio a ser conhecido como o marxismo ocidental e mais especificamente, a Escola de Frankfurt (ROUANET, 2013, p.153).

Adorno exige que Kierkegaard concorde com um projeto político que, na ocasião da sua morte, estava apenas sendo modelado – por exemplo, Kierkegaard morre em 1855, o *Capital* é publicado em 1867. Ele coloca neste capítulo os óculos do marxismo não clássico que mais tarde gestaria toda a teoria crítica de seu tempo em cima do autor religioso dinamarquês que estava essencialmente interessado em cristianismo e construção subjetiva em meio a filósofos interessados em construir sistemas apriorísticos e universais. Se o anacronismo de Löwith antecipa Kierkegaard no contexto acadêmico que ele ainda não estava, o anacronismo de Adorno antecipa Kierkegaard a um contexto político que estava apenas em sua gênese e não na sua mais absoluta efetivação. Outra vez Rouanet:

O procedimento de Adorno consiste, assim, não em sociologizar Kierkegaard, mas *em desprender o conteúdo social desde sempre alojado na essência da obra*. O antissocial em Kierkegaard faz parte do próprio movimento do social. É o produto de uma exterioridade reificada, produzida por relações humanas opacas, que não se deixam devassar pelo sujeito, e por isso são voltadas para dentro (ROUANET, 2013, p.155).

Embora Rouanet siga Adorno, ele reconhece que Kierkegaard é para Adorno tanto *objeto* quanto *fonte* de seu pensamento. Se, por outro lado, há limitações políticas no interior do projeto de Kierkegaard elas se devem aos seus interesses prioritariamente teológicos e psicológicos, mas não há razão para ver a posição de Kierkegaard como empobrecida²². Como esperamos ter mostrado, ler as intenções de um a partir dos objetivos alcançados por outro pode nos retirar do próprio contexto que ambos estavam gestando suas respectivas críticas.

CONCLUSÃO

²² Ora, se a teoria de Kierkegaard é mesmo tudo isso que apontara os críticos da proposta de Löwith (DIP, 2010, 2011; BICHIR, 2019; e ADORNO, 2014), os epítetos *irracionalista*, *subjetivista*, *individualista* e *acosmista* e as acusações de interioridade sem objeto e de indivíduo abstrato feitas pelos manuais superficiais e revisionistas de filosofia são mais do que justos.

Como os discípulos críticos provavelmente mais importantes de Hegel, é surpreendente que a relação entre ambos seja tão historicamente desconsiderada – ou polemicamente mal considerada. Deste modo, a importância de Löwith está também no fato de ser a única obra relevante a colocar, a partir de Hegel, Kierkegaard e Marx no mesmo contexto, embora partindo das diferenciações insuperáveis próprias de seus projetos.

Esperamos poder ter mostrado que apesar de não ser possível resolver, por exemplo, a oposição entre o ateísmo expresso de Marx e o cristianismo devoto de Kierkegaard - embora o próprio Kierkegaard preferia o ateu ou pagão apaixonado ao cristão estatal - nem entre o objetivo político de Marx e o ético-existencial de Kierkegaard, as leituras recorrentemente desconsideram que Kierkegaard também estava preocupado com as estruturas e que Marx também estava interessado no indivíduo, mesmo que a equalização desses elementos em suas respectivas teorias sejam distintas, elas partem do pressuposto comum de que o Sistema de Hegel fracassou com elas. Por isso, se de um lado, a tradição intérprete também permanece ambígua no que diz respeito tanto à posição política de Kierkegaard quanto, em alguma medida, ao interesse do jovem Marx no indivíduo, na figura do *citoyen*, que deve constituir integralmente o Estado²³; de outro, as leituras declaradamente anacrônicas dos pressupostos políticos de Kierkegaard por parte da tradição intérprete também reduzem e empobrecem Kierkegaard.

Kierkegaard começa colocando o *Indivíduo* diante de si mesmo, antes de despojá-lo ante os deveres ético-sociais, e esse era seu projeto político. Sua obra é um manifesto contra as tendências culturais e filosóficas de seu tempo que, segundo ele, aplainaram as personalidades, nivelaram o singular ao universal e se impuseram como superior aos indivíduos gerando uma preocupação massificada com o histórico-universal e relegando o próprio homem a um auto-esquecimento *na importância dada à geração*. Sua

²³ As leituras mais deletérias e apressadas de Marx parecem contrapor a posição de Erich Fromm para quem o interesse de Marx com uma teoria do Estado era o próprio indivíduo absorvido e atomizado nas dicotomias políticas hegelianas: “*Marx’s aim was that of the spiritual emancipation of man, of his liberation from the chains of economic determination, of restituting him in his human wholeness, of enabling him to find unity and harmony with his fellow man and with nature. Marx’s philosophy was, in secular, nontheistic language, a new and radical step forward in the tradition of prophetic Messianism; it was aimed at the full realization of individualism, the very aim which has guided Western thinking from the Renaissance and the Reformation far into the nineteenth century*” (FROMM, 2004, p. 2).

crítica é contra qualquer estrutura, ideologia ou pressuposto teórico e metodológico universalista que intente sobrepor-se categórica e definitivamente ao *Indivíduo* – e esse era o mal de seu tempo. Kierkegaard enxerga o *individuum* também como uma multiplicidade – e não como uma unidade impenetrável – imerso num contexto plural. Ele não é apenas um conceito encerrado num significado, ele é uma concepção que se auto transmuta, denota unidade, mas também movimento porque edificação e processo, não pode ser contido em um momento estático – como Adorno sugerira que fosse no estético. Ele é produto inacabado do acontecer dialético entre a realidade dinâmica da sua própria condição e os movimentos externos a ela – os que dependem e os que independem dele.

A leitura política responsável deve ser, no máximo, que: no mesmo contexto em que Kierkegaard estava aprofundando nossa compreensão da individualidade e do seu papel na constituição política e social do mundo; Marx estava procurando por novas formas de vida social e política baseadas numa forma radical de encarar a individualidade e no seu papel interno na constituição das instituições públicas. Adorno é precursor em entender que a obra de Kierkegaard pode ser lida como uma crítica à cultura de seu tempo: quando Kierkegaard escreve sobre disfunções psicológicas, disposições existenciais, quando ele critica a institucionalização da vida religiosa do seu tempo, quando ele se opõe pessoalmente ao casamento burguês.

No entanto, o debate deve se prolongar para além dos limites deste trabalho especialmente pela aparente inescrutabilidade da posição política de Kierkegaard: se conservadora (ADORNO, 2010, p. 113-130), crítica (LÖWITH, 2014, p. 134), radical (AROOSI, 2015, p. 74) ou meramente teológica e antimoderna (ROSSATTI, 2015). Longe de querer, neste espaço, nuançar todos os aspectos internos dessas posições, nós nos propomos a retornar a algumas das principais teses que conectam os escritos do jovem Marx e de Kierkegaard reavaliando especialmente as posições de Adorno e Löwith sobre as querelas que conectam seus trabalhos; analisando criticamente ambos os intérpretes, mas especialmente nos posicionando contra a tradição leitora de Adorno pelos prejuízos interpretativos aqui nuançados.

Recebido em 15/12/2020 e aprovado em 02/03/2021



REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Kierkegaard: A construção do estético*. São Paulo. Editora da UNESP, 2010.

AROOSI, Jamie. The Causes of Bourgeois Culture: Kierkegaard's Relation to Marx Considered. *Revista: Philosophy & Social Criticism*, 2016, p. 71-92.

BEISER, Frederick. *Depois de Hegel – a filosofia alemã de 1840 a 1900*, São Leopoldo: Unisinos, 2017.

BICHIR, Gabriel F. Dois Modelos Críticos: Massa e Indivíduo entre Marx e Kierkegaard. *Revista Ética e Filosofia Política - UFJF*, n. XXII, vol. I, 2019.

DIP, Patrícia C. Kierkegaard y Marx en la filosofía de la historia de Karl Löwith. *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata. Espacios de diversión, 2011.

DIP, Patrícia C. Kierkegaard: ¿existencialista o filósofo de la praxis?. *Revista Controvérsia* - vol. 6, n 1, p. 26-35, 2010.

ENGELS, Friedrich. *A Situação da Classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008 (1845).

FILHO, Adauto Lopes da Silva; LOPES, FÁTIMA Maria Nobre. Crítica de Marx à metafísica da economia política. *Griot: Revista de Filosofia*, v.18, n.2, p. 271-280, 2018.

FREULER, Léo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997.

FROMM, Erich. Marx's Concept of Man. In: FROMM, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum, 2004.

GRØN, A. The embodied self. Copenhagen: *Journal of Consciousness Studies*, n. 11, p. 26-43, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª Ed, 2010.

HEGEL, G.W. *A Razão da História: Introdução à Filosofia da História Universal*, São Paulo: Edições 70, 2013.

JAKWAY, Chris L. *Kierkegaardian Understanding of Self and Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.

JARSPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen* Berlin: Springer, 1919



KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol I, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013

KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol II, Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2009

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*. Tradução: Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*. Tradução: Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

KIERKEGAARD, S. A. *The Point of View*. Tradução: Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LÖWITH, Karl. El nihilismo europeo (1940). In:(SOBRENOME, Nome). *El hombre en el centro de la historia*. Balance filosófico del siglo XX. Barcelona: Herder, 1998.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MALANTSCHUK, Gregor. Did Kierkegaard Read Karl Marx? In: (SOBRENOME, Nome). *The Controversial Kierkegaard*, ed. Alastair McKin-



non, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, the Kierkegaard Monograph Series, 1980.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2013 (1843).

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010 (1843)

RIAZONOV, David. *Marx & Engels*. São Paulo: Edições Nova Cultura, 2ª Ed., 2018

ROSSATTI, Gabriel Guedes. Kierkegaard antimoderno, ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica kierkegaardiana. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. V. 20, N. 1, Jan- Jun. P. 163-178, 2015.

ROUANET, Sergio Paulo. Adorno e Kierkegaard. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, pág. 147–156, 2013.

SCHNÄDELBACH. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SHERMAN, David. *Sartre e Adorno: a dialética da subjetividade*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007. (Série SUNY em filosofia continental contemporânea).

JOHN RAWLS, CONSENSO SOBREPOSTO E O PLURALISMO RAZOÁVEL: CRÍTICAS DE CHANTAL MOUFFE

John Rawls, overlay consensus and reasonable pluralism: critics of
Chantal Mouffe

Elnora Gondim ¹

RESUMO

Para Mouffe, Rawls encontra-se em uma forma circular de argumentação, porque ao mesmo tempo em que o liberalismo político afirma fornecer um consenso entre pessoas plurais razoáveis, tais pessoas têm que aceitar os seus princípios. No entanto, a autora de *The Return to the Political* concorda com Rawls quando ele sustenta que em uma democracia moderna os princípios de justiça não podem ser derivados de concepções filosóficas, religiosas e morais. Por outro lado, ela discorda da teoria rawlsiana, porque a defesa dessa tese é inadequada. Em Rawls há uma tentativa de fazer desaparecer o político como conflito do domínio da conquista do poder. Assim, pensar o político em termos de linguagem moral, como faz a teoria rawlsiana, necessariamente, leva a negligenciar o papel do conflito, do poder e dos interesses. No entanto, a justiça como equidade, em nenhum momento, inibe as diferenças. Com a utilização do equilíbrio reflexivo, Rawls elabora, em sua teoria um ajuste mútuo, por meio de um processo argumentativo razoável das mais diversas concepções de bem.

Palavras-chave: Rawls. Mouffe. Críticas. Político. Consenso.

ABSTRACT

For Mouffe, Rawls finds himself in a circular form of argument, because at the same time that political liberalism claims to provide a consensus among reasonable plural people, such people have to accept its principles. However, the author of *The Return to the Political* agrees with Rawls when he maintains that in a modern democracy the principles of justice cannot be derived from philosophical, religious and moral conceptions. On the other hand, she disagrees with the Rawlsian theory, because the defense of this thesis is inadequate. In Rawls there is an attempt to make the political disappear as a conflict of the domain of the conquest of power. Thus, thinking the politician in terms of moral language, as Rawlsian theory does, necessarily, leads to neglecting the role of conflict, power and interests. However, justice as equity, no moment, inhibits differences. Using reflective

¹ Professora na Universidade Federal do Piauí (UFPI), Doutora em Filosofia pela PUC-RS.
E-mail: elnoragondim@yahoo.com.br. ORCID 0000-0002-4690-131X

equilibrium, Rawls elaborates, in his theory, a mutual adjustment, through an argumentative reasonable process of the most diverse conceptions of good.

Keywords: Rawls. Mouffe. Criticism. Political. Consensus.

Considerações Iniciais

John Rawls foi o filósofo político mais influente do século XX. Seu livro *Uma Teoria da Justiça* (1971) causou celeuma nos meios acadêmicos, porquanto alguns pensadores eram contra e outros a favor da tese rawlsiana. Contudo, uma das críticas recorrentes às opiniões de Rawls é que o liberalismo político tornou evidente questões invisíveis como a violência e o poder. Uma expoente de tal crítica é Chantal Mouffe, filósofa belga contemporânea. Tal aspecto é visto, com maior veemência, em três textos escritos por ela: *The Limits of John Rawls' Pluralism* (2009), *The Return to the Political* (1993) e *The Democratic Paradox* (2000). Ela afirma que, quando Rawls diferencia a existência de dois tipos de pluralismo: o simples e o razoável, ele tem um motivo próprio, subjacente, para enfatizar a razoabilidade, que é diferente do que ele se propõe. Em outras palavras, no livro *Liberalismo Político*, Rawls afirma que sua proposta é alcançar um consenso sobreposto, em uma sociedade múltipla, com diferentes doutrinas compreensivas. Isto é, atingir um equilíbrio entre pessoas livres e iguais, por meio de uma cooperação equitativa que faz gerar um acordo, onde esse, por sua vez, faz gerar princípios de justiça. No entanto, Chantal Mouffe é reticente às noções como razoabilidade e consenso, que são exigidas em uma pluralidade social para alcançar um equilíbrio justo,

I. JOHN RAWLS: UMA ABORDAGEM SOBRE A JUSTIÇA COMO EQUIDADE JUSTIÇA

1. John Rawls: questões gerais.

A filosofia rawlsiana, denominada “justiça como equidade”, visa à resolução das questões sobre desigualdades que ocorrem nos sistemas po-

lítico-liberais. Para tanto, Rawls elege a justiça como princípio norteador na construção da sua obra.

É consenso que *Uma Teoria da Justiça* (1971)² representa o ponto de inflexão para a sistematização do conceito de “justiça como equidade”. No curso de suas obras posteriores, Rawls procura corrigir inconsistências da TJ, culminando com a publicação de *O Liberalismo Político* (2000)³, no qual, dentre outras coisas, é feita uma restrição teórica à esfera política.

A evolução do pensamento de Rawls, entre 1951 e 2000, é nítida: vários artigos e conferências são publicados com o intuito de fornecer uma fundamentação mais sólida para a questão da justiça. Neste sentido, a pergunta pela “justificação da teoria” sobre a justiça recai sobre o método.

Em TJ, a melhor explicação do senso de justiça é aquela que coordena os juízos em um “equilíbrio reflexivo”, estado que se atinge depois da avaliação de várias concepções propostas e da decisão de revisar juízos para conformar-se com um deles ou manter-se firme nas próprias convicções iniciais. Ressaltamos que, em TJ, os primeiros princípios são elementos e mecanismos centrais da teoria rawlsiana; sua demonstração se baseia na concepção como um todo e no modo como ela se adapta aos nossos juízos considerados em equilíbrio reflexivo, e como organiza esses juízos.

Neste sentido, a demonstração depende do apoio mútuo de várias considerações e do fato de tudo se encaixar, formando uma única visão coerente. Entretanto, embora a metodologia das obras posteriores a TJ seja conservada, não é o caso quanto aos conteúdos, dado que em TJ está pressuposta uma concepção de justiça fundamentada em considerações que podem ser aplicadas, indistintamente, a todas as sociedades, uma vez que os “princípios de justiça” deveriam ser justificados levando-se em conta as escolhas racionais, independentes das condições contextuais dos agentes humanos.

Em contrapartida, em LP, os princípios originam-se das considerações políticas aplicadas às sociedades que possuem, em sua cultura pública, a ideia de pessoa como livre e igual, de sociedade como cooperação social de benefícios mútuos. Por conseguinte, o “princípio de justificação” é deslo-

² Doravante, TJ.

³ Doravante, LP.

cado para os conceitos de “pessoa” e “sociedade”, que são implícitos na cultura pública, que formam o contexto de uma sociedade que tem como característica o pluralismo razoável. Em LP, por exemplo, o que justifica a concepção de pessoa e sociedade é o pressuposto de uma cultura pública democrática.

Uma sociedade pode ser considerada democrática somente quando, seguindo e operando os seus princípios de justiça, pode ser definida como “bem-ordenada”, ou seja, quando, no interior de uma cultura política efetivamente pública, subsiste uma compreensão de sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas reconhecidamente livres e iguais, pois afirmar que uma sociedade é “bem-ordenada” implica o conceito duma sociedade na qual cada um reconhece e sabe que os demais também reconhecem a mesma concepção política de justiça e os mesmos princípios de justiça política. Contudo, não se deve afirmar que se pode atingir um acordo terminante sobre todas as questões políticas, mas, somente, sobre aquelas que se referem aos elementos constitucionais essenciais, aos princípios de justiça.

De acordo com esta perspectiva, a concepção de “pessoa” deve, portanto, ser política, elemento fundamental numa sociedade bem-ordenada. Segundo Rawls (2003, p. 27),

A concepção de pessoa é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura pública de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituição e declarações de direitos humanos) e na tradição histórica da interpretação desses textos.

Sendo assim, a concepção de “justiça como equidade” pressupõe uma concepção política de pessoa como cidadão livre, igual. Mas, em que sentido ocorre esta igualdade? A resposta para isso é quando se pressupõe que as pessoas têm faculdades morais, isto é, um senso de justiça e uma concepção do bem e, por este motivo, são capazes de cooperação social. Portanto, uma concepção política da pessoa articula a ideia da responsabilidade pelas reivindicações com a ideia da sociedade, que deve ser considerada um sistema equitativo de cooperação e de construção. Nesse sentido, não se pode supor que a concepção de pessoa seja metafísica, mas política. De acordo com Rawls (2000, p. 72),



Para se entender o que se quer dizer com a descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, considere que os cidadãos são representados (...) na condição de pessoas livres (...). A representação da sua liberdade parece ser uma das origens da idéia de que se está pressupondo uma doutrina metafísica.

Por conseguinte, a concepção de liberdade rawlsiana concebe o cidadão como razoável e racional, associada à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e, portanto, político. Isto ocorre porque os cidadãos, autônomos, iguais e, conseqüentemente, livres, consideram-se no direito de fazer reivindicações às instituições, potencializando o alcance e o exercício das duas faculdades morais (“concepção de bem” e “senso de justiça”). Neste sentido, deve-se levar em consideração: (a) o grau de engajamento que os cidadãos devem ter na política para que suas liberdades básicas sejam garantidas e; (b) qual a melhor maneira para consegui-las.

Para tanto, a teoria da justiça como equidade deve levar em consideração tanto a “natureza social” quanto a “autonomia” do cidadão. Por conseguinte, o que teoria pressupõe é que os cidadãos compartilhem uma cidadania igual, que a liberdade igual seja pública e consensualmente estabelecida através de julgamentos bem ponderados, tendo como mediação metodológica o “equilíbrio reflexivo”. Desta forma, a concepção política deve combinar ideias e princípios bem conhecidos, mas conectados de maneira nova, considerando que a sociedade é um sistema de cooperação equitativo entre pessoas que procuram garantir um consenso. Por consequência, Rawls (1998, p. 210) afirma que o objetivo da justiça como equidade “não é nem metafísico nem epistemológico, mas prático (...) é um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais...”.

2. A justiça rawlsiana: a estrutura básica da sociedade e os bens primários.

O princípio da “justiça como equidade” a ser aplicado na estrutura básica da sociedade deve ter em consideração os bens primários, pois é a partir da posse destes que as pessoas podem acreditar na realização dos seus planos de vida. Os bens primários são: (i) direitos e liberdades básicos; (ii) liberdade de circulação e livre escolha; (iii) poderes e prerrogativas de car-

gos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; (iv) rendimento e riqueza; (v) as bases sociais do autor-respeito.

Quanto ao “princípio de liberdade”, que integra os bens primários, é composto por uma série de subprincípios de liberdades: (i) a liberdade política (direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; (ii) a liberdade de consciência e de pensamento; (iii) as liberdades da pessoa. Estes não comportam nenhum tipo de hierarquia entre eles. Rawls (2003, p. 211) enfatiza que “a exigência do valor equitativo das liberdades políticas, bem como o uso dos bens primários” não pressupõe nenhuma hierarquia entre “bens primários” e o “princípio de liberdade”.

A “liberdade política” está associada aos princípios de “igualdade” e “justiça política”. Como a estrutura básica da sociedade é considerada objeto primário da justiça política, formada pelas principais instituições políticas e sociais, encontra-se relacionada, diretamente, com os bens primários e com a concepção de pessoa. Pertencem a ela a constituição política, as formas da propriedade legalmente reconhecidas, a concepção da família etc., dado que é através destas que “os seres humanos podem desenvolver suas faculdades morais e tornarem-se membros plenamente cooperativos de uma sociedade de cidadãos livres e iguais” (Rawls, 2003, p. 80).

3. O método rawlsiano.

O “equilíbrio reflexivo” é o método referido à estrutura básica da sociedade, objetivando atingir os princípios de justiça e realizar os bens primários. Nele é informado como as pessoas razoáveis e racionais atingem um “consenso sobreposto”, pois é o elo que une uma construção teórica e os julgamentos morais particulares. Com isto, há um “ajuste” entre a construção teórica e os fatos e, por consequência, a possibilidade de alteração de algumas intuições morais. Quando o “ajustamento” atinge um “estado de equilíbrio”, estará estabelecido um compromisso coerente. Portanto, o equilíbrio reflexivo é um processo de ajustes e reajustes contínuos das intuições e dos princípios morais visando à geração de um consenso, que não é meramente um *modus vivendi* oriundo de fortuitas conjunções da contingência, por-

quanto as “concepções do bem” estão em um subplano que regula a comunidade, dado que existe um “bem comum” nas sociedades democráticas por meio do qual as concepções particulares do bem são reguladas. Este “bem comum” é preservado por uma adequada reflexão entre o “você” e o “eu”, refletido no equilíbrio reflexivo, onde o “consenso sobreposto” garante a qualidade de tal equilíbrio. O “consenso sobreposto”, válido sobre fundamentos morais, incluindo a concepção de sociedade, é um acordo das virtudes cooperativas através das quais os princípios são personificados em caracteres humanos expressados em vida pública. Ele é justificado quando sustenta uma determinada concepção política alcançada através do processo do “equilíbrio reflexivo ‘amplo’”(wide).

No livro *Justiça como Equidade: uma reformulação*⁴, Rawls (2003, p. 43) enfatiza, tal como em *The Independence of Moral Theory* (1975), que o “equilíbrio reflexivo ‘wide’” (amplo) é mais importante que o ‘narrow’ (restrito):

Pensemos que cada cidadão numa sociedade (bem ordenada) como alguém que alcançou um equilíbrio reflexivo amplo (e não restrito). Uma vez que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos refletidos de todos. Portanto, os cidadãos atingiram um equilíbrio reflexivo amplo e geral.

Cabe ressaltar que no processo do equilíbrio reflexivo rawlsiano os argumentos metafísicos não persuadem as partes, pois a estabilidade é o objetivo, mesmo e apesar do pluralismo, em uma sociedade razoável. Isto equivale a dizer que existem razões contidas na cultura pública e que as pessoas devem pressupor a possibilidade de rever, discutir, tolerar e acatar as mais diversas posturas sobre questões políticas. Porém, a ideia de um “consenso” é restrita em torno dos elementos básicos da cultura pública como, também, à estrutura básica da sociedade. É nessa perspectiva que o conceito de “equilíbrio reflexivo” enfatiza a busca de “princípios de justiça” que melhor se coadunam com os “juízos morais considerados”, pois pressupõe habilidade na escolha entre concepções morais contrárias, visando à coerência em um ordenado sistema de crenças consideradas por uma pessoa. Portanto, o ‘equilíbrio reflexivo’ é constituído por: (i) um conjunto juízos nos quais as

⁴ Doravante, JE.

nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrarem sem distorção; (ii) um conjunto de princípios gerais; (iii) um conjunto de relevante *background* teórico, isto é, relacionado às ideias intuitivas de pessoa e de sociedade.

É a partir deste contexto teórico-metodológico que Rawls constrói e reconstrói os “motivos” de um entendimento público por meio da reflexão e da argumentação, através do conceito de “razão pública”. Para tanto, integra discursos teóricos diversos em um marco coerente de deliberação, pois o princípio de justiça como equidade não leva em consideração (i) controvérsias religiosas e filosóficas e (ii) não se sustenta em qualquer visão abrangente específica. Por consequência, os princípios que norteiam a concepção de justiça como equidade pressupõem a ideia de “justificação pública”, cujo objetivo é moderar conflitos políticos irreconciliáveis, determinando as condições para uma cooperação equitativa entre cidadãos. Para a consecução dessa finalidade, Rawls procura elaborar, a partir de ideias fundamentais implícitas numa determinada cultura política, um conceito da base pública de justificação sobre a qual todos os cidadãos, considerados razoáveis e racionais, possam reconhecê-lo, mesmo cada um tendo as suas doutrinas abrangentes. Se concretizado, efetivar-se-ia um “consenso sobreposto” de “doutrinas razoáveis”, atingindo, assim, os “princípios de justiça”.

Deve-se ressaltar que em LP o método do equilíbrio reflexivo tem uma proeminência maior em relação às obras anteriores de Rawls, pois além de pressupor a “justiça como equidade” como concepção política, a partir de tal livro, a teoria rawlsiana não parte da perspectiva da “Posição Original”, mas da “cultura política pública”, na qual se efetiva o “consenso sobreposto”, através do equilíbrio reflexivo. O que pode ser constatado em LP é o equilíbrio reflexivo como ponto central para toda a teoria, porque a justiça como equidade é constituída como uma argumentação prática que, através de um processo dinâmico, reconstrói a moralidade política nas sociedades bem-ordenadas, extraíndo sua justificação da razão pública, donde a concepção normativa de pessoa é o seu ponto de partida.

No entanto, a função do equilíbrio reflexivo, tanto em TJ como em LP, é a mesma: um teste de validade da concepção de justiça. Por conseguinte, pode-se conjecturar que a justificativa de uma concepção política é o

encontrar-se em equilíbrio reflexivo com os juízos considerados em todos os níveis de generalidade. Portanto, não é apenas pelo fato de a concepção política estar elaborada a partir de ideias implícitas em uma cultura política que ela pode ser considerada justificada. Desta forma, elaborar a concepção política a partir desses princípios é o que a torna plausível em relação a uma sociedade pluralista e democrática, mas não o é o que lhe confere validade ou correção.

Por último, em LP há dois tipos de equilíbrio reflexivo: (i) o político, isto é, aquele mediante o qual se determina e completa a concepção de justiça; e (ii) o *wide* (tal como aparece em TJ), ou seja, aquele pelo qual a concepção de justiça é justificada.

4. Os princípios de justiça rawlsiano.

Os “princípios de justiça” que devem governar a estrutura básica da sociedade são dois: (i) cada pessoa tem direito a liberdades e direitos básicos iguais; (ii) as desigualdades sociais e econômicas devem estar ligadas às funções e posições, abertas a todas as condições de igualdade justa de oportunidades, e devem proporcionar mais vantagens aos membros menos favorecidos da sociedade.

Em LP, Rawls mantém a estrutura geral de TJ em relação à escolha dos “princípios de justiça”, pois o artifício da “Posição Original” é mantido. Entretanto, tal artifício deve ser compreendido como um recurso de “representação procedural”, dado que é um procedimento em que as partes são representadas como “pessoas morais”. Além disto, ele possui uma estrutura formal, neutra e hipotética; é um recurso heurístico para que as questões de justiça sejam pensadas, dado que as partes, em “Posição Original”, nada sabem sobre os desejos que terão e, por isto, hipoteticamente, escolherão uma estrutura social baseada em desejos de bens primários, pressupondo-se que as partes perseguem esses objetivos como algo que querem para si e para os outros. É neste sentido que as partes seguem as regras habituais de racionalidade dentro de um conjunto de preferências no meio das opções que lhes são oferecidas. Desta forma, nenhuma parte pode se deixar influenciar por motivações meramente egoísticas no momento da escolha dos “princípios de

justiça”. Estes, de acordo com a hipótese de Rawls, podem ser aplicados se forem levados em consideração quatro passos metodológicos (cf. Rawls, 1971, pp. 211-216):

- (1) em “Posição Original”, as partes envolvidas estabelecem os “princípios de justiça” através de um procedimento formal em que as partes ignoram certos fatos particulares, embora conheçam fatos gerais. Este procedimento, que é paulatinamente retirado, é denominado “véu da ignorância”;
- (2) em assembleia constituinte é aplicado o primeiro “princípio de justiça”; nele os elementos constitucionais são assegurados e, por causa da Constituição, já pressupõem como os arranjos políticos podem ser realizados na prática;
- (3) no legislativo as leis devem ser elaboradas conforme a Constituição (o segundo princípio é aplicado);
- (4) as regras são aplicadas pelos legisladores e interpretadas pelo Poder Judiciário.

Cumpre salientar que os “princípios de justiça” não só combinam com os “juízos ponderados” como, também, fornecem argumentos em favor da liberdade, dado que “o estado de direito está intimamente relacionado com a liberdade” (RAWLS, 1997, p. 257). A liberdade é um complexo de direitos e deveres definido por instituições, ordenadas conforme os “princípios de justiça”, onde o Estado é o responsável pelo bom funcionamento das mesmas, fiscalizando e controlando empregos, preços, assistência mínima, herança e gastos, mantendo, assim, o ideal político da igualdade.

O cidadão, concebido enquanto agente ativo na organização da sociedade, possui a efetiva possibilidade e os meios de cobrar do Estado quando este se desvia dos “princípios de justiça” consensualmente estabelecidos. Neste sentido, o Estado não pode favorecer nenhuma doutrina particular, mas deve zelar e fazer prevalecer a razão pública, que é a dos cidadãos nos foros públicos em torno dos princípios essenciais relativos às questões de justiça. Sendo assim, a sociedade deve ser considerada como um sistema justo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, onde a Constituição deve assegurar a equidade entre os cidadãos.

II. CHANTAL MOUFFE: CRÍTICAS A RAWLS

Para Chantal Mouffe, filósofa belga contemporânea, há diferenças entre os termos “política” e “político”. Em outras palavras, a expressão “po-



lítica” refere-se ao campo do empírico, sendo o conjunto de práticas e instituições que organizam a sociedade. Em outras palavras, representa a organização institucional como partidos políticos, sindicatos, igrejas, associações de classe etc. Quanto ao termo “político”, esse tem como significado a compreensão teórica pertinente às diversas relações conflituosas e de opressão da sociedade, as reivindicações em formas de igualdade e liberdade. É nesse sentido, excluindo o aspecto do político, como veremos mais adiante, que, para Mouffe, a teoria rawlsiana falha.

Para entender a questão acima, cabe aqui ressaltar que o problema do liberalismo consiste em estabelecer uma política que busque harmonizar as mais diversas concepções de bem. Nessa perspectiva, John Rawls defende o estabelecimento de um consenso. Tal aspecto tem como característica fornecer numa unidade que contemple que pessoas com diferentes concepções do bem possam conviver em associação política. O argumento rawlsiano, para tal fato ocorrer, é o pluralismo e o consenso frente às mais diversas concepções.

Na perspectiva acima, vê-se o problema fundamental que os liberais enfrentam: como lidar com a pluralidade de doutrinas incompatíveis, em um regime democrático. É de se pressupor a existência de uma pluralidade de concepções e visões de bem. Por causa disso, nessa dita sociedade, os cidadãos têm que ser razoáveis para elegerem uma concepção de justiça que tenha o apoio de toda a sociedade democrática constitucional.

No entanto, Rawls, ao tentar compatibilizar as mais diversas concepções de bens em um consenso, fornece prioridade ao razoável no momento das decisões. Conforme Mouffe, com isso, ele não faz outra coisa senão privilegiar os fundamentos do liberalismo. Em outras palavras, a diferença entre pluralismo simples e o razoável significa algo que envolve uma decisão relacionada ao político. Nesse sentido, quando Rawls enfatiza o razoável, ele pressupõe que isso garante um obstáculo em relação às visões irracionais. No entanto, segundo Mouffe, embora a ideia de razoabilidade seja, aparentemente, algo simples, tal noção é problemática.

Em outras palavras, a função desta distinção entre “razoável” e “não razoável” é traçar uma fronteira entre as doutrinas que aceitam os princípios liberais e aqueles que se opõem a eles. Isso signi-

fica que sua função é política, uma vez que visa discriminar entre o pluralismo permissível de concepção religiosa, moral ou filosófica - desde que essas visões possam ser relegadas à esfera do privado e satisfazer os princípios liberais - e o que seria no pluralismo inaceitável porque poria em risco o domínio dos princípios liberais na esfera pública. O que Rawls está realmente indicando com tal distinção é que não pode haver pluralismo no que diz respeito aos princípios da associação política e que as concepções que recusam os princípios do liberalismo devem ser excluídas. (MOUFFE, 2009, p. 4, *tradução nossa*)⁵

Assim, em realidade, a distinção entre razoável e irracional delimita as fronteiras que tratam sobre as doutrinas que aceitam os princípios liberais e aqueles que se opõem a eles. Assim sendo, segundo Mouffe, tal função não é o resultado de uma exigência moral, mas é relacionada ao político.

Portanto, Rawls, em certa medida, conforme Mouffe, chama os anti-liberais de irracionais, onde isso é uma forma dissimulada de afirmar que tais pontos de vista não podem ser admitidos como legítimos no quadro de uma democracia liberal. Essa é a razão para a exclusão de determinadas concepções, isto é, subjacente à teoria rawlsiana consta que os princípios antagônicos de legitimidade não podem coexistir dentro da mesma associação política.

Neste ponto, Mouffe acusa um problema dentro da matriz teórica do liberalismo político rawlsiano (...) pela forma como a filosofia rawlsiana lida com tudo o que não é compatível com seu pluralismo razoável, isto é, com doutrinas abrangentes desarrazoadas. Portanto, Mouffe afirma que por trás do conceito de pluralismo razoável está um estratagema. Consiste em postular uma exigência moral onde, na realidade, se encontra uma decisão política. Estamos então diante da eliminação liberal tradicional do caráter antagônico da política. (MATAMOROS, 2017, p. 134, *tradução nossa*)⁶

⁵ In other words, the function of this distinction between ‘reasonable’ and ‘unreasonable’ is to draw a frontier between the doctrines that accept the liberal principles and the ones who oppose them. It means that its function is a *political* one since it aims at discriminating between permissible pluralism of religious, moral or philosophical conception— as long as those views can be relegated to the sphere of the private and satisfy the liberal principles — and what would be an unacceptable pluralism because it would jeopardise the dominance of liberal principles in the public sphere. What Rawls is really indicating with such a distinction is that there cannot be pluralism as far as the principles of the political association are concerned and that conceptions which refuse the principles of liberalism are to be excluded.

⁶ En este punto Mouffe acusa un problema dentro de la matriz teórica del liberalismo político rawlsiano (...) por la manera en que la filosofía rawlsian lidia con todo aquello que no es compatible con su pluralismo razonable, es decir con las doctrinas comprensivas irrazonables. De ahí que Mouffe afirme que detrás del concepto de pluralismo razonable yace una estratagema. Este consiste en postular una exigencia moral donde en realidad se encuentra una decisión política. Nos encontramos entonces ante la tradicional eliminación liberal del carácter antagonista de la política.

Segundo Mouffe, Rawls encontra-se em uma forma circular de argumentação, porque o liberalismo político afirma fornecer um consenso entre pessoas razoáveis e, ao mesmo tempo, tais pessoas têm que aceitar os seus princípios.

No entanto, a autora de *The Return to the Political* concorda com Rawls: quando ele sustenta que em uma democracia moderna os princípios de justiça não podem ser derivados de concepções filosóficas, religiosas e morais. Por outro lado, ela discorda da teoria rawlsiana.

Mas sua defesa desta tese é inadequada e o deixou vulnerável às críticas da comunidade. Os membros da comunidade se opõem à própria possibilidade dessa prioridade do direito porque um indivíduo só pode existir em um tipo específico de sociedade, com certas instituições, e só podemos adquirir o sentido do direito e a concepção de justiça por meio de nossa participação em uma comunidade. que já define o bom de uma certa forma. (...) Uma vez reconhecido que a existência de direitos e uma concepção de justiça não podem ser anteriores ou independentes de formas específicas de associação política - o que por definição implica um conceito de! Bem, é claro que uma prioridade absoluta da lei nunca pode ser dada sobre ele! Boa. (MOUFFE, 1999, p. 71, *tradução nossa*)⁷

Em *The Return to the Political*, Mouffe declara ser insustentável à postura de Rawls. No entanto, ela declara ter uma certa afinidade com a teoria rawlsiana quando nela é afirmado que devemos partir de nossa tradição democrática para elaborarmos uma concepção de justiça, mas considera o enfoque rawlsiano dado ao político algo equivocado.

Acho que isso se deve à noção insatisfatória de político que encontramos em sua obra. Na medida em que o político está presente em Rawls, ele se reduz a “política de interesse”, ou seja, à busca de interesses diferenciados e definidos com prioridade e independência de sua possível articulação de discursos alternativos e concorrentes. O objetivo desta teoria da justiça é regular essa perseguição por meio de regras neutras e pactuadas. É claro que, para Rawls, essas regras têm um caráter moral, de modo que sua concepção não é puramente instrumental; limites morais devem ser colocados na busca

⁷ Pero su defensa de esta tesis es inadecuada y lo ha dejado en una posición vulnerable a la crítica comunitaria. Los comunitarios objetan la posibilidad misma de esa prioridad del derecho porque un individuo sólo puede existir en un tipo específico de sociedad, con determinadas instituciones, y sólo podemos adquirir el sentido del derecho y la concepción de la justicia por medio de nuestra participación en una comunidad que define ya el bien de una determinada manera. (...) Una vez que se ha reconocido que la existencia de derechos y de una concepción de justicia no puede ser previa a ni independiente de, formas específicas de asociación política -que por definición implican un concepto de! bien-, resulta evidente que jamás puede darse una prioridad absoluta de derecho sobre el bien.

do interesse próprio. Mas entre o “razoável” e o “racional” não há lugar para nada propriamente político, cuja natureza poderíamos estabelecer independentemente da moralidade ou da economia. O termo poderia estar presente - e cada vez mais - em seus escritos, mas apenas de forma negativa para especificar uma forma de moralidade que não se baseia em uma doutrina geral e que se aplica apenas a certas áreas. (MOUFFE, 1999, p. 75, *tradução nossa*)⁸

Nessa perspectiva, para a autora do *The Return to the Political*, em Rawls há uma tentativa de fazer desaparecer o político como conflito do domínio da conquista do poder. Assim, pensar o político em termos de linguagem moral, como faz a teoria rawlsiana, necessariamente, leva a negligenciar o papel do conflito, do poder e dos interesses. Igualmente, Rawls parece acreditar que um acordo por meio de concepções morais abrangentes é impossível, mas ele pode ser alcançado por meio de valores políticos, porque as doutrinas compreensivas controversas ficam ao nível do privado, em contrapartida, pode-se fundar um consenso, que reside na esfera do público, baseado na razão e em seus dois aspectos que são o razoável e o racional. Nesse sentido, a teoria rawlsiana, segundo Mouffe, não deixa espaço para dissidência.

Nesse caso, o processo de deliberação é supérfluo. A política não é afetada pela existência do pluralismo, que Rawls entende apenas como a multiplicidade de concepções do bem que as pessoas exercem na esfera privada, perfeitamente separada da esfera pública em que reina o consenso baseado no interesse próprio. Esta é a utopia liberal perfeita. Como as discussões sobre o aborto mostram claramente, o pluralismo não significa que todas essas concepções conflitantes do bem coexistem pacificamente sem tentar intervir na esfera pública, e a fronteira entre o público e o privado não é traçada de uma vez por todas. É constantemente sendo construído e alterado. Além disso, a qualquer momento, os assuntos “privados” podem ver antagonismos surgindo dentro deles e, conseqüentemente,

⁸ Creo que ello se debe a la insatisfactoria noción de lo político que encontramos en su obra. En la medida en que lo político está presente en Rawls, se reduce a «política de interés», es decir, a la persecución de intereses diferenciados y definidos con prioridad a, e independencia de, su posible articulación de discursos alternativos y en competencia. El objetivo de esta teoría de justicia es regular esa persecución mediante reglas neutrales y acordadas. Por supuesto, para Rawls esas reglas tienen carácter moral, de modo que su concepción no es puramente instrumental; es preciso poner límites morales a la búsqueda del interés propio. Pero entre lo «razonable» y lo «racional» no queda espacio para nada político propiamente dicho, cuya naturaleza pudiéramos establecer de manera independiente de la moral o la economía. El término podía estar presente -y cada vez más- en sus escritos, pero tan sólo de manera negativa para especificar una forma de moral que no se base en una doctrina general y que se aplique únicamente a ciertas áreas.

politizando-se. Assim, a "sociedade bem ordenada" de Rawls depende da eliminação da própria ideia do político. (MOUFFE, 1999, p. 78, *tradução nossa*)⁹

Assim, além da teoria rawlsiana eliminar a ideia do político no sentido de que considera a pluralidade, apenas, uma multiplicidade, segundo Mouffe (1999, p. 78), há, ainda, outros sentidos do termo político que se encontram ausentes nos textos de Rawls. Primeiramente, ela afirma que em uma sociedade democrática moderna não pode haver qualquer unidade substancial. Se Rawls possuísse essa compreensão do político, ele saberia que, em uma democracia moderna, não pode haver um acordo final sobre um único conjunto de princípios de justiça. Em segundo lugar, diz que se poderia reformular a noção de ideias intuitivas.

Portanto, uma concepção de justiça deve ser independente das controversas doutrinas filosóficas e políticas, e em uma sociedade democrática moderna não existe uma concepção moral geral capaz de fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça. Essa concepção só pode ser formulada em termos de certas ideias intuitivas fundamentais latentes em seu senso comum e incorporadas em suas instituições. ' Por essa razão, justiça como equidade começa com o que Rawls considera a ideia intuitiva central implícita na cultura pública de uma democracia: uma visão da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. (MOUFFE, 1999, p. 69, *tradução nossa*)¹⁰

Nessa perspectiva, as noções de liberdade e igualdade deveriam ser o núcleo de qualquer teoria da justiça. Rawls afirma ter estabelecido e en-

⁹ *En tal caso, el proceso de deliberación es superfluo. La política no se ve afectada por la existencia del pluralismo, que Rawls entiende sólo como la multiplicidad de las concepciones del bien que la gente ejerce en la esfera privada, perfectamente separada de la esfera pública en la que reina el consenso basado en el interés propio. Ésta es la utopía liberal perfecta. Como lo muestran claramente las discusiones acerca del aborto, el pluralismo no significa que todas esas concepciones conflictivas del bien coexistan pacíficamente sin tratar de intervenir en la esfera pública, y la frontera entre lo público y lo privado no está trazada de una vez para siempre, sino que constantemente se está construyendo y cambiando. Además, en cualquier momento los asuntos «privados» pueden ver surgir antagonismos en su seno y, en consecuencia, politizarse. Por tanto, la «sociedad bien ordenada» de Rawls se apoya en la eliminación de la idea misma de lo político. (MOUFFE, 1999, p. 78)*

¹⁰ Por tanto, una concepción de justicia debe ser independiente de las doctrinas filosóficas y políticas en controversia, y en una sociedad democrática moderna no hay concepción moral general capaz de proporcionar una base públicamente reconocida para una concepción de justicia. Esa concepción sólo puede formularse en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales latentes en su sentido común y encarnadas en sus instituciones.' Por esta razón, la justicia como equidad empieza con lo que Rawls considera la idea intuitiva central implícita en la cultura pública de una democracia: una visión de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales.

contrado a compatibilidade entre esses dois princípios. No entanto, segundo Mouffe, tal postura deve ser rejeitada, porque na democracia moderna deve-se evitar a fixação de definições estruturais como se elas fossem imóveis. Tais concepções só podem ter um significado temporário, já que novas questões políticas poderão surgir e criar novas formas de identidades e comunidades.

No entanto, Rawls cristaliza tais concepções, onde, para ele, as pessoas razoáveis são as que compreendem que são cidadãos livres e iguais e que desejam, de forma justa, ser membros cooperantes em uma sociedade. Mas, para Mouffe, a teoria rawlsiana não garante a liberdade e a igualdade de todos, porque o que Rawls faz não é outra coisa senão uma forma indireta de afirmar que pessoas razoáveis são aquelas que aceitam os fundamentos do liberalismo. Então, no fundo, o significado de tal afirmação é que aquelas concepções que recusam os princípios do liberalismo devem ser excluídas.

O que a visão de Rawls sobre a sociedade bem ordenada elimina é a luta democrática entre “adversários”, isto é, aqueles que compartilham a fidelidade aos princípios liberal-democráticos, mas ao mesmo tempo defendem diferentes interpretações do que liberdade e igualdade devem significar e para que tipo de relações sociais e instituições que devem aplicar. É por isso que em sua “utopia liberal” a dissidência legítima teria sido erradicada da esfera pública. (MOUFFE, 2000, p. 30, *tradução nossa*)¹¹

Nessa perspectiva, Mouffe (2000, p. 30) pergunta: como Rawls foi levado a defender tal posição? Por que sua concepção de democracia não deixa espaço para o confronto entre interpretações contestadas dos princípios liberais-democráticos compartilhados? Mediante tais questões, a autora do livro *The Democratic Paradox*, responde que acredita que a concepção rawlsiana da política é falha e reduzida a uma mera atividade de alocação entre interesses concorrentes. É por isso que ele pensa que os conflitos políticos podem ser eliminados graças a uma concepção de justiça que apela para a ideia de vantagem para os indivíduos frente às restrições estabelecidas pelo razoável.

¹¹ What Rawls's view of the well-ordered society eliminates is the democratic struggle among 'adversaries', that is, those who share the allegiance to the liberal-democratic principles, but while defending different interpretations of what liberty and equality should mean and to which kind of social relations and institutions they should apply. This is why in his 'liberal utopia' legitimate dissent would have been eradicated from the public sphere.

De acordo com sua teoria, os cidadãos são livres e iguais, ou seja, são pessoas que alcançam os mesmos bens primários, embora as suas doutrinas abrangentes sejam diferentes. Em outras palavras, eles obtêm os mesmos direitos básicos, liberdades e oportunidades e os mesmos meios para os fins tais como renda e riqueza. Portanto, se a distribuição dos bens primários foi equilibrada, a rivalidade que existia anteriormente na política desaparece.

Conclui Mouffe, em *The Democratic Paradox*, que o acima descrito pressupõe que os atores políticos são movidos pelo que consideram uma vantagem própria. Assim, a questão do político, por meio da sociedade rawlsiana bem ordenada, com seus antagonismos e relações de forças, é esquecida e no lugar disso é estabelecido o argumento que tais aspectos são excluídos pelo “livre exercício da razão prática”. No entanto, tais argumentos não resolvem a questão acima apontada.

A racionalidade e a moralidade fornecem a chave para resolver o “paradoxo do liberalismo”: como eliminar seus adversários enquanto permanece neutro. Infelizmente, não é suficiente eliminar o político em sua dimensão de antagonismo e exclusão de uma teoria para fazê-lo desaparecer do mundo real. Ele volta, e com uma vingança. Uma vez que a abordagem liberal criou um quadro em que sua dinâmica não pode ser apreendida, e onde faltam as instituições e os discursos que poderiam permitir que potenciais antagonismos se manifestassem de forma agonística. Existe o perigo de que em vez de uma luta entre adversários, o que ocorrerá seja uma guerra entre inimigos. É por isso que, longe de ser propício a uma sociedade mais reconciliada. Esse tipo de abordagem acaba por colocar em risco a democracia. (MOUFFE, 2000, p. 31, *tradução nossa*)¹²

Em *The Democratic Paradox*, a autora afirma, no acima elencado, o perigo que o projeto rawlsiano pode ocasionar. Inclusive isso pode causar danos à própria democracia. A questão não é que Mouffe incentiva as inimizades. Ela, apenas, reivindica a consolidação das instituições democráticas. Para tanto, ela tem como preocupação um tipo de democracia deliberativa

¹² Rationality and morality provide the key to solving the 'paradox of liberalism': how to eliminate its adversaries while remaining neutral. Alas, it is not enough to eliminate the political in its dimension of antagonism and exclusion from one's theory to make it vanish from the real world. It does come back, and with a vengeance. Once the liberal approach has created a framework in which its dynamics cannot be grasped, and where the institutions and the discourses are missing that could permit that potential antagonisms manifest themselves under an agonistic mode. The danger exists that instead of a struggle among adversaries, what will take place is a war between enemies. This is why, far from being conducive to a more reconciled society. This type of approach ends up by jeopardizing democracy.

que tem como estrutura uma racionalidade normativa que intenta compatibilizar a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos. No entanto, segundo Mouffe, Rawls não consegue separar o público do privado nem o procedimental do substancial. O que ele tenta negar é o caráter paradoxal da democracia moderna por meio de algo que ele define como um “consenso sobreposto” de doutrinas razoáveis abrangentes que ocorrem no seio de sociedades bem-ordenadas.

O que a concepção de Rawls da sociedade bem-ordenada elimina é a luta democrática entre adversários, isto é, ela objetiva abolir tudo o que é contra aos princípios liberais. E é nesse sentido que Mouffe chama de “utopia liberal” aquele antagonismo que é extinto da esfera pública que menospreza o que é genuinamente político. Portanto, o paradoxo do liberalismo, que diz que se tem que eliminar os adversários sendo neutros, não se mostra suficiente para fazer desaparecer o político. Segundo Mouffe, para algo desaparecer do mundo real, não basta eliminar o político, pois, segundo ela, tem o perigo de ocorrer algo pior: em vez de uma luta entre adversários, o que acontecerá é uma guerra entre inimigos e isso põe em risco a democracia. Assim, Mouffe afirma: “Eu acredito que esta é uma concepção profundamente inadequada de democracia pluralista, que pode ter consequências muito negativas para as políticas democráticas.” (MOUFFE, 2009, p. 9, *tradução nossa*).¹³

Portanto, a saída que Chantal Mouffe oferece para a questão da deliberação democrática liberal é algo que consiga compreender o que seja, propriamente, político, levando em consideração os antagonismos presentes em uma sociedade. O que ela chama de antagonismo pode ser definido como algo precário e contingente. Precário significa que os sentidos dos discursos, quando em relação com os outros, sempre tendem a mudar. E contingente pois não há uma previsão para a constituição de determinados sentidos.

Assim, o que Mouffe propõe é a apreensão da questão do político. Isso significa que se deve fazer uma abordagem sobre as questões do poder e o antagonismo. As bases teóricas disso estão contidas no livro *Hegemony and Socialist Strategy* (LACLAU & MOUFFE, 1985). Em tal escrito consta

¹³ “I believe that this is a deeply inadequate conception of pluralist democracy which can have very negative consequences for democratic politics.”

que a objetividade social é política. A prática política é constituída por meio de algo precário e contingente. É, somente, nesse sentido que se pode falar em uma natureza hegemônica do poder. Em outras palavras, as próprias identidades se constituindo. Para tanto, tem-se que pensar em formas que se aproximem cada vez mais dos valores democráticos. Nesse caso, há uma conexão entre poder, legitimidade e hegemonia.

Para Mouffe, não existe um *demos* homogêneo, mas é possível uma concepção democrática, onde o antagonismo não é erradicado. Nesse sentido, as práticas hegemônicas são instáveis, em movimento, onde elas sempre são desafiadas por práticas contra hegemônicas que podem suscitar uma nova hegemonia. Tal embate pode ser chamado de agonístico, em que os contrastes ocorrem em virtude de projetos hegemônicos opostos que não podem se reconciliar de modo racional. Quando o fato é visto por esse aspecto, pode-se vislumbrar mudanças substanciais tanto sociais como econômicas e políticas. É uma confrontação real e radical.

Considerações Finais.

A última fase da teoria da justiça como equidade de Rawls (2000, p. 135) tem como base o construtivismo político, que é “uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política (...) depois de ter obtido o equilíbrio reflexivo (...) os princípios de justiça podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção”.

O caráter político da teoria rawlsiana induz a uma concepção mínima de objetividade que favorece o consenso sobreposto. Rawls reivindica a possibilidade de concepções morais objetivas, pois o construtivismo político satisfaz a algumas das condições mínimas de objetividade que podem favorecer o consenso sobreposto entre doutrinas compreensivas devido à razoabilidade.

É neste sentido que Rawls afirma que o razoável não pode ser derivado do racional, pois este teria a função de ideias complementares, uma vez que agentes meramente racionais não teriam a capacidade de reconhecer a validade independente das exigências alheias. Por este motivo, o artifício metodológico do “véu da ignorância”, oriundo de TJ, tem por objetivo favo-

recer esta disposição razoável, se aceito o pressuposto que a “Posição Original” não constitui uma simples derivação da teoria da eleição racional de uma exigência de imparcialidade.

A ideia do público se encontra unido intrinsecamente ao conceito de razoabilidade. Aquela é vinculada ao caráter intersubjetivo das instituições e ao problema do significado da razão dos cidadãos livres e iguais, que é a razão do público, onde seu conteúdo e sua natureza são expressos em um julgamento intersubjetivo. Somente desta forma, o predicado razoável substitui o predicado verdadeiro.

Assim sendo, a justiça como equidade rawlsiana não deriva de nenhuma doutrina abrangente, pois não objetiva ser verdadeira, mas assentada numa base razoável de razão pública. Com isto, para Rawls é suficiente que as doutrinas abrangentes tenham capacidades de cooperação sob condições de reciprocidade e aceitação para provar suas próprias argumentações, pois a política é entendida como um procedimento que produz instituições à luz de certas concepções advindas de um consenso sobreposto, no qual a justiça é reconhecida enquanto concepção pública, pressupondo que as pessoas aceitam e sabem que as outras aceitam os mesmos princípios de justiça. Logo, as pessoas cumprem tais princípios e têm a certeza que as instituições os cumprirão. É sob este prisma que a ideia do equilíbrio reflexivo enfatiza a busca de princípios de justiça que melhor se coadunam com os juízos morais considerados.

É nesse ponto que reside o núcleo da crítica de Chantal Mouffe à teoria rawlsiana: quando Rawls afirma que o caráter do político favorece o consenso e que a ideia do público se encontra unido intrinsecamente ao conceito de razoabilidade. Para ela, Rawls não compreende bem a ideia do político. No entanto, em relação a tal ponto pode-se assegurar que isso não é algo pacífico: alguns comentadores são favoráveis às críticas de Mouffe a Rawls, outros não.¹⁴

No entanto, podemos plausivelmente afirmar que Mouffe tece críticas à teoria rawlsiana, basicamente, em dois pontos: na questão do pluralismo razoável e no consenso. As críticas a tais questões fazem derivar outras

¹⁴ Para maiores esclarecimentos: MATAMOROS, Mario Cunningham. Pluralismo y derecho al disenso: crítica a Chantal Mouffe como lectora de Rawls. *Oxímora: Revista internacional de ética y política* Barcelona, N. 10, 2017, pp. 132-147.

como a substancialidade dos princípios, as crenças básicas frente aos princípios do liberalismo e a universalidade.

O que aqui é conveniente ressaltar é que a concepção rawlsiana de equilíbrio reflexivo *wide* parece rebater as críticas de Mouffe. Nele tudo é discutido, todas as noções das partes são refletidas. Nada prossegue sem um levantamento geral até as chamadas considerações refletidas. Tudo, na justiça como equidade é construído, exceto a posição original que é, somente, um mecanismo de representação. Assim, na justiça como equidade nada é fixo, estável. A própria constituição dos princípios de justiça não ocorre por meio de uma apreensão, mas por meio do equilíbrio reflexivo que é um processo de ajustes e reajustes contínuos das intuições e dos princípios morais visando à geração de um consenso, que não é meramente um *modus vivendi* oriundo de fortuitas conjunções da contingência. Nesse caso, as concepções do bem são relevantes, mas a prioridade é para a ideia do justo.

Em outras palavras, a razoabilidade é prioritária em um consenso, embora tal aspecto possa conviver com a racionalidade. Aqui é conveniente lembrar que a concepção do público se encontra unido intrinsecamente ao conceito de razoabilidade que é vinculada ao caráter intersubjetivo das instituições e ao problema do significado da razão dos cidadãos livres e iguais, que é a razão do público, onde seu conteúdo e sua natureza são expressos em um julgamento intersubjetivo.

Desse modo, com os argumentos do equilíbrio reflexivo *wide*, as críticas de Mouffe não se sustentam em se tratando: 1) da razoabilidade como sinônimo de princípios do liberalismo; 2) dos princípios de justiça como essencialismo e universalismo; 3) do político como moral e 4) da pluralidade advinda das sociedades onde ocorrem os dissensos e contrapontos para se formar um consenso por meio da dinâmica do equilíbrio reflexivo.

Em suma, as doutrinas compreensivas de que trata Rawls, se cada uma objetivasse ser prioritária em relação às outras, isso impossibilitaria o consenso e o bom convívio em qualquer sociedade. Assim sendo, a justiça como equidade, em nenhum momento, inibe as diferenças. O que é elaborado é um ajuste mútuo, por meio de um processo argumentativo, razoável, entre as mais diversas concepções.

No entanto, em alguns momentos, não se pode deixar as concepções subjetivas do bem interferirem, mas com certa razoabilidade flexionar algumas posturas para que se possa atingir um equilíbrio. Contrariamente à Mouffe, que pensa que na medida em que o político está presente em Rawls, isso é reduzido a “políticas de interesse”, a justiça como equidade é pensada frente à uma pluralidade razoável democrática e o seu expoente é o método do equilíbrio reflexivo, em que tudo sofre um processo de ajustes e reajustes contínuos das intuições morais e dos princípios morais visando à geração de um consenso sobreposto, então isso é tão balanceado e argumentando que não pode ser considerado como algo que, apenas, deseja cristalizar os princípios do liberalismo.

Recebido em 13/09/2020 e aprovado em 28/07/2021

Referências

BELLO, Eduardo. “Kant ante o espejo de la teoria de John Rawls”. *Revista Daimon*, Murcia, 33, pp. 103-118, 2004.

GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. “Rawls e a herança de Hobbes: divergências e convergências – um esboço”. *INTUITIO*, Porto Alegre, n. 1, pp. 19-34, junho, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.

KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

MATAMOROS, Mario Cunningham. “Pluralismo y derecho al disenso: crítica a Chantal Mouffe como lectora de Rawls.” *Oxímora: Revista internacional de ética y política* Barcelona, N. 10, 2017, pp. 132-147.

MOUFFE, Chantal. “The Limits of John Rawls' Pluralism”. *Theoria*, N. 56, 2009, pp. 1-14.

MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. Londres: Verso, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.



RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 1971.

WEBER, Tadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

NARRATIVAS DO CORPO E ALIANÇAS POLÍTICAS NOS ESPAÇOS PÚBLICOS: ESCUTA DE VOZES SILENCIADAS

Body narratives and political alliances in public spaces: listening to silenced voices

Caroline Izidoro Marim¹

RESUMO

O corpo e sua ação é o lugar primordial da filosofia, é nele que a força política resiste hoje por meio das assembleias, reuniões e performances realizadas por mulheres e corpos dissidentes. Diferentes narrativas são capazes de construir alianças políticas afetivas poderosas com o propósito de reverter os diferentes tipos de silenciamentos a que somos submetidas. Butler propõe compreender não apenas o discurso como performatividade, mas incluir a ação que emerge entre os corpos. Ações que se apresentam como gestos, movimentos, persistência e também contemplam possíveis violências que são capazes de reconfigurar o espaço da política e o que podemos considerar público nele. Sendo assim, o objetivo é trazer as anotações de Butler para pensar a potência deste corpo que pensa e fala, quais são as narrativas que ele constrói e estratégias de luta se criam pelo seu uso. Sendo assim, o objetivo é trazer as anotações de Butler para pensar a potência deste corpo que pensa e fala, quais são as narrativas que ele constrói e estratégias de luta que se criam pelo seu uso. O artigo está dividido em três partes. Primeiro, atualização do conceito de ação política de Arendt como performance, por Butler. Segundo, performatividade não é apenas discurso, seja escrito ou falado, mas também se atualiza em ações corporais, em assembleias e nas ruas. Terceiro, as estratégias de luta pela palavra, o reconhecimento de outras vozes e escritas do corpo.

Palavras-chave: Judith Butler. Ação política. Performance. Lugar de fala.

ABSTRACT

The body and its action is the primary place of philosophy, it is the political force that endures today through assemblies, meetings, and performances

¹ Filósofa e bailarina contemporânea, pesquisadora nômade, desenvolve pesquisas nas áreas de ética, estética e epistemologia social feminista entrelaçando suas escritas corporais a partir do feminismo decolonial, da circulação ética e política das emoções, nomadismo e performance. Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora substituta na Universidade Federal de Pernambuco. Foi professora colaboradora do PPG em Filosofia PUCRS. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Epistemologias, Narrativas e Políticas Afetivas Feministas – CNPq/PUCRS. Membro do GT Filosofia e Gênero da AN-POF e do Grupo em Pesquisas Decoloniais Carolina Maria de Jesus – CNPq/UFRJ. E-mail: caroline.marim@gmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0002-4554-3653.

held by women and dissidents bodies. Different narratives are capable of building powerful affective political alliances to revert to the different types of silences that we are subject to. Butler proposes to understand not only discourse as performativity but also to include the action that emerges between bodies. Actions that present themselves as gestures, movements, persistence and also contemplate possible violence that can reconfigure the space of politics and what we can consider public in it. Therefore, the objective is to bring Butler's notes to think about the power of this thinking and speaking body, what are the narratives he builds and strategies of struggle are created by their use. Therefore, the objective is to bring Butler's notes to think about the power of this thinking and speaking body, what are the narratives he builds and strategies of struggle are created by their use. The paper is divided into three parts. First, update of Arendt's concept of political action as performance, by Butler. Second, performativity is not just discourse, whether written or spoken, but it is also updated in bodily actions, in assemblies, and on the streets. Third, the strategies of fighting for the word, the recognition of other voices and writings of the body.

Keywords: Judith Butler. Political action. Performance. Standpoint Theory.

1. Ressoa

Duas poesias de Rupi Kaur (2017) me chamam a atenção e dizem muito sobre mim.

Outros jeitos de usar a boca

you had so much fear
of my voice
that I decided
to be afraid too

○ --

you tell me to stay quiet because
my opinions make me less beautiful
but I wasn't made with a fire in my belly
so that you could extinguish me
I wasn't made with lightness on my tongue
so that it would be easy to swallow
I was made heavy
half blade half silk
difficult to forget and not so easy
to understand

Kaur (2017, p. 19 e 34)

A voz silenciada.

Talvez não totalmente silenciada, porque o corpo descobriu seu jeito de falar e ser ouvida.

Curioso que começa em casa, um abuso despercebido dentro de uma família que somente sabe gritar para se expressar. A raiva é o condutor, onde se desconhece os limites.

Depois, a escola, que não cala aparentemente, mas que produz silêncios por não ouvir direito, ou pelas escutas vazias e intimidadoras.

Na Universidade a sofisticação.

O pensamento contido cada vez mais elaborado e complexo em suas notas são ainda mais difíceis de serem compreendidos. Pior quando vem carregado de ansiedade e muitas emoções a “flor da pele”.

O certo é o discurso neutro, sem *pathos*, sem vida, apenas erudição, repetição de vozes mortas que não fazem sentido, mas que são a regra e você o objeto que deve ser encaixado nesta composição sem sentido e sem sentir. Embora, o mais curioso é que este é o motor, esta é a sede que guia e não me destrói, ao contrário, fortalece. Esta é a procura, da minha voz, da minha fala, cujo silêncio é a dança da escuta que nunca se calará em mim.

2. Uma performance

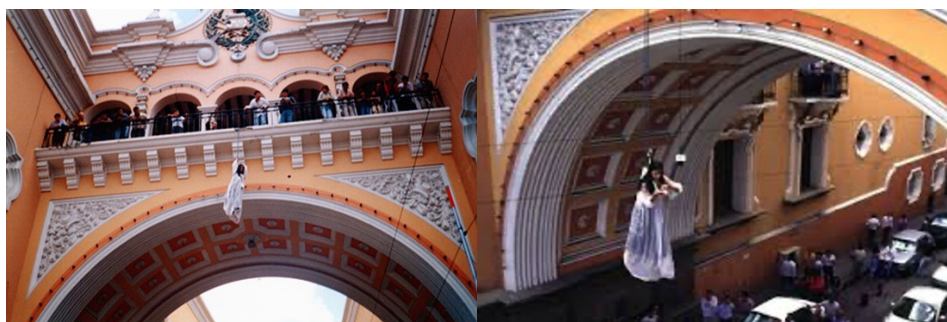


Imagem 1 e 2: Maria José Galindo. *Lo voy a gritar al viento* (1999).

Quando vi pela primeira vez a performance de Regina José Galindo *Lo voy a gritar al viento* (1999) fui tocada profundamente e até hoje ela diz tanto sobre a minha e as vozes silenciadas de tantas mulheres. É, portanto, sobre este silenciamento e este grito que quero tratar aqui.

No silêncio que envolveu a Guatemala e as vítimas da guerra civil, Regina José Galindo começou a escrever poesia. Suas palavras permanece-

ram no papel, ninguém parecia disposto a ouvi-las. Por mais sincero que fosse seu grito, quão mais sincera era sua arte, ninguém prestou atenção nela. Então, um dia, em outubro, vestiu um longo vestido branco, desamarrou o cabelo e passou uma corda pela cintura; deslizou no vazio, lançando-se do arco do edifício dos correios, no centro da capital; suspensa no ar, nas cabeças de homens e mulheres que nunca tinham visto uma performance, ela começou a recitar seus versos e a lançar as páginas que escrevera ao vento.

Esta é a sensação, não apenas minha, mas de muitas mulheres, a de que jogamos poemas ao vento. No entanto, é esta sensação que movimenta meu trabalho sobre filosofia, performance e também minha escrita, bem como a criação do grupo epistemologias afetivas feministas, principalmente com o objetivo de criar espaço físico, emocional e virtual para que nossas vozes sejam ouvidas. Criar espaços afetivos de escuta tem curado minha voz e mostrado quanta beleza precisa ser mostrada e o quanto há para ser dito ao nosso modo.

2.1. *Que narrativas são estas que fazemos com o corpo?*

O corpo e sua ação é o lugar primordial da filosofia, é nele que a força política resiste hoje. Diferentes narrativas são capazes de construir alianças políticas afetivas poderosas, pois “Que o conhecimento seja situado significa que saber e pensar são inconcebíveis sem uma multidão de relações que também tornam possíveis os mundos com os quais pensamos.” (BELLACASA, 2017).

Judith Butler em seu *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia* (2018) trata do que ela chama políticas das ruas. Resgatando a proposta de Hannah Arendt na qual ela diz que “ação e discurso criam um espaço entre os participantes, que podem encontrar sua localização adequada em quase qualquer lugar e a qualquer momento.” (BUTLER, 2016, p. 198), Butler propõe compreender não apenas o discurso como performatividade, mas incluir a ação que emerge entre os corpos. Ações que se apresentam como gestos, movimentos, persistência e também contemplam possíveis violências que são capazes de reconfigurar o

espaço da política e o que podemos considerar público nele. Sendo assim, o objetivo é trazer as anotações de Butler para pensar a potência deste corpo que pensa e fala, quais são as narrativas que ele constrói e estratégias de luta que se criam pelo seu uso.

O artigo está dividido em três partes. Primeiro, atualização do conceito de ação política de Arendt como performance, por Butler. Segundo, performatividade não é apenas discurso, seja escrito ou falado, mas também se atualiza em ações corporais, em assembleias e nas ruas. Terceiro, as estratégias de luta pela palavra, o reconhecimento de outras vozes e escritas do corpo.

2.2. Ação política – Corpos em aliança

Butler propõe uma revisão sobre a natureza da ação política expandindo a ideia de Arendt de que a ação política se dá por meio do discurso (*logos*). Butler passa a considerar as dimensões corporais da ação, o que o corpo reivindica, e o que o corpo pode fazer; o que o mantém e quais são as suas condições de permanência, mesmo em condições precárias e de constante exposição.

Enquanto, Arendt entende a fala como exercício corporal e linguístico dos direitos, para Butler a ação política acontece na condição de aparecimento do corpo: “A ação emerge do ‘entre’ corpos, em um espaço que constitui o hiato entre o meu próprio corpo e o do outro. De fato, a ação emerge do ‘entre’, uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia.” (2018, p. 14).

3. Diferença entre performatividade linguística e performatividade corpórea

Não basta apenas a conquista do próprio lugar de fala no espaço público como Arendt defende, uma vez que são os corpos em alianças, que são capazes de juntos exercer o poder performativo de reivindicar o público, de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente. Essa performatividade não é apenas a fala, mas também as reivindicações da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação,

da persistência e da exposição à possível violência (BUTLER, 2018, p. 134-135).

Tal ação, que surge entre os corpos, reconfigura o que será público e qual será o espaço da política. Tais ações corporificadas Butler chama de performance e isto não exclui os atos de fala, ao contrário eles estão implicados nas condições corpóreas da vida, como afirma Shoshana Felman (2002). Os atos de fala, ou o próprio uso da linguagem, a partir de Austin passa a ser caracterizado como ato performativo, na medida em que a linguagem é compreendida como ação. No entanto, a proposta, tanto de Butler no capítulo “Corpos em Aliança e a políticas das ruas” (2018), como nosso, é ampliar o uso do termo performativo, mesmo que ainda mantendo o sentido de *logos*, discurso e enunciado como vemos em Austin e em Arendt, no qual proferir um discurso é performar uma ação, pois o discurso normalmente é pensado como apenas dizendo algo (AUSTIN, 1990, p. 6-7).

Butler expande o uso de atos performativos para a instituição dos modelos de gênero, principalmente procurando mostrar como as identidades se constituem e quais rupturas acompanham, bem como de que forma as repetidas ofensas que moldam as minorias, compondo seus corpos, exercem forte poder para que permaneçam nos lugares atribuídos a elas socialmente. Espaços de fala são pouco concedidos às mulheres (cis, trans e pessoas queer) e por isso há muito tempo, as performances² individuais e coletivas se constituem como dispositivo político de luta e resistência. Performances, ocupações e diferentes tipos de assembleias constituídas a partir das mais diversas alianças têm sido capazes de modificar esse cenário de opressão, silenciamento e exclusão.

De forma geral, Butler coloca em questão a constituição do sujeito como sujeito em processo que é constituído no discurso pelos atos que exe-

² No capítulo: “Filosofia como performance – conceitos em movimento” explico e contextualizo o conceito de performance: “A performance, de uma maneira geral, costuma englobar diferentes artes, as tais artes performáticas (como a dança e o teatro) e por isso talvez seja interessante a abordagem de Richard Schechner de que a performance não se limita a elas. Como podemos ver: um “amplo espectro” ou “contínuo” de ações humanas que são variações de rituais, jogos. . . da representação do social, profissional, gênero, raça, classe e papéis, e para a cura (do xamanismo à cirurgia), a mídia e a internet.” (SCHECHNER, R. “O que é performance?” In: *Percevejo*, ano 11, 2003, n. 12: p. 25 a 50, *apud* MARIM, Caroline. *O que não é performance*. Organizado pelo Coletivo Sem Título, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/30184929/Filosofia_como_Performance_conceitos_em_movimento. Acesso em: 12 jan. 2021.)

cuta, sejam eles escritos, orais ou gestuais e é nesse processo que se constrói ou se constitui a identidade. Tanto a performance como a performatividade são atravessadas pela linguagem, por signos, no entanto a performance ainda se apresenta como um agenciamento político mais poderoso para vozes e corpos que são insistentemente silenciados.

Um primeiro exemplo de performance, no sentido expandido de Butler, são as ações do coletivo *Guerrilla Girls*, que cria estratégias de guerrilha, colando cartazes primeiro nas ruas e posteriormente expondo nos museus explicitando a exclusão de mulheres do mundo da arte.



Imagem 3: Guerrilla Girls. *Do Women have to be naked to get into the Met. Museum?*³ (1989)



Imagem 4: Guerrilla Girls. *How many women had one-person exhibitions at NYC Museums last year?*⁴ (1985/1986)

Imagem 5: *Only 4 commercial galleries in N.Y. show black women*⁵. (1985/1986)

O grupo emergiu em 1985 e desde então vem ganhando cada vez mais visibilidade, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, modificando aos poucos esse cenário de exclusão. Nos últimos anos diversos museus e

³ Copyright ©Guerrilla Girls. Courtesy www.guerrillagirls.com

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

centros culturais do país têm realizado cada vez mais exposições de artistas mulheres brancas e não brancas (afrodescentes, indígenas e asiáticas) como: *Histórias Afro-Atlânticas* no Instituto Tomie Ohtake (2018); *Mulheres radicais: arte latino-americana, 1960-1985*, Pinacoteca do Estado de São Paulo (2018); em Recife a exposição *A noite não adormecerá* (2018) na Galeria Amparo 60, que apesar da crítica de ainda pouca interseccionalidade reuniu 11 mulheres artistas do estado de Pernambuco; *SP-Arte Viewing Room*, feira de arte virtual da América Latina (2020), que pela primeira vez, recebe projetos artísticos independentes como as obras das artistas do *Levante Nacional Trovoa* que inicia como um coletivo de mulheres não brancas, negras, indígenas e asiáticas na cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro e depois se expande nacionalmente com o objetivo de divulgar artistas que produzem fora do circuito hegemônico de arte; *Cura – Mostra de Artes Cênicas Negras de Porto Alegre* (2020), entre outros eventos em diferentes regiões do Brasil.⁶

Os corpos ocupam as ruas e diferentes espaços públicos, não apenas para falar ou agir, mas para engajar outros corpos, para negociar um ambiente do qual se depende, para estabelecer uma organização social com o objetivo de satisfazer novas demandas de liberdade, inclusão e reconhecimento. A potência do uso do corpo no espaço público, como Butler ressalta, implica um movimento para além do que é dito, e esse modo de significação é uma representação corpórea concertada, uma forma plural de performatividade. Ações conjuntas fazem o espaço público surgir abrindo espaço para as falas silenciadas emergirem. Mesmo ações silenciosas possibilitam um grande alcance político capaz de garantir a reivindicação da igualdade e lugar de fala, de mulheres cis, transexuais, pessoas queer, brancas e não brancas, que permanentemente são excluídas do espaço público.

Em 2 de janeiro de 2019, de acordo com a *Prensa Latina*, mais de três milhões de mulheres formaram uma corrente humana em Nova Deli pedindo justiça de gênero na Índia. “Vanitha Mathil” (Muro de Mulheres) de 600 km ininterruptos no estado indiano de Kerala, se uniram para defender a

⁶ Os exemplos dados apenas abrangem uma pequena parte do cenário nacional e são principalmente aqueles que visitei ou acompanhei virtualmente.

justiça de gênero. Em solidariedade, os homens desse estado indiano, ao sul, formaram outra corrente humana paralela à do Muro das Mulheres.

A performance nos mostra como o silêncio pode ser a mais eloquente declaração política – e deve contar como uma ação. Apenas o gesto silencioso dessas mulheres e homens se enfileirarem é uma ação política, uma vez que essa ação é capaz de romper a distinção convencional entre o público e o privado a fim de estabelecer novas relações de igualdade.

3.1. Espaços de ação política

“Toda ação política requer o “espaço de aparecimento.”
(BUTLER, 2018, p. 128)

Que local é este do aparecimento?

Primeiramente, é importante ressaltar que na proposta de Arendt, como Butler resalta “as praças e as ruas não são apenas o suporte material para a ação, mas são, em si mesmos, parte de qualquer consideração sobre uma ação pública corporal que possamos propor.” (BUTLER, 2018, p. 130). Ao contrário de Arendt que apontava a praça pública como o local dos direitos de assembleia e de liberdade de fala, da ação e do exercício dos direitos, para Butler, a *polis* contemporânea não é mais a cidade-estado em sua localização física: “ela está localizada na organização das pessoas, seu verdadeiro espaço está ‘entre as pessoas’ que criam juntas ações com determinado propósito, não importa onde elas estejam.” (BUTLER, 2018, p. 198)

Além da ocupação de espaços públicos, corpos que se reúnem em assembleias e ações corporificadas de diversos tipos têm significado político, de forma que não são, estritamente falando, nem discursivas nem pré-discursivas, como, por exemplo, acontece em reuniões silenciosas, incluindo vigílias e funerais que muitas vezes significam mais do que qualquer relato, escrito ou vocalizado, sobre aquilo de que elas tratam. Assim, conta mais a liberdade de assembleia do que a liberdade de expressão principalmente porque o poder que as pessoas têm de se reunir é ele mesmo uma importante prerrogativa política distinta do direito de dizer o que quer que tenham a dizer uma vez que as pessoas estejam reunidas.

A reunião é mais importante porque se situa além do que é dito e ao operar por meio de diferentes formas de ação coordenadas, cujas condições e cujo objetivo são a reconstituição de formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência na ocupação de espaços públicos, transformam a condição precária como sua condição estimulante.

Um exemplo de como a aliança (não específica de mulheres) faz surgir a localização é o movimento Massa Crítica (ou Bicicletada). A primeira edição da Massa Crítica ocorreu em São Francisco em 1992 e rapidamente foi adotado por uma série de iniciativas de ocupação das ruas que já ocorriam pelo mundo afora⁷. O movimento é um evento que ocorre tradicionalmente na última sexta-feira do mês em muitas idades pelo mundo, onde ciclistas, skatistas, patinadores e outras pessoas com veículos movidos a propulsão humana, ocupam seu espaço nas ruas. Dentre os principais objetivos: divulgar a bicicleta como um meio de transporte, criar condições favoráveis para o uso deste veículo e tornar mais ecológicos e sustentáveis os sistemas de transporte de pessoas, principalmente no meio urbano.

Na Massa Crítica: “Ação e fala criam um espaço entre os participantes que podem encontrar a sua localização adequada praticamente em qualquer lugar e a qualquer tempo.” (BUTLER, 2018, p. 198). Essa ação coletiva é, portanto, a reivindicação de um novo estilo de vida, mais ecológico e sustentável do que o excessivo uso de carros. Outra característica interessante é o fato de não existir líderes ou estatutos, o que leva a variações de postura e comportamento de acordo com os participantes de cada localidade ou evento. A Massa Crítica é um bom exemplo de aliança bem-sucedida, que tem levado muitos prefeitos a criarem ciclovias pela cidade atendendo a demanda cada vez maior de espaço público para aqueles que priorizam outros valores. Um movimento semelhante, que reúne mulheres e não somente elas, são os grupos de bordado e tricô⁸, cada vez mais frequen-

⁷ Para saber mais sobre o movimento no Brasil e no mundo: <https://massacriticapoa.wordpress.com/>.

⁸ Comumente o tricô é visto como uma atividade doméstica, feminina e de mulheres idosas, as ‘aposentadas e vovós’. Matérias jornalísticas com títulos como: Tricô não é só para vovós publicada na revista Isto É em 2008 (JORDÃO, C. “Tricô não é só para vovós”. Revista Isto É. Disponível em: https://istoe.com.br/10374_TRICO+NAO+E+SO+PARA+VOVOS/ Acesso em: 12 set. 2020), “Novas Vovós”, publicada na revista Folha de São Paulo em 2011 (“Novas Vovós: Jovens paulistanas transformam o tricô em hobby ‘cool’ e promovem a renovação desse mercado.” Revista Folha de S. Paulo, São Paulo, 14 a

tes em diferentes cidades, cujo objetivo principal é resgatar o valor afetivo e comercial desta arte milenar tão desvalorizada com a industrialização.

4. Estratégias de luta pela palavra: reconhecimento de outras vozes e escritas do corpo

Escrevo com meu corpo porque estou colocando os meus processos afetivos no centro da minha escrita. Na escrita feminista o marcador é a experiência pessoal. Onde o pensamento é ação e escrita é performance.

Inúmeros movimentos feministas inauguram e reivindicam transformações por meio de suas escritas, falas e experiências marcadamente vividas. A uma certa altura, do movimento feminista, acontece uma fratura e transgressão fundamental para a ampliação do movimento feminista no mundo. O feminismo negro, principalmente representado pelo coletivo do *Rio Combahee* de Boston na década de 70 passa a reivindicar o reconhecimento de vozes de mulheres não brancas, como as afro-estadunidenses. A denúncia do racismo e etnocentrismo no movimento feminista primeiro reclama que as questões feministas levem em conta a intersecções de raça, sexo e classe como fatores simultâneos de opressão. Segundo, aponta a marginalidade de outras vozes como resultado da falta de reconhecimento, invisibilidade e baixo nível de representação de negras e latinas nos debates centrais do feminismo. Terceiro, já um pouco mais tarde e representado pelas *chicanas*, traz à tona o problema de falar em outras línguas que não apenas o inglês.

Gloria Anzaldúa em 1980 escreve uma carta para as escritoras *tercermunditas* com o objetivo de incitá-las a seguir o caminho da rebelião que implica falar e escrever a partir de seus universos em um mundo dominado por gente branca. No livro de Ana Maria Bach, *Las Voces de La experiencia* (2010), tem uma passagem ao final da página 53 que diz o seguinte:

20 ago. 2011) e “Crochê não é mais coisa da vovó: jovens cariocas se reinventam com agulhas e linhas em mãos” publicada no jornal O Globo em 2019, comprovam o estigma.” (Porcidonio, G. “Crochê não é mais coisa da vovó: jovens cariocas se reinventam com agulhas e linhas em mãos”. Jornal O Globo. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/croche-nao-mais-coisa-da-vovo-jovens-cariocas-se-reinventamcom-agulhas-linhas-em-maos-1-23838041>. Acesso: em 14 set. 2020). SERAFIM, Estefania Lima e Gustavo. Caderno Urdume. Instituto Urdume, 2020. Disponível em www.urdume.com.br.

Na versão em inglês da carta de Anzaldúa “Hablar en lenguas”, ela manifesta o incômodo que sente ao ser obrigada a falar em inglês, inserindo palavras em espanhol. Assim ela cria deste modo um estilo de resistência que se desenvolveu e criou através do tempo. Em sua conhecida *Bordlands/La Frontera* de 1987 ela revela no prefácio que vai utilizar mudanças de código que vão do inglês ao castelhano, do dialeto norte mexicano ao texas-méxico, passando pelo náhuatl, a uma mescla de todos os elos que se refletem em uma nova linguagem das fronteiras. Do mesmo modo que nas autobiografias, ela formou um estilo próprio a partir da utilização, ao mesmo tempo, de gêneros diversos como a prosa, a poesia, a narrativa pessoal, a história ou o mito. (tradução nossa)

A escrita de Anzaldúa é sobre a experiência da opressão que vivem as pessoas que habitam as fronteiras, principalmente pelas mulheres de cor – africanas, latinas, asiáticas e indígenas. Fronteiras não somente geográficas, mas também culturais, religiosas, de diferentes raças, etnias ou diferentes sexualidades. Em seu *This bridge called my back* (1983), Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga acentuam que ter a palavra é ter poder, ao mesmo tempo que reclamam a possibilidade de não perder a língua nativa. Há uma rebelião que passa a ser construída a partir da linguagem e da escrita. Uma escrita que mistura línguas, o *spanglish* de Anzaldúa, ou uma escrita marcada pela experiência nômade, de uma peregrina, como vemos nos textos de María Lugones (1996), nos quais ela descreve sua experiência de peregrina que viaja em diferentes culturas e mundos, a sua, argentina de nascimento, de sua mãe e de Nova York, cidade para onde migra e trabalha enfrentando as diferenças de localização como mulher latina. Falar em distintas línguas guarda ao mesmo tempo o objetivo de mostrar-se não como um ser fragmentado senão multidimensional. Esta experimentação narrativa se converte tanto em um ato de resistência como em uma autoafirmação para estas pesquisadoras e escritoras.

É deste modo que as latinas criam uma nova forma de escrever e a autobiografia é a principal delas. Elas a entenderam como um novo discurso que, desafiando concepções tradicionais de gênero, opera como subversão, além de ser um caminho para a construção de subjetividades e outra via de política de identidade.

Anzaldúa revela diferenças, problemas de gênero, pré-conceitos, criando uma esfera de poder que provê para as gerações futuras de mulheres novas diretrizes para a escrita e a pesquisa teórica. Desse modo, tal como

Anzaldúa, Sara Ahmed propõe que essa possa ser sua inspiração: escrever sua própria experiência, isto é, o que te anima diariamente. O que se consolida com esse procedimento é principalmente tornar a escrita pessoal como um modo de produzir teoria. Frequentemente, as teorias são abstratas, em terceira pessoa e cujos exemplos nunca são pessoais. Porém, a proposta é trazer a teoria de volta à vida, e a vida cotidiana, de volta à vida. Sua escrita é animada por sua experiência diária, cuja escolha é pelo detalhe do encontro, de um incidente, um acontecimento, ou, um *insight* (AHMED, 2017, p. 10).

Esse trazer de volta pode estar presente no simples ato de ler uma feminista negra ou uma mulher indígena e permitir que ela altere sua perspectiva. Ou, prestar atenção em alguns detalhes tal como: se ao invés de colocarmos “ele” em um poema, passemos a utilizar “ela”. Atentar para as palavras que são utilizadas é fundamental, por exemplo, o uso de palavras como costurar, gerar, proteger, entre outras. Ou seja, precisamos de uma gramática que seja escrita de outro modo, com outras palavras e principalmente com o corpo, como vimos nas performances, assembleias, encontros tratados acima.

Nas tradições africanas, a fala antes de tudo, não é apenas a comunicação no plano do cotidiano, mas antes um meio de preservação da sabedoria ancestral dos povos. As palavras têm o poder de criar; nos rituais africanos se constata que “dizer” é “fazer”. Na realidade,

A oralidade não corresponde a nenhuma ausência de habilidades, e sim uma forma de se posicionar no mundo. Ela demanda outros ritmos, outras acelerações: dar-se tempo e espaço para escutar, processar, compreender essa outra semiótica. É um aprendizado vital. Portanto, essa diversidade na concepção do tempo implica outras formas de conceituar a memória (RICART, 2016, p. 68).

Construímos nossa oralidade e através dela excluímos não somente gêneros, mas também outras raças e etnias como pôde ser visto na exposição de Grada Kilomba: *Desobediências Poéticas* na Pinacoteca de São Paulo, julho-setembro 2019. Nesta exposição a artista portuguesa, que tem como foco dos seus trabalhos questões de colonialismo, escravidão e poder, problematiza em suas instalações, performance e encenações, diferentes narrativas pós-coloniais, questionando principalmente a noção de “branquitude”.

Seus trabalhos tensionam as questões: “Quem Fala?; Quem pode falar?; Falar sobre o quê?; O que acontece quando falamos?; Quem pode produzir conhecimento?; entre outras.

Na videoinstalação *Ilussions Vol. I*, Narciso e Eco e Édipo em *Illusions Vol. II* reconta e interpreta os mitos gregos, de forma descolonizada, revelando e explicitando os mecanismos inconscientes de aniquilamento de corpos que não correspondem a normatividade eurocentrada. A reconstrução narrativa e a escolha do mito de Narciso é o perfeito instrumento para criticar a “branquitude” colonial e sua falha em reconhecer os privilégios e lugares de fala centrado em um narcisismo normatizante e violento. Grada Kilomba revela as ilusões ao mesmo tempo que reconstrói memórias silenciadas pela colonialidade.

Segundo Elisabeth Jelian (2001, p. 25), a memória é construída por meio de lembranças/esquecimentos, narrativas/ações, silêncios/gestos, saberes/emoções e buracos/fraturas. A memória é tecida por meio de relatos pessoais que revelam “os vazios, as emoções, outras epistemologias, fragmentações, trejeitos, que não podem ser avaliados segundo a lógica do verdadeiro ou falso, conforme a aquilo original e autêntico.” (RICART, 2016, p. 68.)

A performance é um outro modo de escrita com o corpo. Márcia X, artista carioca, em sua *Pancake*⁹ (2011) derrama uma lata de leite condensado na cabeça e no corpo e, depois finaliza com os confeitos coloridos. O uso do leite condensado por Márcia X não é aleatório, ele carrega um significado particular, dada a tradicional associação de mulheres com o corpo, alimentação, nutrição, transitoriedade e mortalidade. Com *Pancake* Márcia X pretende revelar a objetificação das mulheres, que se enfeitam como se fossem um bombom criando figuras femininas místicas, ao trabalhar em torno das obsessões culturalmente associadas às mulheres, como beleza, alimentação, rotina, limpeza e religião.

As performances têm sido há muito tempo a linguagem de arte mais utilizada pelas mulheres como investigação feminista, tanto ética, política como epistemológica. De acordo com Paola Marugán Ricart:

⁹ Disponível em: <http://marciart.br/mxObra.asp?sMenu=2&sObra=1>. Acesso em: 12 jan. 2021.

Se asseveramos que a memória não pode se hospedar e permanecer nos corpos, as narrativas orais, as performances, os rituais ou os cantos não seriam práticas habilitadas para escrever a história dos povos. Daí desconsideramos a transmissão corporal como forma de conhecimento e o potencial transformador de tais experiências, que não correspondem ao conhecimento racional. De que modo pode-se resgatar práticas e vozes que uma certa Academia não legitima por meio de sua estrutura (dissertações de mestrado e teses de doutorado, artigos, palestras)? No caso de Laura de Vison, o corpo-arquivo é a base que sustenta a escrita sobre sua vida. As memórias das pessoas que a conheceram são os alicerces principais sobre os quais vou construir esta escrita. E não apenas as lembranças, quanto os afetos que esses encontros produziram nos corpos, e que me instigaram a reconstruir um arquivo de vida marcado pela precariedade, o apagamento e o desinteresse das instituições acadêmicas. (RICART, 2018, p. 60)

É, portanto, importante pensar a performance como um processo que persiste no tempo apesar de seu caráter efêmero, constituindo-se como uma excelente ferramenta política, principalmente diante de regimes ditatoriais, evitando-se assim o aniquilamento histórico de outras epistemologias.

Algumas características da performance atraem as feministas: arte que se inscreve no corpo, fonte de experimentação e experiência histórica, possibilidade de experimentar as próprias vivências e sua singularidade. Desse modo, a performance contribui para produzirmos “novos agenciamentos de singularização que desenvolvam uma sensibilidade estética e ativem uma transformação da vida no plano do cotidiano.” (RICART, 2016, p. 65.).

Por fim, as escritas do corpo possuem como princípio norteador rastrear os vínculos, os curtos-circuitos e as derivas entre o passado e o presente em diferentes formas de relato. A memória é crucial, porém seu caráter é processual, efêmero e performativo tanto na encenação quanto no processo de criação. São memórias afetivas, com diferentes matizes, e performativas, porque recriam um aqui e agora. Sendo assim, a objetividade feminista, enquanto epistemologia da localização, não consiste em pensar temas transcendentais, mas antes, trata-se de uma escrita do corpo, que perpassa os discursos científicos, reconhecendo-o enquanto lugar de enunciação. Enunciação da vida como ela se apresenta e por si mesma carrega em si a própria transformação da vida.

5. Considerações finais

O objetivo de expor e ressaltar a importância da performance para as alianças entre mulheres e corpos dissidentes, tanto de Butler como minha, é tensionar a pergunta: “Será que ainda poderíamos entender a ação, o gesto, a permanência, o toque e a movimentação em conjunto caso fossem redutíveis à vocalização do pensamento por meio da fala?” (BUTLER, 2018, p. 142). Será que quando ouvimos a fala, o discurso notamos as marcas que esses corpos carregam, suas histórias, suas feridas?

Quando Gayatri Spivak pergunta: *Pode o subalterno falar?* (2010) apresenta entre outros problemas a questão da tradução, que acompanha o da escuta. Combater a subalternidade não se faz falando por ela(s) e ele(s), mas criando mecanismos para que a(o) subalterna(o) se articule e seja ouvida(o). O sujeito subalterno na definição de Spivak é aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (2010, p.12). O lugar de fala, portanto, é dado a poucos, na maioria das ocasiões aos homens brancos. Desse modo, somente restam a esses corpos as ruas:

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária. (BUTLER, 2018, p. 17)

A possibilidade de visibilidade é conquistada nas ruas, nas assembleias e reuniões que fortalecem esses corpos coletivamente e os protegem da constante violência epistêmica, cuja tática de neutralização do Outro, seja ele subalterno ou colonizado consiste em invisibilizá-lo, expropriando-o de qualquer possibilidade de representação, silenciando-o. Este silêncio, que por muitos é “relegado a uma posição secundária [...] como resto de linguagem” (ORLANDI, 2002, p. 12), para Butler constitui uma poderosa condição para a ação política. Performance é uma forma de agenciamento político em diferentes linguagens.

Recebido em 13/01/2021 e aprovado em 23/01/2021

Referências

AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh and London: Edinburgh University Press and Routledge Press, 2004.

AHMED. *Living a Feminist Life*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2017.

ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands: the new mestiza/La Frontera*. San Francisco: SPinters-Aunt Lute, 1987.

ANZALDÚA. “Hablar en lenguas”. In: MORAGA, C. y CASTILHO (eds.) *Esta puente, mi espalda*. San Francisco: Ism Press, 1988.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Editora, 2016.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1990.

BACH, Ana Maria. *Las voces de la experiencia*. Editorial Biblos, 2010.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FELMAN, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Translated by Catherine Porter; with a new foreword by Stanely Cavell and afterword by Judith Butler. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford University Press, 2002.

JELIN, Elisabeth. “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?”. In: JELIN, Elisabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2001. p. 17-38.

KAUR, Rupí. *Outros jeitos de usar a boca*. São Paulo: Editora Planeta Brasil, 2017.

LUGONES, M. “Playfulness, ‘World’-Traveling, and Loving Perception”. In: GARRY, A. y PEARSALL, M. (eds.). *Women, Knowledge and Reality*. Nueva York: Routledge, 1996.

MÁRCIA X- ARQUIVO X. Rio de Janeiro: Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, 2013.

MARIM, Caroline. “Filosofia como performance – conceitos em movimento”. In: *O que não é performance*. Organizado pelo Coletivo Sem Título,



2016. Disponível em: https://www.academia.edu/30184929/Filosofia_como_Performance_conceitos_em_movimento. Acesso em: 12 jan. 2021.

MORAGA, C. y ANZALDÚA, G. *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.

ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.

PRENSA LATINA. “Muro de três milhões de mulheres pede justiça de gênero na Índia.” Nova Deli, 04/01/2019. Disponível em: <https://www.prensa.com/pt-pt/2019/01/muro-de-tres-milhoes-de-mulheres-pede-justica-de-genero-na-india/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

PUIG DE LA BELLACASA, María. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Posthumanities 41. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017.

RICART, Paola M M. *Transarquivo: uma escrita revolucionária de relatos da história da arte*. Curitiba: Editora CRV, 2018.

SCHECHNER, R. “O que é performance?”. In: *Percevejo*, ano 11, 2003, n. 12: p. 25-50.

SERAFIM, Estefania Lima e Gustavo. *Caderno Urdume*. Instituto Urdume, 2020. Disponível em: www.urdume.com.br.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Imagens

Imagens 1 e 2

Galindo, Regina José. *Lo voy a gritar al viento* (1999). Disponível em: <http://www.reginajosegalindo.com/en/home-en/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

Imagem 3

Guerrilla Girls. *Do Women have to be naked to get into the Met. Museum?* (1989). Disponível em: <https://www.guerrillagirls.com/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

Imagem 4



Guerrilla Girls. *How many women had one-person exhibitions at NYC Museums last year?* (1985/1986). Disponível em: <https://www.guerrillagirls.com/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

Imagem 5

Guerrilla Girls. *Only 4 commercial galleries in N.Y. show black women.* (1985/1986). Disponível em: <https://www.guerrillagirls.com/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

DA VULNERABILIDADE DA FILOSOFIA: UM ESTUDO SOBRE A PRESENÇA DA FILOSOFIA COMO UMA DISCIPLINA FRENTE ÀS ATUAIS MUDANÇAS CURRICULARES NO ENSINO MÉDIO

The vulnerability of Philosophy: a study of the presence of philosophy as a discipline in the face of changes current high school curriculum

Ellen Maianne S. Melo Ramalho¹

RESUMO

A presença da Filosofia enquanto disciplina escolar no currículo do ensino médio no Brasil, passa por um novo momento histórico. Marcado principalmente por novas legislações educacionais, como a Lei 13.415/17 e a aprovação da Base Nacional Comum Curricular - BNCC, a política educacional brasileira modificou-se substancialmente e ameaça a não permanência da Filosofia no currículo do ensino médio. Desta forma, a partir desse novo contexto político educacional, urge a necessidade de se discutir a presença da Filosofia nas escolas de ensino médio no Brasil, ressaltando mais uma vez, a sua importância. Para tanto, esse trabalho se propõe a responder à questão: Por que a Filosofia se torna vulnerável dentro do atual contexto político educacional brasileiro? A partir dessa problemática pretendemos corresponder aos seguintes objetivos: discutir qual o lugar da Filosofia após as mudanças na legislação educacional brasileira; abordar os fatores responsáveis pelo caráter de vulnerabilidade da Filosofia e ressaltar o importante papel formativo da Filosofia na educação. Trabalhar a temática do *novo ensino médio* é bastante relevante, uma vez que o *novo ensino médio* irá impactar diretamente na vida de milhões de brasileiros e brasileiras.

Palavras-chave: Novo ensino médio. Filosofia. Vulnerabilidade. Legislação.

ABSTRACT

The presence of Philosophy as a school subject in the high school curriculum in Brazil, goes through a new historical moment. Mainly marked by new educational legislation, such as Law 13.415 / 17 and the approval of the National Common Curricular Base - BNCC, Brazilian educational policy has changed substantially and threatens the non-permanence of Philosophy in the high school curriculum. Thus, from this new educational political context, there is an urgent need to discuss the presence of Philosophy in high schools in Brazil, emphasizing once again its importance. Therefore, this work aims to answer the problem: Why does Philosophy become vulne-

¹ Professora de Filosofia do Instituto Federal de Alagoas – IFAL; Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: Ellen.melo.ramalho@gmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8051-265X>.



nable within the current Brazilian educational political context? Based on this problem, we intend to correspond to the following objectives: Discuss the place of Philosophy after the changes in Brazilian educational legislation; address the factors responsible for the vulnerability of philosophy and emphasize the important formative role of philosophy in education. Working on the theme of the new high school is very relevant, since the new high school will directly impact the lives of millions of Brazilians.

Keywords: New high school; Philosophy; Vulnerability; Legislation.

1.Introdução

De acordo com dados do censo escolar em 2016, já existiam 8,1 milhões de jovens matriculados no ensino médio no Brasil. Mudanças na legislação educacional nesse âmbito de ensino atinge diretamente esse contingente populacional que sentirá as mudanças no cotidiano, atinge os profissionais de educação que terão sua estrutura de trabalho fortemente abalada e ainda causará a médio e longo prazo, impactos sociais e educacionais ainda não aferidos suficientemente. E a partir de 2016, com a MP 746/16 é iniciada um conjunto de mudanças na legislação educacional brasileira que traz profundas alterações no currículo do ensino médio.

Neste contexto, a Filosofia enquanto uma disciplina presente nos currículos do ensino médio brasileiro, conseguida graças às mobilizações em prol da aprovação da Lei 11.684/2008 – que tornou a Filosofia e a Sociologia disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio (LDB, Art. 36º inciso IV) – perde o seu lugar conquistado no currículo do ensino médio, pois o inciso IV do artigo 36 da LDB que instituiu a obrigatoriedade da Filosofia enquanto disciplina é excluído da LDB, graças a nova redação dada pela Lei 13.415/17 que instaura o *novo ensino médio*.

Diante desta situação de grandes mudanças curriculares, a permanência da Filosofia nos currículos do ensino médio está vulnerável, pois não há qualquer garantia de que a Filosofia permaneça enquanto uma disciplina, nem muito menos que ela esteja presente em todas as séries do ensino médio.

Por isso, esse artigo discute o lugar da Filosofia nesse novo contexto educacional, apresentando os fatores que lhe conferem o caráter de vulnera-

bilidade enquanto disciplina e ressaltando o importante papel formativo da Filosofia na educação, a fim de que possa contribuir teórica e politicamente para a permanência desta disciplina no ensino médio brasileiro.

2.O novo ensino médio

O *novo ensino médio* é expresso a partir de um conjunto de mudanças instituídas através de legislações aprovadas a partir de 2016, como a MP 746/16, a Lei 13415/17, Base Nacional Comum Curricular – BNCC e as Diretrizes Curriculares Nacionais do Ensino Médio – DCNEM. Para compreender o lugar da Filosofia neste contexto de mudanças é necessário entender alguns aspectos gerais que reconfiguram as bases educacionais sobre as quais estavam alicerçadas este nível de ensino.

A Medida Provisória MP 746/16 foi aprovada em 22 de setembro de 2016, menos de 30 dias após Michel Temer assumir a presidência do Brasil, após o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff. Observa-se assim, uma urgência em modificar a educação brasileira, pois apenas 147 dias depois da publicação da MP, o seu conteúdo principal passou pela Câmara dos Deputados e pelo Senado e virou Lei publicada em fevereiro de 2017.

As principais mudanças implementadas pelo *novo ensino médio* estão expostas na Lei nº 13.415/2017. Através desta Lei, a LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – foi profundamente alterada, remodelando-se seis artigos importantes (art. 24; 26; 36; 44; 61 e 62) e introduzindo um novo artigo (art. 35-A). Essas mudanças, respectivamente: institui no artigo 24, a alteração da carga horária de 800 horas para 1400 horas anuais; preconiza no artigo 26, a obrigatoriedade da língua inglesa em detrimento da escolha de outras línguas estrangeiras. Retira dos currículos o dever de incluir princípios de proteção e defesa civil e educação ambiental e inclui o § 10, que indica incluir novos *componentes curriculares* de caráter obrigatório na Base Nacional Comum Curricular – BNCC – é necessário a aprovação do Conselho Nacional de Educação e de homologação pelo Ministro de Estado da Educação.

O artigo 35-A é enxertado na LDB e preconiza que a Base Nacional Comum Curricular definirá direitos e objetivos de aprendizagem do ensino

médio a partir das seguintes áreas do conhecimento: linguagens e suas tecnologias; matemática e suas tecnologias; ciências da natureza e suas tecnologias e ciências humanas e sociais aplicadas.

É no § 2º deste novo artigo que consta que a BNCC do ensino médio deverá incluir obrigatoriamente, “*estudos e práticas* de educação física, arte, sociologia e filosofia”. Aqui, percebe-se que não se fala em Filosofia como um componente curricular ou disciplina, mas refere-se a estudos e práticas que não necessariamente precisam ocorrer no âmbito de um componente curricular específico, para cada uma das disciplinas citadas acima. Também não preconiza que esses estudos e práticas estejam presentes em todos os anos do ensino médio, como se deixa claro na Lei, a obrigatoriedade da língua portuguesa e da matemática nos três anos do ensino médio e com grande carga horária nesse nível de escolarização.

Outro fato importante apresentado no artigo 35-A é a nova apresentação e distribuição da carga horária do ensino médio. No § 5º fala que a carga horária destinada ao cumprimento da Base Nacional Comum Curricular não poderá ser superior a mil e oitocentas horas do total da carga horária do ensino médio. Se o ensino médio passa a ter agora 4.200 horas, apenas 1.800 horas (40% do total da carga horária do ensino médio) ficará reservada para o cumprimento da Base Nacional Comum Curricular. E os outros 60%, como serão ocupados? A resposta só ficará clara mais adiante, no artigo 36, mas já começamos a entender a partir do § 8º.

O § 8º, institui que os conteúdos, as metodologias e as formas de avaliação também possam ocorrer de forma *online*.

É no artigo 36 que é apresentada a nova composição do currículo do ensino médio. De acordo com a Lei nº 13.415/2017, artigo 36, *caput*

O currículo do ensino médio será composto pela Base Nacional Comum Curricular e por itinerários formativos, que deverão ser organizados por meio da oferta de diferentes arranjos curriculares, conforme a relevância para o contexto local e a possibilidade dos sistemas de ensino (BRASIL, Lei nº 13.415/2017).

A nova composição curricular tem um caráter dualístico pois será composto pela soma da BNCC mais um, dentre os cinco itinerários formativos: linguagens e suas tecnologias; matemática e suas tecnologias; ciências da natureza e suas tecnologias; ciências humanas e sociais aplicadas e for-

mação técnica e profissional. Desta forma, os estudantes do ensino médio não mais estudariam todas as disciplinas que constam no currículo atual (português, matemática, física, química, biologia, artes, filosofia, sociologia, história, geografia, língua estrangeira e educação física), mas apenas as disciplinas de português, matemática e língua inglesa aparecem na Lei supracitada, como disciplinas obrigatórias.

Ainda no artigo 36, é deletado o inciso IV que preconiza que as disciplinas de Filosofia e sociologia sejam obrigatórias em todas as séries do ensino médio. Do § 1º são retirados todos os direitos de aprendizagem, a saber: domínio de princípios científicos e tecnológicos; conhecimentos de formas contemporânea de linguagem e domínios dos conhecimentos de Filosofia e Sociologia.

Ainda no artigo 36, há uma ênfase dada à formação técnica e profissional, pois neste são incluídos três parágrafos e dois incisos que tratam da temática. Neste artigo são apresentadas mais novidades: a possibilidade da “concessão de certificados intermediários” e a opcionalidade da formação a ser estruturada em etapas “com terminalidade”.

Outras grandes novidades são expostas nos § 10, 11 e 12 do artigo 36. No § 10, fala explicitamente que todo o ensino médio poderá ser organizado em módulos e adotar o sistema de créditos com “terminalidade específica”. E o § 11 diz que as instituições de ensino podem firmar convênios com instituições de educação a distância, “para efeito de cumprimento das exigências curriculares do ensino médio”. O § 12 explicita que os alunos devem escolher as áreas de conhecimentos previstas no *caput* (entre os cinco itinerários formativos), e as escolas devem os orientar nessa escolha. Aqui então fica claro que os demais 60% da carga horária total do novo ensino médio (2.400 horas) deverá ser destinada à formação específica, onde os estudantes deverão ter contato com os conhecimentos concernentes a um dos cinco itinerários formativos descritos no artigo 36 desta mesma Lei, a partir da escolha que farão.

A partir do *novo ensino médio*, portanto, os estudantes terão que escolher o itinerário formativo que cursarão e a instituição que ofertará tal formação pretendida.

De acordo com Santomé,



A educação e as criações culturais, em geral, foram reduzidas a mercadorias, que dissimulam as redes econômicas e os interesses políticos que se escondem por trás dessa posição mercantilista. A sua lógica seria convencer as pessoas a escolherem as instituições escolares, diplomas e corpo docente da mesma forma em que são escolhidos e comprados outros produtos em e entre diferentes supermercados (SANTOMÉ, 2003, p. 39).

Segundo o que preconiza Santomé (2003) podemos afirmar que o *novo ensino médio* desenhado pela nova legislação educacional brasileira atende a uma lógica mercantilista, pois preconiza que seja possível escolher qual o tipo de formação se quer, através da escolha de um itinerário formativo específico. A forma de escolha da instituição escolar que ofereça o itinerário formativo pretendido pelos estudantes não está delineada em nenhuma parte da legislação do *novo ensino médio*. Desta forma fica a incógnita: quais serão os critérios de escolha das instituições e dos itinerários formativos? Numa realidade em que as escolas de ensino médio no Brasil funcionarão com currículos bastante diferenciados, ofertando diferentes itinerários formativos, as instituições escolares teriam que convencer os estudantes de que merecem ser escolhidas pelos mesmos para cursarem tal nível de ensino.

As demais mudanças implantadas pela Lei 13.415/17 estão dispostas nos artigos 44, 61 e 62 e dizem respeito não mais ao ensino médio, mas sim em relação ao ensino superior. No artigo 44, § 3º se diz que os processos seletivos para ingresso nas universidades devem considerar o disposto na BNCC. O artigo 61 traz outra grande novidade. Institui que os profissionais da educação escolar básica possam lecionar sem ter necessariamente uma formação para tal, bastando apresentar apenas um notório saber. O artigo 62 fala sobre a formação de docentes. Os currículos dos cursos de formação de docentes terão por referência a Base Nacional Comum Curricular.

Através do exposto acima fica perceptível que o *novo ensino médio* apresentado pela Lei 13.415/17 reconfigura as bases educacionais sobre as quais estavam alicerçadas este nível de ensino, pois altera profundamente o currículo e o objetivo formativo do ensino médio. As três séries do ensino médio deixarão de ser compostas pelos treze componentes curriculares que tradicionalmente ocupam os tempos e espaços deste nível de ensino e passará a ser composto pela BNCC e por um itinerário formativo (delimitado a

uma área do saber específica) que ocupará 60% da carga horária total do ensino médio e podem ser escolhidos pelos estudantes. O objetivo da educação a nível médio deixa de ser uma formação holística – que compreende uma visão geral sobre os distintos conhecimentos em diversos ramos do saber – para ser reduzida a um papel instrumental de formar os estudantes num ramo do saber específico, restringindo os seus direitos de aprendizagens.

Essa parte do texto se ateve a apresentar as mudanças preconizadas pela Lei 13.415/17, mas a seguir, também abordaremos a reconfiguração do ensino médio através do que está exposto na BNCC e nas DCNEM, para assim entendermos o contexto responsável pelo caráter de vulnerabilidade da Filosofia e compreendemos qual o lugar desta disciplina no currículo do ensino médio, após as mudanças na legislação educacional brasileira.

3. Da vulnerabilidade da Filosofia

A Base Nacional Comum Curricular – BNCC do ensino médio foi homologada em 14 de dezembro de 2018 – mais de 22 meses após ser sancionada a Lei do *novo ensino médio*. A BNCC foi aguardada com ansiedade pelos estudiosos da grande mudança perpetrada pela Lei 13.415/17, pois grande parte da aplicabilidade desta Lei dependia da aprovação da BNCC, uma vez que a ela caberia explicitar o conteúdo do ensino médio.

Assim, eram grandes as expectativas que a BNCC conseguisse clarificar os novos caminhos da educação no ensino médio. Como seria o arranjo curricular? Que disciplinas seriam obrigatórias, quais seriam dispensáveis? Como as escolas se estruturariam para cumprir essa organização? Mas, muitas dessas respostas ainda continuam vagas desde a homologação e publicação da BNCC, pois o que dispõem a BNCC é que “cabe aos sistemas e às escolas adotar a organização curricular que melhor responda aos seus contextos e suas condições: áreas, interáreas, componentes, projetos, centros de interesse e etc (BRASILa, 2018, p. 471).

Ao contrário da BNCC do ensino fundamental – onde são apresentadas as cinco áreas de estudos e os nove componentes curriculares a serem estudados – a BNCC do ensino médio não apresenta quais serão os compo-

nentes curriculares que comporão a base comum curricular – com exceção apenas de português e matemática.

A base comum não se apresenta como uma base comum, pois nela, está ausente qualquer modelo, referência ou padrão e nem ao menos cita os componentes curriculares indispensáveis para a formação dos estudantes. Então, do que trata as mais de 100 páginas da BNCC do ensino médio? Fala-se vagamente sobre as aprendizagens essenciais, sob a forma de habilidades e competências a serem desenvolvidas pelos estudantes, em cada uma das quatro áreas de saber - deixando de fora o ensino técnico e profissional - e sem se referir, de forma específica, a nenhuma disciplina ou componentes curriculares em cada área do saber.

Como explicação para isso, justificam que é preciso “romper com a centralidade das disciplinas nos currículos e substituí-las por aspectos mais globalizadores e que abranjam a complexidade das relações existentes entre os ramos da ciência no mundo real” (BRASILa, 2018, p. 471). Mas, mesmo propostas inovadoras de currículos não podem deixar de lado o cuidado com a apresentação e entrega às novas gerações da bagagem cultural e epistemológica, acumulada ao longo da história da humanidade. Essa bagagem geralmente é apresentada sob a forma de disciplinas.

De acordo com Rocha,

As disciplinas representam, *em última instância*, nossos esforços de investigação e sistematização das curiosidades humanas fundamentais nas diversas áreas da experiência humana. Cada disciplina é um tipo de cuidado. Esses cuidados são o que chamamos de metodologias, estratégias dedutivas e indutivas, estatísticas, atenção plena e são, por isso mesmo, disciplinamentos(...) As disciplinas são a base de conhecimento e ponto de referência para qualquer proposta que queiramos fazer: baseado em problemas, projetos, nelas mesmas (ROCHA, 2017, p. 142).

A nova legislação educacional do ensino médio, ao romper com o modelo disciplinar, e ao não fundamentar a propriedade epistemológica dos diversos ramos do conhecimento, desenha um empobrecimento do valor educacional do ensino médio. Não há qualquer garantia de que os conhecimentos que antes eram apresentados aos alunos por meio das disciplinas, continuem a ser apresentados. Não há qualquer garantia de que as treze disciplinas (exceto português, matemática e língua inglesa – as únicas tratadas

na legislação com especificidade) continuem a ser estudadas na escola. Esta é a vulnerabilidade maior a que a Filosofia, entre as demais Ciências de diversas áreas, foi relegada.

A BNCC apresenta um ensino médio dividido por áreas do saber. Mas, dentro de cada área abordada, não existe qualquer demarcação entre os componentes curriculares pertencentes à mesma área. Vejamos abaixo um exemplo:

A BNCC na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas – integrada por Filosofia, Geografia, História e Sociologia – propõe a ampliação e o aprofundamento das aprendizagens essenciais desenvolvidas até o 9º ano do Ensino Fundamental, sempre orientada para uma educação ética. Entendendo-se ética como juízo de apreciação da conduta humana, necessária para o viver em sociedade, e em cujas bases destacam-se as ideias de justiça, solidariedade e livre-arbítrio (BRASILa, 2018, p. 547).

A partir do exposto acima, e analisando as competências e habilidades descritas na BNCC para a área de ciências humanas e sociais, é perceptível que não são apresentadas as especificidades da Filosofia, Geografia, História ou Sociologia. Tudo é apresentado de forma junta e misturada, indiscriminada, sem o menor rigor conceitual e metodológico.

Neste contexto, o ensino e aprendizagem de Filosofia fica comprometido, uma vez que, além de ter sido deletado da LDB, não aparece como um componente curricular na Base Comum Curricular e, nas Diretrizes Curriculares Nacionais do Ensino Médio - DCNEM, apenas se fala de estudos e práticas de Filosofia que “devem ser tratados de forma contextualizada e interdisciplinar, podendo ser desenvolvidos por projetos, oficinas, laboratórios, dentre outras estratégias de ensino-aprendizagem que rompam com o trabalho isolado apenas em disciplinas” (BRASILb, 2018, p.6).

A palavra Filosofia aparece apenas três vezes em todo o texto da BNCC. Mas em nenhuma delas se refere à Filosofia enquanto uma disciplina específica ou enquanto um componente curricular, sem estar diluída dentro da área de ciências humanas. Na primeira ocorrência da palavra Filosofia (BRASIL, 2018a, p. 33), ela está entre parênteses, após citar a área ciências humanas e sociais aplicadas, juntamente com os nomes de Sociologia, História e Geografia. Na segunda ocorrência, que está na citação acima (*Ibidem*, p. 547), a Filosofia aparece apenas como um nome entre Sociologia, Histó-

ria e Geografia, que compõem a área de Ciências Humanas e Sociais aplicadas. Na última vez em que a palavra Filosofia comparece no texto da BNCC é no contexto em que se discorre sobre a temática do tempo, dizendo que é matéria da reflexão da Filosofia, da Física, da Matemática ... (*Ibidem*, p. 551).

A BNCC, ao falar sobre a área de Ciências Humanas e Sociais aplicadas, elenca 6 competências e 31 habilidades a serem desenvolvidas nos estudantes a partir desta área. No entanto, nenhuma delas fala diretamente do que se espera com o ensino de Filosofia. Enquanto para a Geografia, História e Sociologia ficam mais claros nas competências e habilidades e apresentadas o que concerne a essas disciplinas, o mesmo não acontece com a Filosofia. Nas habilidades e competências esperadas com o estudo de Ciências Humanas, fala-se por exemplo, de utilizar linguagem cartográfica, de compreender conceitos como território, história das culturas e entender a sociedade. Esses temas são facilmente identificáveis como conteúdo de Geografia, História e Sociologia, respectivamente. Mas, ao longo de toda a BNCC, não se fala diretamente sobre conteúdos e habilidades filosóficas. Não há uma clareza do que é propriamente filosófico. Pode haver quem defenda que, ao tratar de desenvolver habilidades de crítica e argumentação, esteja-se referindo à Filosofia. Mas essas habilidades não são desenvolvidas exclusivamente pela Filosofia.

Apenas aparece referência à atividade filosófica em uma, dentre as 31 habilidades, e em uma das 6 competências, conforme transcrito a seguir: “Analisar e comparar diferentes fontes e narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão e à crítica de ideias filosóficas e processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais” (BRASIL, 2018a, p. 560). E, “O exercício de reflexão, que preside a construção do pensamento filosófico, permite aos jovens compreender os fundamentos da ética em diferentes culturas, estimulando o respeito às diferenças (culturais, religiosas, étnico-raciais etc.), à cidadania e aos Direitos Humanos” (*Ibidem*, p. 564).

A primeira citação não fala especificamente de nenhuma habilidade ou competência filosófica, mas sim de uma competência linguística para a compreensão e crítica tanto de ideias filosóficas, quanto processos geográficos

cos, históricos, políticos, econômicos... Já a segunda, de forma bastante confusa, espera-se que a Filosofia sirva ao papel de fazer os jovens entenderem sobre a ética numa abordagem histórico-sociológica, através da reflexão. Através da análise do conteúdo da BNCC compreendemos que há uma grande indefinição quanto ao papel formativo da Filosofia no currículo no *novo ensino médio*.

Uma vez que a obrigatoriedade da Filosofia é excluída da LDB e diante de todas essas mudanças curriculares preconizadas acima, a não permanência da Filosofia enquanto uma disciplina no currículo do ensino médio é uma realidade palpável. Outra possibilidade palpável é a diluição da disciplina de Filosofia em algumas abordagens esparsas de temas filosóficos tratados a partir de conteúdos interdisciplinares. No entanto, para haver interdisciplinaridade, primeiro deve haver disciplinaridade.

O texto da BNCC, através da não demarcação das competências e habilidades por componentes curriculares, mas sim por áreas, anuncia a ideia de uma necessidade de integração, inter e transdisciplinar. Mas, para se pensar sobre as formas de integração entre as disciplinas tem-se antes que pensar nos conteúdos disciplinares.

Segundo Rocha,

A abordagem interdisciplinar visa a temas que pela sua natureza demandam conhecimentos produzidos disciplinarmente e é evidente que qualquer abordagem interdisciplinar implica uma atitude de reconhecimento e respeito pelo conhecimento disciplinar (ROCHA, 2017, p. 95).

Rocha (2017), ao falar sobre interdisciplinaridade afirma que, para que exista a interdisciplinaridade é necessário que sejam respondidas questões do tipo: quais são as relações entre os conceitos em cada área do conhecimento? Deve-se também, considerar a variedade dos conhecimentos e as suas relações, pois a interdisciplinaridade exige atenção para com a disciplinaridade. O interdisciplinar escolar não deve entrar em conflito com as disciplinas, nem aspirar a unidade do saber, ou significar a salvação da fragmentação dos conhecimentos (*Ibidem*, p. 95). Mas, da forma que está exposta na nova legislação do ensino médio há uma perda dos referenciais sólidos (as disciplinas) que balizaram este nível de ensino e forneciam a

fundamentação teórica e metodológica necessária ao desenvolvimento da ação educativa.

Neste contexto, de acordo com o que foi exposto acima, fica desobrigada, e até mesmo injustificável, a Filosofia aparecer como um componente curricular no ensino médio, o que a torna vulnerável ao desaparecimento neste nível de ensino, uma vez que a Filosofia não tem mais um lugar definido no currículo do ensino médio. Esse fator contribui para o empobrecimento da educação de nível médio no Brasil, uma vez que a Filosofia tem um importante papel formativo e uma contribuição conceitual em todas as áreas de conhecimento e suas tecnologias, e não somente para as Ciências Humanas - necessárias à compreensão do conhecimento do mundo, da cidadania e de sua própria identidade pessoal.

4. O papel formativo da Filosofia

Diante do exposto acima sobre a presente vulnerabilidade da Filosofia no currículo do novo ensino médio, uma vez que não está mais garantida a sua presença como uma disciplina curricular, ressaltamos a seguir a importância da Filosofia nesse nível educacional. Destacamos a importância de que a Filosofia apareça nos currículos enquanto uma disciplina ou componente curricular específico, porque entendemos que diluir uma disciplina em outros componentes curriculares ou lecionar temáticas relacionadas a uma área de conhecimento sem especificar a qual disciplina corresponde, contribui para a perda da fundamentação teórica e especificidade metodológica da educação de nível médio em nosso país.

Embora a Filosofia tenha uma grande capacidade de se relacionar com os demais ramos do saber, ela precisa, primeiro, estar presente nos currículos a partir de um plano de ensino-aprendizagem. De acordo com Rocha (2008, p.33), “As perguntas da Filosofia também não são as mesmas que os geógrafos, historiadores, sociólogos e psicólogos fazem”. Isso parece óbvio, no entanto, é necessário ressaltar aqui, pois o *novo ensino médio* ignora as especificidades dos componentes curriculares. E qual seria a especificidade da Filosofia? Ainda segundo Rocha (2008, p.12), “materializar no trabalho

em sala de aula o funcionamento dos dispositivos que tornam filosóficos um texto, uma conversa, uma discussão”

A Filosofia apresenta-se como uma disciplina complexa que, dentro do currículo, traz significativas contribuições no contexto educacional. Quando a Filosofia nos faz pensar sobre os problemas constantes na sua história e no nosso cotidiano, podemos aprender a ver na Filosofia, um recurso para pensar os nossos problemas atuais e formularmos novos questionamentos, visando a uma resposta, pois a Filosofia é um pensar crítico e ao mesmo tempo criativo. Com ela, ao mesmo tempo em que pensamos sobre o que foi pensado, estamos construindo o nosso pensamento e assim, dando abertura para o surgimento do novo. Isso é o que distingue o pensamento filosófico dos demais pensamentos, ele é um pensamento crítico e criativo sobre um pensamento que também foi crítico e criativo; e, fundamentalmente, oferece aquelas ferramentas necessárias para compreender os conteúdos ainda não suficientemente significados.

Nesse sentido, a Filosofia é ao mesmo tempo teoria e prática. Filosofia é teoria porque é composta por uma série de ideias elaboradas em forma de discursos, mas o seu modo de apropriação é a prática. O indivíduo aprende a fazer Filosofia quando aprende a filosofar, havendo uma íntima relação entre processo e produto.

De acordo com Lipman,

O pensar e a discussão filosófica geram o próprio pensar que se busca desenvolver nos alunos “dentro de um contexto humanístico da filosofia no qual os alunos experienciam relevância cultural e rigor metodológico”. É essa estreita identificação entre processo e produto que torna a filosofia uma disciplina tão valiosa dentro da educação primária e secundária (LIPMAN, 1990, p.10).

Se a Filosofia perde esse caráter de construção e renovação, ela perde a sua identidade constituinte. Pois na Filosofia, a matéria e a forma se encaixam, se co-pertencem, se interdependem. Só há o pensar filosófico, filosofando a partir da Filosofia.

Para Cerletti,

Filosofar é atrever-se a pensar por si mesmo, e fazê-lo requer uma decisão. Há que atrever-se a pensar, porque supõe uma maneira nova de relacionar-se com o mundo e com os conhecimentos, e não meramente reproduzi-los. E isso implica incerteza. Pensar supõe

que há algo novo com o que alguém se confronta. É uma atitude produtora e criadora, não é meramente uma reprodução ou repetição do que há (CERLETTI, 2009, p. 80-81).

Aprender a pensar torna a inteligência autônoma. A partir dessa mesma linha de raciocínio, Sílvio Gallo defende que o filosofar,

Possibilita uma postura de crítica radical: a atitude filosófica é a da não conformação, do questionamento constante, da busca das raízes das coisas, não se contentando com respostas prontas e sempre colocando em xeque as posturas dogmáticas e as certezas apressadas (GALLO, 2012, p.54).

A educação filosófica ajuda os estudantes a desenvolver ferramentas necessárias para que eles façam suas próprias avaliações da realidade, de maneira crítica e criativa.

Diante da defesa teórica da importância da presença da Filosofia enquanto uma disciplina no currículo do ensino médio, julgamos necessário apresentar aqui, a opinião dos estudantes a respeito do valor da Filosofia, já que o *novo ensino médio* preconiza que são os estudantes que devem escolher seus itinerários formativos.

Para aferir o assentimento da comunidade escolar com relação a presença da Filosofia nos currículos do ensino médio utilizamos os dados coletados por uma pesquisa de campo² em 6, das 16 escolas de ensino médio da cidade de Arapiraca/AL.

Embora o Projeto de Pesquisa tenha iniciado em agosto de 2017, a pesquisa de campo foi realizada de abril a junho de 2018, pois no período de agosto a março nos detivemos na análise bibliográfica de autores como Jurjo Santomé (2003) e Miguel Arroyo (2011), (a fim de entendermos um pouco mais sobre educação, neoliberalismo e currículo), no levantamento e análise de notícias veiculadas na mídia a respeito da temática da Reforma do Ensino Médio e no estudo da legislação educacional do Brasil³.

No primeiro momento, para identificar as possíveis escolas que já implementaram a Reforma prevista pela legislação, foram realizadas visitas à 5ª CRE – Coordenadoria Regional de Educação, para que no segundo mo-

² Estes dados foram levantados através do desenvolvimento do Projeto de Pesquisa PIBIC/IFAL: *Novo ensino médio: uma análise crítica das intenções e perspectivas da reforma do ensino médio*, aprovado pelo Edital PRPI/IFAL, nº1/2017, sob minha orientação.

³ Expostas nas Referências.

mento, fossem escolhidas as escolas em que procedemos com os demais métodos de levantamento de dados quanti-qualitativos.

A cidade de Arapiraca é a segunda maior cidade do Estado de Alagoas e possui 16 escolas de Ensino Médio⁴. Foram escolhidas seis escolas, das quais duas são privadas e quatro públicas. Das quatro públicas, uma delas é uma escola estadual, que funciona em tempo integral e a outra é uma escola federal. Os dois colégios particulares foram escolhidos para a pesquisa por serem escolas reconhecidas no município de Arapiraca por sua qualidade e por se mostrarem receptivos à aplicação de nossa pesquisa. Os outros dois colégios públicos foram escolhidos devido aos seus baixos índices educacionais e por contrastarem com os demais colégios analisados.

Assim, procedeu-se com o levantamento de dados junto à comunidade escolar. Chamamos de comunidade escolar os sujeitos que integram o ato educativo: professores, alunos, coordenadores escolares e pais ou responsáveis dos alunos.

Embora o problema de pesquisa proposto para a investigação do Projeto de Pesquisa fosse as mudanças do *novo ensino médio* e a pesquisa fosse composta por questionários direcionados aos vários segmentos da comunidade escolar, contendo diversas perguntas, para a proposta deste artigo nos ateremos a uma única questão daquele questionário, para os estudantes, a saber: “O que acha de estudar filosofia no ensino médio?”.

Quanto à construção da amostra, as razões para escolha de 06 escolas – em um universo de 16 – consideramos que 06 escolas representam cerca de 40% do total das escolas, e que este número seria suficiente para uma coleta de dados que trouxesse uma realidade satisfatória.

Ao todo, foram analisados os questionários aplicados a 207 estudantes, sendo 113 estudantes do 3º ano do ensino médio e 94 estudantes do 9º ano do ensino fundamental. Este número de 207 questionários foi fruto da tabulação dos resultados coletados através da devolutiva dos questionários entregues a oito turmas, sendo quatro do 3º ano e 4 do 9º ano escolhidas dentre as 6 escolas pesquisadas. O critério de escolha foi a aceitação da turma, do docente responsável pelas turmas no momento da entrega dos questionários, bem como a concordância da gestão da escola.

⁴ De acordo com dados fornecidos pela 5º CRE.

Escolhemos alunos destas séries especificadas, pois os primeiros já estão concluindo a etapa do ensino médio e os alunos do 9º ano estão por começar. Foram entregues a todos os alunos que responderam o questionário, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) de pesquisa.

Quanto a resposta a questão perguntada: “O que acha de estudar filosofia no ensino médio?”. Expomos a seguir os resultados.

Dos alunos do 3º ano, 77 destes acham interessante estudar Filosofia no ensino médio; 30 não acham interessante e 6 não responderam ou não sabem. Dos estudantes do 9º ano, 72 destes acham interessante estudar Filosofia no ensino médio; 15 não acham interessante e 7 não responderam ou não sabem. Do total de estudantes que responderam esta pergunta do questionário, 72 % dos estudantes acham interessante estudar Filosofia no ensino médio. O resultado foi obtido através da soma aritmética do número de estudantes que afirmaram achar interessante estudar Filosofia, tanto os do 3º, quanto os do 9º ano e da soma do total dos questionários respondidos. Após obtido o número de assentimento (149), através da regra de três, chegamos à porcentagem que corresponde a 72%.

Este número (72%) é bastante significativo e nos faz entender que os estudantes, em sua maioria, acham interessante estudar Filosofia. Mas atentemos para o fato de que, embora o grau de assentimento dos estudantes do ensino fundamental e do ensino médio que responderam achar interessante estudar Filosofia ultrapasse 70%, o número dos estudantes do ensino médio que não acham interessante estudar esta disciplina é o dobro do número dos estudantes do ensino fundamental. Isso pode ser um sintoma para refletirmos sobre as metodologias e conteúdos de ensino filosóficos aplicáveis aos jovens, que podem fazer com que a disciplina seja realmente interessante, ou o seu contrário. Esta é uma vulnerabilidade interna da disciplina, em sua transposição didática para o ensino médio, amplamente examinada na literatura sobre o ensino de Filosofia.

Assim, por meio destes dados da pesquisa apresentados acima, vimos que a Filosofia é uma disciplina benquista pelos estudantes entrevistados e que, se o critério para que a Filosofia permanecesse como disciplina no currículo do ensino médio, fosse o assentimento dos estudantes e a consideração teórica da importância da Filosofia para formação dos jovens, essa

disciplina não estaria vulnerável ao desaparecimento e teria o seu lugar garantido no currículo do ensino médio.

5. Considerações Finais

A partir deste trabalho nos propusemos a responder porque a Filosofia se torna vulnerável dentro do atual contexto político educacional brasileiro. Consideramos, então, que as fortes mudanças na legislação educacional a nível do ensino médio, impõem drásticas mudanças na organização curricular, suprimindo a obrigatoriedade de componentes curriculares e dentre eles, suprimindo a obrigatoriedade da presença da Filosofia enquanto uma disciplina. Desta forma, não há um lugar específico para a Filosofia no currículo do ensino médio, e os fatores responsáveis por sua vulnerabilidade são as várias mudanças na legislação educacional. Embora a Filosofia tenha reconhecidamente grande valor educacional, segundo as diversas razões expostas o seu importante papel formativo pode estar ausente da educação brasileira, após um breve período de reinserção curricular como disciplina obrigatória (2008-2018), e agora relegada ao limbo da indefinição epistemológica das humanidades

Recebido em 15/01/2021 e aprovado em 23/03/2021

6. Referências

ABRANTES, Teodor. *O mapa das ocupações de escolas e faculdades contra Temer*, 2017. Revista Exame, 27 out. 2016. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/o-mapa-das-ocupacoes-de-escolas-e-faculdades-contra-temer/>. Acesso em: 13 mai. 2017.

BRASILa. *Base Nacional Comum Curricular - Ensino Médio*. Brasília, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/bncc-ensino-medio>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BRASILb. *Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio*. Brasília, 2018. Disponível em: <http://novoensinomedio.mec.gov.br/resources/downloads/pdf/dcnem.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BRASIL. *Lei 13.415*. Brasília: Edições Câmara, 2017.



BRASILc. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação*. Brasília: Edições Câmara, 2018.

BRASIL. *Censo Escolar da Educação Básica 2016*. Brasília: INEP, 2017.

BRASIL. *Medida Provisória 746*. Brasília: Edições Câmara, 2016.

CAFARDO, Renata. *Base do Ensino Médio só terá duas disciplinas*. Jornal Estadão, 27 jan. 2018. Disponível em: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral/base-do-ensino-medio-tera-so-duas-disciplinas,70002205584>.

Acesso em: 02 jul. 2018.

CERLETTI, Alejandro. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CNTE. *Análise da Medida Provisória que trata da Reforma do ensino médio*. Disponível em: <http://www.sintet.org.br/ultimasnoticias-224-cnte-analise-da-medida-provisoria-n-746-que-trata-da-reforma-do-ensino-medio>.

Acesso em: 02 jul. 2018.

CORREIO DA CIDADANIA. *A quem interessa a reforma do Ensino Médio do Governo Temer?* Jornal Correio da Cidadania, 10 de mar. 2017. Disponível em: <http://www.correiocidadania.com.br/2-uncategorised/12397-a-quem-interessa-a-reforma-do-ensino-medio-do-governo-temer>. Acesso em: 10 abr. 2018.

GALLO, Sílvio. *Metodologia do ensino de filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 2012.

LIPMAN, Matthew. *La filosofía en la aula*. Madrid: Edições de la Torre, 1992.

ROCHA, Ronai Pires da. *Ensino de Filosofia e currículo*. Petrópole: RJ, Vozes, 2008.

_____. *Quando ninguém educa: questionando Paulo Freire*. São Paulo: Contexto, 2017.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. *A Educação em Tempos de Neoliberalismo*. Porto Alegre: Artmed.

IGUALDADE PARA ALÉM DOS DIREITOS: INTERSECCIONALIDADE E DESCOLONIALIDADE NAS REIVINDICAÇÕES DE MULHERES POR JUSTIÇA

**Equality beyond rights: intersectionality and decoloniality in women's
claims for justice**

Tânia A. Kuhnen¹

RESUMO

Este artigo busca incrementar as discussões sobre igualdade de direitos a partir da configuração de grupos sociais subalternizados nas sociedades, com destaque para as mulheres e os intercruzamentos entre os sistemas de opressão que as afetam. Mesmo em sociedades democráticas, indivíduos pertencentes a grupos sociais oprimidos têm suas vidas precarizadas de maneira estrutural por estarem submetidos a formas de exploração e dominação. As abordagens ecofeministas, por recorrerem à interseccionalidade para compreender o funcionamento da lógica da dominação, e o pensamento decolonial, que reflete sobre as condições existenciais de sujeitos situados no Sul Global a partir do sistema moderno colonial, auxiliam no aprofundamento da compreensão dos limites da estratégia de direitos para suplantar os sistemas de opressão. Reivindica-se a necessidade de uma reconfiguração social a partir do reconhecimento das interdependências entre as formas de vida, ressaltando-se as subjetividades distintas agenciadas pelas mulheres do Sul Global, a fim de construir uma sociedade que priorize práticas de cuidado e de sustentação de todas as vidas concretas.

Palavras-chave: Descolonialidade. Direitos. Ecofeminismo. Feminismo. Interseccionalidade. Mulheres.

ABSTRACT

This paper aims to increase discussions on equal rights based on the configuration of subordinated social groups in our society, focusing on women and the intercrossing between the oppression systems that affect them. Even in democratic societies, individuals belonging to oppressed social groups present structurally precarious lives since they are subjected to forms of exploitation and domination. Ecofeminist approaches, as they use intersectionality to understand the functioning of the domination logic, and the decolo-

¹ Professora adjunta no Centro das Humanidades/Universidade Federal do Oeste da Bahia. Integra o Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PPGCHS - UFOB) e coordena o Grupo de Pesquisa "Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões". E-mail: Tania.kuhnen@ufob.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6788-0784>



nial thinking, which reflects on the existential conditions of subjects located in the Global South from the modern colonial system, help to deepen the comprehension of the limits of the rights strategy to overcome systems of oppression. A social reconfiguration is claimed based upon recognition of interdependencies among forms of life, with emphasis on different women subjectivities, to build a society that prioritizes care practices and sustains all concrete lives.

Key-words: Decoloniality. Rights. Ecofeminism. Feminism. Intersectionality. Women.

Introdução

A luta por direitos constituiu historicamente um direcionador central nos movimentos de minorias e permitiu a diferentes grupos excluídos o acesso a benefícios e vantagens sociais que até então lhes eram negados. Garantir direitos significa obter proteções por parte do Estado que antes não existiam. Desde a intensificação das lutas feministas, vários direitos foram conquistados pelas mulheres, ou, mais precisamente, pelo menos por determinados grupos de mulheres situados em certas posições sociais. Em razão disso, as críticas internas de mulheres as próprias reivindicações realizadas por outras mulheres apontam para problemas da estratégia dos direitos para o alcance de uma sociedade mais justa em termos de gênero.

Não se tem por fim reconstituir aqui essas conquistas, seus limites e exclusões, mas é importante discutir esse aspecto para que os feminismos possam se manter vivos e atuais, fazendo frente ao complexo mundo da dominação patriarcal que se reconfigura diante dos projetos emancipatórios dos diferentes corpos de mulheres, as quais ainda seguem numa situação de vida precarizada e persistem na resistência.

Os sistemas de dominação e opressão continuam sendo perpetuados e mantêm-se atuantes na produção de exclusões e imposições de barreiras aos sujeitos pertencentes aos grupos subalternizados, entre eles os formados por mulheres de diferentes classes, raças, etnias, nacionalidades, sexualidades etc., em razão de desigualdades de poder e de uma estrutura dualista e hierárquica de mundo. Nesse contexto, afirma María Lugones (2014), existir, por si só, é um ato de resistência para muitas mulheres vítimas dos processos de colonialidade. Ao agenciarem a própria subjetividade e escaparem

à subjetificação, essas mulheres e outras minorias são potenciais transformadores da organização da sociedade.

Da mesma forma que a estratégia dos direitos, também as teorias de justiça, à medida que priorizam as reflexões sobre os critérios do justo e destinam pouca atenção aos cenários democráticos que promovem a injustiças estruturais baseadas na divisão de pessoas em grupos sociais, são insuficientes para dar conta da realidade complexa resultante do inter cruzamento entre sistemas de opressão. Sem colocar em questão a estrutura do patriarcado e da colonialidade, não basta perguntar se a justiça deve se aplicar às instituições, como o faz John Rawls, ou às pessoas, a exemplo de Amartya Sen. Sistemas políticos, econômicos e sociais permanecem sustentando formas de opressão de grupos mesmo em sociedades democráticas que asseveram o pressuposto da igualdade e possuem um sistema de justiça robusto e estável. Quando as instituições e a vida que pessoas levam são marcadas por injustiças estruturais e profundas, que precarizam essas vidas de maneira praticamente inescapável, garantir melhorias para algumas delas a partir do guia de um ideal de justiça, seja pela via institucional, seja para as pessoas individualmente, não é suficiente para se sobrepor a uma sociedade fundada em abordagens e agrupamentos hierárquicos promotores de exclusão e dominação.

Conforme salienta Ann Cudd (2006, p. 26), a “opressão é um dano institucionalmente estruturado perpetrado em grupos por outros grupos”, por meio do uso de forças materiais e psicológicas que representam uma forma de violação duradoura da justiça, muitas vezes difícil de ser identificada e, por conseguinte, combatida pelos instrumentos legais e sociais existentes. Por isso, é necessário olhar mais de perto para as injustiças decorrentes dos sistemas de opressão com seus ciclos persistentes de promoção da precariedade da vida de certos grupos sociais a fim de buscar meios de transformação da sociedade e a sua consequente reconstrução, tendo em vista cada sujeito concreto, para que esse não seja submetido a novas formas de exploração e dominação.

Sabe-se, por exemplo, que as mudanças climáticas decorrentes do aquecimento global têm trazido riscos eminentes para a vida de muitas pessoas, especialmente as situadas em certas posições geográficas no planeta, e

constituem um desafio para abordagens de justiça contemporâneas. Mulheres do Sul Global – e suas famílias que dependem de seu trabalho – serão as mais afetadas por esses processos históricos de exploração da natureza como um mero “recurso” dentro do capitalismo para garantir o bem-estar dos cidadãos dos países do Norte Global. Conforme destaca a ecofeminista heideggeriana Trish Glazebrook (2016), as mulheres do Sul Global sofrem de modo mais acentuado com as piores consequências das mudanças climáticas ao passo que pouco acesso tem aos benefícios obtidos por aqueles que dirigem esse processo.

As fontes antropogênicas de aquecimento global têm origem nos padrões de vida de consumo excessivo promovido pelas nações industrializadas do Norte, que, ao mesmo tempo, demandam para si serem referência em termos de sociedades bem organizadas e com distribuição justa de bens entre seus indivíduos. Todavia, segundo o diagnóstico da ecofeminista Greta Gaard (2016), prevalecem, a partir desses países, narrativas incompletas e truncadas das ciências ambientais e políticas sobre as causas e os efeitos do aquecimento global. Faltam narrativas interseccionais que forneçam descrições acuradas das experiências de seres humanos concretos em diferentes partes do mundo, sobretudo os que sofrem pelas desigualdades de gênero, sexualidade, raça, etnia, nacionalidade e, para pensar questões de justiça animal e ambiental, também relatos que tratem dos efeitos do aquecimento global sobre as espécies não humanas.

Considerando as narrativas limitadas, o “giro teórico descolonial” tem apontado para a importância de construir um olhar teórico e prático, político e epistemológico desde os países latino-americanos (BALLESTRIN, 2013). A descolonialidade envolve a valorização do pensamento latino e das leituras e compreensões de mundo produzidas por teóricos de diferentes áreas desde a perspectiva da subalternidade colonial e podem auxiliar a pensar uma outra forma de organização da sociedade.

As contribuições dos ecofeminismos, por enfocarem a interseccionalidade, e dos feminismos descoloniais, para pensar a partir dos sujeitos situados no Sul, atravessados pelos processos da colonialidade de poder que forjam raça, gênero, e outras classificações hierárquicas, são importantes para compreender de maneira mais completa as demandas por direitos, justi-

ça e igualdade. Parte-se, portanto, do legado construído pelas ecofeministas, cuja origem remonta a movimentos antipoluição e justiça ambiental, bem como da descolonialidade, para entender que a interdependência entre humanos, animais e o meio ambiente em geral é um pressuposto essencial a ser considerado nas demandas políticas de mulheres. Nesse sentido, este artigo se propõe a apresentar reflexões de caráter feminista emancipatório a partir das contribuições do ecofeminismo e do pensamento descolonial para o projeto de uma sociedade justa para além da igualdade pelo reconhecimento de direitos.

1. Feminismo crítico à abordagem de direitos para o alcance da igualdade de gênero

Catharine Mackinnon, em *Difference and dominance: on sex discrimination*, sustenta que a luta por direitos de igualdade tem limites na promoção da inclusão e da desestruturação do patriarcado. A abordagem baseada em direitos não é suficiente para colocar em questão uma sociedade pensada por e para sujeitos que ocupam posições de dominação nas relações de opressão sistêmicas. Em grande medida, os direitos ainda são uma expressão do modo masculino de dominação e de ordenação da sociedade. Nesse sentido, ao se reivindicar a inclusão das mulheres nas carreiras do exército, por exemplo, é preciso refletir se queremos que nossos corpos de fato promovam as guerras coloniais e de dominação, como historicamente tem sido a marca das sociedades patriarcais. É preciso se perguntar também quem e quais serão os corpos de mulheres que verão no exército uma oportunidade de construir uma vida possível, menos precária, dentro desse modelo patriarcal de sociedade.

Ao pontuar os limites da estratégia da afirmação de direitos, Mackinnon (2005) sustenta que quando se parte de uma abordagem das diferenças, a lei chega para sancionar que mulheres – ou qualquer outra minoria – precisam de uma proteção especial, uma discriminação positiva para se tornarem iguais. Todavia, as leis de proteção e garantias especiais não impedem que o *status quo*, marcado pelo preconceito, continue existindo, nem afetam a origem da construção de uma sociedade hierárquica, marcada por

dualismos oposicionistas e excludentes. Enquanto a busca da igualdade no acesso a determinados bens sociais for o parâmetro, afirma Mackinnon (2005), sempre vai se estar buscando alcançar aquilo que alguns homens têm e que foi determinado por alguns deles como sendo importante de se ter em uma sociedade democrática.

As diferenças entre os grupos que levam à valorização de determinadas características em detrimento de outras e, por conseguinte, situam grupos numa posição de desvantagem em sociedade, talvez não sejam o caminho mais profícuo para desconstruir a sociedade patriarcal. Nem uma luta abstrata por igualdade entre os gêneros é suficiente, pois, conforme pontua bell hooks (2019), quando mulheres reivindicam a igualdade com os homens, é preciso que apontem quais são os homens em relações aos quais querem ser iguais. Homens podem ser explorados e oprimidos em virtude de classe e raça, por exemplo.

Mackinnon (2005) e Hilde Lindemann (2006) defendem que o feminismo deve se ocupar de uma reorganização na distribuição de poder. Ao remover as barreiras que impõem a assimetria de poder e favorecem homens em detrimento de mulheres, elas poderão falar sobre a subjugação e a dominação para além de reivindicações de igualdade e diferença².

É preciso destacar, todavia, que mulheres não constituem um grupo homogêneo, ao contrário, são sujeitos marcados por distinções relacionadas a outros marcadores da diferença: raça, etnia, classe, capacidades, sexualidade, localização geográfica, nacionalidade etc. Muitas delas resistem em meio ao entrecruzamento desses marcadores que acentuam a precariedade e a vulnerabilidade constante em suas vidas. Por isso, a redistribuição de poder precisa ter em vista essas diferenças importantes internas ao grupo de mulheres, que tornam a situação de muitas delas mais desafiadora que a de outras. Para isso, ao se falar em redistribuição de poder, tantas outras mulhe-

² Aqui é importante destacar que o feminismo marxista e/ou socialista vai além e se pergunta também sobre a limitação da distribuição de poder quando desvinculada de um ideal revolucionário de emancipação e anticapitalista. Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019) desenvolvem essa perspectiva em *Feminismo para os 99%: um manifesto*, ao afirmarem a tese de que “a opressão de gênero nas sociedades capitalistas está enraizada na subordinação da reprodução social à produção que visa ao lucro” (ARRUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 51), clamando por uma insurgência anticapitalista.

res necessitam abrir mão de privilégios sociais decorrentes de hierarquias internas ao grupo.

Para que as diferentes mulheres possam falar – e não apenas as mulheres brancas de classe média ou alta –, elas necessitam mais do que leis que lhes garantam cotas de emprego numa sociedade em que horários de trabalho e oportunidades de formação profissional foram modelados de acordo com homens que não se responsabilizam pelo cuidado na esfera privada. O privilégio de não cuidar é denominado por Joan Tronto (2007, p. 292) de “fenômeno da irresponsabilidade privilegiada”, o qual permite que “algumas pessoas possam dispensar a si mesmas do trabalho de cuidar porque outras pessoas o farão por elas”. A sociedade que desvaloriza as atividades relacionadas ao cuidado foi pensada por sujeitos que ocupam posições de poder e, por isso, podem escolher para si o privilégio de descuidar nas relações.

Mulheres precisam mais do que leis de punição a agressores separados da sociedade em um sistema carcerário projetado por homens, quando se encontram em situação de dependência econômica em meio a um contexto em que a construção da masculinidade tradicional dominadora ainda é reforçada. De forma análoga, quando são pensadas normas diferenciadas para o progresso de mulheres na carreira militar não se coloca em questão o próprio instituto de poder que o militarismo representa; ou, quando são propostas cotas mínimas de participação das mulheres na política, não há espaço suficiente para a própria reconfiguração do fazer político, pois o cenário permanece sendo protagonizado por homens que detêm o poder partidário.

Mais do que a independência e o empoderamento individual no mercado de trabalho pela via do acesso ao microcrédito e do empreendedorismo feminino, mas às custas de direitos trabalhistas, as mulheres marcadas pelo intercruzamento de marcadores sociais que as destinam a um lugar de minoria política, necessitam de uma estrutura social e política, horizontal e acolhedora, para seus corpos e mentes com demandas específicas determinadas por elas próprias a partir de suas vivências e saberes. Conforme pontuam Rosendo, Oliveira e Kuhnen (2020, s.p.), os caminhos para uma suposta ascensão social “acabam por criar novas táticas de precarização trabalhistas que aprofundam e reeditam o mesmo modelo moderno colonial” e atingem,

mormente, as mulheres “mais vulneráveis às práticas de violências e subjugação próprias da organização social capitalista”.

Em relação à essa estrutura social, política e econômica, e suas reconfigurações que não superam o funcionamento de sistemas de opressão, Susan M. Okin questiona:

[...] as práticas nos locais de trabalho, no mercado ou no parlamento seriam as mesmas se elas tivessem se desenvolvido pressupondo que seus participantes teriam de acomodar-se às necessidades de dar à luz, educar um filho e às responsabilidades da vida doméstica? As políticas e seus resultados seriam os mesmos se aqueles que nelas estão engajados fossem pessoas que também tivessem responsabilidades cotidianas significativas voltadas para os cuidados dos outros, ao invés de serem aqueles que menos probabilidade têm em toda a sociedade, de ter essa experiência? (OKIN, 2008, p. 320)

É preciso destacar o aprofundamento desse problema quando se considera a diversidade das próprias desigualdades em razão das interconexões entre os sistemas de opressão. Políticas de promoção da igualdade para mulheres podem ignorar a condição especial de diferentes mulheres – pobres, negras, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, lésbicas, deficientes, sem-terra, sem-teto, trans, imigrantes, refugiadas, com sexualidades dissidentes. A legalidade muitas vezes não se sensibiliza suficientemente com as diferenças, ao contrário, acaba por homogeneizar a situação das mulheres. Nesse sentido, pouco adianta pensar em cotas e ações afirmativas em empresas para atrair mais mulheres e permitir seu crescimento na carreira, quando muitas sequer conseguem estudar em razão das responsabilidades que têm na esfera doméstica ou por causa da classe social, etnia ou raça que lhes são atribuídas. É preciso que haja a transformação da estrutura e da própria compreensão do trabalho, o que envolve questionar a separação entre trabalho remunerado ou produtivo e trabalho não remunerado ou de reprodução, que sustenta a expropriação capitalista, sobretudo dos corpos de mulheres em situação de maior vulnerabilidade por consequência de marcadores que as definem como minoria e da natureza.

As pensadoras ecofeministas Vandana Shiva e Maria Mies (1993), que destacam as implicações de um sistema de dominação capitalista-patriarcal para além das minorias humanas, chamam a atenção para o fato de

que, na busca de espaço para sua existência em sociedade, os movimentos emancipatórios podem recair no lugar da “falsa estratégia”. Por meio dessas estratégias falsas, idealizadas por grupos de poder, apenas se reconhece que minorias políticas são dignas de acesso àquilo que majorias já têm, mas o padrão continua sendo aquilo que o homem branco colonizador determinou que todos podem obter. Com isso, indivíduos mantêm-se presos a uma sociedade de matriz androcêntrica e colonial, estruturas hierárquicas e dualistas de valor, exploração capitalista neoliberal, correndo o risco e reproduzir as opressões que não os afetam negativamente enquanto parte de um grupo. Ao se reconhecer diferenças e classificações a partir do padrão de referência do masculino dominador e conquistador³, acaba-se por reafirmar o espaço da supremacia masculina branca colonial e do androcentrismo.

Na compreensão de Mies e Shiva (1993), garantir igualdade por meio da ajuda aos oprimidos e explorados, através da criação de políticas de equidade, a exemplo das ações afirmativas, pode não ser suficiente para desconstruir dicotomias hierárquicas de valor. Partilhar e ter acesso a privilégios dos “vencedores” dentro de um sistema de produção de hierarquias e uniformidades não desconstrói os diferentes modos de opressão. Mesmo com leis que buscam proteger mulheres sob a justificativa da igualdade, por exemplo, mantêm-se uma perspectiva de ordenação hierárquica, que recusa o potencial enriquecedor da diversidade de vidas, perspectivas e culturas. Isso acaba por fazer prevalecer a ideia do “outro” distinto como antagônico, como “objeto”, como “inimigo”, não apenas diferente.

Nessa linha argumentativa, as teóricas irmãs americanas Aph Ko e Syl Ko (2017) chamam a atenção para quando a estratégia da “diversidade”, quando apropriada por brancos, também se torna falsa no caso do problema racial:

³ Val Plumwood (1993) associa a sociedade androcêntrica e patriarcal à construção de uma “identidade mestre”, baseada no padrão da conquista e dominação, juntamente com múltiplas exclusões e a negação de outras formas de identidade. Apesar das variações (temporais, geográficas, influência de fatores como raça, etnia e orientação sexual) certas características estão associadas a indivíduos do sexo masculino e se espera que sejam desenvolvidas por homens - racionalidade, imparcialidade, agressividade, autonomia e liberdade. Diante da presença desses traços geralmente atribuídos aos homens brancos e de classes mais altas, o masculino superior é formado e, endossando-se a crença explícita ou implícita na superioridade desses traços, justifica-se a dominação e subordinação das mulheres, dos animais, da natureza, de outras masculinidades e tudo o que divirja do esquema masculinista.

[...] de muitas maneiras, ela alimenta a tradição dos EUA de apagar ou rejeitar a vida negra. [...] Diversidade (ou melhor “diversidade”) é a ideia de que as pessoas negras (e pardas [brown]) devem funcionar como recipientes para as perspectivas brancas e a teoria dos brancos, ao invés de contribuírem com seus próprios pontos de vista e teorias. O pressuposto aqui é que as considerações dos negros são inferiores ou desprezíveis e, portanto, o valor das pessoas negras em qualquer espaço estará em sua capacidade de reproduzir a brancura. Em palavras mais simples, “diversidade” é a presença de corpos negros, por oposição à presença de ideias negras nascidas de perspectivas negras, em espaços predominantemente brancos (KO e KO, 2017, p. 4).

Como se pode observar, diversas pensadoras veem no enfrentamento das estratégias de poder, exploração, normalização, padronização e homogeneização advindas dos grupos dominantes, o caminho para repensar a sociedade e dismantelar o sistema dualista-hierárquico patriarcal, colonial e de racialização persistente. Mies e Shiva (1993, p. 15) pontuam especificamente a necessidade de valorizar as interconexões, as simbioses humanas e não humanas a fim de confrontar uma visão historicamente reforçada pela filosofia e pela ciência dos indivíduos enquanto entes atômicos. De forma análoga, Mackinnon (2005) aponta que um redirecionamento nas sociedades patriarcais pressupõe a redistribuição de poder e o reconhecimento de uma diversidade real de formas de vida humanas, para além de uma dicotomia simplificadora de igualdade *versus* desigualdade.

Trata-se de pensar uma sociedade na qual cada um possa se construir num espaço que o habilite a respeitar e a preservar a diversidade de formas de vida. Do contrário, as sociedades democráticas continuarão a produzir outros excluídos, a permitir a existência de minorias com vidas precárias e vulnerabilizadas com base na simples condição de nascimento com certas características eleitas arbitrariamente para excluir, sem segurança física e psicológica, sem possibilidade de autoexpressão e autoconfiança, de construção de identidades e subjetividades autênticas em meio as oportunidades, ao respeito e à dignidade.

2. Contribuições críticas dos ecofeminismos e dos feminismos descoloniais



A estrutura de uma sociedade dominadora e baseada no imaginário do colonizador, assentada na negação de um lugar para a participação de minorias na constituição da sociedade, têm reflexos para além das relações inter-humanas. É possível expandir a ideia da subordinação, da apropriação, da objetificação e da padronização do outro para além das formas de vida humana. No cenário atual – a era do antropoceno – a dominação da natureza, acelerada desde a modernidade, tem intensificado os desastres ambientais, acompanhados do deflorestamento mundial, da exploração e desaparecimento de espécies vegetais e animais, da concentração de terra, da contaminação de alimentos e outros seres vivos e do maltrato a animais apinhados em sistemas de confinamento intensivo.

Conforme destaca Ynestra King (1997), a conquista de direitos pelas mulheres não lhes garante o acesso aos benefícios sociais do desenvolvimento capitalista desigual. Nesse sentido, a autora questiona: “o que adianta partilhar com igualdade de um sistema que está matando a nós todos?” (KING, 1997, p. 126). Para ela, para além do contexto da crise ecológica, há um sistema dualista que prega a aversão a tudo o que se vincula à natureza e à mulher, alicerçado na ideia da dominação de um ser humano por outro. Por isso, os objetivos dos diferentes movimentos contra a opressão devem ser entendidos e buscados de forma conjunta, constituindo um movimento genuíno e autêntico pelas vidas.

Karen Warren (2000) sistematizou as interligações entre os sistemas de opressão, identificando o funcionamento da lógica da dominação a partir de uma estrutura conceitual patriarcal com cinco elementos, quais sejam: 1) pensamento de valor hierárquico e opressor, onde os situados acima têm mais valor e os abaixo têm menos valor; 2) sustenta dualismos de valor opostos e excludentes, em vez de serem considerados de forma complementar; 3) o poder é concebido como uma relação onde quem tem mais poder o exerce sobre quem tem menos poder, caracterizando uma relação de cima para baixo; 4) privilégios são criados, mantidos e perpetuados para os membros dos grupos de cima a partir desse exercício de poder; 5) sanciona-se a lógica da dominação – uma estrutura lógica de argumentação que “justifica” de forma equivocada a subordinação do outro.

Por meio da validação social dos dualismos hierárquicos de valor, produz-se uma identificação histórica do homem com a mente, a cultura e a razão, enquanto a mulher – e os seres menos que humanos em geral – é associada ao corpo, ao mundo físico e à natureza. Em decorrência disso, tem-se uma naturalização da mulher enquanto ente inferior, juntamente com a própria feminização da natureza – um espaço do desconhecido e do descontrole, cujos efeitos precisam ser controlados. Natureza e mulher são assim aproximados dentro da abordagem da dominação e podem ser objeto de subordinação. Mas esses quadros conceituais construídos de forma intencional dentro da lógica da dominação não são usados apenas para justificar não o sexismo e o machismo. Conforme Warren (2000), eles estão na base dos diversos “ismos” de dominação, entre eles: “naturismo”, racismo, classismo, cisheterossexismo, especismo e capacitismo.

Pode-se adicionar que o sistema colonial moderno de poder, organizado segundo a lógica da dominação, promoveu o aprofundamento dos “ismos” de dominação nos países da América Latina. Práticas de exclusão e destruição de formas de produção de conhecimento não europeias, de devastação ecológica e controle da natureza, de imposição do dualismo opcionista de sexo e da heterossexualidade compulsória associada à mítica do gênero, de ordenação de relações segundo processos de racialização, entre outros aspectos, invisibilizaram o imaginário dos povos locais para dar lugar a uma concepção de mundo supostamente uníssona do colonizador (ROSENDO, OLIVEIRA e KUHNEN, 2020).

Lugones (2014) lembra que o regime colonial, com seus recursos de subjetificação, transformou os povos originários em menos que humanos, impregnou suas vidas e modos de ser diversos com sistemas dualistas hierárquicos entrecruzados, perpassados por raça, gênero, sexualidade, classe, entre outros. Nas palavras da filósofa argentina, “o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p. 941).

Assim como mulher e natureza são aproximadas, também os povos latinos foram desumanizados e tornados próximos da natureza, uma vez que

seus modos de ser não correspondiam aos papéis presentes na lógica dicotômica e hierárquica dos colonizadores. Para a colonialidade moderna, os povos indígenas das Américas e os africanos escravizados não podiam ser considerados humanos pois não eram homens e mulheres brancos ‘civilizados’. Logo, somente poderiam estar do outro lado do dualismo, o lado inferior e degradante das espécies não humanas.

O sistema moderno colonial de dominação resultou na subjugação étnico-cultural dos povos tradicionais e continua a produzir o que o pensador indígena Ailton Krenak (2019) nomeia de “sub-humanidade”, na qual estão incluídos caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes, povos em geral situados do lado da terra e ao lado contrário da “humanidade esclarecida”, que reivindica para si esse termo por conduzir a sociedade humana para longe da terra – denominando isso de “progresso”. Para o pensador, a perspectiva da humanidade considera ideal uma única forma de vida, chamada de “civilizada”, mas que termina por limitar e negar a capacidade inventiva, existencial, criativa e a liberdade de todos os “sub-humanos”. Nesse contexto, surge o “mito da sustentabilidade”, para, segundo o filósofo brasileiro:

[...] justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2019, p. s.p).

Uma vez que todos os “ismos” de dominação, dualistas e hierárquicos, estão entrelaçados e se reforçam mutuamente na estrutura conceitual patriarcal e colonial, o que promove a intensificação das consequências negativas sobre certos grupos situados do lado de baixo do dualismo, torna-se importante a oposição a todas as formas de desvalorização e preconceito para superar o modelo estrutural dessa lógica da dominação. É por isso que, de acordo com Ariel Salleh (1994), a possibilidade da transformação vem da criatividade e agência daqueles que estão situados na parte dualista de menor valor, daqueles que ocupam o espaço silencioso da negação de sua identidade. É na ocupação da condição negativa de um não-lugar, da invisibilidade, que se pode perceber a distorção da realidade e mover o co-

nhecimento de forma ativa, isto, é, explorar o potencial do conhecimento que vem de baixo e, assim, superar as separações dualistas do paradigma epistemológico dominante.

María Lugones (2014), por meio da investigação que parte do conceito de “lócus fraturado” – o lugar construído duplamente em meio a dois lados em tensão, o colonial e o da resistência – destaca como as mulheres subalternizadas resistem, na condição de oprimidas, ao sistema da colonialidade do gênero de forma coletiva e comunitária. Elas produzem no cotidiano as práticas de afirmação da vida:

Resiste-se a [colonialidade] desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. [...] O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente (LUGONES, 2014, p. 949).

As contribuições da literatura ecofeminista e do pensamento descolonial, sobretudo ao destacar os modos de vida resistentes às forças coloniais, auxiliam a entender o papel do protagonismo de mulheres em movimentos sociais vinculados ao espaço rural, em que mulheres lutam por soberania alimentar. Tais movimentos distanciam-se do paradigma do progresso tecnológico e capitalista assumido pelo agronegócio como única alternativa viável para a produção de alimentos, promovendo, para isso, o seccionamento e a negação da interdependência das formas de vida. Além disso, pode-se afirmar que a ação organizada dessas mulheres coloca em questão várias das afirmações que, segundo Ariel Salleh (1994), são produzidas no âmbito da lógica da dominação, quais sejam: 1) o pressuposto de que os homens são sujeitos históricos ativos e as mulheres são ‘objetos’ passivos; 2) a ideia de que a ação histórica é ‘progressiva’ e que as atividades baseadas na natureza são necessariamente ‘regressivas’ – uma ‘cultura’ de

menor valor; 3) a associação da masculinidade com a ordem histórica mediante a ‘produção’ e a associação da feminilidade com a ordem natural mediante a ‘reprodução’; 4) a valorização das atividades produtivas e a desvalorização das reprodutivas.

Ao caminhar na direção contrária dessas afirmações, movimentos de mulheres rurais, com destaque para a Marcha das Margaridas⁴, constroem caminhos alternativos para as políticas hegemônicas de colonização da vida, buscando reconstruir simbioses biológicas e sociais. De acordo com Kuhnén (2019), em vez de promover a morte da natureza, invadindo-a, dominando-a, penetrando-a, extirpando suas partes dentro de laboratórios, para depois tentar recriar a vida pelas mãos humanas e ter o controle sobre ela, a exemplo das sementes transgênicas, tais mulheres sustentam o ciclo da vida por meio da proteção das sementes crioulas. As sementes transgênicas carregam a morte, uma existência limitada definida pelo seu dono; as sementes crioulas, livres, produzem a vida e tornam-se mais fortes nas trocas solidárias e nos compartilhamentos realizados entre mulheres. Com isso, mulheres de regiões diferentes do país formam redes e teias verticalizadas de produção e manutenção da vida em seus diversos formatos.

As mulheres agricultoras organizadas na Marcha das Margaridas contribuem para uma sociedade na qual se reconheçam as relações de interdependência que existem entre humanos e não humanos, tendo em vista a superação de sistemas de negação da vida. Na contramão de uma perspectiva que vê a natureza meramente como um espaço de extração de recursos disponíveis aos humanos, os movimentos de mulheres do campo têm mostrado que a autonomia e segurança nutricional e soberania alimentar dependem do trabalho múltiplo e do conhecimento das mulheres acerca de processos produtivos. O resultado é a possibilidade de uma convivência mais harmônica e integrada à terra e sua diversidade de formas de vida, humanas e não humanas (KUHNEN, 2019).

⁴ A Marcha das Margaridas corresponde a um movimento social brasileiro de mulheres do campo, cujo nome é inspirado na líder **sindical paraibana, Margarida Alves, pioneira na luta pelos direitos dos trabalhadores do campo e assassinada em 1983**. Esse movimento tem como uma de suas características centrais a realização de uma marcha na cidade de Brasília, tendo a sexta edição dessa marcha ocorrido em 2019. As mulheres marcharam unidas pelo lema “Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência” (CONTAG, 2021).

As dificuldades das mulheres no espaço urbano também são significativas quando comparadas aos problemas de soberania alimentar e acesso à terra enfrentados por mulheres do campo devido à expansão capitalista. Salleh (1994) afirma que a inclusão da mulher como sujeito produtivo no sistema capitalista resultou num aprofundamento de sua exploração e constituiu-se em uma estratégia de expansão do capitalismo. As mulheres que adentraram o mercado de trabalho, se antes forneciam apenas mão de obra qualificada para o trabalho sem serem remuneradas, à medida que foram responsabilizadas pela educação do homem branco e colonizador para ocupar o espaço público, agora contribuem com seu trabalho para enriquecer ainda mais esse homem. Elas exercem funções e profissões com menor remuneração, sob contratos temporários muitas vezes precários, além de continuarem com a sobrecarga de horas ilimitadas do trabalho de cuidado não remunerado.

3. Perspectiva interseccional na reconfiguração da sociedade para além da igualdade por direitos

Em razão dessa situação das mulheres nas democracias contemporâneas, resguardadas as devidas especificidades das sociedades do Norte em comparação com as do Sul Global – essas últimas submetidas à colonialidade do poder, da raça e do gênero pelos países do Norte –, olhar para a desigualdade de gênero exige mais do que obter espaço para os corpos de mulheres circularem nas diferentes esferas sociais. É necessário também repensar a própria constituição e o desenvolvimento de uma sociedade onde o *status quo* continua sendo tratado como o padrão para a realização de ajustes. É preciso refletir, como sugere MacKinnon (2005), se as políticas pautadas na promoção da igualdade que ignoram o fato da desigualdade de poder estrutural baseada no sistema de gênero, de raça, de etnia, de classe, de capacidades, de espécie, etc., não terminam apenas por sancionar a sociedade atual promotora das desigualdades hierárquicas.

Ao se reconhecer a necessidade de redistribuição do poder, afirma MacKinnon (2005), as demandas por mudança não se restringem a categorias legais e implicam uma proteção especial de toda a diversidade, sendo

cada ser humano visto como alguém completo com as características que possui, sem ser preciso compará-lo com os membros de grupos dominantes. Nenhuma diferença justifica dominação, exploração, abuso, objetificação e subjetificação – todos representando a face de um mesmo processo de produção de grupos subalternizáveis. Entende-se que o poder desigual constitui e sustenta de forma abusiva e inerentemente injusta a existência de minorias políticas, segregando-as de modo sistemático do acesso aos bens e vantagens sociais, enquanto ao patriarca colonial são garantidos todos e quaisquer benefícios às custas

É por isso que a violência contra o homem branco, o patriarca colonial, não é tolerada como ainda o é a violência contra às mulheres e contra a população negra, por exemplo⁵. Para além de procurar encaixar mulheres negras na realidade existente, por exemplo, por meio de normas gerais que produzem alguns resultados positivos em casos particulares, é importante expor que essas mulheres tiveram pouca escolha a ser não terem uma vida determinada pelos homens brancos. Não se quer aqui negar a possibilidade da agência por parte do subalterno e de construção de formas de vida criativas na luta coletiva pela resistência, mas essa agência está em constante tensão com as imposições dos grupos dominadores, com a presença colonial e patriarcal invasiva e subjugadora.

Esses apontamentos levam à reflexão sobre a substancialidade de um olhar interseccional na consideração das minorias políticas, todas vítimas desse mesmo processo de subalternização da matriz colonial e capitalista, que aqui ou ali permite alguns resultados positivos, mas sem eliminar de fato a estrutura que impõe barreiras consistentes e duradouras à possibilidade de escolha livre de uma vida não determinada pelos grupos de dominação. A fragmentação dos movimentos, a separação e antagonização das lutas auxilia os indivíduos que ocupam espaços de poder, dominação e exploração. Daí a urgência de fortalecer um diálogo rumo à atenção interseccional e ao aprofundamento da problematização da ordenação dualista, hierárquica e

⁵ Tanto Iris M. Young (2005) quanto Cudd (2006) destacam que a violência é uma das forças mais vigorosas que atingem as pessoas de grupos oprimidos. Muitas das vantagens dos opressores e privilegiados são construídos pelo recurso à violência sistemática, que existe como uma prática social. A violência afeta tanto aqueles indivíduos por ela vitimados diretamente, quanto aqueles membros que sofrem indiretamente com sua constante ameaça.

dominadora da sociedade que assegura privilégios a alguns (e algumas de nós) e limita permanentemente outros/as.

A interseccionalidade, conforme destaca Crenshaw (2002), é um modelo para desvelar intercruzamentos de sistemas de opressão, cujas experiências de opressão não podem ser reconhecidas quando gênero, raça, etnia, classe etc., são considerados isoladamente. A ferramenta da interseccionalidade deve manter sobretudo mulheres brancas abertas à revisão de certezas arraigadas, a incorporação de privilégios pelo feminismo, sem pretender a obtenção de uma perspectiva unívoca e totalitária em relação às demandas concretas de diferentes grupos. Historicamente, as relações com base no paradigma patriarcal e colonial se estruturaram a partir da violência, da coerção em relação a tudo que está fora do grupo daqueles que compartilham privilégios – mulheres, negros e negras, pessoas *queer*, indivíduos com habilidades especiais, animais não humanos e natureza. Buscou-se construir homogeneidades de um lado, e exclusão de outro. O que uma sociedade não patriarcal e que rompe com o paradigma moderno colonial necessita é justamente organizar-se de modo a respeitar a diversidade em sua base de forma verticalizada e reconhecer uma continuidade entre os modos de vida. Na compreensão de Audre Lorde (2019a, p. 247), “o futuro de nossa terra talvez dependa da capacidade de todas as mulheres em identificar e desenvolver novas definições de poder e novos modelos de convivência com a diferença”.

Lugones (2014) menciona a possibilidade de um movimento de coalizão ancorado em subjetividades ativas, socialidades alternativas, resistentes e abertura para a aprendizagem com o outro. Esse movimento impulsiona a “conhecer uma à outra como entes que são densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 942). Para a autora, uma “ética da coalizão” como um processo de ser em relação torna possível elaborar respostas que avancem para a lógica da diferença, isto é, que se sustentem criativamente nas diferenças, sem buscar uma síntese em meio a multiplicidade, e desafiem as dicotomias hierárquicas. Mas, as mulheres brancas estão, inicialmente, de fora dessa coalizão, pois precisam rever suas práticas marca-

das pelo imaginário colonial, que reduz o “nós” feminista a aspectos pontuais vinculados a seus interesses localizados.

Pensar uma sociedade comprometida com o rompimento de formas de exploração e dominação diversas exige a abertura de si para o outro e sua forma de vida, sem pretender diminuir o espaço de sonhar, existir e conhecer do outro. A partir da abertura para o outro, certamente será possível construir um espaço conjunto para pensar outras formas de relação e ordenação das sociedades democráticas, possibilitando a construção conjunta da liberdade. Mulheres brancas de classe média e alta precisam reconhecer que sua possibilidade de existir sem restrições e barreiras sistemáticas é muito pouco se não combaterem com outras mulheres os sistemas de opressão que as atingem. Em outros termos, a liberdade requer não apenas o fim de alguns sistemas de opressão, mas o fim de todos os sistemas de opressão. A liberdade individual não será realizada plenamente se a violência não se aplicar apenas àquele sujeito em de um grupo social particular, mas continuar sendo tolerada como uma prática social de amedrontamento e limitação para outros grupos.

Como um compromisso moral e político, os movimentos precisam incluir e, para isso, é preciso reconhecer a luta do outro e lutar com ele. Trata-se de ir além das violências que se sofre e sentir com o outro a violência que o afeta, reconhecer as demandas que há em outros seres. Como bem pontua Lorde (2019b), não há hierarquia de opressões e, por isso, um futuro possível para todos exige o combate de todas as opressões. Embora talvez hoje um grupo não esteja sendo afetado tão diretamente quanto outro, a reprodução dos sistemas de opressão está sempre buscando se expandir para atingir novas vítimas.

No processo interseccional deve-se buscar construir uma sociedade na qual a lógica da violência e da dominação, assentada em construções hierárquicas e dualistas, seja substituída pela lógica da atenção e do cuidado com o outro. Não se pode mais querer viver em um mundo que necessita de um ideário de ética heroica, conforme mencionado por Marti Kheel (2000, 2008), pois os heróis tornam-se salvadores necessários sempre que uma destruição de vidas dentro de sistemas de dominação foi feita. De forma alternativa, a proposta ecofeminista busca encontrar o caminho para a prevenção

por meio do compromisso coletivo de reconhecimento das inter-relações existentes no mundo. Esse movimento de mudança das relações de dominação não possui respostas prontas e acabadas, mas sua construção necessita se dar longe da produção de novas vítimas. Antes de corrigir, reparar, consertar e conservar vidas, é preciso projetar conjuntamente uma sociedade na qual seja possível aos corpos existirem sem medo do que poderão vir a sofrer. Não se pode mais aceitar uma sociedade reparada, onde os corpos são realojados e deslocados a fim de apenas sobreviver. Isso pressupõe uma ética do cuidado preventiva assumida como responsabilidade por todos nas esferas privada e pública, sensível às diferenças e demandas decorrentes da vulnerabilidade e da precariedade da vida. A lógica da dominação e da exploração para o lucro econômico, argumenta Glazebrook (2016), deve ser substituída pela lógica do cuidado, dando lugar a uma *práxis* guiada pelo cuidado de afirmação da vida dos outros humanos, dos ecossistemas e dos coabitantes planetários.

O aprender como fazer uma outra sociedade certamente vem dos saberes daquelas pessoas que mais sofrem com o atravessamento dos sistemas de opressão entrecruzados: as mulheres negras, pobres, transexuais, indígenas, quilombolas, geraizeiras, ribeirinhas, entre outras. São elas que desenvolvem uma força sensível e um conhecimento possível de mover as estruturas de poder para além de uma linguagem de direitos historicamente pensada pelos homens. São elas que constroem experiências de redes de empatia, atenção e cuidado a partir do reconhecimento de que as interdependências estão diretamente vinculadas a sua possibilidade de viver e para permitir a existência do outro por meio do fortalecimento mútuo. Elas podem ensinar a pensar um movimento inclusivo, para além da restrição de uma imaginação colonizada que vê na estratégia de direitos a única saída. A abordagem descolonial percebe a diferença colonial como espaço de agência e potência, de práticas de resistência desviantes do imaginário colonial.

Gaard (2016, p. 186) destaca, nesse sentido, como estratégico para um feminismo ecológico e para as perspectivas de justiça ecológica “a centralidade de uma autoidentidade interdependente, o valor do conhecimento incorporado [*embodied knowledge*], presente em questões de raça, classe, gênero, sexualidade, idade e habilidade, bem como questões de saúde ambi-

ental”. Retomando brevemente o problema das mudanças climáticas mencionado na introdução deste artigo, importa destacar que nem todos os corpos serão atingidos do mesmo modo pelas mudanças climáticas, por exemplo. Para essa ecofeminista, considerar a intersecção entre as diferenças de gênero, sexualidade e espécies junto com diferenças de raça, etnia, classe, ecologia e nação, garantem uma narrativa mais complexa e completa sobre as injustiças climáticas e as possibilidades de combatê-las. Os direitos e a justiça, por isso, devem ser pensados a partir dessa realidade complexa, formada por redes de interdependência humana e ecológicas.

Uma concepção ética e política que parta do corpo situado termina por reconhecer a interdependência humana com a natureza. Para além de noções políticas como a autonomia, os direitos e a liberdade individual, a subjetividade humana necessita ser compreendida a partir de suas relações de interdependência com outros seres humanos e não humanos. Esse corpo humano pode ser aquele que Ailton Krenak (2019) afirma conversar com a pedra e a família de montanhas, que se vê em uma relação de continuidade com o mundo natural, cuja história está entre as narrativas esquecidas em favor de relatos coloniais e globalizantes.

Considerações finais

Ao longo deste artigo foram propostas reflexões críticas sobre a organização da sociedade patriarcal e colonial, partindo-se de contribuições do ecofeminismo e do pensamento descolonial e procurando-se apontar caminhos, sem um caráter conclusivo, para a construção de uma outra sociedade possível. Essa outra sociedade deve priorizar a sustentação verticalizada da diversidade das formas de vida, existência e produção do conhecimento, além de incluir humanos e não humanos em redes de proteção e cuidado moral e político – o que pode ser compreendido como uma sociedade justa para além da igualdade pelos direitos.

Procurou-se argumentar que o igual estatuto moral e político nas sociedades democráticas, por meio de garantia de direitos fundamentais a todos, por exemplo, não dá conta das demandas apontadas pelos sujeitos pensados nas teorias ecofeministas e descoloniais. A sociedade falha na rea-

lização da justiça quando sistemas de dominação e exploração perpetuam a insegurança, acentuam a vulnerabilidade e precarizam as condições de vida de uns em detrimento do favorecimento de membros de certos grupos.

O discurso sobre os direitos e a justiça para assegurar a igualdade precisa ser revisado a partir da realidade das democracias que incorpora diferentes posições de poder e a produção de subalternidades decorrentes de sistemas de divisão em grupos sociais, promotores de relações dualistas e hierárquicas, centrais na organização patriarcal e colonial. Nesse contexto, é preciso ter ciência de que direitos e justiça são também parte da linguagem da colonialidade e do patriarcado, assim como o são os ideais dos sujeitos separados, independentes e autônomos.

A noção de interdependência entre as formas de vida, de respeito e reconhecimento da existência do outro diferente em sua subjetividade, mas cuja diferença não impede a formação da coalizão de resistência, é um caminho para a construção de práticas que sustentam as vidas em sociedade. Além disso, a mencionada lógica da dominação, associada à fixação pelas liberdades individuais de sujeitos autônomos e oportunidades de autodesenvolvimento, precisa ser substituída por uma lógica do cuidado, baseada no reconhecimento das relações de interdependência entre seres humanos entre si, e também com outras formas de vida.

As sociedades democráticas precisam se constituir em mundos seguros para cada ser vivo. É importante tornar centrais as obrigações de cuidado responsável e prevenção do dano na organização sócio-política das sociedades democráticas para evitar falhar em responder aos companheiros e companheiras, humanos e não humanos, que habitam um mesmo mundo. Seremos capazes de ver o outro concreto em sua realidade completa e acolhê-lo?

Por fim, cabe salientar que não se trata de descartar o valor das conquistas por direitos, como a obtida em 2018 por decisão do Supremo Tribunal Federal, que consiste no direito da autodefinição soberana das pessoas transexuais e travestis de sua identidade de gênero. Mas, ainda assim, é necessário questionar quem são as pessoas que poderão reivindicar para si o cumprimento desse direito e em que medida esse direito garante a existência completa, livre de dominações, explorações, exclusões, logo, livre de injus-

tiças para toda e qualquer pessoa transexual e travesti. Nesse sentido, um movimento transformador da sociedade, que demanda sua reconfiguração estrutural, exige manter-se vigilante para com a realidade de cada sujeito concreto, para que não seja submetido a novas formas de exploração e dominação, e possa ter uma existência completa.

Recebido em 15/01/2021 e aprovado em 25/03/2021

Referências

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro Decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, mai./ago., 2013, p. 89-117.

CONTAG – CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES NA AGRICULTURA. *Documentos Marcha das Margaridas*. Disponível em: <http://www.contag.org.br/index.php?modulo=portal&acao=interna&cod-pag=615&dc=1&nw=1> Acesso em: 10 jan. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, 2002, p. 171-188.

CUDD, Ann E. *Analyzing oppression*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GAARD, Greta. From ‘cli-fi’ to critical ecofeminism: narratives of climate change and climate justice. In: PHILLIPS, M.; RUMENS, N. *Contemporary perspectives on ecofeminism*. London: Routledge, 2016, p. 169-192.

GLAZEBROOK, Trish. Climate adaptation in the Global South: funding women’s farming. In: PHILLIPS, M.; RUMENS, N. *Contemporary perspectives on ecofeminism*. London: Routledge, 2016, p. 111-131.

HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KHEEL, Marti. From heroic to holistic ethics: The ecofeminist challenge. In: STERBA, James P. (Org.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2 ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000, p. 199-212.

KHEEL, Marti. *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.



KING, Y. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, A. M.; BORDO, S. R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 126-154.

KO, Aph; KO, Syl. *Aphro-ism: essays on pop culture, feminism, and black veganism from two sisters*. New York: Lantern, 2017.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book.

KUHNEN, Tânia A. Marcha das Margaridas: apontamentos para um (eco)feminismo latino-americano. *Revista Sul Sul*, Barreiras, v. 1, n. 1, 2020, p. 124-147.

LINDEMANN, Hilde. *An invitation to feminist ethics*. New York: McGraw Hill, 2006.

LORDE, Audre. Disponível em: <<https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde/>> Acesso em: 28 fev. 2018.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a, p. 239-249.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b, p. 235-236.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MACKINNON, Catherine. Difference and dominance: on sex discrimination. In: CUDD, Ann E.; ANDREASEN, Robin O. *Feminist theory: a philosophical anthology*. Malden: Blackwell, 2005, p. 392-402.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1993.

OKIN, Susan M.. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, mai./ago., 2008, p. 305-332.

PHILLIPS, Mary; RUMENS, Nick. Introducing contemporary ecofeminism. In: PHILLIPS, M.; RUMENS, N. *Contemporary perspectives on ecofeminism*. London: Routledge, 2016, p. 1-16.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge, 1993.

ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio; KUHNEN, Tânia A. 'Locus fraturado': resistências no Sul global e práxis antiespecistas ecopfeministas descoloniais. In: DIAS, Maria Clara *et al.* *Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones*. Rio de Janeiro: Apeku, 2020. E-book.

SALLEH, Ariel. Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción. *Ecología Política*, n. 7, 1994, p. 35-47.

TRONTO, Joan. Assistência democrática e democracias assistenciais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 2, mai./ago., 2007, p. 285-308.

WARREN, Karen J. *Ecofeminist philosophy: a western perspective on what is and why it matters*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

YOUNG, Iris M. Five Faces of Oppression. In: CUDD, Ann E.; ANDREASEN, Robin O (Eds.). *Feminist theory: a philosophical anthology*. Malden: Blackwell, 2005, p. 91-104.

SABERES ANCESTRAIS NA FILOSOFIA AFRRREFERENCIADA DE DONA TOINHA: ÁGUA PRETA, PERTENCIMENTO, TERRITÓRIO E CUIDADO

Ancestral knowledge in afrorreferentiated philosophy from dona Toinha:
Água Preta, belonging, territory and care.

Adilbênia Freire Machado¹

RESUMO

Esse artigo tem o intuito de trazer saberes ancestrais afrorreferenciados tecidos pela voz de Dona Toinha, liderança do Quilombo Água Preta, Tururu – CE. Esses saberes são oriundos de suas escrevivências encruzilhadas com minhas andanças. Escrevivências tecidas por escuta sensível, pela ética do cuidado, relação ancestral com a natureza e o território em um movimento de enraizamento, pertencimento e aquilombamento. Dona Toinha em diálogo com outras vozes nos ensina sobre *adiar o fim do mundo*, sendo ela uma cabaça da existência. Nesse sentido, o texto apresenta-se como perspectiva de descolonização do conhecimento dialogando com as filosofias africanas desde sua diáspora em terras brasileiras.

Palavras-Chave: Dona Toinha. Saberes Ancestrais. Territorialidade. Filosofia Africana. Aquilombamento.

ABSTRACT

This article aims to bring ancestral knowledge afrorreferenced woven by the voice of Dona Toinha, leader of Quilombo Água Preta, Tururu - CE. This knowledge comes from his scribes at the crossroads of my travels. Writings woven by sensitive listening, by the ethics of care, ancestral relationship with nature and territory in a movement of rooting, belonging, and *aquilombamento*. Dona Toinha in dialogue with other voices teaches us about postponing the end of the world, being a gourd of existence. In this sense, the text presents itself as a perspective for the decolonization of knowledge in dialogue with African philosophies since its diaspora in Brazilian lands.

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB – CE. Doutora em Educação (UFC); Mestra em Educação (UFBA); Licenciada e Bacharelada em Filosofia (UECE). Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE): encantamento, pretagogia, ancestralidade (UFC); Azânia - Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Gêneros, Sexualidades, Religião, Performances e Educação (UNILAB - CE); Rede Africanidades (UFBA); Rede Brasileira de Mulheres Filósofas; AAFROCEL (Academia Afrocearense de Letras); ABPN; AFYL - Brasil. E-mail: adilmachado@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3226-2139>



Key-Words: Dona Toinha. Ancestral Knowledge. Territoriality. African Philosophy. Aquilombamento.

ESCREVIVÊNCIAS DE ABERTURA²

“Pés descalços em contato com a terra sagrada...”

(Aidil Lima)

Esse pequeno ensaio tem o intuito de tecer, brevemente, bordados em torno de saberes oriundos das escrevivências afroreferenciadas tecidas pelas trilhas de Dona Toinha encruzilhadas com meu caminhar... A ancestralidade africana nos ensina que só existimos em comunidade, de modo coletivo e em relação com a natureza, pois somos parte da natureza e sem ela não existimos. E é essa vivência comunitária entrelaçada com a natureza e a ancestralidade que bordará as trilhas ancestrais filosóficas tecidas em uma comunidade quilombola desde/com uma grande mulher, liderança do Quilombo Água Preta que fica na zona rural de Tururu, cidade município de Itapipoca – CE...

Falar de filosofias africanas, de filosofias africanas tecidas desde sua ancestralidade na/da diáspora, desde o encantamento, desde uma perspectiva filosófica africano-brasileira é discorrer desde nosso modo próprio de filosofar, de construir reflexões críticas desde nossas experiências, nossas vivências em um solo tecido pela relação ancestral com o continente africano que construiu esse país. É compreender essas epistemologias como descolonizadoras, desde a percepção comunitária, aquilombadas que constituem espaços orgânicos de organização, resistência, valorização, promoção e celebração da vida, pois, como disse Vanda Machado (2017) em uma com-versa na cozinha de sua casa em Salvador: “quilombo é o lugar onde foi inventada a liberdade brasileira”. É onde continuamos a potencializar nossos modos de

² Esse texto é oriundo da tese de doutorado intitulada “Saberes Ancestrais Femininos na Filosofia Africana: Poéticas de Encantamento para Metodologias e Currículos Afroreferenciados”, Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. 2019. 268p.

estar no mundo de forma justa. Como nos ensina a filósofa Lorena Oliveira (2020):

Esses territórios são a maior referência de agência política, manutenção e valoração à vida, à ancestralidade e à liberdade. Há nele, e na política advinda desde esses territórios, uma energia que nos sustenta. Um poder! Uma rota de fuga sempre traçada. Um som que ecoa em nossos ouvidos nos recordando que: é pra frente e só pra frente que iremos, pois somos o êxito da nossa linhagem. A maior demonstração que sabemos fazer política, pois só assim pudemos nos mantermos vivas e vivos!

Potencialização da vida, do bem viver, encantamento! Desse modo, disputamos, epistemologicamente, ao dizermos filosofia africana, a própria humanidade das pessoas africanas e de sua diáspora que por tanto tempo foram, e ainda são, negadas (MACHADO, 2019a). Nesse sentido, nesses espaços aquilombados, sabemos que as mulheres são grandes mantenedoras e potencializadoras das tradições culturais e espirituais africanas em terras brasileiras, além de serem as grandes representantes da vida, da existência, do axé, ou seja, a energia e o poder que nos sustenta e nos leva pra frente, sempre!

Os espaços de aquilombamento são aqueles lugares tecidos por nosso cotidiano, onde crescemos,

são lugares do cotidiano que fortalecem nossa ancestralidade e potencializam nossas escrituras, pulsadas por nossas experiências. Aprendizados diversos, comunitários, também tecidos por portas fechadas, portas abertas, janelas abertas, fechadas, entreabertas, pelas andanças e aprendizados com nossas mais velhas... A ancestralidade abre as portas/janelas da/para nossa existência... e no seu próprio tempo, pois tudo tem o seu próprio tempo! (MACHADO, 2019, p. 244).

As filosofias africanas presentes nos aquilombamentos implicam-se na construção de um lugar tecido pela ética do cuidado, enraizamento, pertencimento, escuta sensível, ancestral, cura, assim, são espaços educativos que mantêm nossas tradições e culturas, transmitindo e preservando nossas memórias ancestrais, nossas práticas de solidariedade, de cuidado, de respeito à natureza, às pessoas mais velhas, de respeito pela espiritualidade e religiões diversas, cura pela terra, pelas plantas, pela natureza, pelo cuidado, afeto...

Assim, bordo esse texto desde as encruzilhadas dos terreiros que teceram e tecem a minha existência, lugar onde nasci, lugares onde cresci, onde aprendo, onde sou. Encruzilhadas que tecem as escrevivências das experiências do meu caminhar.

Desse modo, escreveremos desde cosmopercepções africanas tecidas em territórios quilombolas, especificamente no Quilombo de Água Preta. Essas escrevivências serão tecidas pela voz de uma de suas grandes lideranças: Dona Toinha!

O conceito *escrevivência* tece bordados, costuras, desenhos, pinturas crocheteando nossos próprios modos de contar / criar / produzir histórias, modos de filosofar delineados pelos saberes gerados desde / com nossas vivências – experiências, desde corpos produtores de sentidos e conhecimentos. Portanto, é um conceito gerador, multi-transdisciplinar, interseccional, pois que é filosófico, histórico, literário, metodológico, geográfico, territorial, é diverso, plural, feminino. Segundo sua geradora, Conceição Evaristo,

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. **E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não.** Por isso, afirmo: **“a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”**. Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. (2020, pp. 30-31).

Escrevivência é um conceito forjado nas lutas de resistências e re-existências, fundamentalmente de mulheres negras, é conceito bordado desde a ética do cuidado, de valorização e potência da vida, de libertação e emancipação, é ancestral. É escuta sensível, ou seja, a abertura para conhecer, sentir, perceber a outra pessoa, inclusive as diversas pessoas que há em

nós, delineando uma escuta afetiva e efetiva, por isso também é ancestral, é escuta da nossa intimidade, da nossa ancestralidade. Ouvir/sentir nossa intimidade é o feminino tecendo poéticas de potencialização da vida.

Conceição Evaristo (*apud* CANOFRE, 2018) diz que o conceito escrevivência “parte muito daquilo que eu conheço das mulheres negras, daquilo que eu sou”, parte de modos de ser/estar no mundo. Assim, é um projeto estético tecido pelos saberes afrorreferenciados, também de descolonização da linguagem e de apropriação de nossas palavras, pois “vai ligar com o desejo de lidar com outras palavras. Eu quero levar para o texto literário palavras bantas, ditados, uma outra compreensão, uma outra maneira de se postar no mundo” (Ibid).

Das tessituras encantadas, Conceição Evaristo ensina:

tudo que escrevo, crítica, ensaio, escrita literária, toda minha criação surge marcada pela minha condição de mulher negra na sociedade brasileira. As escolhas temáticas, o vocabulário, as personagens, os modos de construção das mesmas, o enredo, **nada nasce imune ao que sou, às minhas experiências, à minha vivência.** Escrevo uma vivência, que pode ser ou não, a real, a vivida por mim, mas que pode se con(fundir) com a minha. (EVARISTO, 2017, p. 07, grifo meu).

Nossas escrevivências são chamados para refletirmos acerca de nossas vivências e assim transformá-las em experiências. Refletir é ouvir/perceber/sentir nossos sentidos, ouvir nossa intimidade, sabendo que nossos aprendizados nunca são individuais, mas coletivos, pois só existimos em comunidade, portanto, os aprendizados delineados pelas escutas sensíveis são permeados por nossas subjetividades, porém tecido pela comunidade onde somos/estamos. Assim, o trançado das escrevivências de Dona Toinha e as minhas, desenhadas pela ancestralidade africana são perpassadas pelos nossos terreiros, pelos terreiros que habitamos e que nos habitam. Esses terreiros são espaços que nos integram com a natureza e a comunidade, em um tempo outro, onde ralamos joelhos, aprendemos a vida, a viver... São os terreiros de quem mora no interior, no sertão, em quilombos, assentamentos, em comunidades indígenas... Nossos espaços de resistências, re-existências, cuidados, potencialização da vida, fortalecimento de nosso estar no mundo desde os saberes ancestrais africanos.

DONA TOINHA, UMA MULHER *ADIANDO* O FIM DO MUNDO OU UMA CABAÇA DA EXISTÊNCIA

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo[a].
Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado
no conhecimento concreto da realidade.

(Neusa Santos Souza)

Os saberes ancestrais africanos são um convite, um chamado a nos definirmos desde nosso chão de pertencimento, assim, desde nossas culturas e territorialidades. Katherine Bankole (2009, p. 258), afirma que “as mulheres africanas possuíam [possuem] um aguçado sentido de valor próprio. A necessidade de reconstruir o legado da mulher negra provém de séculos de desvalorização e da literatura que as definiu como vítimas”. Portanto, o convite faz da necessidade de reconstruirmos nosso legado, escrevermos (re-escrevermos) nossas histórias, pois, como nos ensina um *Provérbio Africano*: “enquanto os caçadores contarem as histórias os leões serão sempre os vencidos”.

O convite à reconstrução de nossos legados e, assim, à reescrita de nossa história perpassa à construção epistemológica crítica desde/com o caráter humanista da feminilidade africana, desenhado por tradições ancestrais de cuidado, afeto, respeito e potencialização de nosso estar no mundo. Portanto, contar nossas histórias têm um papel estruturante, pois que “as mulheres africanas são humanizadas por meio das histórias por elas contadas, que têm como foco todos os aspectos de sua existência” (Ibid). Escrevivências bordadas pela escuta de nossas ancestrais, fortalecendo nosso estar no mundo que resiste e se forja

lutando com experiências profundamente racistas e sexistas. As mulheres levantaram sua voz quando puderam, definindo liberdades fora dos contextos de raça, gênero e classe. Para isso empregaram a ação direta, a palavra e o silêncio como armas alternativas ou integradas. (BANKOLE, 2009, p. 273).

Somos tecidas pela complementariedade, por uma espiritualidade comunitária, como o desejo último de promover justiça social: “as mulheres africanas observaram uma teoria afrocêntrica da libertação que impulsionou

seu senso de dever perante a comunidade e orientou as suas ideias sobre feminilidade e a explicação de suas próprias experiências históricas” (Ibid). Os saberes ancestrais femininos são implicados em “servir a comunidade a fim de atingir a liberdade e melhorar a qualidade de vida da população negra” (BANKOLE, 2009, p. 273-274), servir e não servidão. Ancestralidade, comunitarismo, encantamento! A feminilidade feminina³ tece perspectivas de justiça social e potencialização de nossos saberes/viveres!

Ouvir o feminino que nos habita é estruturante para potencializar nosso estar no mundo, nos fortalecer ante um mundo tão machista, patriarcal, feminicida... Nesse sentido, trago a voz de Dona Toinha, seus saberes ancestrais e suas práxis políticas de potencialização da vida, de libertação e justiça.

Dona Toinha se apresenta assim: “Eu sou Antônia Lopes de Lima, nasci em 27 de Março de 1960 e tenho 6 filhos, cinco mulheres e um homem” (Com-versa, 17 de agosto de 2019). Ela diz que sempre criou seu filho homem para saber se cuidar, cuidar de uma casa e não achar que são as mulheres as responsáveis por cuidar da casa, dos filhos, que esses são trabalhos de todos... Assim, ela lembra como seu pai gostava de cozinhar, mesmo tendo várias filhas em casa e por isso sofria preconceito por cozinhar, vez ou outra era ele que cozinhasse e o fazia por puro prazer. Em 2011 concluiu o curso de Letras, aos 51 anos de idade. Isso mostra a sua busca por conhecimento em uma caminhada pautada pelos saberes ancestrais das pessoas mais velhas, saber das memórias, do cultivar conhecimentos e florescer para toda a comunidade.

É uma mulher de memórias e com suas muitas andanças conseguiu criar um museu em sua comunidade, com intuito de não deixar a história, a memória da comunidade Água Preta “morrer”. Ela conta que ao buscar objetos antigos pedindo às pessoas da comunidade, essas chegaram a rir e dizerem que ela estava “ficando doida”, que “coisa velha não tem valor”. Sendo uma mulher de memórias, ela busca continuamente vitalizar e fortale-

³ Sobonfu Somé (2003, p. 48) afirma que “ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós”. Portanto, aqui nos referimos ao feminino que tece a feminilidade das mulheres.

cer a memória comunitária de Água Preta, a sua ancestralidade e, assim, promover tessituras de encantamento e de pertencimento ao lugar que habitam, à sua história. E assim, conseguiu montar o museu de sua comunidade.

Sabemos, dialogando com Ailton Krenak (2019, p. 26), que

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dança, de cantar.

Alimentar nossa memória, ouvir/viver/sentir nossa ancestralidade é alimentar “o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar”, de criar, de plantar, de colher, de fazer chover, de fazer sol, de desejar, de amar, de ser de corpo inteiro, é descolonizar! Como diz Ailton Krenak (Ibid, p. 27), a humanidade atual, marcada pelo capitalismo, pelo consumismo, nos ensina a não tolerar a potencialização da vida, “pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos” (Ibid).

Dona Toinha conta e re-counta histórias das suas mais velhas, da sua comunidade, inventando modos de encantá-la para fortalecer seu pertencimento e não esquecer suas origens, inventando modos de sonhar. Assim, intenta manter viva a história do seu lugar, mais que isso, inspira e impõe o sonhar como verbo de ação para transformação, encantamento. Ao contar a história da comunidade ela começa dizendo sobre a história do nome da comunidade, ela nos diz:

Esse nome Água Preta, segundo os mais velhos é porque em uma seca que teve no ano de 1915 as cacimbas secaram e eles, os mais velhos, começaram a procurar lugar que pudesse ter água. Então, eles saíram naquela direção da serra, segundo eles, os mais velhos, com um galho de goiabeira. Aí onde eles encontraram, onde eles viram que tinha água lá no pé da serra, aí eles lá começaram a cavar e quando descobriu a água o buraco já tava muito fundo e devido a profundidade a água parecia escura, aí eles disseram que era bom chamar de “Água Escura”, mas aí depois eles disseram: não, não dá certo, nós somos pretos, então, vamos chamar de Água Preta. E assim ficou. E quando foi em 2010, quando a gente assumiu a Associação eu resolvi procurar esse lugar, aí fui. [...] Aí mostraram onde era a cacimba, hoje ela não tem mais água. Na época eu ainda estava em sala de aula, aí eu levei um aluno que sabia desenhar muito bem e ele fez o desenho do lugar lá, da cacimba, ao lado tem um cajueiro que já deitou no chão, mas continua vivo. Aí a gente fez o desenho e virou a logomarca da Associação. Na época, as pessoas para pegar água elas desciam por um pau grosso, que eles

chamavam de escada, e com a mão ela segura a cabaça e com a outra a escada. Na época as pessoas colocavam a água em cabaça. (COM-VERSA em 24 de Junho de 2018).



LOGOMARCA DE ÁGUA PRETA

Fonte: Arquivo da Autora.

A história contada por Dona Toinha aponta para a relação ancestral na construção da comunidade, desde a escolha do próprio nome. Aponta encantamento pela história, pela negritude das tessituras do lugar. Traz a relação direta com a filosofia africana de tecer desde seu lugar de origem, o chão de suas raízes fincadas, dizer da sua relação com a natureza e as pessoas, dizer de sua comunidade, de sua ancestralidade, tecendo-se e tecendo desde/com o pertencimento e o encantamento, ou seja, sua implicação ética, política, estética, ancestral com seu estar no mundo. Cabaça da existência que na cabeça carrega água para alimentar, banhar, cuidar, florescer, limpar, criar... Dona Toinha é mulher que adia o fim do mundo, é cabaça da existência, é centro da terra, ela enraíza, é enraizamento, pois, como nos ensina Rebeca Meijer (2012, p. 34),

enraizar-se é deixar-se atravessar pelos corpos-raízes da [cosmo-percepção] africana no Brasil [...]. A raiz tem movimento [...]. O enraizamento é flexível, descontínuo e histórico e acontece à medida que a vida vai sendo devorada pelo tempo.

Retorno às nossas origens é olhar para nossas raízes em um movimento de expansão e profundidade, numa relação com o passado que possibilita não apenas o presente, mas também o futuro.

Pertencimento, Natureza, Ética do Cuidado e Território: quilombamento

Ao contar sobre si, sobre sua comunidade, Dona Toinha enfatiza a importância da relação pertencimento, de cuidado e escuta da natureza, do tempo, da ancestralidade. Pertencimento é construção, formação e escuta, descoberta do que está inscrito em nosso íntimo, é ouvir o ritmo de nossos corações como nos ensina Sobonfu Somé (2003). É entender nosso eu interior e compreender o mundo, a vida desde esse pertencimento que é coletivo, enraizado, pois a natureza nos permite ser quem realmente somos. Assim, definimos nossa existência pelo comunitarismo e pela justiça social, nessa relação ancestral de enraizamento, pois

a terra, a água, a natureza são manifestações de princípios ancestrais construtores dos seres humanos. **A terra é mãe, é mulher, é generosa, é sedutora.** A terra se enfeita e se aquece, se oferece para receber a chuva, sêmen que molha e deixa exalar um cheiro de vida. A terra é viva e abre suas entranhas para receber novas sementes, novas folhas, novos frutos. A terra é próspera. **A terra é sagrada.** Cada pedaço de terra, por menor que seja, por certo é uma síntese do mundo, uma referência de vida, assim como a água. (MACHADO, 2013, p. 78, grifos meus).

Somos seres sagradas, pois somos tecidas pela ancestralidade, pela natureza, assim, é fundante que estejamos sempre em contato com a terra, fincando nossos pés, enraizando... é sagrado ouvir a nossa natureza, a nossa ancestralidade! Assim, seguiremos as escrivências de Dona Toinha aprendendo sobre natureza, ética do cuidado e território.

Natureza

Em uma noite balançando na rede e conversando com Dona Toinha sobre espiritualidade falei que percebia, sempre que ia à Água Preta, uma ligação cada vez mais forte dela com suas plantas, com a natureza, e entendia isso como a relação dela com a espiritualidade, ela afirmou positivamente. Então, perguntei: “o que é a natureza para a senhora”?

É tudo. Primeiro Deus, segundo a natureza. Eu aprendi, desde pequena, com meu pai e minha mãe, era assim: só levava a gente para o médico quando era uma doença em que eles faziam o chá, faziam o banho, fazia tudo e não dava jeito, não ficava boa, então eles levavam para o médico. Mas, qualquer doença, não! Era tudo do mato mesmo. E eu me acostumei. Lá de baixo dos cajueiros eu te-

nho plantado mastruz, eu tenho colônia, tem arruda, a única coisa que não pegou lá foi a malva, malvarisco que a gente chama. Eu tenho hortelã, tenho alfavaca, tem o manjerição que eu não perco por nada. (COM-VERSA, 17 de agosto de 2019).

O relato de Dona Toinha lembra minha infância no meu sertão... Ter as plantas como cura é nosso cotidiano, os chás, os banhos... A natureza é a nossa cura. Dona Toinha, diz mais:

Natureza é vida mesmo. Natureza é tudo o que a gente precisa para viver, sem a natureza a gente não consegue... tem o ar que respiramos, tem a água que vem da terra, as plantas, as plantas medicinais que a gente usa para fazer remédio. [...] tudo meu era remédio caseiro [...] e eu aconselho as pessoas também a usarem remédios caseiros. (Ibid).

A natureza é a ancestralidade que nos habita, é o feminino em nós, estações que possibilitam a vida. Os saberes ancestrais femininos nos chamam a ouvir essa natureza em nós. Sem a natureza não existimos, sem ela não há vida. A seguir trago um poema/chamado da natureza tecido pela voz da ancestral moçambicana Paulina Chiziane (2018, p. 111-112):

CHORO DA NATUREZA

I
Mayombe. Amazônia
Heroicos sobreviventes da tirania do mundo
Florestas maiores, altares criados por Deus
Para a diversidade da natureza

E onde estão as outras florestas?
Foram destruídas. Assassinadas. Substituídas
Os altares naturais deram lugar às florestas comerciais
Desgraça. O planeta devastado chora lágrimas de fogo

II
Chamaram-nos selvagens porque vivíamos com a natureza
E para mostrar que somos civilizados destruímos florestas
Construímos cidades de pedra e as chuvas fugiram para longe
Poluímos a pureza do céu e a brancura das estrelas

III
A árvore que cortas vem dos céus, é árvore de Deus
Tal como tu, recebeu a bênção da vida do Supremo Criador
Essa árvore que decepás traz a beleza à tua alma
Conviva com ela porque cuida de ti e de todas as aves do céu
O animal que matas nas caçadas é de Deus, vem dos céus
Como tu, também recebeu a vida do mesmo Criador

Esse animal que matas traz o equilíbrio ao mundo
Conviva com ele porque cuida de ti e de toda a natureza

Ética do Cuidado

Dona Toinha, numa bela manhã de domingo, em um passeio por lugares encantados do Quilombo Água Preta, após plantarmos um **Baobá**, levou-me até um lugar muito especial, onde me mostrou grande e *velho* cajueiro, sustentado por outras árvores. Ficamos conversando sobre aquele lugar e sobre o cajueiro especial, quando ela falou sobre um grande ensinamento que ele nos dá:

Eu acho que essa árvore, que esse cajueiro, nos dá um exemplo tão grande: que é o valor do abraço, o valor que tem o abraço, a importância que tem o abraço e que muitas vezes nós não nos preocupamos com isso, acha que isso é besteira. [...] A gente precisa abraçar e ser abraçado. (COM-VERSAS, 18 de agosto de 2019).

Dona Toinha, usando o abraço de outras árvores no *velho*, nos ensina a importância do afeto, do abraço, do cuidado, da escuta sensível, de perceber as outras pessoas... Talvez esses tempos *pandêmicos* estejam nos ensinando, de forma dolorosa, sobre a importância do abraço. Dona Toinha conta que o território que abriga o *cajueiro do abraço* é sagrado para ela e para a comunidade. Da sua relação com o lugar relata que é para onde vai quando está triste, quando precisa se ouvir, resolver alguém problema... Lá ela escuta sua intimidade, a ancestralidade e os encantos da natureza, afirma que não vê, mas sente a presença e de algum modo escuta os sopros ancestrais e encontra as respostas que foi buscar. Esse lugar é um espaço de aquiombamento, território que a alimenta, fortalece e guia. A ancestralidade guia, cuida, cura... A natureza nos sustenta, fortalecendo nossas raízes, nos enraizando.



DONA TOINHA E O CAJUEIRO DO ABRAÇO

Fonte: Arquivo da Autora

Naquela manhã de domingo, enquanto dialogávamos, sentíamos o cajueiro, suas rugas, seus abraços, em silêncio pedíamos suas bênçãos e sabedoria para seguirmos nossos caminhos pautados na ética do cuidado, da ancestralidade. As árvores têm histórias, carregam saberes ancestrais, Eduardo Oliveira (2007, p. 70-71) nos diz que:

A pele do tronco é, na verdade, sua alma. Toda a antiguidade de um troco está nos caminhos (in)visíveis de seu corpo. Ao pousar a mão levemente sobre sua superfície e escorregá-la como quem faz um carinho poder-se-á sentir toda a irregularidade de um tronco. Eles jamais são lineares. São resultados de muitas dobras. Pequenas dobras de celulose que se avolumam sobre outras camadas de celulose. Uma dobra de um tronco é um universo escondido que esconde outros universos. Não há padrão! Elas – as dobras – seguem caminhos próprios e desenham a própria face da diversidade. A rugosidade dos troncos é um encontro de dobras. (OLIVEIRA, 2007, p. 70-71).

Aquela conversa fora rendada por trocas de escuta e afeto, bordada pela ética do cuidado, cuidados ancestrais, aprendizados tecidos em nossas próprias dobras, dobras do tempo, do feminino ancestral que crocheteiam nossas existências. Poéticas do cuidado, de valorização, percepção e respeito por nossa diversidade, pela natureza, as territorialidades, o espaço e o tempo. As dobras daquele *velho* cajueiro,

São dobras do tempo no corpo de um vegetal. Ou, melhor ainda, é o corpo do vegetal tecendo o tempo do tempo. Em cada microcavidade está a paciência de um ponto do tempo, como fazem idosas senhoras ao delinearem seus pontos de tricô, crochê ou rendas. Cada nódulo de tronco é o resultado de um nódulo de tempo. Um a um são pacientemente tecidos na superfície majestosa dos troncos. No conjunto formam um mosaico de nódulos e trilhas microscópicas que dão a exata medida da tessitura do tempo. Tempo profundo, denso, rugoso. (Ibid).

Tempo profundo é o tempo da descolonização, tempo contínuo, íntimo, rente à pele, tenso, denso, diário... A descolonização é processo diário e contínuo de valorização e defesa da vida, de todas elas. É o conhecimento das dobras do nosso tempo, das histórias não contadas sobre o quão grandiosa é a cultura africana. Essa descolonização é epistêmica, também, pois é necessário mudar o paradigma do pensar, assim, não podemos seguir com as epistemologias, os conceitos ocidentais como fundantes na construção de nosso pensamento, do nosso conhecimento, de nossas escritas, de nossos currículos, metodologias. Ela também é cultural, psíquica... é o que lemos, como lemos, como escrevemos, como falamos... ela perpassa todas as áreas de nossa vida, é um processo diário de destruição do patriarcado, portanto, do racismo, do sexismo, do capitalismo doente e destruidor.

As diferentes linguagens são colonizadas, é necessário trabalho diário para descolonizar. Nesse sentido, nossas escritas denunciam e anunciam boas novas, apresenta-se como instrumento de luta, de combate! É fundante compreendemos que o que lemos, pesquisamos, escrevemos são atos de resistências, de re-existências, nossas escrevivências aquilombadas, implicadas na ética, estética e políticas do bem-viver, de justiça social, cultural, epistemológica. Poéticas do Bem-Viver! Portanto, a descolonização das linguagens implica numa luta contra o patriarcado, a colonização que normaliza hierarquias, violências, epistemicídio, machismo, genocídio. Grada Kilomba (2019, p. 14, grifo da autora) nos ensina que:

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar, perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*.

Portanto, a pluriversalidade que demarca o pensamento afrorreferenciado implica-se, também, na desconstrução da linguagem colonial e sua potencialização de sua diversidade, da multiplicidade, das dobras que ela nos possibilita, dobras essas bordadas nas dobras múltiplas de nossos corpos, da nossa criticidade e capacidade transgressora.

Audre Lorde (2006, p. 87), nos diz que “às vezes temos o privilégio de escolher a hora, o local e a forma da nossa revolução. Mas comumente precisamos lutar onde quer que estejamos”. Essa é a realidade do povo preto. Mas, que lutemos, porém com amor como ação (hooks, 2006) de resistência, de re-existência, de potência criativa da vida, de encantamento, em um mundo que tem uma política de morte nos aniquilando continuamente. Amor como ética do cuidado, resistência criativa, oriundo do encantamento e fortalecimento de nosso pertencimento. Acredito, parafraseando bell hooks (2006, p. 197), que se escolhermos dedicar nossas vidas a luta contra a opressão, estamos ajudando a transformar o mundo em um lugar onde gostaríamos de viver, bem-viver, em um lugar onde todas as pessoas, seus saberes e culturas sejam valorizadas. Implicando-se em uma cura pessoal e coletiva, pois que a cura pessoal é, também, social, coletiva.

Dona Toinha ensina e aprende a transgredir (hooks, 2017) diariamente a colonialidade que perpassa nosso cotidiano ao resistir e re-existir desde uma relação de cuidado com a natureza ancestral, com a memória que tece não apenas o Quilombo Água Preta, mas a própria existência preta no mundo.

Território

Território para além do lugar onde habitamos, principalmente o lugar que tece nossos aprendizados, nossos saberes comunitários, é o tempo em que vivemos, as tessituras dos quilombo-afetos fortalecendo nosso pertencimento e o pertencimento do próprio lugar. Dona Toinha ensina:

Olha, tem gente que acha que território é um terreno, é um espaço que cabe muita gente que dê para as pessoas morarem, trabalhar, mas não é só isso. Para mim não é só isso! **Espaço e território é tudo aquilo que a gente precisa vivenciar.** Não sei como, mas eu entendo que seja isso, que a gente precisa tá vivenciando. É saber, por exemplo, saber um pouco, tá vivenciando um pouco das histó-

rias dos nossos antepassados, também, porque faz parte da história, faz parte daquele território e se a gente pensar bem direitinho, **território é muito mais do que isso, não é terra, não é terreno, é tudo aquilo que a gente precisa tá vivenciando, tá lembrando, tá resgatando.** É o que faz parte da nossa história dos nossos ancestrais, dos nossos antepassados. Não é fácil, a gente não sabe explicar, eu não sei. (COM-VERSA, 17 de agosto de 2019, grifos meus).

Alex Ratts também diz:

Território não se reduz à terra ocupada, mas abrange também o espaço apropriado pelo grupo. Inclui um repertório de lugares de importância simbólica, [...] onde residiram antepassados, porções de terras perdidas [...]: lugares que são acessados por meio de viagens, notícias, lembranças, saudades. (RATTS, 2015, p. 113).

Nossos corpos são territórios ancestrais, são nossos corpos que tecem as territorialidades, assim, Dona Toinha tece suas territorialidades e a da sua comunidade desde seus saberes ancestrais que a implicam como uma mulher que potencializa os saberes locais, que ensina e fortalece o pertencimento não apenas das pessoas mais novas, como também das pessoas mais velhas que constituem a comunidade Água Preta, desse modo, implica-se em transformar realidades por meio da escuta sensível, do respeito às pessoas mais velhas, às pessoas mais novas, às sabedorias ancestrais, pois compreende e tece territorialidades bordas pela ancestralidade, pelo encantamento:

Eu, vem cada coisa aqui [aponta a cabeça e o coração] que eu não entendo, tem coisa que se aproxima um pouquinho, mas entender, entender não. Mas sei que existe, eu não duvido, eu acredito, eu sei que a gente precisa fazer um trabalho de resgate, de aprofundar. A gente precisa aprofundar esse conhecimento, que aqui a gente quase não tem. Quando a gente tenta buscar esse conhecimento precisa ter um pouco de força, de coragem... (COM-VERSA, 17 de agosto de 2019).

Natureza, tempo, território/espaço se entrelaçam tecendo as territorialidades que habitamos e que nos habitam, por isso ouvir nossa intimidade é fundante para nos fortalecer na compreensão desses entrelaçamentos, fortalecer nossos corpos, pois que

corpo é uma anterioridade frente ao espaço e ao tempo. O tempo, como coisa, é um corpo dilatado e o espaço, como lugar, é um corpo difuso. O corpo social, de outra feita, é um corpo compacto e difuso ao mesmo tempo. Assim, todo e qualquer corpo é uma anteri-

oridade em relação à relação com o mundo. Existir é relacionar-se, e os relacionamentos não se dão no vazio do nada, mas através de corpos que preenchem o corpo do espaço e o escorrer do tempo corporal. Não se prescinde do corpo, nem como coisa, nem como ideia, nem como palavra. (OLIVEIRA, 2007, p. 102).

Eduardo Oliveira (Ibid, p. 104) ainda nos ensina que “antes do tempo e do espaço há o corpo. O tempo e o espaço são corpo”. O espaço não é vazio é bordado por pelo visível habitado por nós e pelo invisível que nos habita.

Já dissemos que sem a natureza não somos, nesse sentido, compreendemos que tempo, corpo, espaço são as territorialidades que nos constitui. Nossos corpos são territórios de resistências e re-existências. O tempo traça nosso caminhar, nossas andanças, tece as ventanias de nosso ser, encruzilhando encantos / encontros. O tempo é dono de Si, por isso é mistério, Dona Toinha (17 de Agosto de 2019) diz: “Tem coisas que só o tempo para explicar. Sem palavras, mas a gente acaba entendendo”. Nossa caminhada é encruzilhada pelo entrelaçamento da natureza, do tempo e das territorialidades, como se fossem a mesma coisa, mas cada um com suas funções, como nos ensina Dona Toinha: “Tempo, Território e Natureza é a mesma coisa, mas cada um tem a sua importância. É a mesma coisa? É. Mas, cada um tem a sua função” (Ibid).

IN-CONCLUSÕES – Aprendizados e cuidados ancestrais

Sagrado é a escuta de nós mesm[a]s, [da ancestralidade] que nos habita...
(Somé)

Nossas escrevivências tecem os aprendizados ancestrais que emergem de culturas plurais, orgânicas, que tem o ser humano e a natureza como fonte, como caminho. Esses aprendizados são orientados por princípios comunitários, coletivos, horizontais, tecidos pela ancestralidade e pelo encantamento, tecidos pela arte do aprender/ensinar/criar/gerar/ filosofar e suas sementeiras. Encruzilhadas que entrelaçam nossos sentidos, o aprender, compartilhar saberes como movimentos de curas, pois, como nos ensina Makota Valdina Pinto (2018a):

A gente vive o tempo todo num processo de autocura e interagindo com o outro. Curando e sendo curado. Então, quando se joga capoeira, quando se dança o candomblé, quando se dança o samba a gente tá interagindo e a gente está segurando, esse é um processo de cura. A gente, mesmo que a gente diga assim: ah, estou saudável, não preciso de médico, mas a gente tá doente porque a gente vive num ambiente doente. Todo ambiente que tem injustiça, que tem discriminação, que tem exclusão é um ambiente doente. O mundo é doente. O mundo é doente quando não agrega, quando poucos têm muito e muitos têm nada. Isso é doença, isso é desequilíbrio, isso é a falta do equilíbrio do *Kalunga*...

A cura é comunitária! Pois, **“uma pessoa, não é só uma pessoa, aquela pessoa tem de história, de ancestralidade, de tudo que vem até chegar naquela pessoa”** (PINTO, 2018a, grifos meus). Nossa existência só faz sentido em comunidade:

Não sou eu, não é você, é algo que transcende a mim, a você. Eles estão aqui presente, essa minha ancestralidade que eu tenho preservada está aqui comigo. Mas, está aqui (no espaço), você não vê, eu não vejo, não toca, mas eles estão presente hoje, da mesma maneira que há séculos atrás. Eu acredito! (Ibid).

Eu acredito! Acredite! Ouvir nossa ancestralidade é um ato de cura e cuidado cotidiano... é preciso silenciar e ouvir / sentir os sopros ancestrais. Caminhar em sintonia com nossa ancestralidade nos ensina e nos fortalece nas lutas de resistências e re-existências. Makota Valdina Pinto (2018a) nos diz:

Eu acho que a grande ameaça é a constante e as diferentes formas que ao longo dos séculos vem se expressando no sentido de fazer com que extermine a essência africana na humanidade, mas eles esquecem que com todos os trejeitos e jeitos que tem como ameaça de extensão disso tem algo que transcende o *muntu*, os *bantus* e faz aqui ali, acolá como que elos sejam reatados, embora alguém venha e parte o elo. O elo pode estar partido visivelmente, mas invisivelmente o elo é inquebrável e podem existir n meios, que eu não sei quantos e nem quais, mas que faz com que *muntus* reatem e formem novos elos nesse plano que a gente vive, contrapondo a essas ameaças. Nós somos ameaçados, mas cada vez que dois se juntam começa um elo inquebrantável. Eu acredito! É uma grande ameaça sim, mas a gente não tem que temer essas ameaças e deixar de criar os nossos jeitos que só nós podemos encontrá-los, ainda que não tenham em livros, ainda que não falem, ainda que nos neguem, a gente descobre. *Nzambi e os iniquices* põem em nosso caminho.

Nossa existência é tecida pelo visível e o invisível, este nos aponta os caminhos, encruzilha... Na perspectiva africana é sempre mais importante o que somos e não o que temos, pois

quando você envereda pelo caminho de ter coisas, você é muito empobrecido do seu ser e quando tem ausência do ser, tem a ausência do autoconhecimento, da humildade, não da humilhação, mas da humildade de você ser grande sabendo ser pequeno. Eu, a minha máxima para a minha vida, porque **eu aprendi que só se é realmente grande é quando você sabe ser sempre pequeno**, você nunca tá no mais, quando você tá no mais você não presta para a vida, você tem, mas tem alguma coisa a mais, poderá ou não alcançar, mas sabendo que tem sempre algo mais e que diante do tudo e do todo, que pra mim é *Nzambi*, só ele é o tudo e o todo, ou ela, porque a gente sempre fala ele, de repente é ela [risada gostosa]. Isso é a visão ocidental, de repente não é ele e nem ela, é! É o mistério. [...] vive mal quem não acredita em mistério... Ciência para mim já era, ciência tem que explicar tudo, tem coisas que você acredita ou então já era. **A vida é um mistério. Viver é um constante mistério e cada um tem que descobrir o seu mistério do seu viver. Quando você começa a pensar nisso já é alguma coisa, já é alguma coisa.** (PINTO, 2018b, grifos meus).

O mistério tece nossas existências e encanta. O encantamento nos aponta os mistérios da vida, dá sentido, nos implica com a construção de mundos melhores, nos ensina a sermos pequenas. O mistério ensina a ser de corpo inteiro, a saber que nunca sabemos tudo sobre todas as coisas, ensina que sempre podemos aprender e nos melhorarmos como pessoas. O encantamento dá sentido à ancestralidade que nos habita, é a teia que nos liga ao cosmo, dá sentido à própria existência.

As filosofias africanas, afrorreferenciadas ensinam que as sabedorias ancestrais nos guiam para a cura e potencialização de uma sociedade tecidas pela equidade, pelo respeito à diversidade. Orienta e fortalece na luta contra o racismo, o sexismo, as injustiças e exclusões que perpassam nossa existência.

As escrevivências filosóficas desde os saberes ancestrais femininos são tessituras que fortalecem nossa ancestralidade, nos encantam e nos implicam na transformação desse mundo, no questionamento e desconstrução da naturalização da branquidade, universalização do pensamento ocidental e privilégio masculino.

As filosofias africanas são perpassadas pela ética do cuidado *ou uma poética de encantamento* por serem filosofias do sentir, do enraizamento, do

chão, do aprender nas esteiras de nossas andanças, essas que são tecidas pelas pessoas e “as coisas” com as quais encruzilhamos, é relação desde/com a natureza, é implicação com o enraizar e o transfor-Amar, este que é ato de resistência e espiritualidade, em tempos de pandemia e pandemônios amar é um ato de resistência e transformação. Amor como potência para o bem viver, portanto, amor ancestral, encantado!

Venho pensando as filosofias africanas desde uma abordagem plural onde privilegio o feminino, numa perspectiva de igualdade de direitos, numa perceptiva de saída de uma hierarquia machista, masculina, branco-cêntrica, patriarcal. Femininos plurais, pois somos diversas. Feminino como útero do mundo (MACHADO, 2020). Esse feminino habita todas as pessoas, entretanto, aqui escolho o feminino que tece e é tecido pelas mulheres negras.

Sabemos que a luta do povo negro é diária, cotidiana. Lutamos não apenas para nos mantermos vivas, assim como para garantir nossa humanidade, nossos direitos, valorização e respeito por nossas culturas. E nessa participação das mulheres negras é fundante, pois a mulher negra é:

Um feixe de possibilidades e de força criativa, terra fértil que guarda a semente pronta para germinar, como a vida que se espalha, em plenitude total e dinamismo incessante, oriunda de nossos antepassados, que a receberam de Olorun Deus supremo – para a comunicar e defender. É o direito de ser, de deixar de ser, consciência plena de cada um, do outro, de suas raízes e de sua história. (THEODORO, 1996, p. 142).

As mulheres negras são grandes guardiãs da ancestralidade, transmissoras de nossos valores e saberes, elo de preservação e potencialização de nossos saberes, nossas culturas e tradições. As sabedorias ancestrais femininas tecidas em nossas escrevivências propõem que cada uma de nós se responsabilize e se autorize a reescrever nossas histórias, reconstruí-las, continuar suas tessituras, contar sobre nós desde nós mesmas. Autorização a apresentar, render, bordar, crochear, anunciar nossos saberes, nossas tradições e culturas, anunciando. São tessituras de resistência, de re-existência, origem, construções, desconstruções, transições, transformações, encantamento delineados pelo tempo, pela natureza e suas estações, territorialidades que potencializam o ser/estar no mundo!

Paulina Chiziane (2016, p. 08), compara a mulher a terra, tecendo bordados da ancestralidade com a natureza, pois a terra “é o centro da vida. Da mulher emana a força mágica da criação. Ele é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra”.

Os saberes ancestrais na filosofia afrorreferenciada de Dona Toinha é tecido pelo feminino útero do mundo, portanto, implicado com o enraizamento que fortalece nosso pertencimento, que nos entende território, chão, natureza, cuidado... São saberes ancestrais e encantados, saber adubo, semente, cabaça, útero, água... Saber preto aquilombado!

Eu-Mulher⁴

Uma gota de leite
me escorre entre os seios.
Uma mancha de sangue
me enfeita entre as pernas.
Meia palavra mordida
me foge da boca.

Vagos desejos insinuam esperanças.
Eu-mulher em rios vermelhos
inauguro a vida.
Em baixa voz
violento os tímpanos do mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo

Antes – agora – o que há de vir.
Eu fêmea-matriz.
Eu força-motriz.
Eu-mulher
abrigo da semente
motor-contínuo
do mundo.

Recebido em 15/12/2020 e aprovado em 07/03/2021

REFERÊNCIAS

⁴ Conceição Evaristo, *Poemas da Recordação e outros movimentos*, 2017.



BANKOLE, Katherine. Mulheres africanas nos Estados Unidos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

CANOFRE, Fernanda. Entrevista - Conceição Evaristo: 'Falar sobre preconceito racial no Brasil é derrubar o mito de democracia racial'. Sul21, 2018. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/conceicao-evaristo-falar-sobre-preconceito-racial-no-brasil-e-derrubar-o-mito-de-democracia-racial/>. Acesso: 05 maio de 2018.

CHIZIANE, Paulina. *O canto dos escravizados*. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CHIZIANE, Paulina. *Eu, mulher... por uma nova visão de mundo*. 2 ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

EVARISTO, Conceição. A escriturabilidade e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs). *Escriturabilidade, a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações Goya Lopes. -- 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C (Orgs). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LORDE, Audre. Vivendo com câncer. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C (Orgs). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana e Saberes Ancestrais Femininos: útero do mundo. *Le Monde Diplomatique – Brasil*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/filosofia-africana-e-saberes-ancestrais-femininos-utero-do-mundo/>. Acesso em 03 de Novembro de 2020.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Saberes Ancestrais Femininos na Filosofia Africana: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados*. Tese (Doutorado em Educação), 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019a.

MACHADO, Vanda. *Prosa de Nagô: educando pela cultura*. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

MACHADO, Vanda. *Pele da Cor da Noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Lorena Silva. *Filosofia Política Preta: o que zumbi e outrxs quilombistas tem a nos dizer?*. *Le Monde Diplomatique – Brasil*, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-que-zumbi-e-outrxs-quilombistas-tem-a-nos-dizer/?fbclid=IwAR32iE0YulmQ7gN3bB2x5Agle1XXKwLH-mf9xul3YpEd7mWbq2awD8Z8LJBE>. Acesso em 10 de novembro de 2020.

RATTS, Alex. Percursos e territórios negros / quilombolas: introdução a uma pesquisa no Ceará. In: ALVES, Maria Kellynia Farias; MACHADO, Adilbênia Freire; PETIT, Sandra Haydée (Orgs). *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: Imprece, 2015.

SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. SP: Odysseus Editora, 2003.

THEODORO, Helena. *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, ed., 1996.

FONTES ORAIS

DONA TOINHA. *Com-versas. Entrevista realizada em Água Preta*, 17 e 18 de Agosto de 2010.

VANDA MACHADO. *Com-versas na Cozinha*. Entrevista (com-versa) realizada em Salvador, 27 de Setembro de 2017.

PINTO, Makota Valdina. *TPSM_Conexão | Professora Valdina Pinto "MAKOTA": O elo inquebrável, Viver e ser*, 2018a. Vide: <https://www.youtube.com/watch?v=ButRXLqFqnw&t=444s>

PINTO, Makota Valdina. *TPSM_Conexão | Professora Valdina Pinto "MAKOTA": Livros humanos*, 2018b. Vide: <https://www.youtube.com/watch?v=eqQ2cAeYmSY>

ORFEU EM PESSOA - UMA LEITURA ÓRFICA DA POESIA DE FERNANDO PESSOA

An Orphic Reading of Fernando Pessoa

Gabriela Guimarães Gazzinelli¹

“Rio, o destino da minha água era não ficar em mim.
(...)”

Passa a árvore e fica dispersa pela Natureza.
Murcha a flor e o seu pó dura sempre.
Corre o rio e entra no mar e a sua água é sempre a que foi
sua.

Passo e fico, como o Universo.”

(Alberto Caeiro)

RESUMO

Neste artigo, procurarei traçar a influência do orfismo em Fernando Pessoa, ortônimo, e seus heterônimos e semi-heterônimos. Na obra pessoana, elementos órficos se revelam de diferentes maneiras: (i) na tensão triangular entre poesia-morte-amor, (ii) nas aporias temporais ensejadas pela morte e pela transmigração das almas, com desdobramentos para as concepções da memória e do passado, e (iii) numa formulação iniciática da poesia, em que o mistério é motivo recorrente. Além de levantar passagens que tematizam o mito de Orfeu e motivos da religião de mistério órfica, pretendo mostrar como essas referências são ressignificadas, ganhando nuances originais no imaginário pessoano, em que as glosas da poética órfica dão lugar a reflexões estéticas sobre tempo, memória, criação e mistério.

Palavras-chave: Fernando Pessoa. Orfismo. Classicismo. Modernismo. Poética.

ABSTRACT

In this paper I attempt to trace the orphic influence on Fernando Pessoa, orthonym, as well as on his heteronyms and semi-heteronyms. Orphic elements are revealed in different aspects of Pessoa's writings: (i) in the triangular tension between poetry, love, and death; (ii) in the temporal aporias that echo in the poet's conception of memory and the past, reminiscing the orphic notions of death and transmigration of the soul; and (iii) in the un-

¹ Doutora em Estudos Portugueses e Brasileiros pela Brown University, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e em Diplomacia pelo Instituto Rio Branco. E-mail: gabriela.gazzinelli@itamaraty.gov.br Orcid: 0000-0002-5647-4235



derstanding of poetry as initiation, with the notion of “mystery” as a leitmotif. Besides evincing passages that thematize orphic myths and aspects of the orphic mystery religion, I argue that these ancient references gain original nuances in the Pessoaan imaginary: from the glosses upon orphic poetics stem aesthetic meditations on time, memory, creation, and mystery.

Keywords: Fernando Pessoa, Orphism, Classicism Modernism, Poetics

I. Introdução

“Quanto ao mais, nada mais. Cá estamos sempre. *Orpheu* acabou. *Orpheu* continua.” (PESSOA, 1935, p. 3). Assim Fernando Pessoa conclui o ensaio “Nós, os de *Orpheu*”, de 1935, publicado no terceiro número da revista literária *Sudoeste*, que faz uma retrospectiva do modernismo português. *Orpheu* em questão é, à primeira vista, referência à revista modernista publicada sob esse título em Lisboa em 1915, que o poeta qualifica como “extinta e inextinguível”. Mas Pessoa parece empregar o nome *Orpheu* também metonimicamente, aludindo ao movimento literário por trás da publicação. Segundo Martins (1989, página sem número), *Orpheu* “é sinédoque de Modernismo, revista-signo de um momento, cujo nome passou a identificar uma geração e uma poética”. *Orpheu*-revista teve vida breve, contou apenas dois números publicados e um terceiro que não passou das provas tipográficas. A revista acabou ainda em 1915, mas o seu espírito continuou vivo enquanto movimento literário, é o que Pessoa parece sinalizar ao concluir o ensaio citado.

As frases aforismáticas prestam-se, ainda, a outras leituras. Antônio Mora, mais um dos muitos “eus literários” de Pessoa, sugere interpretar a revista e o movimento por meio da tradição clássica: “[d]evo a minha compreensão dos literatos de *Orpheu* a uma leitura aturada sobretudo dos gregos, que habilitam quem os saiba ler a não ter pasmo de coisa nenhuma” (PESSOA, 1966, p. 114). *Orpheu* do modernismo português nos remete, assim, necessariamente ao Orfeu da Grécia antiga. Ao herói trácio que teria fundado a poesia e que *acabou* morto por ménades, que despedaçaram seu corpo. Mas esse Orfeu – ou seu canto elegíaco – *continuou* vivo na poesia

que lhe foi atribuída, nos mistérios que teria fundado e nas frequentes evocações de seu mito como figuração da poesia.

Neste artigo, procurarei traçar a influência do orfismo clássico nas obras de Fernando Pessoa e suas outras personalidades literárias. Em boa parte das ocorrências encontradas, Orfeu e o orfismo apenas despontam como ecos, paralelos, vestígios, interpolações. Mas, do conjunto de referências, proponho, depreende-se uma influência mais estrutural. Com efeito, para além de passagens que tematizam de maneira pontual o mito de Orfeu e a poesia e a religião de mistério órficas, as ideias associadas ao orfismo ganham nuances originais no imaginário pessoano. As glosas do canto elegíaco de Orfeu dão azo a reflexões estéticas sobre tempo, memória, criação, mistério. O mito de Orfeu parece conotar, ainda, a criação literária como um *locus* poético e afetivo, em que a realidade objetiva empalidece perante a subjetividade, e “o mundo exterior é uma realidade interior” (SOARES, T. 476, p. 416).

Procurarei mostrar também como Pessoa e heterônimos lançam mão do orfismo para iluminar a noção de poesia como prática iniciática, em que se desvelam mistérios. Acredito que a ideia de iniciação cumpre diferentes papéis em seus escritos. Em certos textos, os mistérios e a iniciação surgem em formulações alegóricas que denotam questões sociológicas, de identidade nacional e de recepção de obras de artes, questões essas especialmente relevantes para a interpretação dos movimentos vanguardistas do início do século XX. Em outros textos, porém, mais interessantes ao meu ver, emerge uma leitura do orfismo em que os aspectos metafísicos são eles próprios poéticos. Neles, a transcendência que se espera da iniciação nos mistérios se dá, não pelo acesso a verdades esotéricas, mas pela vivência literária e da imaginação. Em vez de experimentar uma ascensão mística, o eu poético percorre os degraus que levam ao mundo pensado e sentido, à poesia, num movimento descendente “de mistério a etéreo / de etéreo a alma só perante a lira” (PESSOA, 1988, p. 149). Nesses passos, avento que Pessoa teria alcançado uma compreensão rara do orfismo, tocando em sua essência mesma enquanto religião de mistério que compreendia práticas iniciáticas efetuadas pela leitura de poesia e por sua exegese.

Cumprir fazer uma ressalva. Nunca é demais lembrar que a incorporação do orfismo na obra pessoana se dá pelo prisma de sua poética multifacetada – marcada pelo exercício de “substituir-se a si próprio”, de multiplicar “sua personalidade por todas as outras personalidades” (PESSOA, 1998, p. 428). Sendo assim, observam-se recepções divergentes do mito de Orfeu e de sua tradição: ora são conotados com deslumbramento, ora são negados com um descaso cômico, de quem aceita o “Mundo como Mundo” (PESSOA, 2015, p. 99), colocando-se “fora das ordens e das iniciações”, referindo-se à “evasão de caminhos” (*apud* GANDRA, 2015, p. 21).

Pois bem, nas próximas páginas, procurarei indicar alguns desses tantos e divergentes caminhos – certos deles evadidos – que o orfismo toma no *corpus* pessoano.

II. Orfeu e o orfismo

O mito de Orfeu está bem estabelecido em diferentes fontes antigas, entre outras, Eurípedes (*Alceste*), Platão (*Banquete*), Apolônio de Rhodes (*Argonáutica*), Virgílio (*Éclogas* e *Geórgicas*, livro IV), Ovídio (*Metamorfoses*, cantos X e XI) e Sêneca (*Medeia*, *Hércules Furioso* e *Hércules no Eta*). Conforme assinalado na introdução, Pessoa e alguns de seus “eus” fizeram “uma leitura aturada” dos clássicos. No sítio eletrônico Casa Fernando Pessoa, pode-se buscar rastros dessas leituras. Ao vasculhar o fichário da biblioteca de Fernando Pessoa ali conservada, descobrimos exemplares do livro IV das *Geórgicas* de Virgílio, das *Tragédias* de Sêneca e das *Metamorfoses* de Ovídio. As *Geórgicas*, lidas nos tempos de *high school* em Durban, na África do Sul, estão cuidadosamente anotadas. Quanto a publicações sobre o orfismo enquanto religião de mistério, integrava sua biblioteca uma edição com sinais de leitura do influente estudo *Myths of Greece and Rome* de Jane Harrison, helenista britânica do grupo dos ritualistas de Cambridge, que procurou elucidar a dimensão ritual e religiosa das práticas antigas a partir de fontes literárias e iconográficas. No exemplar de Pessoa, estão grifadas passagens que remetem aos mistérios órficos, sobre a lira, os deuses Hermes e Baco criança² e as lâminas de ouro órficas em que se diz “Sou fi-

² Episódios das vidas dos dois deuses permitiram-lhes travar contato com o mundo dos mortos, cerne dos mistérios órficos. Hermes, enquanto mensageiro e condutor das almas ao

lho da Terra e do Céu estrelado”³ (HARRISON, 1927, p. 71). A biblioteca conta, ainda, um exemplar de *Les mystères païens et le mystère chrétien*, de Alfred Loisy, com muitos grifos no capítulo sobre Dioniso e Orfeu. É plausível que Pessoa tenha se deparado com informações sobre o orfismo em possíveis leituras de ocultismo, bem como em títulos que não constavam de sua biblioteca pessoal à sua morte, cujo acervo se encontra na Casa Fernando Pessoa.

Antes de proceder, retomo brevemente, para referência ao longo do artigo, o mito de Orfeu. Mencionarei igualmente algumas ideias centrais na tradição literária relacionada aos mistérios órficos. Filho da musa Calíope e do deus Apolo ou, a depender da versão, do rei trácio Eagro, Orfeu era tido, pelos gregos antigos, como o maior poeta e músico que jamais teria vivido. Atribuíam-se poderes divinos à sua poesia: acalmava feras, mudava o curso dos rios e das ondas, fazia as árvores se curvarem e deslocava pedras, que seguiam em seu encalço. Ovídio relata que, certa vez, ao tocar a lira num campo aberto, Orfeu chamou sombras para o lugar: veio escutá-lo todo tipo de flora, feito que deu origem a um verdadeiro catálogo de árvores (*Metamorfoses*, canto X, 86-105). Às árvores, sucederam-se feras e aves, que se sentaram em assembleia (*concilio*) à volta do vate para ouvir seu canto.

Conta-se que o herói participou da expedição dos argonautas, os quais, “sob a cítara de Orfeu, bateram com os remos na água furiosa do mar” (*Argonáuticas*, livro I, 540-541). Enfeitiçada pela música, a fauna marinha acompanhava a nau: “lançando-se sobre o mar profundo, peixes, em profusão, pequenos e imensos, seguiam saltando pelos caminhos aquáticos”

mundo dos mortos (*psykhopompós*), era dos poucos deuses do Olimpo com acesso ao Hades, ao passo que Baco teria um papel importante nos ritos órficos em razão do mito de Dioniso Zagreu. Criança, Baco sofreu desmembramento nas mãos dos titãs, sendo posteriormente reconstituído a partir das cinzas dos titãs atingidos por raios de Zeus, pai de Baco. Em leituras exegéticas, a morte e o renascimento do deus representariam a imortalidade da alma e a metempsicose, ideias centrais no orfismo.

³ As lâminas de ouro são objetos epigráficos encontrados dentro de tumbas em diferentes partes da Magna Grécia (datadas, em sua maioria, do século V a.C. ao século II a.C.). Conservadas junto aos mortos, contêm fórmulas escatológicas e soteriológicas a que o seu portador teria acesso através de alguma iniciação. Todas elas aludem às origens terrenal (ou ctônica) e celeste do seu portador, privilegiando a celeste, numa provável retomada do mito antropogônico órfico – segundo o qual os seres humanos teriam sido criados a partir das cinzas dos titãs que devoraram Baco, onde se encontravam misturados restos de Baco (de natureza celeste) e dos titãs (de natureza ctônica) – e da crença na divisão entre corpo e alma.

(*Argonáuticas*, livro I, 572-574)⁴. Durante a expedição, ao se aproximarem da ilha de Antemoessa, morada das sereias, o poeta conseguiu, com sua lira, superar o canto límpido das sereias – salvando quase todos os argonautas do feitiço que fazia marinheiros se lançarem no mar para se juntar a elas – vento e ondas levando a nau adiante (cf. *Argonáuticas*, livro IV, 891-919).

Talvez o episódio mais importante da mitografia em torno de Orfeu seja sua descida, catábase, ao Hades, mundo dos mortos, que constitui o cerne da religião de mistério órfica. Em breves linhas, Orfeu desceu ao Hades em busca de Eurídice, sua esposa que morrera picada por uma cobra enquanto passeava com náíades logo após as núpcias, na versão de Ovídio, ou, na versão de Virgílio, ao fugir de um rival do poeta, o apicultor Aristeu. Depois de lamentar a perda, Orfeu decidiu descer ao mundo das sombras para suplicar pelo retorno de Eurídice. Sua música permitiu-lhe atravessar o rio Estige e entrar no mundo dos mortos ainda vivo, viagem essa que reproduz um tópos consagrado das tradições narrativas da Antiguidade.

Nas palavras de Ovídio, o canto amoroso do poeta, acompanhado pelas notas da lira, foi tão pungente que “as almas exangues choraram, Tântalo deixou de tentar captura a onda fugidia, a roda de Íxion parou estupefata, as aves deixaram de arrancar o fígado, as Bélidas esvaziaram suas urnas, e tu, ó, Sísifo, sentaste em tua pedra” (*Metamorfoses*, canto X, 40-44). Os deuses infernais não podiam senão dobrar-se ao canto triste e acabaram por permitir o retorno de Eurídice à vida. Ao chamarem a morta, que chegou mancando por sua recente ferida, devolveram-na a Orfeu com a condição de que ele não olhasse para trás até que deixassem o vale de Averno e estivessem sob a luz do dia. Em sua subida, anábase, Orfeu a foi guiando pelos caminhos infernais, íngremes, silenciosos e escuros. Ao avistar a luz do sol, porém, esqueceu-se da advertência e olhou para trás, para vê-la deslizar de volta para o mundo dos mortos. Esticou o braço para retê-la, mas só encontrou ar. Perdeu, assim, Eurídice uma segunda vez. Procurou recuperá-la novamente, sem êxito. Por sete dias, permaneceu na margem do Estige, alimentando-se de “cuidados e dor d’alma e lágrimas” (*Metamorfoses*, canto X, 75).

⁴ As traduções citadas ao longo do texto são minhas, salvo quando indicado o contrário.

Depois, Orfeu seguiu vagando pelo mundo. Até que foi morto por um grupo de mênades trácias, cujos avanços sexuais teria rejeitado durante rituais de fertilidade. Segundo Ovídio (*Metamorfoses*, canto XI, 10-55), a pedra jogada por uma das mulheres trácias suspendeu sua trajetória sob o efeito encantatório da música de Orfeu, caindo aos seus pés, hesitando em feri-lo. E uma lança tocou sua pele sem machucá-la. Eventualmente, os gritos das mênades abafaram a música, e Orfeu foi finalmente atingido, morto e despedaçado. Ainda segundo Ovídio, as lágrimas dos pássaros, das feras, das pedras, das árvores acumularam-se, as dos rios aumentaram o seu caudal. A cabeça de Orfeu seguiu cantando pelo rio Hebro, cujas margens respondiam exânimes. Chegou ao mar e seguiu flutuando até a ilha de Lesbos, onde foi enterrada em local em que se estabeleceu um oráculo. As musas levaram sua lira aos céus, transformando-a em constelação.

O conhecimento do mundo dos mortos em vida permitiu a Orfeu instituir os mistérios, que giravam em torno de revelações sobre a vida após a morte e sobre a criação cósmica. Cabe precisar que a religião de mistério órfica era transmitida principalmente pela escrita, como o revelam os papiros de Derveni e Gurob e outros documentos epigráficos, como as lâminas de ouro funerárias (cf. GAZZINELLI, 2007, p. 11). Em síntese, as revelações órficas compreendiam um conjunto de poemas teogônicos, cosmogônicos e escatológicos, bem como suas interpretações transmitidas pela escrita. Conhecemos tanto testemunhos como fontes iconográficas que ressaltam o caráter literário dos mistérios órficos. Na peça de Eurípides *Hipólito* (v. 952-954), o personagem principal, “tendo Orfeu como senhor, é tomado por Baco, honrando o vapor azulado dos seus vários livros (*grammátōn*)”. Semelhantemente, na *República* 364b-365a, um personagem platônico menciona mendigos e videntes que carregam consigo uma profusão de livros de Orfeu e Museu. Pausânias (I.37.4), quando alude à proibição de Deméter relativa a favas, diz que “quem quer que testemunhou uma iniciação em Elêusis ou leu os supostos escritos órficos sabe disso”. Autores neoplatônicos falam mesmo no sacrifício de hinos⁵. Quanto à iconografia, em uma ânfora

⁵ Cf. PORFÍRIO, *De abstinentia* 34, 14.

datada do século IV a.C., nos deparamos com um homem idoso com um rolo de papiro na mão, enquanto Orfeu, dançando diante dele, toca a cítara⁶.

A poesia órfica em que se fundamentavam os mistérios transmitiu-se à modernidade principalmente (mas não somente) de forma indireta, como fragmentos citados por autores variados. Hadot (2004, p. 214) destaca a natureza mística desses escritos:

Se o Universo é um poema, o poeta pode desvelar o significado e o segredo ao compor, por seu turno, um poema que será de alguma maneira o Universo. Pois, segundo uma representação arcaica, mas que permaneceu viva no correr das épocas, o artista tem o poder de recriar o que ele canta.

Trata-se do que Eduardo Lourenço chamou de “‘explicação órfica da Terra’, quer dizer, verbo criador do ser” (LOURENÇO, 1981, p. 22). Além da possibilidade de recriação poética do universo, que favorece a decifração de seus mistérios, certos episódios da vida de Orfeu mencionados acima revelam o poder de sua poesia *sobre* a natureza. A esse respeito, vale lembrar que o termo grego para encanto (*epaoidê*) é derivado de canto (*aoidê*), o que reforça a sobreposição entre as esferas mágica e poética na mundividência da Grécia arcaica.

Em torno de Orfeu, convergem, portanto, tradições literária e mística. Nesse contexto, “é estabelecida uma relação triangular entre arte e vida e, especialmente, entre amor, morte e lamento” (SEGAL, 1993, p. xiv). Mas Segal aponta, em sua interpretação do orfismo, também certa ambivalência entre a conquista da morte pela arte e o fracasso da arte ante a morte tendo em vista a tentativa malograda de Orfeu em recuperar Eurídice em que pese ter a sua música lhe permitido descer ao Hades (*idem*, p. 18). Em face desse revés, o orfismo parece preterir a ação em favor da emoção – o poeta não pôde reverter a morte, mas segue cantando-a e a sua dor. Uma vertente da poesia a ele atribuída conota-se da experiência de sofrimento frente à morte e à impossibilidade de revertê-la. A tradição órfica estrutura-se, assim, sobre uma série de antinomias poéticas: vida/morte, natureza/arte, humano/divino, realidade/imaginação, luz/sombra.

⁶ Ânfora pintada por Ganimedes (de aproximadamente 325 a.C.) que se encontra no Museu de Basel (número de referência – S 40).

III. O triângulo amor-poesia-morte e a transcendência literária

Dos passos da vida de Orfeu, resumida na seção anterior, provavelmente o mais evocado pela tradição literária é o olhar retrospectivo quando avista a luz na subida do Hades até a superfície, contrariando as instruções dos deuses infernais, que o levou a perder Eurídice pela segunda vez. O lamento elegíaco de Orfeu por Eurídice ecoou durante sua vida, mas também pelos séculos, sendo retomado por inúmeros poetas desde a Antiguidade. Segal (1993, cap. VII) realiza cuidadoso levantamento das múltiplas apropriações poéticas, apontando três leituras recorrentes do orfismo, que se difundem por essa tradição. A primeira realça os sentimentos que constelam em torno da perda amorosa: remorso, tristeza, desconsolo, pesar. Nela, a poesia elegíaca, de lamentação, revela-se como meio de suportar a desolação da morte. A segunda toma o mito como alusivo a tradições de fertilidade, em que a descida ao Hades e a ascensão à terra representam ciclos sazonais ou vegetais. Uma terceira interpretação ressalta a natureza necessária e inexorável da morte e a impossibilidade de a poesia – ou o amor – impedi-la.

A exemplo de outros poetas, Fernando Pessoa glosou o mito órfico em seus escritos, vários dos quais evocam-no para trazer à página a tensão triangular poesia-amor-morte. No poema “Orfeu”, de 1921, por exemplo, o canto plangente e amoroso ressoa, em suas palavras, “do abismo da Beleza”, roçando a morte, em que “uma outra vida, que não é vida, / despertou no disperso coração / da terra indefinida / da indefinida escuridão” (PESSOA, 2007, p. 176).

Do paroxismo entre amor e morte, o poeta passa à natureza encantatória da poesia que resulta da perda amorosa:

(...) Tocadas pelo oculto dom de um canto
Que pela dor e o amor ansioso achou
O segredo primevo do mistério,
O verbo com que abriu o cofre santo
Em que o []
O destino guardou,

Ondas e ondas de astrais realidades,
Insonhados possíveis murmurando
rompem de todas as realidades
E num horror de apocalipse abrindo
Desconhecidas almas revelando

E deixando as raízes com que são
Visíveis prisioneiras da matéria,
As árvores em ansiosa confusão
Vão seguindo a voz
Ondula incerta e aérea,
Paira vaga e veloz.

E as feras rejeitando essa raiz
De bruteza que as prende à terra e ao mal
Novos passados [] feliz
Ergue a voz que diz
O que não ouvem, salvo o coração,
Pela estrada em que é margem o real
E solo a emoção. (...) (PESSOA, 2007, p. 176-177)

Nas duas últimas estrofes citadas, quando se reprisa a primazia das emoções sobre as ações, da fantasia sobre a realidade bruta, do que paira sobre o que está enraizado, Pessoa vai além da mera figuração do mito. Traz à tona a lição imputada a Orfeu segundo a qual a poesia e a arte permitiriam reinventar o mundo sem o terror do mundo, tornar mesmo a morte objeto de beleza. Retomarei “Orfeu” na seção VI, na qual me voltarei para motivos que remetem a outros aspectos do orfismo.

Em outro poema, “Elegia na sombra”, Fernando Pessoa toma o olhar retrospectivo de Orfeu como figuração simbólica da criação poética. O poema descreve a descida a um mundo subterrâneo de beleza e dor, em que se aproximam vida e morte, luz e sombra, arte e natureza, sonho e realidade.

(...) Tanta beleza dada e glória ida!
Tanta esperança que, depois da glória,
Só conhecem que é fácil a descida
Das encostas anônimas da história!
Tanto, tanto! Que é feito de quem foi?
Ninguém volta? No mundo subterrâneo
Onde a sombria luz por nula dói,
Pesando sobre onde já esteve o crânio,
Não restitui Plutão [a ver?] o céu
Um herói ou o ânimo que o faz,
Como Eurídice dada à dor de Orfeu;
Ou restituiu e olhamos para trás?

Nada. Nem fê nem lei, nem mar nem porto.
Só a prolixa estagnação das mágoas,
Como nas tardes baças, no mar morto,
A dolorosa solidão das águas. (...) (PESSOA, 1973, p. 125)

Nesses versos, Pessoa parece subscrever à leitura mais sombria do mito, em que Eurídice (ou o amor) é sacrificada à dor do poeta (ou ao ato de criação). Ao trabalhar a referência, o eu poético descreve-se como “plagiário da sombra e do abandono”. Plagiário “da sombra” da vida no vale do Averno? E “do abandono” de Eurídice por Orfeu? Se seguirmos a leitura, o sacrifício artístico parece cair num vazio que tem a morte como pano de fundo:

(...) Nada há em nós que, firme e crente, vença
Nossa impossibilidade de querer.
Plagiários da sombra e do abandono,
Registramos, quietos e vazios,
Os sonhos que há antes que venha o sono
E o sono inútil que nos deixa frios. (...) (PESSOA, 1973, p. 125)

Antes de concluir o poema, Pessoa toma outro rumo, volta-se para o futuro de sua nação e povo. Mas nem mesmo o mito do retorno do “rei morto vivo”, do “desejado”, é capaz de alçá-lo da desesperança e melancolia: “tudo é nada, / E nunca vem aquilo que há-de vir”. Comunica a descrença sobre a nação, para quem o destino é “vento frio e calmo e a tarde de nós mesmos”. No verso final, a voz elegíaca tomba na vacuidade de sentido, “fui tudo, nada vale a pena”, passagem que constitui uma rima interna em sua obra, remetendo-nos aos versos muito conhecidos do poema “Mar português”, de *Mensagem*.

Ao analisar “Elegia na sombra”, em linha semelhante, Nuno Amado lança mão do mito órfico como motivo que ilumina a elaboração poética por Pessoa, o “supra-Camões”, do destino de Portugal, em que Pessoa “está para a Pátria como Eurídice está para Orfeu” (AMADO, 2015, p. 69). Em suas palavras, “[o] que Pessoa insinua é que a glória antepassada foi, de facto, restituída, mas que o supra-Camões que a restituiu, ‘como Eurídice dada à dor de Orfeu’, tão depressa apareceu como se sumiu quando a pátria, desconfiando do seu aparecimento, preferiu voltar o olhar para trás” (AMADO, 2015, p. 68).

Também o semi-heterônimo Bernardo Soares tematiza o trilema órfico entre vida, morte e arte. A transcendência pela arte do binômio vida/morte, em especial, é um motivo recorrente no *Livro do desassossego*. Em certa altura, Soares frisa essa imbricação, ao perguntar “Que é a arte senão a negação da vida? Uma estátua é um corpo morto, talhado para fixar a

morte, em matéria de incorrupção” (SOARES, 2002, T. 178, p. 189). Em linha semelhante, poderíamos dizer que Orfeu fixou Eurídice morta na matéria incorruptível de seus versos. Em vários outros trechos, Soares volta-se para a relação entre arte e vida em linha semelhante, a exemplo deste: “[d]e tal modo me converti na ficção de mim mesmo que qualquer sentimento natural que eu tenho, desde logo, desde que nasce, se me transtorna num sentimento da imaginação – a memória em sonho, o sonho em esquecer-me dele, o conhecer-me em não pensar em mim” (SOARES, 2002, T. 456, p. 402).

Em outras alturas do *Livro do desassossego*, a literatura ganha uma dimensão metafísica em que se reinventa a realidade numa “realização sem a mácula da realidade” (*idem*, T. 27, p. 63). Ainda a esse respeito, Soares (*idem*, T. 27, p. 63) crê “que dizer uma coisa é conservar-lhe a virtude e tirar-lhe o terror. Os campos são mais verdes no dizer-se do que no seu verdor. As flores, se forem descritas com frases que as definam no ar da imaginação, terão cores de uma permanência que a vida celular não permite”. O primado concedido pelo orfismo à arte sobre a vida, à Eurídice sombra sobre a Eurídice encarnada, parece ainda se reproduzir tacitamente no elogio de Pessoa ao poeta Camilo Pessanha, sobre o qual escreveu: “ensinou a sentir verdadeiramente: descobriu-nos a verdade de que para ser poeta não é mister trazer o coração nas mãos, senão que basta trazer nelas a sombra dele” (PESSOA, 1988 [2], p. 126).

Ricardo Reis, por seu turno, vislumbra a imbricação entre arte e vida em termos um pouco diferentes. Concebe a poesia como gesto quase demiúrgico, criador de realidade, em movimento que parece emular a poesia cosmogônica antiga. Num de seus poemas, procura superar Orfeu, estabelecendo uma relação criadora entre seus versos e o mundo:

Outros com liras ou com harpas narram,
Eu com meu pensamento.
Que, por meio de música, acham nada
Se acham só o que sentem.
Mais pesam as palavras que, medidas,
Dizem que o mundo existe. (REIS, 2000, p. 148)

Enquanto a música da lira narra algo dos sentimentos de quem a tange, Reis atribui ao seu pensamento o peso maior de confirmar a existência do mundo.

IV. O olhar retrospectivo de Orfeu e a fixação do passado

Embora, em certas passagens, Pessoa e seus heterônimos adotem leituras consagradas do mito órfico, em outras, parecem ressignificá-lo. Uma interpretação original do mito emerge da analogia que o poeta português faz entre a anábase de Orfeu, isto é, sua subida do Hades à superfície da terra, e o fluxo temporal. Nesse contexto, no universo pessoano, o instante em que Orfeu pausa no caminho infernal confunde-se com o presente. À frente, encontra-se a luz do dia e o futuro. Atrás, o passado e o amor perdido e por perder, numa construção do futuro do pretérito. Nessa leitura pessoana, o olhar retrospectivo, com suas consequências trágicas, mais que um erro, que um esquecimento, traduz-se em certa fixação no passado.

A analogia tem sua formulação mais clara em dois poemas de Ricardo Reis que citam Orfeu nominalmente. Eis o primeiro:

Atrás não torna, nem, como Orfeu, volve
Sua face, Saturno.
Sua severa fronte reconhece
Só o lugar do futuro.
Não temos mais decerto que o instante
Em que o pensamos certo.
Não o pensemos, pois, mas o façamos
Certo sem pensamento. (REIS, 2000, p. 100)

Ao dirigir-se a Saturno, deus associado ao tempo, Reis explicita a analogia temporal. Mas a referência mítica não se reduz a fins meramente descritivos ou ilustrativos. Reis vai um passo além. Faz de Orfeu um contra-exemplo, exortando Saturno a reconhecer “só o lugar do futuro”. A advertência contra a fixação no passado coaduna-se com o projeto pessoano de uma literatura fundacionista orientada para o futuro, projeto esse que é elucidado por Onésimo de Almeida em *Pessoa, Portugal e o Futuro* (2014).

O segundo poema também retoma explicitamente o motivo do olhar retrospectivo de Orfeu mas aduz outras questões temporais, como consciência, repetição, finitude, memória e esquecimento:

Pequena vida consciente, sempre
Da repetida imagem perseguida
Do fim inevitável, a cada hora
Sentindo-se mudada,
E, como Orfeu volvendo à vinda esposa
O olhar algoz, para o passado erguendo

A memória pra em mágoas o apagar
No báratro da mente. (REIS, 2000, p. 88)

Nesse poema, o presente parece coincidir com a vida consciente “a cada hora sentindo-se mudada”. O passado é alvo de um “olhar algoz”, para o qual Orfeu ergue a memória para depois, “em mágoas, o apagar, no báratro da mente”. A qualificação do futuro é aqui menos otimista. Resume-se na “repetida imagem perseguida do fim inevitável”, em que o poeta não consegue se desvencilhar das memórias do passado, que lembram-no, a todo momento, da morte inevitável que caberá também a ele.

No *Livro do desassossego*, as aporias temporais da memória também parecem matizadas por ideias órficas. O ajudante de guarda-livros inscreve lembrança e esquecimento num plano temporal maior ao retomar a ideia de anamnese platônica⁷, de recordação de existências anteriores à vida presente (já na antiguidade relacionada por alguns comentadores de Platão às ideias órficas de imortalidade da alma e de metempsicose). Soares dedica extensos fragmentos a reflexões sobre a metempsicose ou transmigração das almas. Numa possível referência ao mito de Orfeu, amor e perda se entrecruzam nas suas meditações sobre a memória extemporânea, “todo amor temporal não teve para mim outro gosto senão o de lembrar o que perdi” (SOARES, 2002, T.158, p. 173).

Opino, porém, que Bernardo Soares resgata a anamnese platônica como recurso poético antes que espiritual ou epistêmico. Não me parece tratar-se de explicação do conhecimento ou de referência à teoria da imortalidade da alma. A evocação de lembranças de outras encarnações é interiorizada como “recordação de uma vida anterior que seja apenas desta vida” (*idem*, 2002, T. 213, p. 217). Em outra passagem, a anamnese é modulada por valores da tradição literária portuguesa, quando da aproximação da

⁷ Neste artigo, adoto “anamnese” com o sentido platônico. No grego antigo, o termo *anámnēsis* é usado cotidianamente com o significado de reminiscência. Platão deu-lhe, porém, uma acepção mais precisa. Em diálogos como *Mênon* e *Fêdon*, empregou-o para referir a teoria epistemológica segundo a qual o conhecimento seria inato, e o aprendizado se daria pela recordação de ideias conhecidas em estágio anterior da existência. No *Fêdon*, Sócrates lança mão do argumento para provar que a alma seria imortal e que os conhecimentos “recordados” teriam sido conhecidos pela alma em momento anterior ao da vida presente, o que alguns comentadores tomaram como referências às teorias de metempsicose ou transmigração da alma associadas ao orfismo.

memória à saudade⁸ de algo que se não conheceu: “me tem pesado sentir que sinto – sentir como angústia só por sentir, a inquietação de estar aqui, a saudade de outra coisa que se não conheceu, o poente de todas as emoções” (*idem*, 2002, T. 225, p. 227). Assim, de registro místico ou metafísico da realidade, a anamnese passa a ser estratégia literária para cultivar a imaginação: imaginar seria recordar mesmo o que não foi vivido.

V. Mistério, iniciação e o modernismo

Um terceiro conjunto de escritos privilegia outro sentido da catábase de Orfeu, a dimensão iniciática. Como aponta Hadot (2004, p. 166), para os órficos, “o nascimento do mundo e todos os processos naturais são segredos divinos”, e a poesia, enquanto gesto recriador da natureza, pode ser uma forma de desvendar tais segredos. Nesse contexto, a descida de Orfeu ao profundo do Hades deve ser entendida como iniciação nos mistérios da alma e da morte. E o regresso ao mundo permite a transmissão do conhecimento oculto, que ganha formulação literária na tradição poética compreendida nos mistérios órficos.

Em “O caminho da serpente”, o olhar retrospectivo é elencado entre os obstáculos no caminho para o Alto, entre “os obstáculos ternos que o farão, como Orfeu, volver o erro do olhar para o vedado Averno” (PESSOA, 1985, p. 31). Mas, nessa e em outras ocorrências, a iniciação descrita parece ser antes poética que mística. Como aponta Onésimo de Almeida (2014, p. 153), “Pessoa encaminha-se cada vez mais explicitamente para a busca, ou a criação, de uma mundividência de cariz acentuadamente ético-estético e menos metafísico, ontológico ou epistemológico”. Trata-se, assim, de um misticismo de ordem poética ou de uma poesia com inflexões místicas, como revela uma passagem de “Fausto – Tragédia Subjectiva”, que inverte o sentido da busca por elevação espiritual:

(...) Pouco a pouco
O mundo volta a ser do pensamento

⁸ Sobre a problemática recepção do “saudosismo” em Pessoa, conferir Eduardo Lourenço (2009) e Nuno Ribeiro (2019). Ribeiro aponta o “o saudosismo como um dos movimentos que se encontra na base do ideário estético da revista *Orpheu*” (p.312), explicitando a tensão admitida por Pessoa entre o saudosismo e o projeto cosmopolita que a revista propunha, tensão essa que, observa, se comunicará ao movimento sensacionista nos anos seguintes.

Regressa a ser sentido.
E por onde subira,
Por esses degraus de mistério
Desceu o mundo, de mistério a etéreo
De etéreo a alma só perante a lira.
Pouco a pouco,
Lento e suave,
Como o voo
De uma ave
Que se cansa
Regressa o mundo ao mundo
Orfeu, que se afasta, avança
Pouco a pouco, pelo (...) profundo. (...) (PESSOA, 1988, p. 149)

No avanço de Orfeu pelo profundo, Pessoa divisa diferentes degraus de iniciação: “de mistério a etéreo, de etéreo a alma só perante a lira”. Nas religiões de mistério da Grécia antiga, a escada é um símbolo da iniciação, em que se ascende ao conhecimento do oculto aos poucos, por degraus sucessivos (cf. PLATÃO, *Banquete* 211c)⁹. No *Fausto* pessoano, descreve-se, porém, não a ascensão da alma iniciada, mas o caminho inverso, de descida, em que “regressa o mundo ao mundo”. A escada é retomada também por Bernardo Soares no *Livro do desassossego* como metáfora para a ascensão gradual ao longo da iniciação (SOARES, 2002, T. 263, p. 260).

Os mistérios se manifestam igualmente em silêncios e certas omissões nos escritos pessoanos. É o caso do trecho de “Nós, os de Orfeu” transcrito na introdução: “Quanto ao mais, nada mais” (PESSOA, 1935, p. 30). Como aponta Rita Patrício (2015, p. 84), a passagem, ao nada dizer, rodeia de silêncio “as coisas definitivas que acabam e que, acabando, continuam”. Pessoa lança mão ainda de uma ontologia negativa em sua construção literária de mistérios que *não* se desvelam na experiência da realidade. A invocação do mito órfico se dá ante a constatação do esvaziamento do mistério na vida moderna. Nesse sentido, o poema “O último sortilégio” registra o silêncio das deidades, adormecidas ou ausentes, a música partida e o desencanto do mundo:

Já as sacras potências infernais,
que dormentes, sem deuses nem destino,
à substância das cousas são iguais,
Não ouvem minha voz ou os nomes seus.
A música partiu-se do meu hino.
Já meu furor astral não é divino,

⁹ Caberia mencionar ainda o “Tratado sobre o belo”, *Enéada* I, 6 [1], de Plotino.

Nem meu corpo pensado é já um deus. (PESSOA, 2007, p. 442)

Na última estrofe do poema, o eu-lírico dirige às divindades hodiernas uma derradeira súplica que parece referir-se à ideia de imortalidade da alma – um dos pressupostos da religião de mistério órfica – quando sugere que a morte pode ser vida, “Seja a morte de mim em que revivo; E tal qual fui, não sendo nada, eu seja!” (PESSOA, 2007, p. 443). Mas tais ideias são aqui retomadas sem o estatuto de verdades reveladas, parecem responder a anseios íntimos do poeta, provavelmente esperanças antes sobre o legado de seus escritos que da imortalidade da alma propriamente.

Afora as dimensões mística e poética, em certas obras, a iniciação ganha um sentido sociológico, aplicando-se ao contexto literário em que viveu Fernando Pessoa. Seu artigo “A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada” atribui aos poeta intuições proféticas sobre a vida social e política. Com efeito, propõe que as correntes literárias precederiam fenômenos sociais das “épocas criadoras das grandes nações de que a civilização é filha” (PESSOA, 1980, p. 15). Pessoa também emprega metáforas relativas aos mistérios a serem revelados quando trata do grupo vanguardista do qual tomou parte. No próprio nome da revista *Orpheu* – que nos remete seja ao poeta antigo, seja ao fundador dos mistérios –, manifesta-se a concepção de literatura como arte iniciática, posto que coletiva. Num texto sobre o Sensacionismo, Campos comenta a esse respeito que “O *Orpheu* lá está, mas dificilmente pode ser lido por toda a gente. Quando muito poderá ser lido por muito poucos. Mas vale a pena fazê-lo” (PESSOA, 1966, p. 148).

Ainda a esse respeito, vale retomar o prefácio ao *Livro do desassossego*, assinado por Pessoa. O poeta conta que, “um dia qualquer”, num restaurante de sobreloja que costumava frequentar, entrou numa “conversa casual” sobre poesia com Bernardo Soares. Ao mencionar a revista *Orpheu*, estranhou que Soares a elogiasse, “porque a arte dos que escrevem em *Orpheu* sói ser para poucos”. O ajudante de guarda-livros respondeu que “talvez fosse dos poucos” (p. 40). E, com efeito, o era. Bernardo Soares mostra-se um “iniciado” na estética modernista avançada pelo grupo do *Orpheu*, bem como em mistérios poéticos de outra ordem.

Cabe precisar que outras vanguardas da época também atentaram para a necessidade de uma iniciação literária – fosse dos artistas, fosse do público – que permitisse a apreciação de suas obras. As tendências inovadoras e “antipassadistas” de seus projetos estéticos eram motivo de embate com o *status quo* no mundo das artes. Motivavam, naturalmente, tensão com o público, cuja recepção variava de interesse, indiferença, derisão, antagonismo, vaia a até violência. Nesse contexto, manifestos e outros textos programáticos vanguardistas procuravam fomentar a criação de obras segundo os novos valores, mas também educar o público, dotando-o de categorias afetivas e intelectuais que favorecessem a compreensão de uma arte que ia contra a corrente. Em carta a Armando Côrtes-Rodrigues, Pessoa explicita essa preocupação com a conformação do público português: “Será talvez útil — penso — lançar essa corrente como corrente, mas não com fins meramente artísticos, mas, pensando esse acto a fundo, como uma série de ideias que urge atirar para a publicidade para que possam agir sobre o psiquismo nacional, que precisa [ser] trabalhado e percorrido em todas as direcções por novas correntes de ideias e emoções que nos arranquem à nossa estagnação” (PESSOA, 1951, p. 74).

Antes de encerrar esta seção, cabe um esclarecimento. Conforme se pontuou nas páginas anteriores, a apropriação literária de assuntos iniciáticos não implica necessariamente na adesão do poeta a sistemas de crenças que historicamente foram objeto de iniciação. No mais das vezes, arrisco-me a opinar, a iniciação e os mistérios surgem figurativa e metaforicamente na economia poética pessoana; não se depreende da sua obra um projeto proselitista ou de revelações de absconditas verdades esotéricas. Nos trechos retomados ao longo deste artigo – que, cabe precisar, não conformam um conjunto coerente e unívoco, quer em razão da natureza fragmentada e fragmentária do dédalo heteronímico, quer de sua evolução ao longo do tempo –, observei o emprego antes simbólica da tradição órfica.

Deve ser notado, ainda, que a obra pessoana nem sempre manifesta reverência pelos mistérios. Em certos passos, referências são matizadas pelo que parece ser um bem humorado ceticismo sobre certos assuntos elevados. As supostas verdades alcançadas pela iniciação podem ser motivo de riso cético: “Ai dos que encontram beleza nas ficções do falso abismo! Beleza só

a há na superfície meiga da terra verde, no correr brando dos rios” (PESSOA, 2015, p. 99). Mesmo ao admitir “certa simpatia pelo oculto e pelas artes do escondido” (PESSOA, 2015, p. 14), Soares explicita reticências de ordem estética, estilística e gramatical:

O que sobretudo me impressiona nesses mestres e sabedores do invisível é que, quando escrevem para nos contar ou sugerir seus mistérios, escrevem todos mal. Ofende-me o entendimento que um homem seja capaz de dominar o Diabo e não seja capaz de dominar a língua portuguesa. Por que há o comércio com os demônios de ser mais fácil que o comércio com a gramática? Quem, através de longos exercícios de atenção e de vontade, consegue, conforme diz, ter visões astrais, por que não pode, com menor dispêndio de uma coisa e de outra, ter a visão da sintaxe? (*Idem, ibidem*, p. 14)

Não me arrisco, porém, a fazer especulações de ordem biográfica sobre a iniciação ou não de Pessoa em tal ou qual escola hermética, o que exigiria revisitar escritos outros que os aqui levantados. Nas considerações sobre a presença de referências a Orfeu e ao orfismo em Pessoa, atendo-me às considerações literárias, no plano textual, tendo divisado principalmente usos simbólico, figurativo, por vezes irônico do mito e da religião de mistério.

VI. Figurações órficas

Em diferentes passagens da obra pessoana, encontram-se ainda outros elementos dispersos que remontam à tradição órfica. Para registro, nas próximas páginas, arrolarei algumas dessas alusões avulsas para as quais não encontrei lugar nas seções anteriores.

Como signo da poesia, Pessoa e heterônimos empregam em diferentes passagens a lira, símbolo que identificava Orfeu na iconografia antiga. Por vezes, surge de maneira bastante direta e inequívoca, como nos versos de Ricardo Reis, “Vem Orpheu, uma sombra / Que traz nas mãos um vago filho — a lira”. Em outras passagens, os signos são trabalhados ganhando novas conotações. Em certa altura da “Ode marítima”, de Álvaro de Campos, por exemplo, o próprio poeta metamorfoseia-se em lira, numa prosopo-peia órfico-oceânica: “Meu ser ciclônico e atlântico / Meus nervos postos como enxárcias, / Lira nas mãos do vento!” (CAMPOS, 2002, p. 117).

De outro lado, infere-se da leitura de certos passos que Pessoa pode ter tido conhecimento da poesia cosmogônica órfica. A importância concedida pelos órficos à deusa Noite, que reinou por um breve período sobre os deuses, ecoa em “Dois excertos de odes”, também de Campos: “Vem, Noite antiquíssima e idêntica, / Noite Rainha nascida destronada” (CAMPOS, 2002, p. 91). Uma passagem do *Livro do desassossego* parece igualmente incorporar a teogonia órfica, quando menciona um deus “que casou com a Noite eterna quando ela enviuvou do Caos que nos procriou” (CAMPOS, 2002, p. 77). Nessas citações, a Noite ressurgue como deidade de primeira ordem, deidade que é, ademais, qual nas teogonias órficas, fértil, ponto em que a tradição órfica diverge das teogonias hesiódica e homérica, por exemplo. Em outra parte, num poema novamente de Campos (2002, p. 230), deparamo-nos com uma possível alusão ao mito órfico de Fanes ou Protógono, primeiro deus que incorpora todo o universo, e é mais tarde engolido por Zeus, o que leva à recriação do universo: “uma vontade física de comer o universo / (...) O universo com todos os seus sóis e as suas estrelas / E as vidas múltiplas das suas almas”.

Outras tantas passagens remetem à vida do próprio Orfeu. Exemplar nesse sentido, o já citado poema “Orfeu”, de Pessoa, trabalha diferentes episódios da vida do poeta trácio:

(...) As árvores em ansiosa confusão
Vão seguindo aonde a voz
Ondula incerta e aérea,
Paira vaga e veloz.

E as feras rejeitando essa raiz
De bruteza que as prende à terra e ao mal
Novos passados [] feliz
Erguem a voz que diz
O que não ouvem, salvo o coração,
Pela estrada em que é margem o real
E solo a emoção.

E ao longe onde, entre os homens, há o sono
Cada um sonha e, ao acordar, dirá
que se sentiu sonhar e não recorda ... (PESSOA, 2007, p. 176-77)

Esses versos remetem ao sortilégio da poesia de Orfeu, que exerceu efeitos encantatórios sobre árvores, feras e homens. No fecho, insinua-se a

crença na transmigração da alma e no esquecimento das vidas anteriores que experimentariam as almas ao morrer, depois de beberem da Fonte do Esquecimento.

Outros episódios da vida de Orfeu encontram-se assentados na obra pessoana. As argonáuticas, por exemplo. Em “Azul, ou verde, ou roxo quando o sol”, Pessoa retoma o duelo entre Orfeu e as sereias que se deu durante a expedição argonáutica, em que a música do poeta abafou o canto das sereias, impedindo-o de enfeitiçar os homens:

Acaso o vosso ouvido ouvia
Qualquer coisa do mar sem ser o mar
Sereias só de ouvir e não de achar?
Quem atrás de intermínos oceanos
Vos chamou à distância como [?] quem
Sabe que há nos corações humanos
Não só uma ânsia natural de bem
Mas, mais vaga, mais subtil também,
Uma coisa que quer o som do mar
E o estar longe de tudo e não parar.
(...)Dai-me uma alma transposta de argonauta (PESSOA, 1993, p.107)

Assim como Orfeu e seus companheiros argonautas, o eu-lírico resiste ao chamado das sereias, ao qual se sobrepõe o sortilégio mais poderoso do mar. A referência encontra-se ressignificada pela ideia de fundo do “destino oceânico” da nação lusa, cujo imaginário coletivo é marcado pela mitologia imperial do ultramar, tematizada em toda uma vertente de poesia épica, mas também trágico-marítima.

Por sua vez, Alberto Caeiro refere-se aos heróis da expedição mítica num rasgo de lirismo autobiográfico ou hetero-autobiográfico: “Sou um Descobridor da Natureza. / Sou um Argonauta das sensações verdadeiras. / Trago ao Universo um novo Universo / Porque trago ao Universo ele-próprio” (CAEIRO, 2001, p. 85). Em movimento análogo, no *Livro do desassossego*, Soares traduz para seu projeto poético um aforismo que atribui aos argonautas: “Diziam os argonautas que navegar é preciso, mas que viver não é preciso. Argonautas, nós, da sensibilidade doentia, digamos que sentir é preciso, mas que não é preciso viver” (SOARES, 2002, T. 124, p. 146)¹⁰.

¹⁰ Trata-se de uma referência a trecho da *Vidas paralelas: Pompeu*, de Plutarco, em que a afirmação é imputada ao general romano Pompeu.

São frequentes, ainda, as referências topográficas ao Hades, mundo subterrâneo dos mortos, reveladas aos iniciados nos mistérios órficos. Em poemas de Campos, são mencionados o barco que conduz as almas dos mortos (“A partida” - CAMPOS, 2002, p. 202) e os “jardins de Proserpina” (“Sim sou eu, eu mesmo, tal que resultei de tudo” - CAMPOS, 2002, p. 400). Bernardo Soares lança mão do óbolo de Caronte (“Cenotáfio” - SOARES, 2002, p. 423) e medita inúmeras vezes sobre a transmigração das almas, um dos fundamentos dos mistérios órficos (cf. SOARES, 2002, T. 198 e T; 213). Mais importante afiguram, em certos fragmentos, o lago da Memória (SOARES, 2002, T. 156, p. 171) e a fonte do esquecimento (SOARES, 2002, T. 395, p. 355), que remetem a textos gravados em lâminas de ouro funerárias enterradas com iniciados órficos, como as lâminas de Hipônio, Petélia, Farsalo, Entela (traduzidas para o português em GAZZINELLI, 2007). Em outro trecho que não se refere à topologia do Hades, mas que guarda relação com a morte e a transmigração das almas, Soares descreve o universo como brincadeira de um deus criança (SOARES, 2002, T. *Cascata*, p. 423), numa possível referência a Dioniso Zagreu, deus menino, cujo mito de despedaçamento fazia parte da tradição órfica e cujos brinquedos – dados, cones, espelho, maçãs das Hespérides, rolo de lã – eram empregados na encenação de mistérios órficos e dionisiacos¹¹.

VII. Conclusão

Neste ensaio, procurei rastrear Orfeu e o orfismo nos escritos de Pessoa e heterônimos. Com esse intuito, após breve introdução ao mito de Orfeu e à religião de mistério, examinei algumas ideias órficas tematizadas em diferentes planos das poéticas pessoanas. Em resumo, afora as figurações do mito antigo, identifiquei elementos órficos (i) na tensão triangular entre poesia-morte-amor, (ii) nas aporias temporais ensejadas pela morte e pela transmigração das almas, metafórica ou não, e em como essas aporias se manifestam nas concepções da memória e do passado e, finalmente, (iii) na formulação iniciática da poesia, em que o mistério é motivo recorrente,

¹¹ O papiro de Gurob, que descreve rituais órficos, arrola os brinquedos usados pelos Titãs para atrair Dioniso criança antes de despedaçá-lo. Clemente de Alexandria (*Protrepticus* 2, 17, 2) descreve, a partir de escritos órficos, uma encenação de mistérios de Dioniso com praticamente os mesmos brinquedos: piões, discos, maçãs das Hespérides, espelho.

em certos passos cercado do silêncio que nos compete sobre as coisas que não devem ser ditas, em outros tornando-se objeto de chacota ou ironia. Nesse contexto, há, de um lado, em vários dos escritos, signos e alusões explícitas ao orfismo e ao mito de Orfeu e prováveis citações de poemas cosmogônicos e textos iniciáticos órficos. De outro, encontram-se apropriações – pessoanas, originais – de princípios estéticos derivados da tradição órfica.

Em carta de 1915 ao amigo Santa Rita, Fernando Pessoa declara:

“Orpheu” não acabou. “Orpheu” não pode acabar. Na mitologia dos antigos, que o meu espírito radicalmente pagão se não cansa nunca de recordar, numa reminiscência constelada, há a história de um rio, de cujo nome apenas me entrelembro, que, a certa altura do seu curso, se sumia na areia. Aparentemente morto, ele, porém, mais adiante — milhas para além de onde se sumira — surgia outra vez à superfície, e continuava, com aquático escrúpulo, o seu leve caminho para o mar. Assim quero crer que seja — na pior das contingências — a revista sensacionista “Orpheu”. (PESSOA, 1999, p. 172-173).

A metáfora do rio pagão – de nome apenas entrelembrado, aparentemente morto, que some e ressurge, de “leve caminho para o mar” – prenuncia a vitalidade das poéticas pessoanas e do modernismo português. Sugere também a reverberação do canto elegíaco de Orfeu nos planos mítico, como cabeça que desce cantando por um rio após a morte, e poético, como figuração lírica de uma tradição transmitida desde a Antiguidade. Orfeu *continua* em Pessoa.

Recebido em 01/05/2021 e aprovado em 11/06/2021

Referências

- ALMEIDA, Onésimo. *Pessoa, Portugal e o Futuro*. Lisboa: Gradiva, 2014.
- AMADO, Nuno. "Orpheu... e Eurídice." *Revista Estranhar Pessoa*, v. 2, p. 57-70, 2015.
- CAEIRO, Alberto. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAMPOS, Álvaro de. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HADOT, Pierre. *Voile d'Isis*. Paris: Gallimard, 2004.



GANDRA, Manuel. “Fernando Pessoa: iniciação e heteronímia”. *Hermetismo e iniciação*. Sintra: Zéfiro, 2015.

GAZZINELLI, Gabriela. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

HARRISON, Jane. *Myths of Greece and Rome*. Londres: Ernest Benn Ltd, 1927.

LOISY, Alfred. *Les mystères paiens et le mystère chrétien*. Paris: Émile Nourry, 1930.

LOURENÇO, Eduardo. *Fernando Pessoa revisitado*. Lisboa: Moraes Editores, 1981.

_____. “Da literatura como interpretação de Portugal”. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2009.

MARTINS, Fernando Cabral. “Orpheu continua”. *Orpheu: Edição facsimilada*. Lisboa: Contexto, 1989.

MORA, Antônio. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1966.

OVID. *Metamorphoses* (tradução de Charles Martin). New York, London: Norton, 2005.

_____. *Metamorphoses* (Loeb Classical Library, tradução de Frank Justus Miller). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

PATRÍCIO, Rita. “Nós os de Orpheu”. *Revista Estranhar Pessoa*, v. 2, p. 71-85, 2015.

PAZ, Octavio. *La Tradición de la ruptura. Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral, 1998.

PESSOA, Fernando. “Nós os de Orpheu”, *Sudoeste*, n.o 3, novembro de 1935.

_____. Carta a Armando Côrtes-Rodrigues, datada de 19 de janeiro de 1915. *Análise da Vida Mental Portuguesa*. Porto: Edições Cultura, 1951.

_____. *Análise da Vida Mental Portuguesa*. Porto: Edições Cultura, 1951.

_____. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1966.

_____. *Novas poesias inéditas*. (Direcção, recolha e notas de Maria do Rosário Marques Sabino e Adelaide Maria Monteiro Sereno.) Lisboa: Ática, 1973.

_____. “Nós os de Orfeu”. *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa: Ática, 1980.

_____. *Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões*. (Introdução, apêndice e notas do destinatário.) Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

_____. *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética - Fragmentos do espólio*. (Introdução e organização de Yvette K. Centeno.) Lisboa: Presença, 1985.

_____. Fausto - Tragédia Subjectiva. *Fernando Pessoa*. (Texto estabelecido por Teresa Sobral Cunha. Prefácio de Eduardo Lourenço.) Lisboa: Presença, 1988.

_____. “Páginas sobre Literatura e Estética”, *Obras em Prosa de Fernando Pessoa*. MemMartins, Europa-América, 1988[2].

_____. *Mensagem - Poemas esotéricos*. (Edição crítica de José Augusto Seabra.) Porto: Fund. Eng. A. Almeida, 1993.

_____. *Obras em prosa*. (Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

_____. *Correspondência 1905-1922*. (Edição de Manuela Parreira da Silva). Lisboa: Assírio & Alvim, 1999.

_____. *Poesia 1918-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Hermetismo e iniciação*. (Organização, prefácio e notas de Manuel J. Gandra). Sintra: Zéfiro, 2015.

POGGIOLI, Renato. *The Theory of the Avant-garde*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

PLATO. *Collected dialogues of Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

REIS, Ricardo. *Poesia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.

RHODIUS, Apollonius. *Argonautica*. (Tradução de William Race). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

RIBEIRO, Nuno. “Fernando Pessoa e a poética do saudosismo”. *Viagens da saudade*. (Organização de Maria Celeste Natário, Paulo Borges e Luís Lóia). Porto: Universidade do Porto, 2019.



SEGAL, Charles. *Orpheus, the Myth of the Poet*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1993.

SOARES, Bernardo. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

A AMBIGUIDADE EM “FAMIGERADO” E O *LÓGOS* COMO SENHOR PODEROSO

The ambiguity in “Famigerado” and the *lógos* as a powerful lord

Juliana Santana¹

Roberto Antônio Penedo do Amaral²

RESUMO

O artigo tem o objetivo de verificar a possibilidade de estabelecer um diálogo entre os discursos apresentados no conto “Famigerado”, do escritor mineiro João Guimarães Rosa, e a perspectiva de Górgias de Leontini sobre o *lógos*, conforme o apresenta no *Elogio de Helena*. Para alcançar o objetivo proposto pelo estudo, iniciamos com a indicação das ambiguidades presentes no conto de Guimarães Rosa. Em seguida, essas indicações nos permitiram perceber as ambiguidades presentes igualmente na teoria exposta no *Elogio de Helena*, tomando *lógos* ora como discurso, ora como palavra, sempre na condição de um senhor poderoso. Essa constatação nos levou ao último movimento do estudo, no qual pudemos associar as perspectivas sobre os *lógoi* propostas por Górgias e aquelas do discurso e das palavras que compõem a trama do conto rosiano em apreço. Deste modo, o desenvolvimento da discussão por nós proposta ao longo deste artigo aponta para afirmativamente a possibilidade de diálogo entre os textos estudados, pois tanto a configuração de “Famigerado” quanto a do *Elogio de Helena* e dos testemunhos sobre o pensamento de Górgias permitem estabelecer o *lógos* como um senhor poderoso.

Palavras-chave: *Famigerado*. *Elogio de Helena*. *Lógos*. Discurso. Palavra.

ABSTRACT

The paper aims to verify the possibility of establishing a dialogue between the speeches in the tale “Famigerado”, wrote by João Guimarães Rosa, and Górgias’ perspective from Leontini on *lógos*, as the sophist presents it in *Encomium of Helen*. To achieve the objective proposed by the study, we

¹ Doutora em Ética e Filosofia Política (UFSC). Professora do Colegiado de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT) e do PPGLetras – Porto Nacional (UFT). E-mail: jusantanaa@uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8192-1255>.

² Pós-Doutor em Estudos Literários e Doutor em Educação (UFG). Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: roberto.amaral@mail.uft.edu.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4426-9429>.



started with the indication of the ambiguities in the Guimarães Rosa's tale. Further on, these indications allowed us to perceive the ambiguities equally present in the theory exposed in *Encomium of Helen*, taken *lógos* sometimes as a speech, sometimes as a word, always placed as a powerful lord. This observation led us to the last movement of the study, in which we were able to associate the perspectives on the *lógoi* proposed by Gorgias and those of the speech and words that make up the plot of the Guimarães Rosa's tale under consideration. Therefore, the development of the discussion proposed by us throughout this article points to a dialogue between the studied texts, since the configuration of "Famigerado" as well as *Encomium of Helen* and of the testimonials on Gorgias' thought allow us to establish the *lógos* as a powerful lord.

Keywords: *Famigerado*. *Encomium of Helen*. *Lógos*. Speech. Word.

Introdução

Introduzimos este artigo a partir de uma interpelação que se constitui em sua própria razão de ser: é possível estabelecer um diálogo entre os discursos presentes no conto "Famigerado", que integra a coletânea *Primeiras histórias* (1962/2001) do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), com a perspectiva de Górgias de Leontini (485 a.C.-389 a.C.) sobre o *lógos*³, conforme o sofista o apresenta no *Elogio de Helena*? O desenvolvimento da discussão por nós proposta ao longo deste texto aponta para uma resposta afirmativa na consecução de tal possibilidade. A despeito da distância temporal e geográfica que separa os escritos referenciados, a ideia de diálogo que preservamos, enquanto "uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca" (ABBAGNANO, 1998, p. 274), assegura o viés que defendemos, a saber, o de colocar os discursos de Guimarães Rosa e de Górgias para confabular, para trocar ideias, para colocar concepções em debate em torno de uma questão que os reúne: a arte de lidar com as palavras e com a linguagem com o intuito de torná-las sedutoras e persuasivas.

A configuração de "Famigerado" e de *Elogio de Helena*, bem como testemunhos acerca das teorias gorgianas, respeitando-se, é claro, as suas ca-

³ Ao longo do artigo intercalaremos o uso de "*lógos*" com aquele de "discurso" e "palavra", na medida em que a interpretação feita permita o uso do termo grego em um ou outro sentido.

racterísticas peculiares, alcançam realizar o potencial artístico e artificioso para o qual foram criados, qual seja, o de estabelecer o *lógos* como um senhor poderoso (*lógos dynástēs mégas estín*, *Elogio de Helena* 8), capaz de, seja ao colocar-se diante da inquestionável razão, seja para o enfrentamento da força bruta, surpreender a ambos mediante a astúcia da palavra e da linguagem.

Ambiguidades

O conto “Famigerado” é marcado por ambiguidades. A primeira se encontra nas possibilidades humanas figuradas pelas personagens centrais da breve trama: um médico de vilarejo, inominado, e o famigerado Damázio, “dos Siqueiras” (ROSA, 2001b, p. 58). O primeiro, um ilustrado doutor que atende os moradores carentes do lugarejo; o outro, um jagunço que, conforme nos informa o narrador, já tem suas atividades facínoras reduzidas e se anuncia como vindo da Serra, e com dificuldade em sua expressão discursiva. As ambiguidades surgem igualmente na relação deste último com os outros três personagens do conto, os “tristes três” (ROSA, 2001b, p. 56) que estão com Damázio, na condição de testemunhas e que, ao contrário do jagunço que é forte, tartamudo e de presença intimidadora, nada mais fazem no conto do que ficar acuados e “mumumudos” (ROSA, 2001b, p. 60), antes de, por fim, receberem a autorização para partir por parte daquele que os havia arrastado até a casa do médico.

Outras ambiguidades podem ser notadas no decorrer do texto, como nos “mundos” descritos no conto. Percebemos o mundo mais ilustrado e seguro no âmbito da casa do doutor, a quem Damázio procura a fim de dirimir uma dúvida; e o mundo cru e poeirento do próprio jagunço. Isso é-nos evidenciado pelas narrativas do médico, que indica um passado violento na vida pregressa de seu interlocutor, a partir do sertão de onde este outro vem, e que lhe rende fama nada apreciável. É indicado ainda pelo próprio Damázio quando, ao chegar à casa do médico, logo de chofre, apresenta sua desafeição por um “moço do Governo” (ROSA, 2001b, p. 58), recém-chegado à Serra, e que lhe desagrada tanto pela forma que lhe designa verbalmente, quanto pela posição que ocupa.

Entre as duas personagens tão distantes em tantos aspectos, amarra-se um laço pela criação quase poética das palavras do doutor às quais se pre-dispõe Damázio. A estória que será contada, a nós e ao jagunço, pode ser interpretada como uma fabulação, como explicita Benedito Nunes, que escreveu sobre o mundo presente na prosa rosiana:

Como residência humana, o mundo que podemos habitar pede, ao mesmo tempo, os dois adjetivos, o “mítico” e o poético”. Permutáveis entre si, um não expulsa o outro. No mito, a poesia já tomou a palavra; e a palavra poética traz o mito em botão. Em **Grande sertão: veredas**, o mito, pela palavra poética arrebatado, responderia em sua capacidade de abrir o longe no perto e o distante no próximo, pelo abalo estético do leitor (NUNES, 1998, p. 37).

Pensamos que o mesmo possa ser afirmado em relação a “Famigerado”. As duas formas de adjetivar o mundo assinaladas ratificam a tônica da ambiguidade no conto. A forma poética das palavras é capaz de encurtar as distâncias das personagens, ao menos para nós, os leitores. A narrativa do doutor, que se configurará como um tipo de fabulação poética mas também mítica, como algo que explica, mas não exatamente recorrendo ao todo do verdadeiro ajunta os mundos do conto.

A própria localização “geográfica” do texto ainda nos soa ambígua: o pequeno vilarejo também inominado, no qual o médico atende, parece ser um tanto mais civilizado e oposto ao local de origem do jagunço, a Serra; não somente pela distância espacial que os separa, seis léguas, mas, sobretudo, pela desproporção da linguagem entrevista pelos referidos personagens. O vilarejo inominado confere uma vida pacata e tranquila ao médico; a outra, a Serra, permitiu e ainda permite a Damázio uma vida façanhosa, conforme convém a um jagunço. Todavia, o sossego do vilarejo habitado pelo médico não está imune a desagradáveis surpresas que podem chegar, por exemplo, a cavalo à janela de sua casa.

Damázio, como escrevíamos há pouco, sai da Serra amparado por suas três tristes testemunhas e cavalga seis léguas para buscar, junto a um homem letrado, homem dotado de “grandezas machas” em sua instrução (ROSA, 2001b, p. 58), a explicação a respeito de uma alcunha que recebera. Tal alcunha, que a princípio não se sabe muito bem quem a conferira, é justamente aquela que dá título ao conto: “Famigerado”. Em sua grossura, por

ele mesmo reconhecida, Damázio sequer consegue pronunciar corretamente o termo que, de forma surpreendente, para nós leitores, o faz mover-se pelas mencionadas léguas à procura de seu significado. Nosso estudo é mobilizado justamente por esse deslocamento e por seu motivo: o de dar sentido a *uma palavra*.

Em grego, *palavra* é *lógos*. E este é apenas um dos sentidos do termo que abordaremos aqui e que também pode ser ambíguo. É justamente uma não tão simples palavra, “famigerado”, que tem nas linhas de Rosa, das quais podemos destacar a “‘simplicidade complexa’ do seu estilo, a aproximação prosa-poesia e a etopeia espiritual com que [ele descreve] a condição humana do homem do sertão” (QUINTELA, 2003, p. 61), o poder de mover um jagunço renomado pela destreza em seu ofício. Tão destro a ponto de chamar a atenção do governo e de seus representantes que passaram a atuar pelas cercanias onde laborava a personagem sertaneja. O contexto do conto trata-se daquele, portanto, em que “O aparecimento do Estado operou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e inscreveu o inextinguível corte além do qual tudo é transformado, pois o tempo torna-se história” (CLASTRES, 1979, p. 433).

Um segundo sentido possível que vemos ainda aparecer no conto é o do *lógos* entendido como *discurso*. Matizado, segundo a nossa percepção, naquele proferido pelo moço do governo, quando este chama Damázio de “famigerado”. O mesmo discurso está presente também, e de modo significativo, para a proposta que pretendemos defender, nas falas elaboradas e bem proferidas que o médico dirige ao seu interlocutor no final do conto. Nessas duas aparições, percebemos a força do *lógos* que, para além de mover localmente um agente, é capaz ainda de movê-lo em suas emoções e nos seus pensamentos. Com os *lógoi* (discursos, palavras) mencionados, o moço do governo foi capaz de pôr uma “pulga atrás da orelha” do agora ponderado e “cabismeditativo” jagunço, bem como foi capaz de fazê-lo sentir raiva. Por sua vez, o discurso final do médico do vilarejo, nosso narrador, é capaz tanto de deixar Damázio ainda mais pensativo, inquieto por não entender as explicações iniciais que são pomposamente apresentadas pelo doutor, mas que, por fim, são capazes de lhe apaziguar o ímpeto, arrefecendo sua raiva que fervia a ponto de deixá-lo em brasa.

Por tal presença ambígua do *lógos* no conto em questão é que entendemos ser possível fazer uma leitura do texto rosiano a partir das teorias apresentadas por Górgias. O sofista, em seu *Elogio de Helena*, nos apresenta uma defesa da Helena grega, levada por Páris para Troia, possibilitando, entre outros dois motivos, aquele de ela ter sido vencida por um senhor poderosíssimo, ao qual é impossível resistir: o *lógos*. Nesse e em outros textos, como em alguns fragmentos que restam na obra de Plutarco, Górgias nos aponta o *lógos* poético, que entenderemos aqui por seu viés ficcional, isto é, como dotado do mesmo poder de manipular os ouvintes, ideia bastante conhecida do movimento sofístico, associada frequentemente ao poder exercido pelos discursos especificamente retóricos. No conto de Guimarães Rosa é perceptível a aparição dessas duas possibilidades propostas ao *lógos* por Górgias.

Por tais apontamentos é que nosso estudo, daqui por diante, irá se desdobrar ainda em dois momentos. No primeiro, apresentaremos as teorias de Górgias acerca do poder do *lógos*. No segundo, trataremos de pôr em relação as duas proposições do sofista com trechos de “Famigerado” destacados para confirmar a presença dos dois sentidos de *lógos*⁴ no conto.

O *lógos*, senhor poderoso

Górgias de Leontini, considerado um dos maiores sofistas a pisar sobre o solo ateniense⁵, chega ao mundo contemporâneo e a este estudo como o autor de uma teoria que propunha o *lógos* como um grande senhor. Esta afirmação é feita, como indicamos anteriormente, no seu *Elogio de Helena* (8), exercício retórico no qual o sofista busca isentar de culpa⁶ Helena, esposa do rei Menelau, por ter sido levada (ou por ter-se deixado levar) para Troia, raptada pelo mais belo que valente príncipe Páris Alexandre. Ou, con-

⁴ *Dissoi lógoi* podem ser entendidos como discursos duplos, ambíguos, conforme Cassin (2005, p. 297).

⁵ Considera-se, normalmente e conforme o *Protágoras* de Platão, a despeito da informação dada por Filostrato (*Vidas dos sofistas*, I Introdução; I 9), que Protágoras teria sido além do primeiro, o maior de todos os sofistas.

⁶ Tarefa malsucedida, como nos indica Isócrates (*Elogio de Helena*, 14), autor de um novo *Elogio de Helena*. Conforme este adversário, o que Górgias teria efetivado não seria exatamente um elogio, mas uma defesa (*apologia*) de Helena. Sobre esse assunto, ver, além do texto de Isócrates, a artigo de Ticiano Lacerda, intitulado “O Elogio de Helena de Isócrates: réplica a Górgias e a unicidade de seu discurso epidítico”.

forme estudiosos como Mourelatos (1987, p. 135;157), o que o texto gorgiano tece é um elogio ou uma celebração do poder do *lógos*. Independente da intenção de Górgias com seu *Elogio*, as atitudes dos dois personagens míticos foram as desencadeadoras da famigerada (sic) guerra de Troia e de todos os males que a cólera funesta do Pelida Aquiles fez deitar sobre os Aquivos de naus recurvas⁷.

Diante de tantos problemas ocasionados pela partida de Helena, sua beleza homérica não foi suficiente para isentá-la das condenações proferidas pelas más línguas, raramente concordes como nesse caso, dos gregos e dos troianos. E é por tal motivo que Górgias, talvez para apresentar suas habilidades como professor de retórica – era tão somente isso que ele declarava ser (GUTHRIE, 2007)⁸ –, provavelmente num ato de cabotinagem, propõem-se à quase impossível tarefa de defender Helena, livrando-a da culpa que lhe era atribuída. Para isso, indica quatro possíveis motivos da ida da heroína para Troia. Poderia ter sido conduzida pelo acaso, decreto ou vontade dos deuses ou da necessidade; poderia ter sido raptada sob violência; poderia ter sido levada pelo forte apelo do amor que, a partir da visão de Páris, acertou em cheio a sua alma; ou ainda, poderia “ter sido persuadida pelo discurso” (*Elogio de Helena*, 6). O sofista procura, com a elaboração e com o fim de tal elogio, livrar Helena de toda e qualquer destas acusações, e o faz de modo realmente muito convincente⁹; mas para o momento iremos nos deter neste que indicamos por último como motivo da partida de Helena, a persuasão ocasionada pelo discurso.

A razão pela qual nos determos neste e não nos outros motivos deve já ter ficado clara: nosso estudo pretende verificar um possível diálogo entre os discursos presentes em “Famigerado” e aqueles que são descritos por Górgias nos textos estudados.

⁷ Cf. *Ilíada*, I, v 2.

⁸ Testemunhos também indicam Górgias exercendo a função de professor. Por exemplo, podemos citar passos anônimos presentes na *Suda*, que indicam o sofista como professor de Isócrates, e das *Refutações sofisticas* de Aristóteles (183b36-18a8).

⁹ Ao final do *Elogio*, o pensador apresenta o seguinte desfecho para sua articulação retórica: “Fiz desaparecer, com este discurso, a má reputação de uma mulher, mantive-me nos limites da lei que havia fixado no início deste discurso, tentei dissipar a injustiça da reprimenda e a ignorância da opinião, pretendi redigir o discurso para que fosse, de Helena, um elogio; para mim, um divertimento” (*Elogio de Helena*, 21). Assim, concordamos que o texto, que também nos soa divertido, ao fim e ao cabo, se apresenta mais como um elogio do poder do *lógos*.

De saída o pensador indica que, para o discurso, a ordem é a verdade. E tal discurso é mesmo apresentado como capaz de atravessar o tempo, levando quem ouve para outras épocas, com a finalidade da persuasão a favor do que é dito. Ademais, propõe que Helena não escaparia ao discurso, “que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos; pois ele tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir a alegria, aumentar a piedade” (*Elogio de Helena*, 8). Descrição esta que segue à afirmação de que o *lógos* é um “poderoso senhor”, demonstrando para nós o poder que um discurso retórico – semelhantemente à poesia, especialmente à tragédia – feito sob medida tem de afetar a alma e as emoções humanas, por meio de seus artifícios ou enganos. Com isso, Górgias dota o discurso, mesmo o prosaico, de um poder antes exclusivo da poesia inspirada, embora possa ser proferido por homens sem contato com o divino, ou seja, por oradores (ROMILLY, 1973, p. 160)¹⁰. Além disso, são dotados, segundo o sofista, da potência de espantar a dor, provocando prazer e entrando na opinião (*dóxa*) da alma, numa espécie de persuasão encantatória. Exerceriam, conforme a indicação de Aldo Dinucci (2017, p. 28-29) acerca da doutrina do *lógos* gorgiana, o engano (*apátē*)¹¹ permitido pela opinião que o discurso é capaz de moldar (*plasseîn*).

Os discursos são compostos por palavras. No tratado Górgias se vale também do plural *lógoi*, e com suas ocorrências entendemos que se refere às palavras igualmente poderosas do discurso que descreve e que, conjunta-

¹⁰ O percurso seguido por Górgias até trazer elementos de poesia para sua prosa é longo e segue uma espécie de evolução iniciada no seio da própria poesia, é o que nos conta Jacqueline de Romilly (1973). Ao seguir tal percurso, o sofista abre a possibilidade de trazer para sua prosa aspectos emocionais que eram próprios à poesia, em especial à poesia trágica do século V a.C., mas também dota seu *lógos* com um aspecto mágico encantatório que não poderia lhe ser concedido de outro modo que não pela humanização do discurso dotado desse tipo de poderes. Para a estudiosa, apesar de Górgias lidar no *Elogio* com os dois tipos de palavra mais irracionais, aquelas da poesia e aquelas da magia, pretende para elas um *status* semelhante àquela de uma *téchnē* como a medicina. “Ele pretende fazer uma ciência da magia do verbo” (ROMILLY, 1973, p. 162; tradução nossa), indicando, conforme a autora, a intenção grega sempre presente de submeter o irracional à racionalidade.

¹¹ Apesar dessa interpretação, Dinucci (2017, p. 28s) nos informa que o termo *apátē* propriamente não aparece no texto do *Elogio de Helena*. Neste há ocorrência de *apatéma*, artifício, estratégia, como indicamos acima, e de *apatáo*, verbo. Não obstante, estamos diante da mesma família de termos que indicam esse poder “sedutor” do *lógos* descrito por Górgias e que aqui tanto nos interessa. Mas o mesmo estudioso não considera o discurso em questão enganador no sentido negativo que atribuíamos hoje ao termo; explica que para os gregos da época de Górgias engano poderia ter carga positiva de significado, sendo o discurso aqui apresentado e como apresentado, sedutor.

mente, enredam o homem com seus artifícios persuasórios. Assim, conforme Mourelatos (1987, p. 156; tradução nossa),

[...] palavras são dispositivos de falsa-aparência e faz-de-conta num jogo pelo qual os humanos são inextricavelmente e universalmente atraídos, desde a infância. [...] A questão correta a fazer sobre a palavra não é “O que ela significa?” ou “Que imagem ela traz à mente?”, mas antes “Quais estímulos ela suscita?” e “Quais efeitos ela tem nos outros falantes da língua?”

O poder do discurso (*ho lógos*), com suas palavras persuasivas (*hoi lógoi peîsai*), sobre a opinião acontece, segundo Górgias, devido à falta de onisciência humana. Animal aprisionado a um presente que não consegue examinar com precisão e dotado de memória falha, o homem também não possui a capacidade de prever o futuro. Em razão disso, tem lugar a opinião, que aconselha e pode, inclusive, ser má conselheira quando é falsa. A opinião é cambiável, dá a quem a tem “uma felicidade vacilante e sem resistência” (*Elogio de Helena*, 11).

Na opinião age o discurso persuasivo enganador. Ela leva à alma a necessidade de ser persuadida por aquilo que é dito e faz dessa alma condescendente com o que alguém que discursa apresenta, ou diz que alguém defendido pelo discurso proferido fez. Assim, para o pensador, a persuasão põe na alma o que ela bem entender. Para isso é preciso que tal alma esteja disposta a aquiescer e sentir o que lhe é sugerido: medo, alegria, raiva; é preciso que esteja disposta a se pôr num estado como que enfeitiçada ou mesmo entorpecida. “Essas são as emoções que a retórica se esforçará por esclarecer e inspirar sobre comando” (ROMILLY, p. 161; tradução nossa) de um orador, de um homem e não de um deus. No entanto, salienta ainda Dinucci (2017), essas possibilidades do discurso têm efeito moral neutro, pois não seriam elas mesmas nem benéficas nem maléficas ao ouvinte (especialmente quando se trata do discurso poético), porém, seu aspecto moral dependeria da forma como é intencionalmente empregado e do modo como conduziria a opinião. E é por isso que Helena não pode ser condenada, caso tenha sido vítima do discurso. Foi, portanto, o *lógos* um dos possíveis motivos para que Helena tenha deixado o trono e o marido, embarcado às escondidas na nau de Páris; tenha atravessado o mar Egeu e ido ser senhora de sua infâmia em Troia. Pode ter sido o discurso mal intencionado, com a ação de suas pode-

rosas palavras, o motivador do deslocamento local da heroína, bem como das emoções que a cercaram, deixando-a como que enfeitiçada e convencida pelo príncipe troiano. Proposta de interpretação que se justifica mais uma vez com o auxílio de Dinucci (2017, p. 32), quando escreve: “Acrescentemos que a moralidade e imoralidade do discurso estão na intenção e no conhecimento daquele que o pronuncia”, isentando Helena da culpa por ter sido seduzida pelo que quer que Páris tenha lhe proposto.

Com a leitura do *Elogio de helena* pudemos entender o *lógos* aí estabelecido como algo que comporta suas ambiguidades, ora indicando o “discurso”, ora as “palavras”, mas para os quais em conjunto pudemos indicar alguns traços característicos. Górgias afirma que é um “senhor poderoso” e com isso, ao nosso ver, indica um tipo de discurso cuja potência é tamanha, a ponto de conseguir persuadir uma nobre grega, de linhagem divina e excelente família humana, a abrir mão de sua condição de esposa e de soberana, sendo arrastada em sua desonra rumo a uma cidade estrangeira, o que trouxe males incontáveis para si e para seu povo. Ao mesmo tempo que imortaliza a infâmia de uma personagem como Helena, o *lógos* pode também retratá-la gloriada em seu *Elogio*, que é igualmente um elogio do próprio *lógos*. Este dispõe de variados recursos persuasivos ou sedutores, especialmente mobilizados por meio das palavras também poderosas que emprega. Estas, em um conjunto bem orquestrado, podem agir de forma encantatória, ter efeitos como os de remédios (ou de venenos! *phármakoi*), transformando a dor em prazer. Ademais, o discurso age na alma humana, mudando opiniões e despertando diversas emoções em pessoas variadas. E, Conforme Mourelatos (1987, p. 135), esta seria a função prática e retórica do *lógos* proposta no tratado em questão: pôr a mente em um estado afetivo por meio da persuasão, teoria que é favorável a proposta do nosso estudo.

A leitura do *Elogio* que apresentamos poderá permitir que destaquemos suas familiaridades com os discursos proferidos pelo narrador e pelos personagens de “Famigerado”, assim como permitirá demonstrar a força que o *lógos*, presente em uma só e não tão simples palavra, possui. Força essa que mobiliza uma jornada em busca de conhecimento, ou, pelo menos, de esclarecimento por parte de um homem afamado por resolver todas as suas questões na base de “argumentos não verbais” e de sintaxe muito mais sim-

ples e efetiva. Caso obtenhamos êxito no que propomos, talvez operemos ainda certa reabilitação do texto de Górgias, que, de acordo com Barbara Cassin (2005, p. 293), comparando o tratado de Górgias com a Helena nele defendido, explica que

é um texto, tal como ela, amado por oradores, mas odiado pelo gentio respeitável; tratado com ligeireza tanto por filólogos, [...] quanto por filósofos, que o liam a seus modos, em posse de Platão, não como um jogo criador de um mundo, mas como o gracejo cínico de um charlatão pretensioso¹².

Passemos então à análise da possibilidade da existência de traços do discurso retórico defendido por Górgias estarem presentes em “Famigerado”.-

A presença do *lógos* de tipo gorgiano em *Famigerado*

Nossa questão é, então, perceber se podemos afirmar que há um *lógos* do tipo ou dos tipos propostos por Górgias, especialmente no *Elogio de Helena*, cuja presença seja constatável também no conto “Famigerado”. Para isso precisamos revisitar o texto de Guimarães Rosa, a fim de apoiar nosso investimento teórico que pretende uma resposta positiva à questão proposta.

Essa possibilidade de interpretação está presente no conto como um todo, posto que o doutor, cujo nome não se dá a conhecer, é o narrador da estória no que o conto se constitui. Dessa forma, é possível tomar o seu discurso em dois movimentos: a) dirigido à persuasão de quem o lê, e, b) dirigido à persuasão de seu antagonista, o jagunço, na trama urdida pelo autor da narrativa, Guimarães Rosa.

¹² Vemos razões semelhantes, às apresentadas por Cassin na defesa de Górgias, defendidas por Osório Barbosa na apresentação que faz à obra organizada por Aldo Dinucci, *Górgias de Leontinos*, quando argumenta o porquê de tanta oposição ao pensamento georgiano: “[...] é por ser devastador que todos os seus adversários o querem escondido, longe do acesso fácil por parte daqueles que estão dispostos a conhecer o diferente, o inovador, o provocador, o que faz pensar e descobrir, o que dá segurança e ao mesmo tempo nos despe de pretensões sapienciais e mostra que a sapiência de quem se diz sapiente é tão frágil que o mais digno seria é reconhecer que cada homem é um mundo a (sic) parte, como já o disse o sábio popular, ‘cada cabeça, uma sentença’, mas que não se esquece com extrema facilidade quando uns querem que todos pensem igual a um único iluminado!” (BARBOSA, 2017, p. 12).

O relato é iniciado pela descrição minuciosa da chegada de quatro inesperados visitantes à moradia do médico. Tais visitantes, até então suspeitosos, dizem mais ao doutor por suas simples presenças e fisionomias do que por palavras ou discursos. Diante dessa inusitada situação, o narrador-protagonista é tomado por tal medo que chega a recorrer a uma figuração para dar sentido a emoção que o acometeu e para as reações que ela lhe provocou, demonstrando já sua habilidade com os vocábulos: o “medo é a extrema ignorância em momento muito agudo” (ROSA, 2001b, p. 57). Para além disso, o doutor buscava, em meio ao seu temor, alternativas de autopreservação, recorrendo a toda sorte de reflexões para tentar obter uma forma de escapar ao imbróglio no qual se viu envolvido.

Se lançarmos um olhar mais cuidadoso para esse medo sentido pelo médico começaremos a perceber o possível diálogo entre o *Elogio de Helena* e o conto “Famigerado”. Embora ainda não estejamos no campo especificamente do *lógos*, entendemos que quando a vista do doutor pousa sobre seus inoportunos visitantes e faz o medo “miar-lhe” já temos uma proposta gorgiana em curso. Trata-se do fato de o pensador indicar que tudo que existe em realidade é de ordem física, inclusive o discurso (*Elogio de Helena*, 8). Indica também que todas as coisas sensíveis, como é o caso das quatro estranhas figuras que vêm bater à porta do médico, alteram o modo costumeiro de sentir, pensar e agir dos homens. Assim escreveu Górgias:

Ora, por intermédio da vista, a alma é marcada até em seu modo de ser. [...] de modo que, com freqüência, na presença de um perigo por vir, alguns fogem acometidos pelo pavor. Porque a verdade do sofrimento instala-se através do pânico que a visão transmite; esta mesma visão que, sobrevindo, produz satisfação quando da visão do belo discernido conforme a lei e quando da visão do bem produzido conforme a justiça. Certas pessoas, logo que vêem coisas terríveis, perdem, neste mesmo instante, o senso do presente, tanto o pavor apaga e afasta o pensamento (*Elogio de Helena*, 15-17).

A visão afeta as coisas da alma, bem como o pensamento. Por essa via especulativa gorgiana, o médico foi, aos poucos, encontrando alívio, sobretudo a partir das primeiras proposições verbalmente expressas pelo jagunço, condutor daquela pequena tropa, que se recusara a entrar em sua casa, e que, ademais, esclarecera: não estava ali para consulta ou para receber receita médica. Essa declaração força o médico a tentar se organizar tan-

to emocional quanto racionalmente, afinal, que desconhecido o visitaria se não por seus serviços curativos? O cenário da entrevista se torna cada vez mais nebuloso e ambíguo com esta revelação por parte do jagunço. O enredo se complica quando este revela a que veio: para uma explicação, para tomar do médico uma opinião. A situação torna-se mais embaraçosa quando o jagunço revela toda a (má) fama que o acompanha, embora diga com certa deferência: ““Vosmecê é que não me conhece. Damázio, dos Siqueiras... Estou vindo da Serra...”” (ROSA, 2001b, p. 58).

A revelação engendrou uma impressão bem pior do que aquela que o médico apenas havia visualizado desde as fisionomias dos homens que dele se acercavam. Ainda que tivesse ouvido estórias afirmadoras de que o jagunço, agora identificado, “serenara”, não lhe autorizavam a confiar em “tréguas de pantera” (ROSA, 2001b, p. 58). O sobressalto provocado pela circunstância abrupta fez com que o médico acentuasse os seus temores e tentasse encontrar possibilidades de escape. O fato de Damázio ter-lhe declarado a sua insatisfação com o estrondoso moço do Governo que “muitos acham que ele é de seu tanto esmiolado...” (ROSA, 2001b, p. 58), demonstrara bem o seu alterado estado emocional.

A alteração emocional destacada entra em conformidade com o afirmamos anteriormente. Desde o início da trama o monólogo narrativo estabelecido com quem lê o conto e o diálogo (ou quase monólogo) travado entre os personagens principais nos permitem corroborar a presença de elementos significativos da abordagem retórica das propostas teóricas de Górgias no “Famigerado” de Rosa.

A arte retórica aparece na Grécia do século V a.C. como artifício de extrema utilidade em comunidades daquele tempo, como era a Atenas então democrática. Um sofista é, entre outras coisas, um professor de retórica, sendo essa a sua tarefa principal, e, por essa razão, oferecia, aos que lhes pagassem, ensinamentos práticos sobre as formas de bem se expressar em instâncias importantes de decisões da vida na *pólis*. Os sofistas, portanto, ensinavam, e vimos que era isso que Górgias se propunha como sendo capaz de fazer: elaborar discursos que poderiam favorecer uma ou outra opinião sobre um só assunto, discursar sobre qualquer assunto que lhe fosse proposto e robustecer argumentos fracos. Ademais, esses “professores” preparavam

jovens sofistas para que pudessem exercer a profissão sofista, como sustenta Guthrie (2007)¹³. Para jovens bem-nascidos que se destinavam à política, o sofista propunha ensinar a vencer as discussões que teriam de enfrentar em espaços como a Assembleia e os Tribunais, o que o comentador citado aponta como um dos motivos de sua má fama frente aos atenienses mais conservadores. Ensinaamentos muito úteis para a época e a população local, mas que também não usufruíam de boa fama, donde a ambivalência quanto às suas perspectivas e expectativas.

Sendo a retórica essa arte de discursar publicamente ensinada pelos sofistas e, tempos depois, repensada por Aristóteles como um instrumento cidadão poderoso a ponto de mexer com as emoções do público ao qual se direcionava, como poderíamos continuar a encaixar as propostas do sofista que se auto indicava como professor de retórica no conto que lemos? É a esse exercício que nos lançamos agora, tendo sempre em vista o itinerário anteriormente mencionado: o esforço de convencimento de quem lê o conto por parte do narrador, mediante seu relato e, fundamentalmente, a conversa estabelecida entre Damázio e o doutor.

Em *Elogio de Helena*, Górgias declara: “a alma experimenta, diante das alegrias e dos reveses que advêm de ações e de corpos estranhos, por *intermédio dos discursos*, uma paixão que lhe é própria” (9, grifos nossos). Portanto, as afecções pelas quais a alma passa são efeitos da enunciação de palavras que carregam consigo essa capacidade. Estamos a falar de forma insistente sobre esse poder do *lógos* de mobilizar gestos e ações humanas, conforme afirma Muhana:

Se alguém vê um homem com armas e isso lhe significa um inimigo, ele amedronta-se e foge, ou se encoraja e luta; se lhe significa que é uma comédia, ele ri. E assim por diante. Basta ter ouvidos para ouvir palavras, e basta ter olhos para ver coisas amáveis e temíveis, pois há sempre aparências e sons que enganam. É no interior deste engano (*apatê*), cujo consentimento é inevitável e irresponsável, que o verossímil se instala (2000, p. 43).

Esse verossímil é instalado, desse modo, mediante o engendramento qualitativo muito específico de palavras, frases e orações na composição dos

¹³ Ver *Górgias* (449b), se é que podemos confiar em relatos feitos por Platão sobre um sofista (DK82A15a). Sobre as habilidades de Górgias, ver também DK82A7 e 25, Cícero, *De finibus* II 1, 1-2, Diógenes Laércio (6.1; 6.49), Filostrato (*Vida dos sofistas* I 13), entre outros.

discursos, a saber, por meio das figuras de linguagem, especificamente, as chamadas figuras (*trópoi*) gorgianas, que conhecemos por intermédio de testemunho. A *Suda* (DK A 2) afirma que Górgias “foi o primeiro a dar ao aspecto retórico da cultura e razão persuasivas, mediante a utilização de tropos, metáforas, alegorias, hipálages, hipérbatos, anadiploses, epanalezes, apóstrofes [...]”. A nossa aposta reside no fato de o discurso do narrador de “Famigerado” ser fortemente artificioso e persuasivo, o que nos permite corroborar a presença ostensiva das chamadas figuras gorgianas¹⁴ no conto de Rosa, como um dos recursos que fazem do *lógos* um senhor poderoso. Embora as figuras de linguagem fossem utilizadas por pensadores anteriores a Górgias, foi somente com a instauração de sua retórica que elas ganharam força, fazendo com que a prosa, enquanto oratória, fosse matizada por elementos característicos da poesia. Vejamos, então, algumas passagens de “Famigerado” em que o doutor faz uso do referido expediente gorgiano.

A figura de maior presença no relato do doutor é a *aliteração*¹⁵. É possível identificar a utilização desse recurso em oito ocasiões. Segundo nosso ponto de vista, essa repetição aliterativa visa a marcação do ritmo da narrativa, com o intuito de o narrador buscar amainar o seu vocabulário rebuscado mediante a musicalidade poética. Assim o faz por exemplo, quando, ao visualizar a chegada de seus misteriosos visitantes, descreve-os da seguinte maneira: “um cavaleiro a **rente, frente** à minha porta, **equiparado, exato; e embolados de banda**, três homens a cavalo” (ROSA, 2001b, p. 56, grifos nossos). Faz o mesmo ao discorrer sobre a montaria do cavaleiro que liderava a tropa: “Seu cavalo era alto, um alazão; bem **arreado, ferrado, suado**” (ROSA, 2001b, p. 56, grifos nossos), e ao comentar de forma jocosa sobre aqueles que o seguiam: “Os **outros, tristes três**” (ROSA, 2001b, p. 56, grifos nossos). Sobre a aparência dos quatro cavaleiros que se acercavam de sua moradia, ele destaca: “Semelhavam a gente receosa, **tropa des-**

¹⁴ Talvez pelo recurso a ferramentas como as “figuras” Cassin tenha proposto, embora ao abordar o *Tratado do não-ser*, que “a sofística é uma espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforce em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem” (CASSIN, 2005, p. 18). Ademais, é pelo uso que Górgias fazia dessas figuras, especialmente da metáfora pouco clara, que Aristóteles o acusou de ser exageradamente poético (*Retórica* III; e não foi o único a fazer tal acusação), não percebendo que *lógos* é diferente de poesia. Além disso, Diodoro Sículo e Dioniso de Halicarnasso afirmam que Górgias teria sido o primeiro a fazer uso de tais recursos (DK82A4).

¹⁵ Conforme Morais (2017, p. 18), *parêchēsis* é a “repetição de sons entre palavras próximas, a aliteração é sua forma mais reconhecível”.

baratada, sopitados, constrangidos – coagidos, sim” (ROSA, 2001b, p. 56, grifos nossos). Em sua análise minuciosa, nada escapa ao olhar do doutor, nem mesmo os simples movimentos efetuados pelo cavaleiro condutor, como quando ele “Reteve no **pulso a ponta do cabresto**” (ROSA, 2001b, p. 58, grifos nossos), e no “**Tanto** que ele **persistia** de braço direito **pendido, pronto** meneável” (ROSA, 2001b, p. 58, grifos nossos). O desdobramento da aliteração persiste em mais duas ocasiões: no momento em que é cobrado pelo jagunço Damázio a revelar o significado da expressão “famigerado”: “sua voz **fora** de **foco**. E já me olhava, **interpelador, intimativo – avertava-me**” (ROSA, 2001b, p. 60, grifos nossos), e, ainda nos momentos iniciais do relato, a um olhar inquiridor lançado pelo médico aos comandados do jagunço, este esclareceu: “Estes aí **são de nada não. São da Serra. Só vieram comigo, pra testemunho...**” (ROSA, 2001b, p. 60, grifos nossos). É necessário destacar que esta última fala, embora seja atribuída ao jagunço, quem a divulga é ainda aquele que narra a estória acontecida: o doutor. Em outras palavras, é de fundamental importância que quem o lê acredite no fato ocorrido dessa forma. De todo modo, em última instância, nós lemos a fala do jagunço atravessada pela grelha narrativa do médico. Percebemos nessa sobreposição de vozes a intromissão sorrateira de uma outra figura gorgiana, qual seja, a *antítese*¹⁶, que coloca em questão a própria validade da estória enquanto fato realmente ocorrido, conforme a frase que abre a narrativa, que pode ser tomada como uma espécie de lapso linguístico por parte do narrador: “Foi incerta a feita – o evento” (ROSA, 2001b, p. 56).

Outra figura gorgiana que vai acompanhar a aliteração na função de dar ritmo à narrativa é o *homeoteleuton*¹⁷. Observamos a presença do referido artifício na ocasião em que o doutor imprime em sua fala a harmoniosidade da rima, acentuando, desse modo, a paz alcançada entre ele e o jagunço Damázio, quando este, jubiloso em saber que “famigerado” não era uma expressão “desaforada”, “caçoável”, nem que provocasse “arrenegação” ou “farsância”, libera os três homens que trouxera subjugados, à guisa de teste-

¹⁶ Conforme Morais (2017, p. 19), “justaposição de frases ou sentenças contendo pensamentos contrastantes”.

¹⁷ Conforme Morais (2017, p. 19), “repetição de sons no fim de sucessivas palavras ou sentenças para produzir rima”.

munhas, desde a Serra. Em outras palavras, “**Satisfez aqueles três**” (ROSA, 2001b, p. 61, grifos nossos). Nas palavras de Carneiro,

Damázio é um *leitor* que busca um *texto* que não o agrida, que não o abale de uma forma ou de outra, um texto que o conforte. Busca a palavra do médico como se consultasse um oráculo – o médico sendo o dono do invisível, daquilo que não se sabe –, esperando ouvir não proféticas maldições, mas alguma revelação salvadora (2003, p. 266, grifos nossos).

A *metáfora*¹⁸ é a segunda figura gorgiana de maior prevalência no conto, aparecendo em, pelo menos, sete ocasiões. No nosso modo ver, a metaforização de frases efetivada pelo narrador visa demonstrar a sua estratégia enunciativa de, por um lado, persuadir tanto quem o lê quanto aquele a quem ele se dirige na estória narrada, e, por outro, ganhar o tempo necessário para responder a uma grave interpelação. Nesse sentido, o pendor poético da metáfora, presente na prosa pronunciada pelo doutor, provoca um efeito particularmente ambíguo, tanto em quem o lê quanto no seu antagonista. Pois o que se espera, ao se fazer uma consulta a um médico, ainda que seja para a explicitação do significado de uma palavra, é um discurso direto, objetivo, sem rodeios. Em outros termos, espera-se dele um discurso denotativo, literal, e não um enunciado conotativo, figurado. A utilização, portanto, do expediente metafórico pelo médico, exige de quem o lê uma laboriosa interpretação, exercício este impossibilitado ao jagunço Damázio, posto que analfabeto.

A primeira manifestação da metáfora dá-se logo no início do relato, demonstrando a perplexidade do narrador diante de um fato que o arrancou de sua rotina: “Quem pode esperar **coisa tão sem pé nem cabeça?**” (ROSA, 2001b, p. 56, grifos nossos). Em outro momento, a descrição física que o médico faz do jagunço, aproxima-o da aparência de um ser não humano: “Pequeno, mas duro, grossudo, **todo em tronco de árvore**” (ROSA, 2001b, p. 58, grifos nossos). Diante da recusa de Damázio, “Assim, porém, banda de fora, sem a-graças de hóspede **nem surdez de paredes**” (ROSA, 2001b, p. 58), à oferta de um bom anfitrião, a que o doutor se prestou, ao convidá-lo a entrar em sua casa, fez com que fossem levantadas cismas e desconfian-

¹⁸ Segundo Dinucci (2017, p. 34), “figura de linguagem que se caracteriza pela afirmação de que alguma coisa se assemelha a outra não diretamente relacionada.

ças sobre as reais intenções daquele que percorreu seis léguas desde a Serra para ir ao seu encontro. No ensejo em que Damázio ensaiava a explicação que o levaria até a moradia do doutor, o jagunço interrompeu sua própria fala, pois percebera que ela se dera de forma atropelada, não elaborada, fato esse que o irritou, conforme as enigmáticas palavras do médico, como que fazendo uso de seu labor profissional: **“Contra que aí estava com o figado em más margens”** (ROSA, 2001b, p. 58). Em outras duas circunstâncias, veremos a execução da metáfora sendo manifestada na fala do jagunço e não na do doutor. Relembrando o nosso argumento de que só sabemos o que foi pronunciado por Damázio porque o médico assim o relatou, pois ele é quem nos narra a estória cujo protagonista é sua própria pessoa. A primeira se dá quando o jagunço, depois de muito insistir para que o doutor lhe desse o significado do termo “famigerado”, pois, até então, o médico postergava a conceder-lhe essa possibilidade, usando sinônimos outros distantes do universo vocabular de Damázio, clama que ele traduza a referida palavra na “Língua de em dia-de-semana” (ROSA, 2001b, p. 60, grifos nossos). A segunda, quando, finalmente, depois de ver atendido o seu pedido e de ter se apropriado da acepção, ainda que parcial, da palavra que ouvira na Serra da parte do “moço do governo” (ROSA, 2001, p. 58), Damázio, entusiasmado e agradecido, assim se dirige ao doutor que dela o inteirou: **“Não há como que as grandezas machas** duma pessoa instruída!” (ROSA, 2001b, p. 61, grifos nossos).

Destacamos agora outra figura gorgiana, a *paranomásia*¹⁹, sendo esta, segundo o nosso ponto de vista, talvez a mais importante no que diz respeito a relação estabelecida entre o narrador e quem o lê, pois marca o pano de fundo do conto quanto ao seu gênero, a saber, o cômico. Nos termos de Rosa, *“A estória não quer ser história. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota”* (2001a, p. 29, grifos do autor). Com tal afirmação, o escritor reputa relevada importância ao papel que o risível cumpre numa narrativa em termos de matização de elementos outros que não se dão a ver de forma imediata e superficial, pois, para ele,

¹⁹ Conforme Morais (2017, p. 19), “jogo de palavras frequentemente utilizadas em sentenças ou frases paralelas contendo assonância e trocadilhos”.

No terreno do humour, imenso em confins vários, pressentem-se mui hábeis pontos e caminhos. E que, na prática de arte, comicida-de e humorismo atuem como catalisadores ou sensibilizantes ao alegórico espiritual e ao não-prosaico, é verdade que se confere de modo grande (ROSA, 2001a, p. 29, grifos do autor).

Cremos, dessa forma, que a intenção fundamental do narrador ao contar a estória que surpreendeu até a ele mesmo, é alcançar o efeito drolático no leitor e na leitora. Tal efeito, no entanto, não alcança o seu antagonista, o jagunço Damázio, já que este é justamente a razão do riso que a estória oferece, tornando-se, desse modo, aquele que não tem consciência da anedota no que o doutor o transformou. Como que tendo aprendido uma lição tomada de Górgias (FONTES, 2017, p. 129), o médico solapou a gravidade imposta por seu antagonista pela via do bom humor. Observamos a presença da paranomásia em quatro trechos do conto. Em um deles, ainda quando o médico analisava a aparência de Damázio, desde seus gestos, modos, trajés e trejeitos, chega à conclusão de que ele era “jagunço até na espuma do bofe” (ROSA, 2001b, p. 57). Na mesma linha de raciocínio, o doutor também percebe que o estilo de Damázio não passa pelo exercício da paciência e do diálogo, mas pelos gestos imprevisíveis, “podendo desfechar com algo, de repente, por um és-não-és” (ROSA, 2001b, p. 57), donde o seu temor maior: “Com um pinga no i, ele me dissolvía” (ROSA, 2001b, p. 57), querendo dizer com isso que, num rompante, Damázio poderia dar cabo dele com um tiro certo na cabeça.

Se, conforme afirmamos, o doutor, por meio de sua narrativa, fez de Damázio a temática do risível que dá ao conto o seu pendor pela comicidade, por sua vez, o jagunço, à sua maneira, ou seja, grave, séria, bruta e ameaçadora, também faz com que o leitor e a leitora esboquem risos pelos cantos dos lábios, ao assistir de camarote a situação adversa que o protagonista precisou enfrentar. Dessa forma, se foi pela paranomásia que o narrador fez de Damázio uma piada, foi por meio da *hipálage*²⁰ e da *catacrese*²¹, tendo como vetor do processo a questão do medo por que passa o doutor, que o jagunço perpetra sua vingança. Obviamente que tal vingança se realiza de forma in-

²⁰ “Figura de linguagem que se caracteriza pela atribuição de um adjetivo que pertenceria a um substantivo, a outro” (DINUCCI, 2017, p. 34)

²¹ “Figura de linguagem que se caracteriza pelo uso de um termo na falta de outro mais apropriado” (DINUCCI, 2017, p. 34).

consciente para Damázio, pois é sabido que ele figura apenas como personagem da estória narrada pelo médico. O que este não pôde evitar, no entanto, enquanto autor do relato, foi a necessidade de estabelecer contrapontos entre ele e seu antagonista. Se ele era o doutor, Damázio precisava ser o jagunço. Se ele era o dono da palavra, o jagunço teria de ser o dono das armas. Se ele persuadia pela ilustração, o jagunço deveria se impor pela força. Se para Damázio a palavra só provocava desconfiança, para o médico as armas causavam medo. A despeito desses antagonismos que, a princípio, conduziriam a um desfecho trágico, o narrador alcançou operar uma reviravolta curiosa e favorável a ambos, posto que cômica e anticlimática.

Vejamos como se dá a hipálage, cujas ocorrências se deram em quatro oportunidades. No momento em que o doutor vê a inusitada chegada dos quatro cavaleiros tendo à frente a intimidadora feição de um jagunço, declara: “Tomei-me nos nervos” (ROSA, 2001b, p. 56). Ao ver em Damázio a figuração exata de tudo que ele representava em termos de atemorização, vê a sua coragem reduzida à condição não humana de um apavorado gato: “O medo me miava” (ROSA, 2001b, p. 57). Mais à frente, quando Damázio, impaciente com a procrastinação, reclama, de forma interpeladora e intimativa, o significado da palavra “famigerado”, o doutor confessa: “Habitei preâmbulos” (ROSA, 2001, p. 60), não restando nada a ele senão arrazoar: “Só tinha de desentalar-me” (ROSA, 2001, p. 60). A catacrese é formulada por duas atípicas expressões, talvez as sínteses que resguardam com maior densidade o que representou para o doutor a visão infernal provocada pela aparência de Damázio: “o oh-homem-oh” (ROSA, 2001b, p. 56), e seu respectivo efeito: “O medo O” (ROSA, 2001b, p. 57).

Após o emprego de todos esses recursos e dos volteios de “teias de aranha” executados pelo médico (ROSA, 2001b, p. 59), Damázio pede finalmente a explicação sobre o que tanto lhe afligia, por meio de uma derradeira figura gorgiana presente no conto, a *alegoria*²²: “cisma de dúvida boba, dessas desconfianças... Só pra azedar a mandioca...” (ROSA, 2001, p. 61). Pede, então, que o doutor explique o que é “*fasmigerado... faz-megerado... falmisgeraldo... famílias-gerado...?*” (ROSA, 2001, p. 59, grifos do autor). Tantas reticências ao final das falas do jagunço nos parecem indicar nova-

²² Segundo Dinucci (2017, p. 34), “um conjunto de metáforas”.

mente todo o caos mental e emocional no qual se encontrava. Porém, é justamente nesse momento que se revela ao doutor o motivador da abrupta visita do jagunço: ele veio para uma consulta, porém, não médica, mas semântica. A partir desse ponto começa a figurar ainda mais claramente o que queremos ver: o que move Damázio pelas seis léguas da Serra até o Vilarajo onde chega é *uma palavra* que lhe é desconhecida. Tal palavra, provocadora de todo o mal-entendido que dá o tom bem-humorado ao texto, fora proferida em meio ao discurso do moço “esmiolado” do Governo. Ela chega aos ouvidos de pouco vocabulário de Damázio e ali bate como uma pedra: era xingamento e ofensa das grandes? Fosse em outras épocas, a questão estaria resolvida para um jagunço, sem a necessidade da procura de alguém com conhecimento em questões vernáculas.

Porém, o homem de aparência intimidadora, fala atravessada e fama desastrosa, nesse ponto da vida no qual se diz sem saúde e sem idade para soluções efetivas tomadas de forma repentina, agora pondera e busca auxílio em opiniões mais adequadas a fim de escutar algo que o ajude a formar a sua própria opinião sobre o caso. Isso porque, como destaca Dinucci (2017, p. 36), “da mesma forma que o discurso é persuasivo por ter diante de si a opinião incerta, a opinião manifesta sua instabilidade diante do discurso”. Nesse aspecto é que percebemos reforçado o papel quase retórico do doutor. A princípio, acercado de súbito pela pergunta, precisou improvisar uma resposta. E, como ressaltam Filostrato (I Proêmio; I 9), Cassin e Moraes (2005; 2017), o imprevisto em si já se desenha como traço especial dos discursos de Górgias, tornando nosso doutor cada vez mais gorgiano²³. No entanto, após arrefecer-se um pouco do calor provocado pela questão e com seu temor mais amainado, pôde pensar melhor na resposta que daria à pergunta de Damázio e traria a salvação ou a danação dos envolvidos na querela. Nesse ponto da conversa, portanto, o doutor recua, ganha tempo, como a tentar ponderar melhor o que tinha a dizer ao jagunço. Repete a palavra causadora da situação, “*Famigerado?*” (ROSA, 2001, p. 60), a ponto de fazer Damázio

²³ Conforme Cassin (2005, p. 205), Górgias, com sua enorme capacidade de improviso, pela qual chegava mesmo a pedir a seus auditórios que lhe ditassem um tema sobre o qual discursar (DK 82A7; *Górgias* 447c), indicava-se como capaz de falar sobre qualquer assunto conforme oportunidade (*kairós*). Aqui, devido à oportunidade (ou à necessidade do momento) é que o doutor se gorgianiza. Gorgianizar, informa-nos Moraes (2017, p. 18), provavelmente valendo-se da proposta de Filostrato (I 9), seria sinônimo de fazer retórica.

corar e falhar na voz ao buscar repetir a dita palavra, demonstrando toda sua raiva e desconcerto por coisa tão pequena e ao mesmo tempo tão poderosa.

A reação do jagunço é seguida da exigência da explicação. Intima o doutor que se decida entre as possibilidades ambíguas da palavra, para que construa, então, sua fala decisiva. Opta por tomar o partido da boa possibilidade, após ver a irritação de Damázio com os primeiros ensaios de reposta que comportavam sinônimos mais empolados e neutros para o vocábulo:

- *Famigerado* é inóxio, é “célebre”, “notório”, “notável”...
- “Vosmecê mal não me veja em minha grossaria no não entender. Mais me diga: é desaforado? É caçoável? É de arrenegar? Farsância? Nome de ofensa?”
- Vilita nenhuma, nenhum doesto. São expressões neutras, de outros usos...
- “Pois... e o que é que é, em fala de gente pobre, linguagem de dia-de-semana?”
- *Famigerado*? Bem. É: “importante”, que merece louvor, respeito... (ROSA, 2001b, p. 60).

Conclusão

Após todas as circunstâncias que levaram à opção pelo sentido mais lisonjeiro da palavra para a construção da explicação do doutor, percebemos o engendramento de um discurso semelhante àqueles discursos retóricos reputados por Górgias no *Elogio de Helena* e descritos em certos testemunhos. Ademais, esse desfecho poderia nos levar a concordar com Mourelatos (1978, p. 135), quando escreve que, para o Górgias do *Tratado do não ser*, o discurso nunca transmite ao ouvinte uma informação que quem discursa possa ter²⁴. As formulações e a escolha de sentido que faz para a palavra, que tinha capacidade de soar danosa, poderiam ter sido contrárias; poderiam, com isso ter levado o caso a um desfecho que deixaria o moço do Governo e, provavelmente, o próprio médico em apuros. No entanto, após sua sagaz escolha de sentido, bem como após a esperta formulação de seu discurso, da jura que era verdadeiro o que dizia – tão verdadeiro e sincero quanto o diabo! –, persuadiu Damázio que dano nenhum havia sido feito à sua reputação. Ao falar com a destreza digna de alguém educado nas artes retóricas

²⁴ Sobre uma possível reconciliação da antítese existente entre propostas como esta do *Tratado do não ser* e o Elogio do poder do logos no Elogio de Helena e sobre a possibilidade de comunicação, ver *Gorgias on the function of the language*, de A. P. D. Mourelatos.

por um sofista, o médico punha fim ou encaminhava bem “o famoso assunto” (ROSA, 2001, p. 61).

Fora esse aspecto da escolha do sentido da palavra, a elaboração do discurso, com suas poderosas palavras, é ainda um aspecto do discurso retórico de extrema importância. Este é ressaltado tanto por Górgias quanto por filósofos como Aristóteles (*Retórica* II): um discurso é capaz de emocionar porque leva a tecer opiniões diversas e talvez possa levar a agir. Ao final da conversa, o doutor afirma a Damázio que o que ele mais queria era ser famigerado, “bem famigerado, o mais que pudesse” (ROSA, 2001, p. 60) – precisamos ressaltar – e com isso acalma a raiva do jagunço. Uma vez acalmado, o doutor pode, agora, ver apaziguado também o medo que ele mesmo sentira, já que conseguiu manipular convenientemente e de forma pacífica a opinião do jagunço, o que autores como Cassin (2005, p. 55), Dinucci e Moraes (2017, p. 22s) chamariam de “sedução do discurso” proferido em momento oportuno (*kairós*). O discurso do médico, porque ficcional, criara para Damázio um mundo aprazível às suas formulações limitadas. Por tais motivos, pensamos que a construção discursiva do médico pode ainda admitir tons de elaboração ficcional, sendo mesmo marcada de modo especial pelo uso de algumas das figuras gorgianas indicadas, já que não abarca a plenitude do sentido da palavra “famigerado”. Com sua opção cria uma história que pensa ser satisfatória para o ego de Damázio, pondo fim à pendenga. Isso também pode ser interpretado à luz das propostas gorgianas acerca do discurso, mas agora são propostas acerca de um discurso poético como a tragédia, ao qual a retórica gorgiana se assemelha pela força ilusória:

enganava com histórias e circunstâncias e, como disse Górgias quem engana é mais esperto que quem não é enganado. Pois o que engana é mais correto porque fez exatamente aquilo que prometeu; e quem é enganado é mais esperto porque facilmente afetado pelo prazer das palavras (DK B23)²⁵.

A criação do doutor é um discurso que diz algo entre o verdadeiro e o falso, usando recursos para que soe verossímil²⁶ e, com isso, faz alterar as

²⁵ Nesse fragmento é usado o termo *apátē*. Todas as citações indicadas pela referência à Diels e Kranz foram feitas a partir da tradução apresentada por Luís Márcio Fontes (2017) no livro *Gorgias de Leontinos*.

²⁶ Ver Cassin (2005, p. 216s) sobre as relações entre *pseûdos* e *plásma* na sofística, numa logologia, que permite falar mentiras que aparentam verdade, aparentando retórica sofística e literatura. Também Platão, no *Fedro*, ressalta o apreço que Górgias e Tísias tinham pelo

reações emocionais do outro, assim como fazem os poemas antigos com as pessoas que os escutavam (ROMILLY, 1973). Nesse tipo de fabulação estaria esclarecida a intenção de enganar, porém no sentido grego, sem prejuízo especial de nenhuma das partes; ao contrário. A persuasão enganosa aqui empregada não se vale de todo seu poderio de malefício, sendo até mesmo prazerosa e causadora de empatia²⁷ como poderia ser para os gregos (DINUCCI, 2017). Damázio se deixa enganar pelo *lógos* do doutor como um espectador de tragédia se deixa levar pelas palavras do poeta. Ganha por meio de seus ouvidos o desejado esclarecimento acerca de um mundo²⁸ que antes lhe soava estranho e confuso, tornando-se assim “mais esperto”, esclarecido e agradado daquilo que sua sensibilidade auricular permite à sua nova opinião.

Pela força do discurso, Damázio libera suas três tristes testemunhas para darem notícias do que ouviram e pode, então, voltar para a Serra. Retornará aliviado, sorridente, pacificado pela ação daquilo que aqui entendemos ser uma mostra ao menos similar ao *lógos*, senhor poderoso descrito por Górgias, e expresso na fabulação poética do médico do vilarejo.

Recebido em 07/05/2021 e aprovado em 11/06/2021

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

verossímil e pelo provável, materializado em seu dom com as palavras: “o pequeno fazem aparecer grande e o grande pequeno, por força da palavra; que o novo revestem com o arcaico e o seu contrário como novo” (*Fedro*, 267a-b). Coisa semelhante ao que o doutor opera por meio de seu discurso à Damázio.

²⁷ Talvez aqui o sentimento de empatia estivesse mais presente no doutor, que precisou se deslocar para o lugar do outro a fim de prever um discurso que o agradasse e evitasse um desfecho desastroso para a conversa. Empatia não é algo que figure entre o palavreado que descreve em grego as emoções, mas pode ser algo aqui presente, como poderia estar presente na proposta de Górgias acerca da tragédia e seus efeitos, como ressalta Dinucci (2017, p. 44-45).

²⁸ Nesse caso devemos concordar com Cassin (2005, p. 63) quando esta afirma que o discurso fabrica o mundo, ou, a nosso ver, pode fabricar ao menos um mundo mais palatável à opinião do ouvinte.



_____. “Dos argumentos sofísticos”. In.: *Aristóteles*. v. 2. Tradução de Lael Valando e Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

BARBOSA, O. “Apresentação”. In: DINUCCI, A (org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017, 1v. (Coleção Sofistas).

CARNEIRO, F. “O leitor vidente: uma conversa para teias de aranha”. In: DUARTE, L. P. (org.). *Veredas de Rosa II*. Belo Horizonte: PUC Minas, CESPUC, 2003. p. 264-267.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Feraz. São Paulo: Editora 34, 2005.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. London: LOEB, 1914.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado – investigações de antropologia política*. Tradução de Bernardo Frey. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

DINUCCI, A. “A sedução do Discurso Poético no *Elogio de Helena* de Górgias”. *Artefilosofia*, n. 6 (2009), p. 135-146. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/701/657>. Acesso em 08 out. 2020.

_____. (org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017, 1v. (Coleção Sofistas).

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: EdUnB, 1989.

FILOSTRATO. “Vidas dos sofistas”. Tradução de Osvaldo Cunha Neto. In: CUNHA NETO, O. *Sofística segundo Filostrato: Interpretação, estudo e tradução das Vidas*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP, Campinas, 2016. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:YUsOfsGP630J:repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/320915+&cd=5&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 27 out. 2020.

GORGAS. “Elogio de Helena”. Tradução de Barbara Cassin. In: *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. “Elogio de Helena”. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: *Anágnosis*, 2009. [Apresenta as traduções de textos gregos realizadas pelo grupo *Anágnosis*, da UFMG.] Disponível em: <http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/11/elogio-de-helena-gorgias.html>. Acesso em 03 de mar. 2020.

_____. “Elogio de Helena”. Tradução de Aldo Dinucci. In: *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.



_____. “Tratado do não ser”. Tradução de Aldo Dinucci. In: *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

_____. “Paráfrase do tratado do não ser no MXG”. Tradução de Aldo Dinucci. In: *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende da Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

ISÓCRATES. “Elogio de Helena”. In.: *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda (Dissertação). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. 2011.

LACERDA, T. C. E. de. “O Elogio de Helena de Isócrates: réplica a Górgias e a unicidade de seu discurso epidítico”. *CODEX*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1 (2017), p. 61-76.

MUHANA, A. “Elogio de Górgias”. *Letras clássicas*, n. 4 (2000), p. 33-50. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/268348967.pdf>. Acesso em: 18 out. 2020.

MORAIS, L. de. “Introdução”. In: *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017, p. 17-26.

MOURELATOS, A. P. D. “Gorgias on the function of the language”. *Philosophical topics*, v. XV, n. 2 (1987), p. 135-170. Disponível em: <http://jstor.org>. Acesso em: 24 de set. 2020.

NUNES, B. “O mito em *Grande sertão: veredas*”. *Moara*. Belém, n. 14 (2000), p. 9-19.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. *The lives of sophists*. London: LOEB, 1922.

QUINTELA, A. C. “Guimarães Rosa e a política cultural do Estado Novo”. In: DUARTE, L. P. (org.). *Veredas de Rosa II*. Belo Horizonte: PUC Minas, CESPUC, 2003. p. 61-65

ROMILLY, J. “Gorgias et le pouvoir de la poésie”. *The journal of the hellenic studies*, vol. 93 (1973), p. 155-162. Disponível em: <http://jstor.org>. Acesso em: 18 set. 2020.



ROSA, J. G. “Aletria e hermenêutica”. In: ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.

ROSA, J. G. “Famigerado”. In: ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.



TEORIAS DA CONSPIRAÇÃO: POR QUE ALGUMAS NÃO VALEM UM CARACOL

Conspiracy theories: The reason why some of them are not worth a red cent

Eros Moreira de Carvalho¹

RESUMO

Neste artigo, mapeio o terreno da discussão em torno das teorias da conspiração, destacando o problema de como defini-las, os fatores que levam à crença nas teorias da conspiração, os seus potenciais prejuízos e como devemos reagir a elas. Defendo que devemos avaliar as consequências da crença em uma teoria da conspiração para determinar se ela deve ser levada a sério ou não. Em bloco, as teorias da conspiração ameaçam a capacidade coletiva de produção de conhecimento e devemos nos preocupar com a sua difusão.

Palavras-chave: Teorias da conspiração. A ética da crença. Risco indutivo. Racionalidade epistêmica.

ABSTRACT

In this paper, I map the terrain of the discussion around conspiracy theories by focusing on the problem of how to define them, the factors that lead to the belief in conspiracy theories, their potential harms and on how we should respond to them. I sustain that we should assess the consequences of believing in a conspiracy theory in order to determine whether it should be taken seriously or not. Together, the conspiracy theories threaten our collective capacity of knowledge production, and we should be worried about their propagation.

Keywords: Conspiracy Theories. The ethics of belief. Inductive risk. Epistemic rationality.

1. Introdução

As teorias da conspiração não são um assunto novo. Elas estão conosco desde tempos imemoriais e por uma razão muito simples: conspirações fazem parte da nossa experiência desde sempre. Na verdade, conluios,

¹ Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Bolsista de Produtividade do CNPq. Este trabalho contou com o apoio da CAPES e auxílio financeiro do CNPq, projeto n.º 307872/2018-1.

E-mail: eros.carvalho@ufrgs.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7267-5662>



esquemas e golpes são comportamentos alegadamente observados entre chimpanzés, uma tendência que também se observa entre humanos (VAN PROOIJEN 2018, p. 8). Rowlands chega a afirmar que talvez essa seja a característica mais elementar que compartilhamos com os chimpanzés (2009). Assim, se for razoável supor que chimpanzés têm alguma teoria da mente, é de se esperar que eles possam também se entreter com algo que seja os rudimentos de uma teoria conspiratória. Claro que não podemos confundir o comportamento conspiratório com a tendência a forjar ou crer em teorias conspiratórias, nem concluir que esta última se deve a uma suposta ocorrência elevada do primeiro. Muito pelo contrário, as teorias da conspiração ganham interesse próprio na medida em que se descolam das ocorrências de conspiração, e é justamente este fenômeno que demanda reflexão. Não há como negar que nas últimas décadas, talvez em parte pela facilidade de difusão propiciada pelas mídias digitais e sociais, as teorias da conspiração deixaram de ser um assunto exótico e marginal e se tornaram um assunto central na esfera pública. Quando até [governos](#) apelam a teorias conspiratórias para desculpar seus fracassos e insucessos, temos de nos preocupar.

O que é uma teoria da conspiração? Por que a crença em teorias da conspiração é tão popular? A crença em teorias da conspiração é prejudicial? Devemos nos preocupar e combatê-las? Essas são algumas das questões que precisamos responder para entender melhor o fenômeno das teorias da conspiração. Neste artigo, defendo que as consequências da crença em teorias da conspiração improváveis são suficientemente prejudiciais para nos deixar bastante alarmados. Se não as combatermos, corremos um sério risco de perder a capacidade coletiva de produção de conhecimento.

2. Do que estamos falando? Alguns exemplos

É oportuno começar com alguns exemplos para que tenhamos material diverso o bastante para testar propostas de definição que capturem o que são teorias da conspiração. Vou fornecer uma breve lista, o leitor pode complementar com os seus exemplos prediletos:

- O acidente de carro que levou à morte da Princesa Diana foi orquestrado pela família Real Britânica;

- O presidente americano Nixon orquestrou em conjunto com ex-agentes do FBI e da CIA uma operação para implantar escutas na sede do Partido Democrata, o famoso [caso Watergate](#);
- Os ataques às Torres Gêmeas foram uma operação interna do próprio governo Americano;
- No início do século XX, anciões judeus se encontraram para elaborar um plano de dominação do mundo, como ficou conhecido nos [Protocolos dos Sábios de Sião](#);
- O Holocausto não ocorreu, é um mito difundido pelo povo judeu para se vitimizar;
- Os testes ao Covid-19 são para que governos criem bases de dados de DNA de suas populações;
- O impeachment da Presidenta Dilma Rousseff foi orquestrado por membros da cúpula do judiciário, do legislativo e do executivo, como sugere a [conversa vazada](#) entre Romero Jucá e Sérgio Machado;
- O assassinato de Júlio César foi planejado por um grupo de senadores romanos.

Observe que a minha lista mistura casos de conspiração que já foram comprovados pela investigação histórica, o caso Watergate e o assassinato de Júlio César, com casos que ainda não foram comprovados sem deixar margem razoável para dúvidas, ou seja, casos ainda controversos, o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff, e casos para os quais não há um conjunto razoável de evidência, as versões não-oficiais do acidente da princesa Diana e do ataque às Torre Gêmeas, e os Protocolos dos Sábios de Sião. Essa mistura foi proposital, pois um bom teste para uma proposta de definição não pode estar baseado em uma dieta pobre de exemplos. Mas também chamo a atenção para a diferença entre casos históricos de conspiração e casos meramente hipotéticos, pois pode ser que ao final prefiramos agrupá-los em categorias diferentes.

3. O que são as teorias da conspiração?

Em um interessante e fecundo artigo sobre o assunto, Eduardo Medeiros e Marco Azevedo oferecem a seguinte definição:



Teorias conspiratórias são crenças explicativas de eventos de grande impacto social que tomam esses eventos como efeitos da atividade de grupos ou organizações, que, não obstante, mantém o seu papel causal escondido da opinião pública (MEDEIROS; AZEVEDO, 2020, *tradução minha*)

Essa definição é muito próxima da que aparece no texto seminal de Keeley sobre o tema:

Uma teoria conspiratória é uma explicação proposta para algum(s) evento(s) histórico(s) em termos de uma agência causal significativa de um grupo pequeno de pessoas, os conspiradores, agindo em segredo. (KEELEY, 1999, p. 116, *tradução minha*)

Há, no entanto, algumas diferenças notáveis entre essas definições. A primeira diz respeito ao objeto da explicação. A definição de Keeley contempla qualquer evento histórico, já a de Medeiros e Azevedo contempla apenas eventos de grande impacto social. A suposta conspiração dos meus vizinhos, que eu espero estar em curso, para que eu não seja eleito síndico do condomínio não deixaria de ser um evento histórico, em sentido amplo, já que, se ocorresse, faria parte da história do meu condomínio. O seu impacto social, no entanto, é muito limitado, de modo que a restrição de Medeiros e Azevedo me parece bem-vinda. Quando estamos interessados em teorias da conspiração, não estamos interessados em toda e qualquer conspiração. Na minha lista inicial, nem cheguei a dar um exemplo de conspiração tão socialmente insignificante como esta sobre a eleição de síndico. Estamos interessados em conspirações que expliquem fenômenos sociais significativos e que podem vir a afetar a vida de muitos.

A segunda diferença notável diz respeito à natureza do agente conspirador. A definição de Keeley reporta o evento a ser explicado a um grupo pequeno de conspiradores, ou seja, a um grupo de indivíduos. A definição de Medeiros e Azevedo, embora use o termo “grupo”, visa na verdade algo que vai além de um agregado de indivíduos: as coletividades. Uma instituição como o FBI, a CIA e a ABIN, ou nações como EUA e o Brasil são exemplos de agentes coletivos. As ações destas entidades não se resumem às ações dos indivíduos que as constituem, ainda que dependam delas. Uma coletividade, em virtude da sua organização e estrutura, tem algo a mais do que um mero grupo de indivíduos que circunstancialmente se coordenam para a obtenção de um fim comum. A definição de Keeley contempla a conspiração envol-

vendo a família Real Britânica, conforme quão pequeno deva ser o grupo de conspiradores, mas deixa de fora a conspiração do governo Americano para atacar as Torres Gêmeas. A definição de Medeiros e Azevedo contempla esta última e talvez a primeira, caso a família Real Britânica tenha as características de uma coletividade, o que é razoável de se assumir. No entanto, a definição de Medeiros e Azevedo deixa de fora o caso Watergate. Não há um coletivo por trás desta conspiração. Ela foi planejada por Nixon em conjunto com um grupo pequeno e seletivo de ex-agentes da CIA e do FBI.

Essa diferença quanto à natureza do agente conspirador tem repercussões epistemológicas interessantes. Por um lado, uma razão que favorece a restrição de Keeley de considerar apenas conspirações de grupos pequenos de indivíduos é que a sua definição vai apanhar as teorias conspiratórias mais prováveis de serem verdadeiras. A suposição de conspirações que envolvam grupos cada vez maiores de indivíduos e, no limite, coletividades é correspondentemente cada vez mais improvável, não só pela dificuldade de orquestrar a coordenação que envolva tanta gente, mas também pela implausibilidade dessa conspiração passar despercebida pela opinião pública. Assim, a definição de Keeley favorece a captura dos casos históricos de conspirações, pois estes justamente são mais prováveis. Por outro lado, se estamos mais interessados em teorias da conspiração improváveis, talvez pelos efeitos nocivos da crença nestas teorias, os quais discutirei mais adiante, então a abertura para considerar casos de conspirações que envolvem grandes grupos de indivíduos ou coletividades é bem-vinda.

Nenhuma das duas definições, no entanto, acomoda muito bem a teoria conspiratória de que o Holocausto não ocorreu ou a teoria conspiratória de que há alienígenas vivendo entre nós há muito tempo. Essas teorias não dizem respeito a um evento histórico, significativo ou não. Como sugere a Susan Feldman (2011, p. 16), essas teorias visam introduzir uma irrealidade como um fato, elas disputam a realidade de fenômenos socialmente aceitos. Nesse sentido, elas não são, como a teoria conspiratória de que a destruição das Torres Gêmeas foi uma operação interna do governo Americano, teorias explanatórias. Note que, no caso da destruição das Torres Gêmeas, todas as partes estão de acordo que esse evento histórico ocorreu, o que a teoria conspiratória em questão disputa é a explicação para a sua ocorrência. No

caso da teoria conspiratória de que o Holocausto não ocorreu, o que se disputa é o próprio fenômeno histórico. Subsidiariamente, articula-se a hipótese de uma conspiração para explicar por que essa “realidade”, a não ocorrência do Holocausto, permanece escondida do público. Apesar desse componente explanatório, o propósito principal da teoria é a afirmação de algo que é contrário aos fatos socialmente aceitos. Essa diferença é importante, pois ela tem consequências para como essas diferentes teorias conspiratórias são defendidas. A defesa de teorias conspiratórias que visam introduzir “fatos” alternativos acaba tendo de ser no geral mais ousada. Documentos históricos são rejeitados como forjados, especialistas são acusados de participar da conspiração e os meios normais para estabelecer ou verificar um fato são considerados fracos e insuficientes, embora o mesmo ceticismo não seja aplicado à verificação dos fatos alternativos introduzidos. Essas teorias também tendem a apelar a agências coletivas para explicar por que os fatos alternativos têm sido encobertos do público de modo tão bem-sucedido. Nesse sentido, são teorias muito improváveis.

Boa parte das teorias conspiratórias que despertam o interesse da opinião pública são dessa natureza, elas são improváveis de ser verdadeiras. E dado que há teorias conspiratórias que oferecem tanto explicações alternativas quanto fatos alternativos, talvez uma abordagem diferente para definir as teorias da conspiração seja oportuna. Uma definição que procura focar nas teorias conspiratórias altamente improváveis é a do Quassim Cassam:

Teorias da Conspiração são primeiro e antes de tudo formas de propaganda política. Elas são estratégias políticas cuja função real é promover uma agenda política (CASSAM, 2019a, p. 7, tradução minha, ênfase do autor)

Cassam sugere que mudemos, de fato, a maneira como abordamos o tema. Não interessa tanto a discussão sobre se o evento a ser explicado é socialmente significativo ou não ou se a agência que desempenha papel causal relevante na produção deste evento é coletiva ou não, ou mesmo se o que a teoria afirma é uma explicação alternativa para um fato reconhecido ou um fato alternativo, o que há de comum entre as teorias da conspiração improváveis de ser verdadeiras é que elas estão servindo de propaganda para uma agenda política. Cassam está mais interessado em uma definição que captura

a *função* das teorias da conspiração. Assim, a teoria da conspiração de que o holocausto é um mito e a de que o povo judeu planeja dominar o mundo são teorias conspiratórias que provêm uma agenda política antissemita. A teoria de que o governo Americano planejou o ataque às Torre Gêmeas é uma que promove uma agenda antipática ao governo Americano da época, e, por fim, a teoria de que a princesa Diana foi “assassinada” pela família Real Britânica visa atacar e manchar a reputação da família Real Britânica.

É tentador acusar a definição do Cassam de ser ela mesma uma teoria da conspiração, pois parece que ele está afirmando que toda teoria da conspiração que serve a uma agenda política foi ela mesma elaborada e difundida pelo grupo de indivíduos ou pela organização que tem interesse em promover essa agenda. Teríamos, então, uma teoria da conspiração de um certo tipo de teorias da conspiração. Para quem tem apetite pelas conspirações, isso não deveria alarmar! Mas a definição do Cassam não faz essa suposição. Uma teoria da conspiração pode cumprir ou atender uma agenda política sem que ela seja o resultado conspiratório de uma agência coletiva ou de grupo. Os indivíduos que promovem e difundem essas teorias conspiratórias improváveis podem não colaborar entre si, enquanto grupo de indivíduos ou enquanto participantes de uma organização ou coletividade. Eles também podem ser crentes sinceros nessas teorias sem por isso deixar de contribuir para a realização da função propagandística dessas teorias. A propaganda pode ser sincera. O segredo aqui para não cair na tentação de acusar o Cassam injustamente é perceber que a existência de uma agenda política não requer necessariamente uma agência organizada que promova essa agenda. Essa agenda pode ser, e em muitos casos é, o resultado de movimentos difusos porém convergentes de ideias e poder no interior de uma sociedade. Não há um grupo ou um coletivo específico promovendo o antissemitismo por meio de teorias conspiratórias, mas há tendências antissemitas em vários setores da sociedade que acabam promovendo uma agenda política através da difusão dessas teorias.

Não é uma mera coincidência que as teorias da conspiração que cumprem uma função política sejam improváveis. Como a função delas não é rastrear nenhum evento histórico, mas indispor as pessoas a certas ideias ou grupos, se elas se revelarem verdadeiras, será mais por acidente que por

mérito. E são justamente essas teorias que recebem maior atenção da opinião pública. Na mesma direção, os cientistas políticos Russell Muirhead e Nancy Rosenblum (2019, p. 15) apontam que há algo de novo na profusão de teorias da conspiração nas últimas décadas, temos agora “conspiração sem a teoria”. O que eles entendem por “conspiração sem a teoria” é justamente a articulação descuidada e sem base na evidência de conspirações. Quando um teórico da conspiração é interpelado para fornecer as credenciais da sua explicação conspiratória, não é infrequente que a resposta seja: “muitas pessoas estão dizendo...”. Para os autores, esse novo *conspiracionismo* está minando o solo que torna possível a democracia. Essa é mais uma razão para que a definição de Cassam seja levada a sério, ainda que ela possa deixar de fora os casos históricos de conspiração, ela direciona a nossa atenção para o tipo de teoria da conspiração que de fato está na boca do povo.

4. Por que são tão populares?

O foco nas teorias conspiratórias que cumprem uma função política levanta um problema explicativo. Se essas teorias são, como tenho afirmado, improváveis de ser verdadeiras, como se explica que sejam tão difundidas e que haja tanta gente disposta a crer nelas? Eu não pretendo me deter muito neste tema. Saliento, no entanto, que há uma rica discussão na psicologia da crença (VAN PROOIJEN, 2018) e também na epistemologia (CASSAM, 2019b) que pode nos ajudar a entender a difusão das teorias conspiratórias improváveis. A questão aqui é quais fatores nos ajudam a prever a crença em teorias conspiratórias? Vou apenas pincelar alguns desses fatores:

- *Vieses cognitivos*. Temos algumas disposições que podem explicar a aceitação de crenças improváveis em geral. É o caso do *viés de confirmação*, que nos leva a ignorar evidência contrária a uma proposição a qual estamos inclinados e a sobrevalorizar evidência favorável a ela. Também merece destaque o *viés da proporcionalidade*. Tendemos a esperar que eventos significativos tenham causas igualmente significativas. Nesse sentido, um evento de grande impacto social parece requerer

uma causa também de grande dimensão social, como é o caso de uma conspiração. Por fim, o *viés da intencionalidade* nos leva a esperar que nada acontece por acidente, sempre há uma razão ou plano por trás dos fenômenos observados. O assassinato do Presidente Kennedy “ganha” sentido e inteligibilidade quando consideramos a hipótese de que havia uma [conspiração](#) para matá-lo, ao passo que a versão oficial, a de que Oswald, o autor dos disparos, agira sozinho e era um sujeito perturbado, parece tornar o episódio um evento absurdo.

- *Narrativas são sedutoras.* O viés da intencionalidade também está conectado à nossa tendência de organizar a experiência em termos de narrativas e histórias. As narrativas estruturam a nossa experiência temporalmente, os eventos ocorrem em alguma sequência ou ordem e estão conectados uns com os outros. Os eventos de uma narrativa obtêm assim um sentido. Essa tendência é tão proeminente que, em um estudo clássico (HEIDER; SIMMEL, 1944), uma série de indivíduos foram convidados a descrever um [desenho animado](#) feito apenas com figuras geométricas². A maioria descreveu os movimentos das figuras em termos de uma narrativa envolvendo agentes em uma história de amor e rivalidade. Não é assim de admirar que teorias da conspiração, as quais oferecem uma narrativa e trama rica de acontecimentos protagonizados por agentes, seduzam. Entre um mundo improvável mas repleto de sentido e agência e um mundo provável mas vazio de sentido e agência, parece que tendemos não só a preferir o primeiro mas também a crer ilegitimamente que ele é o caso.
- *Agências coletivas e desconhecidas.* Medeiros e Azevedo (2020) conjecturam que a agência coletiva, por ser mais mutável, isto é, há menos restrições para a atribuição de intencionalidade a agentes coletivos em comparação com agentes individuais, tem papel importante na explicação da aceitação de teorias conspiratórias. Penso que a conjectura deles é fecunda, mas, como vejo, acredito que o fator preponderante aqui seja o fato de a agência em questão ser pouco conhecida. Eu conheço pouco a ABIN, o FBI, a CIA etc., pelo menos não tanto quanto conheço

² Veja a animação em <https://www.youtube.com/watch?v=n9TWwG4SFWQ>. Acesso em: 09 jun. 2021.

as pessoas do meu convívio mais imediato. Por isso mesmo há muito mais restrições para atribuir intencionalidades conspiratórias às pessoas do meu convívio que eu sei serem honestas do que às instituições que desconheço e acerca das quais estou muito pouco informado. Assim, eu diria que apelar a agências conspiratórias desconhecidas ou pouco conhecidas, sejam elas individuais ou coletivas, contribui para tornar uma teoria conspiratória mais sedutora.

- *Resposta ao medo e à incerteza.* O viés de intencionalidade é disparado em situações de medo e incerteza. Para dar sentido a uma situação que se percebe como uma ameaça existencial, as pessoas tendem a responsabilizar grupos diferentes do seu, em relação aos quais já têm uma indisposição ou desconfiança. Assim, situações de ataque terrorista, desastre natural, guerras, epidemias etc. são propícias para a difusão de teorias da conspiração. São os momentos em que, devido ao medo e à incerteza, estamos mais dispostos a dar sentido à realidade indesejável encontrando um grupo que tenha conspirado para produzi-la (VAN PROOIJEN, 2018, p. 22-23). Note que esta explicação mobiliza os dois fatores mencionados acima.
- *Personalidades conspiratórias.* A ideia aqui é que algumas pessoas têm naturalmente a tendência de crer em teorias conspiratórias. Por exemplo, um fator que permite prever se uma pessoa tenderá a crer em teorias conspiratórias é se ela é uma pessoa desconfiada, que não costuma confiar nos outros (VAN PROOIJEN, 2018, p. 8). Além disso, há evidência, ainda que limitada, de que pessoas que acreditam em uma teoria da conspiração estão mais propensas a vir a acreditar em outras.
- *Ideologias conspiratórias.* Algumas ideologias ou visões de mundo, por serem mais compatíveis com certas teorias conspiratórias, dispõem quem as professa e encarna a acreditar nas últimas. Por exemplo, adeptos ao liberalismo econômico estão mais dispostos a aceitar que o alarde acerca do aquecimento global é, na verdade, resultado de algum tipo de conspiração de ambientalistas (CASSAM, 2019a, p. 49).
- *Vícios intelectuais.* Outra abordagem interessante é a da epistemologia das virtudes. A ideia aqui é que traços ou disposições mais gerais do

nosso intelecto, tais como mente aberta, espírito crítico, coragem intelectual etc. têm alto poder explicativo. Importa a *maneira* como a pessoa lida com a evidência disponível. Algumas dessas maneiras refletem vícios intelectuais: negligência e descaso pela investigação (CASSAM, 2018), credulidade, imprecisão, insensibilidade ao detalhe, arrogância, orgulho intelectual etc. Nesta abordagem, vícios intelectuais, em especial a credulidade e o desleixo epistêmico, explicariam a adesão a teorias da conspiração improváveis. A vantagem desta estratégia é que ela explica muitos casos de adesão a teorias conspiratórias improváveis sem suspender completamente a responsabilidade do agente. As pessoas não são culpadas pelos vieses naturais que eventualmente possuam, mas elas podem ser responsabilizadas por cultivar vícios em vez de virtudes intelectuais.

Todos esses fatores são relevantes, não vejo razão para tomá-los como excludentes na explicação da difusão das teorias da conspiração, embora alguns possam ter, no geral, um poder explicativo maior que os demais. Conjecturo que as teorias conspiratórias que cumprem uma função política tendem a apelar a agentes coletivos ou de grupo acerca dos quais temos pouco conhecimento. Elas se tornam assim mais sedutoras, o que é “desejável” dada a função que estão destinadas a cumprir. Também me parece razoável que vícios intelectuais possam ser associados à facilidade com que aceitamos a atribuição de intencionalidade a agentes coletivos pouco conhecidos. Por fim, não acho que possamos negligenciar o papel do viés da intencionalidade e a nossa tendência de organizar a experiência por meio de narrativas, especialmente em situações de medo e incerteza. Em plena pandemia, temos visto a proliferação de teorias conspiratórias sobre a origem do coronavírus e sobre a eficiência das vacinas. As teorias da conspiração tornam o mundo ao redor muito mais “encantado”. Um mundo repleto de eventos, por assim dizer, absurdos, isto é, sem uma intenção ou razão por trás, não é um com o qual pareçamos estar completamente confortáveis, apesar de ser o mundo que nos é descrito pela ciência moderna. Keeley (1999, p. 124) novamente é feliz ao afirmar que as teorias da conspiração têm apelo por serem consistentes com uma visão de mundo pré-moderna que ainda se faz presente entre

nós. Desta maneira, a sinergia entre diversos fatores explica melhor a difusão de teorias da conspiração improváveis.

5. A crença em teorias da conspiração é prejudicial?

Ao direcionar a atenção para as teorias da conspiração cuja função é promover uma agenda política, poderíamos ficar tentados a afirmar que as teorias da conspiração em geral são prejudiciais. Mas esse certamente não é o caso. Não estaríamos em uma melhor posição se ignorássemos os casos históricos de conspiração. Muito pelo contrário, teríamos uma compreensão limitada e deturpada da nossa história e estaríamos menos preparados para lidar com conspirações semelhantes que têm impacto significativo na vida pública e social. Como houve, deve estar havendo e haverá conspirações que visam dar certos contornos aos eventos sociais, não devemos, alerta o filósofo David Coady (2006, p. 168), ser muito céticos em relação às teorias da conspiração. Se não as levarmos a sério, não vamos descobrir as evidências que podem vir a confirmá-las, perdendo assim a oportunidade de descobrir conspirações que têm profundo impacto sobre a nossa vida social. Por exemplo, não deveríamos descartar prematuramente a teoria de que o impeachment da Presidenta Dilma deveu-se pelo menos em parte a uma conspiração envolvendo membros da cúpula do judiciário, do legislativo e do executivo. Além disso, alega-se, o risco que se corre é só o de acalantar uma teoria falsa e nada mais do que isso. Assim, nos encorajaria William James (2010), diante da verdade que podemos vir a perder, devemos ser mais ousados em relação às teorias da conspiração.

Mas o risco de levar as teorias da conspiração muito a sério não é só o de acalantar falsidades. Muitas dessas teorias podem promover cursos de ações que são prejudiciais para terceiros. A teoria conspiratória de que a indústria farmacêutica tenta abafar a suposta correlação entre a vacina contra a meningite e o autismo impede que pais e mães que acreditam nesta teoria levem seus filhos para vacinar. Estas crianças e as que convivem com elas serão prejudicadas. No contexto atual, [teorias conspiratórias em relação às vacinas contra a covid-19](#) podem prolongar ainda mais a pandemia³, trazem-

³ Veja o recente estudo publicado pela Royal Society (ROOZENBEEK, J. et al. 2020).

do prejuízos existenciais, sociais e econômicos para a população global. De modo semelhante, a teoria conspiratória de que cientistas conspiram a favor da tese de que o aquecimento global se deve a fatores antropogênicos retarda as ações e medidas que poderia minimizar o aquecimento global. Gerações futuras serão duramente castigadas pelos efeitos da inação de hoje. E não podemos nos esquecer que até guerras foram iniciadas com base em teorias conspiratórias, ou envolveram teorias conspiratórias sobre os grupos ou populações inimigas. A teoria de que o Iraque estava produzindo e escondendo armas biológicas de destruição em massa era conspiratória (VAN PROOIJEN, 2018, p. 14).

A obsessão por teorias da conspiração em geral distorce a nossa concepção do mundo social. Popper (1974, Capítulo 14) chamou a atenção que perdemos de vista o fenômeno social como um todo quando nos concentramos só nos efeitos pretendidos da agência humana, algo que é bem canalizado pelo apelo a teorias da conspiração. Só enxergamos aqueles resultados que foram visados ou planejados. No entanto, o tecido social e as estruturas sociais resultam não infrequentemente de uma série de efeitos não pretendidos ou visados das diversas agências em interação num corpo social. Por exemplo, quando alguém entra no mercado de imóveis para vender a sua casa, um dos efeitos claramente não pretendidos é a desvalorização dos imóveis, já que esta ação contribui para o aumento da oferta. Se focamos apenas em explicações intencionais e, em particular, em explicações a partir de teorias da conspiração, todo um universo de efeitos não pretendidos simplesmente desaparece do nosso radar. Obtemos, assim, uma visão não só empobrecida, mas sobretudo enviesada do mundo social.

As teorias da conspiração também podem se tornar obstáculos para o conhecimento. Neste caso, o problema não é tanto a distorção em si, mas as consequências dos meios empregados para gerar essa distorção, pois eles acabam por impedir por completo o conhecimento. Como observa Keeley, os defensores mais fanáticos de teorias da conspiração “colocam em dúvida as várias instituições que foram construídas para gerar dados e evidência confiáveis” (KEELEY, 1999, p. 121, tradução minha). A teoria conspiratória se radicaliza na medida em que cada vez mais pessoas e instituições são envolvidas na conspiração. No limite, toda a indústria farmacêutica e toda a

ciência, por exemplo, estão envolvidas na conspiração para abafar a suposta correlação entre a vacina contra a meningite e o autismo. Isso cria um obstáculo para o conhecimento pois essas instituições não são mais tratadas como idôneas ou credíveis. O cidadão inclinado a tais teorias conspiratórias perde a capacidade de obter conhecimento por testemunho dessas instituições. A sociedade se fragmenta e deixa de compartilhar uma realidade comum. Coletivamente, temos uma catástrofe cognitiva: a capacidade de confiar em peritos e de coordená-los para expandir o nosso conhecimento coletivo se deteriora.

6. Devemos nos preocupar e combater as teorias da conspiração?

Há razões tanto para a apologia das teorias da conspiração, quando pensamos nos casos históricos, quanto para o ceticismo em relação às teorias da conspiração, quando focamos nas teorias da conspiração que têm uma função política. Pode parecer que não há qualquer dificuldade aqui, já que temos dois grupos de teorias da conspiração e a recomendação de atitudes diferentes para cada um dos grupos, não para o mesmo grupo. Não há, assim, nenhuma tensão. O problema, como mencionei no início, é que as teorias da conspiração estão frequentemente misturadas, nem sempre é fácil determinar se uma teoria da conspiração está cumprindo uma função política ou não, tampouco temos evidência robusta para conspirações reais e históricas de início, logo que a suspeita foi levantada. Pode ser que, ao final, a teoria da conspiração de que o impeachment da Dilma foi promovido por membros do judiciário, do legislativo e do executivo não seja verdadeira e esteja cumprindo apenas uma função política, denegrindo certos grupos da política brasileira e vitimizando certa parcela da esquerda nacional. Alguns diriam que não dá ainda para saber. O que fazer em tais situações? Levar a sério em bloco as teorias da conspiração ou rejeitá-las em bloco?

Penso que não precisamos adotar uma estratégia global para todas as teorias da conspiração. O mais razoável é tratar caso a caso. Temos também algumas ferramentas para nos ajudar nesta tarefa. Uma delas é o risco indutivo⁴. A ideia aqui é muito simples. Ao considerar uma teoria da conspiração,

⁴ Para uma exposição sucinta do fenômeno do risco indutivo, veja Carvalho (2020a). Para uma exposição e discussão mais aprofundada, veja o texto clássico sobre o tema da Heather

temos de avaliar os riscos de considerá-la verdadeira e de rejeitá-la como falsa. Esta ponderação nos fornece pistas sobre o grau de evidência necessário para levar esta teoria a sério. Por exemplo, o risco de rejeitar como falsa a teoria da conspiração sobre o impeachment da Dilma é perder a oportunidade de desmascarar grupos de agentes públicos que agiram e podem voltar a agir de modo ilegítimo na condução da política do país. O risco de aceitá-la como verdadeira é ajudar a promover uma agenda política pelas razões erradas ou que não nos convém. Note que a agenda política neste caso não é algo tão nefasto quanto o antissemitismo, apenas a promoção de uma imagem da esquerda como sendo vítima de perseguição. Comparativamente ao risco de aceitar as teorias da conspiração sobre as vacinas, o risco aqui é bem menor, pois não parece colocar a saúde de ninguém em uma situação de vulnerabilidade. Eu diria que mesmo lá em 2016, quando havia pouca evidência em favor da conspiração, era razoável levar essa hipótese a sério, pelo menos para instigar investigações ulteriores. Já as teorias da conspiração sobre a confiabilidade das vacinas exigem muito mais evidência em seu favor, pois, para levá-las a sério, é preciso fazer frente ao risco de colocar a saúde e a vida de milhares de pessoas em uma situação de vulnerabilidade. Assim, temos de olhar para as consequências práticas de se usar e ignorar uma teoria da conspiração para determinar o limiar de evidência acima do qual a aceitação é razoável e abaixo do qual a rejeição é desejável. O apelo ao risco indutivo, no entanto, esbarra em limitações. No momento atual, por exemplo, discute-se se a teoria de que o novo coronavírus escapou, intencionalmente ou não, de um laboratório de Wuhan foi descartada prematuramente ou não⁵. Embora vários cientistas tenham alegado que essa possibilidade é muito remota, não houve uma investigação conclusiva sobre o assunto, e a visita de uma equipe da OMS ao laboratório para investigar a questão enfrentou uma série de restrições. O fato é que o cenário político e as consequências diplomáticas em torno desta teoria em particular são tão complexas, vastas e mesmo controversas que é difícil saber se a descartamos prematuramente ou não olhando para as consequências. Ainda assim, o risco

Douglas (2000).

⁵ Para uma discussão detalhada de razões contrárias e favoráveis à teoria, veja a reportagem da BBC “The Wuhan lab leak theory”. Disponível em: <https://www.theguardian.com/australia-news/audio/2021/jun/07/the-wuhan-lab-leak-theory> Acesso em: 10/06/2021.

indutivo é uma ferramenta muito útil para uma parcela significativa dos casos.

Outra ferramenta que podemos usar diz respeito ao tipo de agente conspiratório. De fato, se a conspiração envolve agentes coletivos acerca dos quais se tem pouco conhecimento, temos de resistir à tentação de aceitar a atribuição de intenções conspiratórias em relação a esses agentes. A ignorância em relação a essas agências não é uma razão para aceitar teorias conspiratórias em que elas estejam envolvidas. Muito pelo contrário. Ademais, é de se esperar que o fato de estarmos dispostos a aceitar essas atribuições de intencionalidade, especialmente em situações de medo e incerteza, seja explorado por teorias conspiratórias que têm uma função política. Assim, eu recomendaria que, *prima facie*, se suspeite de teorias da conspiração que envolvam agentes coletivos pouco conhecidos. Em situações de crise, devemos ficar ainda mais alarmados.

Por fim, teorias da conspiração que, para serem sustentadas, acabam exigindo de nós ceticismo amplo em relação aos peritos e às instituições públicas de produção de conhecimento são teorias que dificilmente deveríamos aceitar. É o caso das teorias conspiratórias que tentam introduzir “fatos” alternativos. Além de serem muito improváveis, já que implicam conspirações que envolvem grupos grandes de indivíduos, elas minam completamente o tecido social que torna o conhecimento coletivo possível. Duvidar das instituições públicas produtoras de conhecimento apenas para salvar uma teoria da conspiração significa recusar a autoridade dos peritos e isolar-se enquanto agente do conhecimento nos confins estreitos da experiência individual. Há razões prudenciais, epistêmicas e morais contra tal atitude. Ela nos leva à fragmentação, “uma sociedade que perde a confiança na capacidade de conhecer a realidade é uma sociedade que se aliena e se torna extremamente vulnerável à fragmentação” (CARVALHO, 2020b). Deste modo, não estamos completamente desamparados na tarefa de distinguir teorias da conspiração que merecem atenção daquelas que não valem um caracol.

7. Considerações finais



O conjunto de ferramentas e considerações que esbocei para distinguir teorias da conspiração legítimas de espúrias não responde ainda a inquietação seguinte que é a de como as combatemos. Esta é uma questão difícil para a qual não tenho respostas prontas e acabadas. No entanto, se o diagnóstico de que estamos presenciando uma difusão além do normal de teorias das conspirações porque elas ganharam um papel relevante na realização de agendas políticas é correto, então isso nos abre um novo horizonte de estratégias para combater teorias da conspiração ilegítimas. A questão não deve ser enfrentada apenas no plano individual, nas arenas psicológica e epistemológica, como se bastasse orientar e educar os indivíduos quanto aos vieses e vícios intelectuais que os levam a crer em teorias da conspiração ridiculamente improváveis. Esse esforço é fundamental, não pretendo desmerecê-lo, mas não é suficiente. Temos também de estar atentos ao fato de que estes vieses e vícios serão explorados de modo propositado ou não na articulação de teorias da conspiração para a promoção de agendas políticas, e que importa então pensar meios de rearranjar as instituições políticas e os meios sociais de comunicação para que se tornem mais resistentes ou mesmo desmotivem a difusão de teorias da conspiração improváveis. Temos de pensar em estratégias para combater essas teorias ilegítimas em um plano social e estrutural.

Recebido em 10/06/2021 e aprovado em 25/06/2021

Referências

CARVALHO, E. M. “As humanidades e o uso adequado das ciências”. *Estado da Arte*, maio 2020a. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/humanidades-ciencias-eros/>. Acesso em: 09 jun. 2021.

CARVALHO, E. M. “Por que confiar na ciência”? *Jornal da Universidade (UFRGS)*, p. 1–3, maio 2020b. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/por-que-confiar-na-ciencia/>. Acesso em: 09 jun. 2021.

CASSAM, Q. “Descaso epistêmico”. *Critica*, p. 1–19, 2018. Disponível em: <https://criticanarede.com/descaso.html>. Acesso em: 09 jun. 2021.

CASSAM, Q. *Conspiracy Theories*. Cambridge: Polity Press, 2019a.



CASSAM, Q. *Vices of the mind: from the intellectual to the political*. Oxford: Oxford University Press, 2019c.

COADY, D. (ED.). *Conspiracy Theories. The Philosophical Debate*. Hampshire: Ashgate Publishing Company, 2006.

DOUGLAS, H. “Inductive Risk and Values in Science”. *Philosophy of Science*, v. 67, n. 4, p. 559–579, 2000.

FELDMAN, S. “Counterfactual Conspiracy Theories”. *International Journal of Applied Philosophy*, v. 25, n. 1, p. 15–24, 2011.

HEIDER, F.; SIMMEL, M. “An Experimental Study of Apparent Behavior”. *The American Journal of Psychology*, v. 57, n. 2, p. 243, abr. 1944.

JAMES, W. “A Vontade de Acreditar”. In: MURCHO, D. (Ed.). *A Ética da Crença*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010. p. 137–174.

KEELEY, B. L. “Of Conspiracy Theories”. *The Journal of Philosophy*, v. 96, n. 3, p. 109–126, mar. 1999.

MEDEIROS, E. V.; AZEVEDO, M. A. “Are Collectives more Conspiratorial than individuals”? In: GREENE, R.; GREENE, R. (Eds.). *Conspiracy Theories: philosophers connect the dots*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2020.

MUIRHEAD, R.; ROSENBLUM, N. L. *A lot of people are saying: the new conspiracism and the assault on democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 2019.

POPPER, K. R. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1974.

ROOZENBEEK, J. et al. “Susceptibility to misinformation about COVID-19 around the world”. *Royal Society Open Science*, v. 7, n. 10, p. 201199, out. 2020.

ROWLANDS, M. *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death and Happiness*. Granta Books, 2009.

VAN PROOIJEN, J. *The Psychology of Conspiracy Theories*. London: Routledge, 2018.