

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XIX, Vol. 19, Nº 2, Julho/Dezembro 2023

Marco Antônio Monteiro

Isaque Pereira de Carvalho Neto

Jeferson Benício de Freitas

Henrique Lott

Abimael Francisco do Nascimento

Francisco Gomes Duarte

Henrique Lima da Silva

Rafael Douglas de Sousa Andrade

Genildo Santana

Geraldo das Dores de Armendane

Lara Rocha



**FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA**

Καιρός **Kairós**

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XIX, Vol. 19, Nº 2, Julho/Dezembro 2023



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Dr. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 19, n. 2, p. 1-173, 2023.2

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Prof. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Ralph Leal Heck (UFC)
Prof. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Prof. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Vilamar Monteiro

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.
Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.1, n.1
 (jan./dez. 2004)- . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral
 ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em:
 <<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.
 CDD 100
 150
 200

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 19	n. 2	p. 1-173	2023
--------------------------------------	-----------	-------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
A águia pariu um rato: <i>Memórias do subsolo</i> e a filosofia moral nietzschiana sob o olhar de Alasdair Macintyre	9
Marco Antônio Monteiro	
A concepção de mistério no pensamento de Eudoro de Sousa	24
Isaque Pereira de Carvalho Neto	
A influência de Descartes no pensamento de Husserl	43
Jeferson Benício de Freitas	
A noção de passado da arte e a espiritualidade do fazer artístico em Hegel	55
Henrique Lott	
A proposta pastoral do Papa Francisco presente na Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>	76
Abimael Francisco do Nascimento Francisco Gomes Duarte	
Arte e artifício: a criação do homem artificial e seu sistema representativo no <i>Leviatã</i> de Thomas Hobbes	96
Henrique Lima da Silva	

Da biopolítica de Foucault para a psicopolítica de Byung-Chul Hang: a nova ferramenta de poder	116
Rafael Douglas de Sousa Andrade	
Filosofar como uma abelha: uma leitura do aforismo XCV de Francis Bacon	129
Genildo Santana	
Perspectiva hermenêutica da Filosofia da Linguagem de Donald Davison	145
Geraldo das Dôres de Armendane	
Reflexões sobre liberdade e libertação em Hannah Arendt a partir da palestra <i>Liberdade para ser livre</i>	157
Lara Rocha	

Editorial

A Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) anuncia à comunidade acadêmica o lançamento do segundo número do décimo nono volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*, veículo de publicização de pesquisas científicas que, desde 2004, apresenta aos leitores interessados em Ciências Humanas e Teológicas profícuos e relevantes estudos, abalizados tanto pelo Comitê Científico e Editorial da revista quanto pelos repositórios indexadores que recomendam a *Kairós*.

O periódico, que traz entre os textos científicos por ele publicados contribuições de autores de referência nacional e internacional, apresenta no presente número dez artigos de temas variados, mas que, em comum entre si, acenam para a qualidade das argumentações, o consistente marco teórico no qual se embasam e o respeito pela dignidade da pessoa humana, prerrogativa científica de primeira grandeza.

Nesse diapasão, o artigo “A águia pariu um rato: *Memórias do subsolo* e a filosofia moral nietzschiana sob o olhar de Alasdair Macintyre”, de Marco Antônio Monteiro, apresenta o debate entre Dostoiévski e Nietzsche sob o alicerce teórico de Macintyre, em um diálogo que retraça as figuras do homem do subsolo e do além-homem. Já em “A concepção de mistério no pensamento de Eudoro de Sousa”, de autoria de Isaque Pereira de Carvalho Neto, o filólogo, mitólogo e helenista luso-brasileiro têm seu empreendimento teórico analisado em prol do exame sobre o duplo sentido de mistério: tanto como uma experiência insólita quanto um elemento ínsito à experiência poética e religiosa.

“A influência de Descartes no pensamento de Husserl”, de Jeferson Benício de Freitas, aproxima as conceitualizações empreendidas pelos filósofos, especialmente a partir das categorias de suspensão de juízo e epoché, assim como a importância da evidência no primeiro e da intuição no segundo. Enquanto isso, o artigo “A noção do passado da arte e a espiritualidade do fazer artístico em Hegel”, de Henrique Lott, destaca, na estética do alemão, as três etapas que compõem o sistema geral das artes, para, a seguir, expor os delineamentos acerca da arte simbólica, da arte clássica e da arte romântica, sendo esta última o momento de aproximação do fazer artístico com o Absoluto.

Em “Arte e artifício: a criação do homem artificial e seu sistema representativo no *Leviatã* de Thomas Hobbes”, de Henrique Lima da Silva, a teoria política hobbesiana é o campo profícuo para a investigação de conceitos como representação, Estado, sensações, paixões, poder regulador e direito natural, o que é feito a partir da mecânica e da política formuladas por Hobbes. Ainda com base nas investigações concernentes ao campo teórico sopesado pela Filosofia Política, “Da biopolítica de Foucault para a psicopolítica de Byung-Chul Han: a nova ferramenta de poder”, de Rafael Douglas de Sousa Andrade, propõe a análise sobre a mudança política e social das ferramentas de poder, agudizada pelo desenvolvimento da tecnologia e dos predicativos do neoliberalismo.

No artigo “Filosofar como uma abelha: uma leitura do aforismo XCV de Francis Bacon”, de autoria de Genildo Santana, o embate entre racionalismo e empirismo serve como pano de fundo para o exame do *Novum Organum*, principalmente no tocante ao modo ideal de filosofar baconiano. Por outro lado, em “Perspectiva hermenêutica da Filosofia da Linguagem de Donald Davison”, de Geraldo das Dôres de Armendane, a importância de conteúdos de pensamento, de crenças e de valores compartilhados por uma comunidade linguística justifica a leitura hermenêutica da Filosofia da Linguagem fundamentada pelo teórico americano. Além disso, a análise sobre liberdade política e libertação das necessidades é o mote do texto “Reflexões sobre liberdade e libertação em Hannah Arendt a partir da palestra *Liberdade para ser livre*”, de Lara Rocha.

Enquanto isso, linhas teológicas de primeira grandeza, mormente no que tange ao projeto eclesial de uma “Igreja em saída”, são apresentadas em “A proposta pastoral do Papa Francisco presente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*”, de Abimael Francisco do Nascimento e de Francisco Gomes Duarte.

O presente número é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês e leitores que fazem da *Kairós* uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como são o impacto e a circulação da revista, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Marco Antônio S. Monteiro*

RESUMO

Realizou-se uma investigação filosófica sobre a ética apresentada por Fiódor Dostoiévski em seu romance *Memórias do Subsolo*, comparando-a com o pensamento moral de Friedrich Nietzsche. Foi identificada uma profunda similaridade entre as ideias do “homem do subsolo” e o pensamento nietzschiano. Em seguida, buscou-se a crítica de Alasdair MacIntyre à filosofia moral iluminista e emotivista, na qual o filósofo escocês se lastreia pelo pensamento de Nietzsche. MacIntyre demonstra que o autor de *Assim Falou Zaratustra* é genial em sua argumentação contrária à filosofia iluminista e completamente equivocado quando propõe a sua própria solução. Conclui-se que o homem do subsolo pode servir de exemplo do inevitável fracasso tanto da ética criticada por Nietzsche, quanto da própria ética nietzschiana. O personagem de Dostoiévski demonstra na forma da ficção como se comportaria alguém que utiliza exclusivamente a linguagem moral racionalista. E, ao mesmo tempo, o homem do subsolo é um antimodelo para a ética das virtudes.

Palavras-chave: Dostoiévski. Nietzsche. Ética. Filosofia Moral. Alasdair MacIntyre.

The eagle has brought forth a mouse: *Memories from underground* and nietzschian moral philosophy under the view of Alasdair Macintyre

ABSTRACT

A philosophical investigation was carried out on the ethics presented by Fyodor Dostoevsky in his novel *Memories from Underground*, comparing it with the moral thought of Friedrich Nietzsche. A profound similarity was identified between the ideas of the “underground man” and Nietzschean thought. Next, Alasdair MacIntyre's critique of enlightenment and emotivist moral philosophy was sought, in which the Scottish philosopher is based on Nietzsche's thought. MacIntyre demonstrates that the author of *Thus Spoke Zarathustra* is brilliant in his argument against enlightenment philosophy and completely wrong when he proposes his own solution. It is concluded that the underground man can serve as an example of the inevitable failure of both the ethics criticized by Nietzsche and the Nietzschean ethics itself. Dostoevsky's character demonstrates in the form of fiction how someone who exclusively uses rationalist moral language would behave. And at the same time, the underground man is an anti-model for virtue ethics.

Keywords: Dostoevsky. Nietzsche. Ethics. Moral Philosophy. Alasdair MacIntyre.

A águia pariu um rato: *Memórias do subsolo* e a filosofia moral nietzschiana sob o olhar de Alasdair Macintyre

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

V. 19, n. 2, 2023

* Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP). E-mail: marco.42040015@ucp.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6536095430059645>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8604-2209>.

Introdução

Não haveria Nietzsche sem Dostoiévski. Ou melhor, não haveria o *Nietzsche que hoje conhecemos* se antes dele não houvesse *Memórias do Subsolo*. São conhecidas várias passagens da vida pessoal do filósofo alemão nas quais ficam evidentes a forma como a obra de Dostoiévski influenciou profundamente não apenas o pensamento nietzschiano, mas também a própria biografia do autor de *Assim Falou Zaratustra*. Até mesmo o estilo de escrita, que destoa da habitual obscuridade de filósofos alemães como Kant e Hegel, deixa bastante claro como Nietzsche deve muito a Dostoiévski e, principalmente, a *Memórias do Subsolo*. Pretendo demonstrar, diante disso, pontos de convergência e algumas similitudes que vão além da literatura. Afinal, pode-se afirmar que Dostoiévski era um “romancista-filósofo”, talvez o maior da história: “Se Dostoiévski é considerado geralmente como o romancista-filósofo por excelência, *Memórias do Subsolo* é o escrito em que isso se manifesta de modo particularmente intenso” (SCHNAIDERMAN, 2009, p. 10). Desta forma, não apenas o estilo e os temas de interesse do escritor russo, mas também suas ideias filosóficas, impregnaram a obra de Friedrich Nietzsche.

Memórias do Subsolo é um romance que se divide em duas partes. Na primeira, o narrador – em tons de confissão – apresenta uma espécie de carta de princípios, na qual fala sobre si, porém destacando principalmente suas visões de mundo e ideias. Não é falado o seu nome, e em nenhum momento será. Na segunda parte, ele – que chamarei de “homem do subsolo” – conta uma passagem de sua vida em que se evidencia como o ocorrido na parte anterior determina as consequências da sua forma de agir. Há uma relação de “teoria e prática” entre as duas partes: a primeira é uma exposição de cunho filosófico, enquanto a segunda é o relato de um episódio em que a filosofia moral do narrador é vista em ação.

No presente ensaio, darei ênfase à primeira parte, pois acredito que nela se encontram traços inequívocos daquilo que seria desenvolvido por Nietzsche, tanto em sua filosofia quanto em seu estilo literário. Contudo, vale destacar que o romance completo exerceu influência sobre o pensamento nietzschiano. Chega-se até a afirmações hiperbólicas, como a lembrada por Boris Schnaiderman, quando Górkí afirmara que “para mim, todo Nietzsche está em *Memórias do Subsolo*” (SCHNAIDERMAN, 2009, p. 10).

I Sobre Aves de Rapina e Camundongos

A narrativa em primeira pessoa utilizada por Dostoiévski permite revelar um protagonista que vive segundo os próprios princípios filosóficos. Refiro-me aos princípios morais apresentados, além de algumas explicações de natureza ontológica manifestadas durante suas afirmações. O narrador por várias vezes muda de opinião, desenvolve raciocínios dialéticos e se arrepende daquilo que disse, desdizendo-se, porém, mantendo escrito aquilo do que se arrependera. O homem do subsolo é reticente e se contradiz. Seu texto possui ares de confissão, mas também é uma análise psicológica. Interessa-me destacar a percepção de que esse perfil ético coincide com aquele que se tornou comum a partir da modernidade, principalmente devido ao iluminismo e sua tentativa de racionalização da moral.

Nietzsche foi alguém que conseguiu perceber essa falha no entendimento sobre o que é a moral. Percebeu que as tentativas de tornar a moralidade fruto da razão, como por exemplo nos postulados éticos de Kant, não davam caráter científico aos próprios princípios, pois para o autor de *Zaratustra* a razão não consegue se separar da subjetividade. Assim, os padrões morais, que deveriam ser pautados unicamente pela racionalidade humana, acabam maculados pelas emoções. Nesse aspecto, pode-se dizer que o homem do subsolo seria um exemplo dessa crítica feita por Nietzsche, afinal ele se considera um homem sábio, um homem que nos locais onde vai acredita ser o mais inteligente do recinto:

Pois, em primeiro lugar, tenho culpa de ser mais inteligente que todos à minha volta. (Considerarei-me, continuamente, mais inteligente que todos à minha volta, e às vezes – acreditam? – tinha até vergonha disso. Pelo menos, a vida toda olhei de certo modo para o lado e nunca pude fitar as pessoas nos olhos) (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 21).

Essa arrogância decorre da crença na própria razão. Contudo, o homem do subsolo sabe que sua pretensa sapiência superior também é um defeito, pois priva-o de atitudes mais arrojadas. Por muito pensar, muito imaginar os prós e os contras, acaba acovardando-se. Por esse motivo, o homem do subsolo se compara a um camundongo:

O homem de consciência hipertrofiada [...] a si mesmo se considera, com toda a sua consciência hipertrofiada, um camundongo e não um homem. Talvez seja um camundongo de consciência hipertrofiada, mas sempre é um camundongo. E o mais importante é que ele mesmo se considera a si mesmo um camundongo; ninguém lhe pede isto, e este é um ponto importante. Mas vejamos agora esse camundongo em ação. Suponhamos, por exemplo, que ele esteja ofendido (quase sempre está) e queira vingar-se. Acumula-se nele, provavelmente, mais rancor que no *homme de la nature et de la vérité*. É possível que um desejo baixo, ignóbil, de retribuir ao ofensor o mesmo dano, ranja nele ainda mais ignobilmente que no *homme de la nature et de la vérité*, porque este, devido à sua inata estupidez, considera a sua vingança um ato de justiça; já o camundongo, em virtude de sua consciência hipertrofiada, nega haver nisso qualquer justiça. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 23).

E completa o homem do subsolo:

Naturalmente, resta-lhe sacudir a patinha em relação a tudo e, com um sorriso de fictício desprezo, no qual ele mesmo não acredita, esgueirar-se vergonhosamente para a sua fendazinha. Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar quarenta anos seguidos a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 23).

Por isso, em princípio, poderíamos dizer que as propostas morais de Nietzsche, pautadas em um agir heroico, na sua famosa vontade de potência, poderia ser o justo oposto daquilo que o homem do subsolo é. O homem do subsolo é ressentido. Ele remói as desventuras de seu passado e isso claramente o angustia, causa seu agir desdenhoso perante as pessoas ao seu redor, mesmo sendo ele um pária social, alguém sem família, sem amigos, sem emprego, pobre e desprezado até mesmo pelo seu único empregado.

Sabemos que Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*, tece um ardoroso libelo contra o ressentimento. O filósofo afirma que:

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

Acredito que poderíamos tomar o homem do subsolo como exemplo dessa pessoa ressentida, denunciada por Nietzsche. Poderíamos até mesmo dizer que o personagem de Dostoiévski tenha auxiliado de alguma forma nesse *insight* que o

filósofo alemão apresenta em sua obra. Nietzsche, de certa forma faz uma defesa apaixonada do homem de ação. Contudo, para Nietzsche, o arquétipo desse tipo de homem moralmente forte e audaz não estaria diretamente relacionado à sua inteligência ou ignorância. No pensamento nietzschiano, o homem moralmente superior seria aquele que segue sua vontade com mais destemor; que, assim como na Grécia antiga, tenha um comportamento heroico. Ele precisa dar vazão à sua necessidade inata – e, segundo Nietzsche, de todo e qualquer ser terreno – de subjugar seu semelhante, de exercer poder sobre outro. Para Nietzsche, isso não seria um problema, não seria errado oprimir seu semelhante: “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas” (NIETZSCHE, 2009, p. 32). O autor de *Crepúsculo dos Ídolos* pretende com sua proposta romper com toda a tradição moral existente desde Platão. Pretende demolir os parâmetros daquilo que entendemos como *bem* e *mal*. Todas as ideias éticas de virtude que, no decorrer dos tempos, acreditou-se terem caráter de princípio deveriam ser substituídas pelo ideal heroico da vontade de potência, para que aí surgisse uma nova humanidade, moralmente mais elevada, cujos indivíduos estariam além do padrão médio dos homens que seguem os princípios morais da tradição. Nietzsche queria estabelecer como arquétipo moral ideal o *übermensch*. E é justamente dessa proposta extravagante que surgem as contradições e o prenúncio do fracasso, aproximando o pensamento nietzschiano do subsolo de Dostoiévski.

Algumas passagens de *Memórias do Subsolo* inevitavelmente nos remetem àquilo que posteriormente Nietzsche escreveria em sua obra. Vejamos, por exemplo, o momento em que o narrador afirma que “o homem, seja ele quem for, sempre e em toda a parte gostou de agir a seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenam a razão e o interesse; pode-se desejar ir contra a própria vantagem e. às vezes, *decididamente se deve*”, completando da seguinte maneira: “E de onde concluíram todos esses sabichões que o homem precisa de não sei que vontade virtuosa? [...] O homem precisa de uma vontade independente, custe o que custar essa independência e leve onde levar” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 39). O que vemos no personagem do subsolo é o niilismo, a descrença nos valores e na ordem estabelecida no decorrer da história. Para Nietzsche, esse niilismo seria um momento necessário antes da instituição do

übermensch. Ele é necessário para instaurar seu projeto alucinado da *transvaloração de todos os valores* (MELO NETO, 2017, p. 100-101).

Em *O Anticristo*, Nietzsche afirma o seguinte: “e o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade – *Por que não pelo último? A partir de hoje?* – *transvaloração de todos os valores!*” (NIETZSCHE, 2016, p. 79). A proposta do pensador alemão é justamente um marco zero na história da moral humana. “*Transvaloração de todos os valores*: esta é a minha fórmula para um ato supremo da autoconscientização da humanidade, que se tornou gênio e carne dentro de mim” (NIETZSCHE, 2020, p. 144).

Obviamente, o projeto nietzschiano é infinitamente mais ambicioso do que a filosofia do homem do subsolo. Este apenas era descrente de todos os padrões estabelecidos e pautado pelo exercício da própria vontade (não necessariamente de potência), sendo apenas um modo niilista de se enxergar o mundo. Já o niilismo de Nietzsche seria um estágio importante para se alcançar a sua tão sonhada *transvaloração de todos os valores*, a derribada de toda a ética virtuosa e racional proposta até então para o surgimento de uma nova. Entretanto, é possível percebermos que em níveis distintos, tanto Nietzsche quanto o homem do subsolo possuem uma semelhança: a megalomania.

Enquanto o autor de *Zaratustra* concebe um plano extremamente ambicioso, tentando radicalmente quebrar estruturas estabelecidas, o homem do subsolo possui um olhar megalomaniaco de si próprio, considera-se superior às pessoas ao seu redor, um homem de inteligência privilegiada. Seu fracasso pessoal e social contrasta com tudo aquilo que imagina de si, levando-o ao ressentimento que é demonstrado durante toda a narrativa. Da mesma forma, Nietzsche proclamava uma moral heroica, pautada pela vontade de subjugar o semelhante, mesmo sendo ele próprio um homem frágil, que na casa dos trinta anos precisou se aposentar da profissão do magistério para poder cuidar da saúde debilitada. Fazendo-se justiça, o filósofo alemão não se rendeu ao ressentimento, denunciando com bastante empenho esse tipo de sentimento – mesmo que por vias controversas – em sua *Genealogia da Moral*.

Neste ponto vemos que também se assemelham Nietzsche e o personagem de Dostoiévski, primordialmente no que tange ao desrespeito pelos parâmetros morais arraigados nas sociedades. Ambos não acreditam na importância desse mecanismo

que naturalmente se desenvolve quando homens percebem e incorporam valores e princípios que irão pautar as ações e decisões na vida social.

Nietzsche imagina como paradigma moral um comportamento heroico, sendo que não é compatível à maioria dos homens esse tipo de comportamento. E ao colocar como objetivo para toda a humanidade um padrão de vida inalcançável à sua grande maioria, condena esse percentual majoritário à frustração. Desse sentimento de derrota, de fracasso, pode surgir o ressentimento que é tão censurado por Nietzsche, evidenciando que sua fantasia de homens heroicos, movidos pela vontade de dominação e descrentes dos paradigmas de bem e de mal, levará a maioria que embarçar nesse projeto ao triste fim da frustração e do ressentimento. O homem do subsolo, que não se via como um herói, mas sim como um homem de inteligência superior, frustrou-se e também se ressentiu ao seguir uma filosofia menos utópica, apesar de tão impregnada de ceticismo quanto a ética nietzschiana. Portanto, o ideal da águia que persegue sem piedade o pobre cordeirinho tem como resultado mais provável conceber os ratos que habitam o subsolo de Dostoiévski.

II O Grande Mérito de Nietzsche

É injusto dizer que, devido a essas críticas que brevemente apresento, o estudo moral desenvolvido por Nietzsche deva ser descartado ou somente mereça censuras. Muito pelo contrário. Alasdair MacIntyre, em seu magistral *Depois da Virtude*, demonstra que o autor de *Genealogia da Moral* foi muito preciso ao identificar o problema pelo qual passava o estudo filosófico da moral na Europa do século XIX. Para MacIntyre, Nietzsche era mais um caso no hall dos filósofos que acertaram o diagnóstico e erraram completamente o remédio. “O *Übermensch* (Super-Homem) e o existencialismo-marxista sartreano pertencem antes às páginas de um bestiário filosófico do que à discussão séria. Em compensação, ambos encontram sua forma filosófica mais potente e persuasiva na parte negativa de sua crítica” (MACINTYRE, 2021, p. 53).

MacIntyre identificou e denunciou a situação caótica na qual se encontra a filosofia moral contemporânea. Para ele, o que é chamado de “linguagem moral” está em um completo estado de desordem. Possuímos “simulacros de moral”, apesar de continuarmos utilizando expressões conceituais clássicas. Ou seja, o contexto geral

estudado e desenvolvido por filósofos clássicos foi fragmentado, arrancando-se algumas partes desse esquema original e inserindo-as em contextos completamente diferentes criados por pensadores modernos. Contudo, as formulações clássicas possuíam suas próprias finalidades determinadas e, ao transportá-las para esquemas distintos, acabaram se tornando “partes agora isoladas dos contextos donde provinha seu significado”. Desta forma, “perdemos – em grande medida, se não inteiramente – nossa compreensão, tanto teórica como prática, da moral” (MACINTYRE, 2021, p. 27).

O autor escocês também percebeu que esse problema tinha origem nas revoluções do pensamento humano ocorridas na modernidade, principalmente desde o iluminismo. MacIntyre aponta que dois movimentos são vitais para entender essa ruptura, que parte da filosofia moral virtuosa e organizada do período clássico, para uma ética problemática que se baseia tão somente em uma racionalidade individual e, portanto, maculada pelo subjetivismo: o movimento iluminista e o emotivismo do início do século XX. E, aponta o autor, será Nietzsche o responsável por apresentar uma crítica arrasadora a esta situação:

[...] desde que a crença na teleologia de Aristóteles foi desacreditada, filósofos morais tentaram fornecer alguma explicação secular racional alternativa da natureza e do *status* da moralidade, mas todas essas alternativas, por mais variadas que tenham sido, e por mais que tenham sido notáveis de maneiras diferentes, na verdade fracassaram, um fracasso percebido mais claramente por Nietzsche (MACINTYRE, 2021, p. 369).

Vale destacar que, devido ao momento histórico de sua crítica, Nietzsche não poderia estar visando diretamente ao movimento emotivista, surgido apenas no século XX, mas principalmente ao *status quo* da filosofia moral de sua época, profundamente influenciada pelo iluminismo. Apesar disso, a vertente filosófica do emotivismo é uma sucessora que absorveu muito daquilo que fora desenvolvido no pensamento do século XIX e, portanto, a crítica nietzschiana continua sendo pertinente, mesmo que anterior ao seu surgimento.

O emotivismo escancarava a ideia de uma ética subjetivista – e relativista – na qual o agir moral pauta-se exclusivamente em decisões pessoais do indivíduo, sem que haja, assim, critérios objetivos, pois “julgamentos morais, por serem expressões de opinião ou sentimento, não são verdadeiros ou falsos”. E nos ensina MacIntyre que

“emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os julgamentos valorativos e, mais especificamente, todos os julgamentos morais *não são senão* expressões de preferências, expressões de pontos de vista e sentimentos, na medida em que são morais ou valorativas em seu caráter” (MACINTYRE, 2021, p. 39).

Quanto ao iluminismo, existe nele uma pretensão de objetividade. A famosa preocupação racional e científica iluminista deveria ser empregada também à filosofia moral. Um exemplo evidente é a ideia de imperativo categórico desenvolvida por Kant. As decisões morais humanas seriam pautadas unicamente por critérios oriundos da razão e, por isso mesmo, estes seriam universais e indiscutíveis, tornando-se normas morais. MacIntyre nos mostra que Nietzsche dirigiu sua crítica justamente a essa tentativa de racionalização exacerbada da prática moral. Ora, se o pensamento ético deve ser racional, e se a razão pertence individualmente a cada pessoa que a possui, inevitavelmente os raciocínios sofrerão influência de aspectos subjetivos do indivíduo que está a raciocinar. Desta forma, o agir moral totalmente racional é uma utopia, afinal a própria ação racional é necessariamente corrompida por influências subjetivas do indivíduo. Como nos lembra Renato de Moraes, Nietzsche também evidencia que a racionalidade nem sempre nos levará ao melhor agir ético, pois “o que julgamos reto e objetivo, nos termos de uma suposta consciência íntegra, está, na verdade eivado de preconceitos e preferências subjetivas, alguns francamente ruins. Os juízos, apenas pelo fato de derivarem da consciência, não devem ser por isso considerados bons” (MORAES, 2014, p. 92).

Esses pontos demonstram porque MacIntyre considera que iluminismo e emotivismo encontram-se em situações semelhantes quanto aos problemas contemporâneos da linguagem moral: ambos tornam a ética refém do subjetivismo, seja devido a uma proposta intencional, como no emotivismo, ou pelo inevitável fracasso da proposição estritamente racional apresentada na filosofia moral iluminista.

III Entre o Racional e o Subjetivo

Surge, então, a seguinte questão: como esse problema evidenciado por MacIntyre, quando se refere à linguagem moral contemporânea, pode nos ajudar a interpretar o homem do subsolo de Dostoiévski? Primeiramente, é bom lembrarmos de que em uma linha temporal teríamos o iluminismo, a obra de Dostoiévski, a filosofia

de Nietzsche e o emotivismo se sucedendo nessa ordem. Vimos que a obra de Dostoiévski exercera farta influência sobre a filosofia nietzschiana e que a crítica moral de Nietzsche era certa quanto à ética iluminista; e premonitória, quanto ao subjetivismo emotivista. Creio que agora posso demonstrar como o homem do subsolo é o resultado da tentativa frustrada de racionalização iluminista e como também é uma espécie de previsão do que o emotivismo acabará criando ao tornar a ação moral uma consequência subjetiva. Sobre ambas as influências há a crítica nietzschiana, reafirmada por MacIntyre em sua apreciação a respeito da filosofia moral de Nietzsche.

Conforme analisado anteriormente, o homem do subsolo é um ególatra, considera-se o mais inteligente dentre todos ao redor, o mais perspicaz – o *mais racional*. O culto à racionalidade é um dos resultados do movimento iluminista; a fé na razão, a fé na ciência, acaba individualizando o homem, restringindo-o das percepções externas e superiores, e obrigando-o a se concentrar em seu próprio pensamento pretensamente objetivo. Paradoxalmente, esse método tem como consequência expor o indivíduo a uma concentração maior da influência de sua própria consciência, impregnada por percepções pessoais, ou seja, subjetivas.

Em algumas passagens de *Memórias do Subsolo*, o seu protagonista demonstra descrença nas virtudes morais. Para ele, os deveres morais nos são impostos como se fossem resultados matemáticos, sem que haja um mecanismo que nos permita aferir essas ponderações morais: “por fim, todos os chamados deveres, virtudes e demais tolices e preconceitos, deveis aceitá-los assim mesmo, nada há a fazer, porque dois e dois são quatro, é matemática. Experimentai retrucar” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 25). Trata-se de um claro exemplo do que o racionalismo exacerbado iluminista termina produzindo. O indivíduo acostuma-se a buscar motivos científicos objetivos e imediatos em todas as questões, algo que diminui seu campo de visão tal qual antolhos em um cavalo. Em uma área de estudo como a da filosofia moral, na qual os elementos são essencialmente teleológicos e coletivistas, uma abordagem tão individualista e imediatista não consegue produzir bons resultados. Por isso, o homem do subsolo, que se acredita tão racional, contraditoriamente critica a racionalidade das regras morais e padrões de virtude. Para ele, “um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17). Isso se dá justamente

pelas falhas do raciocínio iluminista tão bem apontadas por Nietzsche. E como resultado temos o extremo oposto, a total relativização da linguagem moral, transformando toda a ética num apanhado de decisões pessoais baseadas em pontos de vista, assim como acreditam os pensadores do emotivismo.

De modo que, como podemos perceber, o homem do subsolo apresenta os cacoetes de uma geração ainda totalmente influenciada pelo iluminismo. O homem inteligente, sábio, precisaria ser extremamente racional e voltado a seus próprios raciocínios. Mas o grande problema é que esse individualismo anda de mãos dadas com o subjetivismo, como demonstra MacIntyre. Portanto, o homem do subsolo também possui um modo de agir e de pensar que nos remete ao que viria a ser a proposta emotivista de uma filosofia moral relativizada, na qual as decisões éticas não são influenciadas nem pelo falso e nem pelo verdadeiro, nem pelo bem e nem pelo mal. Nesse ponto vemos que Nietzsche também caiu em erro semelhante, pois sua filosofia moral pretendeu a demolição dos padrões clássicos de virtude, de uma ética “além do bem e do mal”, contudo, o filósofo alemão identificou a gênese do problema que é responsável até mesmo pelo erro de sua própria filosofia. Segundo MacIntyre, é esse um dos grandes méritos do autor de *Zarathustra*.

Vemos que tanto Nietzsche quanto o homem do subsolo identificam o erro da ética iluminista e acabam sendo levados a um subjetivismo desmedido semelhante ao que prega o emotivismo. A grande diferença é que, enquanto o homem do subsolo resolve adotar o subjetivismo como seu padrão ético, Nietzsche investe contra essa linguagem moral a fim de destruí-la totalmente – a transvaloração de todos os valores – e para assim poder implementar sua filosofia moral baseada na vontade de potência, eminentemente subjetivista, visando o arquétipo do *Übermensch*.

Algumas Conclusões

Sem a menor sombra de dúvida, o homem do subsolo é um sofredor. Sua condição pessoal é digna de piedade, afinal vive de acordo com uma mentira criada por ele mesmo a respeito de si – de que seria um homem grandioso – e somente encontra frustrações e tristezas. O mais importante: *ele sabe* que vive essa mentira, afinal, está preso à sua própria racionalidade e somente por meio dela tenta resolver suas batalhas pessoais. Esse individualismo racional exacerbado é uma das heranças

nefastas do iluminismo tão bem apontadas por Nietzsche em sua filosofia moral. O homem do subsolo é um exemplo hiperbólico de como se comportaria alguém que utiliza exclusivamente a linguagem moral racionalista.

Ao mesmo tempo, o homem do subsolo é um antimodelo para a ética das virtudes. Ele é cético e sua exigência de racionalidade matemática não é satisfeita ao conjecturar a respeito da linguagem moral estabelecida. Obviamente, esta já seria uma empreitada fadada ao fracasso: como demonstra MacIntyre, os autores iluministas falharam ao tentar neutralizar a filosofia moral de qualquer influência externa:

Todos eles rejeitam qualquer concepção teleológica de natureza humana, qualquer concepção do homem como possuidor de uma essência que define seu verdadeiro fim. Compreender isso, porém, é compreender que seu projeto de encontrar um fundamento para a moral havia de falhar (MACINTYRE, 2021, p. 97-98).

O homem do subsolo e Nietzsche percebem a impossibilidade de uma ética estritamente pautada pela razão e denunciam o erro iluminista de esquecer que a consciência humana não consegue operar sem a influência de preconceitos pessoais. Então, o indivíduo que pretende que seu agir ético seja puramente racional entra em conflito com sua própria racionalidade, pois ele vê – racionalmente! – que se trata de uma tarefa impossível. Tal conflito pode levar ao niilismo demonstrado pelo homem do subsolo, que desacredita de toda e qualquer linguagem moral e passa a agir como se a ética fosse exclusivamente subjetiva, em uma clara previsão do que seria a doutrina do emotivismo. Por outro lado, Nietzsche usa esse inevitável niilismo como apenas um degrau para o seu ideal de uma ética baseada na vontade de potência. Tal projeto ambicioso e megalomaniaco é fruto da percepção nietzschiana quanto à impossibilidade filosófica da moralidade iluminista, crítica apontada por MacIntyre como elogiável e muito pertinente.

MacIntyre afirma, entretanto, que a solução escolhida por Nietzsche é descabida, afinal, o filósofo alemão pretende destruir *toda* a filosofia moral anterior à sua – caindo no niilismo transitório – para então poder erigir uma ética que não escapa do subjetivismo: o indivíduo pautará seu agir somente por meio de sua vontade de potência, uma vontade heroica e de dominação, cujo arquétipo ideal é o *Übermensch*. Pode parecer fantasia, mas é isso mesmo que Nietzsche propõe. Claramente trata-se

de mais uma linguagem moral fadada ao fracasso e à frustração, correndo o sério risco de produzir ressentimento, emoção tão criticada pela filosofia nietzschiana.

Assim, MacIntyre demonstra que Nietzsche é genial em sua argumentação contrária à filosofia iluminista e completamente equivocado quando propõe a sua própria solução. Para o filósofo escocês, “a posição nietzschiana é apenas mais uma faceta dessa mesma cultura moral da qual o próprio Nietzsche se tornou um crítico implacável”, concluindo que o *Übermensch*, representaria apenas mais uma ficção inalcançável nas fileiras de proposições éticas que surgiram a partir do início da modernidade (MACINTYRE, 2021, p. 373).

René Girard, quando trata de questões da perseguição ao bode expiatório, também identifica em Nietzsche um filósofo excepcional que identificou problemas invisíveis a todos os filósofos de seu tempo. Segundo o autor francês, “só Nietzsche presta atenção à voz dessas vítimas [os bodes expiatórios]. Mas ele só faz isso para acabrunhá-las ainda mais, e acusá-las de ressentimento” (GIRARD, 2014, p. 170). Por esse motivo, ao mesmo tempo em que elogia a perspicácia de Nietzsche em identificar a perseguição às vítimas, Girard também classifica a solução “heroica” e subjugadora apresentada pelo autor de *Ecce Homo* como insana: “Nietzsche realmente é louco, mas ninguém se dá conta disso num mundo que faz de tudo para pegar sua loucura” (GIRARD, 2014, p. 171).

Nietzsche, portanto, não é capaz de resolver o problema que denuncia – problema que também podemos identificar no homem do subsolo. Desta forma, qual seria uma solução plausível para que a ética encontre um caminho benéfico à linguagem moral? Para MacIntyre, somente por meio da “busca pela virtude”, o retorno à clássica filosofia moral aristotélica. E, para o autor escocês, a crítica nietzschiana pode até mesmo *não atingir* a ética de Aristóteles. Segundo MacIntyre, provavelmente o Estagirita concordaria com as críticas de Nietzsche à linguagem moral surgida na modernidade: “as personagens reconhecidas do repertório dos dramas da vida social moderna incorporam muito bem os conceitos e os modos das crenças e argumentos morais que um aristotélico e um nietzschiano teriam de concordar em rejeitar” (MACINTYRE, 2021, p. 370). Não quero aqui dar a entender que Nietzsche poupou Aristóteles quando atacou *toda a filosofia moral pretérita à sua*. De forma alguma. Certamente o filósofo alemão incluía a ética aristotélica como merecedora da extinção, assim como todas as demais. O que MacIntyre aponta é que, em sua interpretação, a

crítica nietzschiana não foi capaz de atingir a ética de Aristóteles¹. Como recorda Renato Moraes, Nietzsche se inspirava bastante na cultura e filosofia gregas – mesmo com a sua declarada hostilidade ao pensamento platônico-socrático – e assim, de alguma forma, a tradição vivida por Aristóteles provavelmente influenciara o pensamento nietzschiano:

Na esteira da tese defendida por Peter Berkowitz, considero que Nietzsche não é mero destruidor, nem absolutamente inovador. Antes, não sei dizer até que ponto de forma consciente, é um herdeiro de uma tradição desconhecida para a maior parte dos pensadores em seu tempo, que encontrou nos gregos e trouxe para seus dias com vigor. Serviu-se dela como uma arma poderosa, que derrubou ideias preconcebidas e arraigadas, apresentando novos modelos para o pensamento e o homem (MORAES, 2014, p. 101).

Em suma, apesar de não ser defensor de uma ética virtuosa, Nietzsche carregava consigo influências da cultura grega e, talvez por isso, foi capaz de perceber o fracasso a que estava fadada a filosofia moral moderna. A tentativa de pautar o agir na mais pura racionalidade individual não se coaduna com a ética eminentemente teleológica dos gregos. E esse projeto iluminista acabaria produzindo uma descrença na possibilidade de usar apenas a razão como fonte da linguagem moral. O efeito desse ceticismo foi uma reação de exacerbação do subjetivismo na ética, como se viu no movimento emotivista apontado por MacIntyre.

O homem do subsolo, protagonista de Dostoiévski em *Memórias do Subsolo*, é um claro exemplo dos males trazidos pela falha do projeto moderno de uma moral puramente racional. Ele busca refúgio em um niilismo profundo, desprezando a tradição dos costumes morais, pois não consegue encontrar uma ética que lhe transmita racionalidade semelhante à matemática. Esse desprezo pelas virtudes é algo que Nietzsche também possui – a não ser quando se trata de virtudes heroicas de quem age segundo a própria vontade – contudo sem recair no ressentimento que é tão evidente no homem do subsolo. Este é vítima da inescapável armadilha oriunda da relativização da importância dos costumes morais, da tradição ética. Talvez, influenciado pela filosofia moral aristotélica, o homem do subsolo não tivesse sofrido tanto.

¹ Afinal, Nietzsche denuncia o fracasso da ética iluminista que, segundo MacIntyre, “não foi nada senão uma continuação histórica da rejeição à tradição aristotélica” (MACINTYRE, 2021, p. 182). Não me aprofundarei nesta questão por se tratar de um tema que foge à proposta do presente artigo.

Referências

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

GIRARD, René. **A Rota Antiga dos Homens Perversos**. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um Estudo Sobre Teoria Moral**. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **10 Lições sobre Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MORAES, Renato José de. Nietzsche, crítico da moral: um estudo a partir de MacIntyre. **Caderno de Fenomenologia e Direito da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região – EMARF**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 1-126, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: De Como A Gente Se Torna O Que A Gente É**. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SCHNAIDERMAN, Boris. Prefácio. *In: Memórias do Subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 7-12.

Recebido em: 19/06/2023
Aprovado em: 15/07/2023



Isaque Pereira de Carvalho Neto*

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir o significado e a relevância da concepção de Mistério no pensamento do filólogo, mitólogo e helenista luso-brasileiro Eudoro de Sousa, analisando os seus artigos e ensaios publicados ao longo de mais de 40 anos de atividade intelectual. Não constituindo propriamente uma categoria unívoca, nem tampouco um conceito de determinação inequívoca num sistema de pensamento lógico-discursivo, antes associado a uma experiência invulgar e sem linguagem própria, Mistério é abordado nesta reflexão tanto a designar esta mesma insólita experiência, quanto com o sentido de uma cifra própria da experiência poético-religiosa, cuja reflexão a seu respeito revela o empenho de Eudoro de Sousa em se aproximar do e compreender o fundamento último e existencializante da existência ou de tudo o que veio, vem e virá a ser. Neste sentido, e configurando uma noção fundamental da Mitologia desenvolvida por Eudoro de Sousa, a noção de Mistério desempenhará papel central em suas concepções acerca de Antropologia, Filosofia, História, Poesia e Religião.

Palavras-chave: Mistério. Enigma. Poesia. Religião. Cifra. Silêncio.

The conception of mystery in the thought of Eudoro de Sousa

ABSTRACT

The purpose of this article is to discuss the meaning and relevance of the Mystery in the thought of the Luso-Brazilian philologist, mythologist and Hellenist Eudoro de Sousa, analyzing his articles and essays published over more than 40 years of intellectual activity. Not exactly constituting a univocal category, nor a concept of unequivocal determination in a system of logical-discursive thought, rather associated with an unusual experience and without its own language, Mystery is approached in this article, both designating this same unusual experience, as with the sense of a cipher of the poetic-religious experience, whose reflection on it reveals Eudoro de Sousa's effort to approach and understand the ultimate and existencializing foundation of existence or of everything that came, comes and will come to be. In this sense, and constituting a fundamental notion of Mythology developed by Eudoro de Sousa, the notion of Mystery will play a central role in his conceptions about Anthropology, Philosophy, History, Poetry and Religion.

Keywords: Mystery. Enigma. Poetry. Religion. Cipher. Silence.

* Graduação em História pela Universidade de Brasília (UnB), mestrado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e doutorado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (aprovação com distinção e louvor). Foi professor do Centro Universitário de Brasília (UnICEUB) e do Centro Universitário do Distrito Federal (UnIDF), atuando principalmente através dos seguintes temas: Deus, homem, história, mito, espírito, religião, poesia, símbolo, memória, Brasil, Portugal, liberdade, sociedade, regras sociais e jurídicas; e nas seguintes áreas: Filosofia Geral, Filosofia do Direito, Sociologia Geral e Jurídica e Antropologia. E-mail: idiche71@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5227121944144275>. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1815-5425>.

No ensaio *Mitologia*, o mitólogo e helenista luso-brasileiro Eudoro de Sousa, ao comentar um desconcertante sentimento de “*estranheza*” (SOUSA, 1980, p. 17) que ocorre ou pode ocorrer a todos os homens ao menos uma vez na vida, faz referência à experiência de um “*misteriosíssimo mistério*” (SOUSA, 1980, p. 47), experiência em tudo diferente da regularidade cotidiana – daí o sentimento de *estranheza* –, ainda que a sua ocorrência não se dê senão na radical transfiguração da vida cotidiana, de modo empírico, e por isto perceptível, porém não explicável, não demonstrável¹ e carente de linguagem própria². Associada no pensamento de Eudoro de Sousa à *Origem*³ da Mitologia, da Poesia, da Religião e mesmo do afã do conhecimento filosófico e científico⁴ (e não menos relacionada com a própria noção superlativa e absoluta de *Origem* de tudo que é originado), embora mais visível nas três primeiras como princípio fundamental, esta *sui generis* experiência é, em sua ipseidade, inefável, irreduzível ao pensamento lógico-discursivo-categorial, constituindo-se o cerne do pensamento de Eudoro de Sousa. Apresentar e discutir o significado e a relevância do que seja *Mistério* para o pensador luso-brasileiro, através de um excuro crítico por seus estudos publicados, é o escopo deste artigo.

Desde já nos deparamos com um problema que acompanha todo o desenvolvimento do pensamento de Eudoro de Sousa ao longo de quase meio século de atividade intelectual desempenhada em Portugal e no Brasil, com passagem por Alemanha e França, cujas tentativas de solução nos põe diante de uma aporia: como tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade e que, porventura, apenas seja passível de compreensão, como sugere Rudolfo Otto, por

¹ Comentando o fragmento 15 de *De philosophia*, de Aristóteles, onde o Estagirita considera a intuição e a sensação, e que Eudoro de Sousa entende valer também para o *Mistério*, afirma Jeanne Croissant, em *Aristote et le mystères*: “Sem dúvida, Aristóteles pôs em paralelo a intuição e a sensação, como o fez em outras obras suas; devia ter assinalado o caráter imediato, infalível, estranho a toda demonstração, que os opõe, a ambos (intuição e sensação), à atividade discursiva” (CROISSANT, 1932, p. 151 *apud* SOUSA, 1981, p. 88).

² Sobre a obscuridade do pensamento e da linguagem de Heráclito, afirma Eudoro de Sousa, em “Heráclito e a vocação do filósofo”, contido na obra *Origem da poesia e mitologia e outros ensaios dispersos*: “A transcendência não tem linguagem que propriamente a exprima” (SOUSA, 2000, p. 251).

³ A palavra “*Origem*” será grafada ao longo do texto em itálico, porque é uma expressão própria do discurso de Eudoro de Sousa, e com a inicial maiúscula, como o pensador o escreve.

⁴ Embora considere em diversas passagens ser a Ciência o saber objetivo de “coisas” olvidadas de sua *Origem*, em *Mitologia*, ao analisar o tema da distração, que o é desde o ponto de vista do trabalho aplicado exclusivamente à utilidade imediata das “coisas”, mas que é concentração quando a ação não está submetida a esta perspectiva, Eudoro de Sousa sugere haver uma origem comum à Religião, à Poesia, à Ciência e à Filosofia (Cf. SOUSA, 1980, p. 100).

analogia e por observação da reação ao sentimento que a sua ocorrência provoca, incitando um expediente intelectual que implica a atribuição de predicados racionais a esta desconcertante realidade (OTTO, 1992, p. 9; 38; 39), agravando o problema, pois que nenhum desses predicados lhe pode esgotar a realidade?

A aporia assinalada nos faz confrontar com a indagação fundamental deste artigo: que é isto que Eudoro de Sousa chama de *Mistério*? Movendo-nos em torno desta questão, procuraremos captar e explicitar a concepção de *Mistério*, central no conjunto do pensamento de Eudoro de Sousa, cujo interesse abarca os campos da Religião, da Mitologia, da Poesia, da Filosofia, da Antropologia e da História. Realidade própria de um *Horizonte* profundo, ou, como mais frequentemente o chama Eudoro de Sousa, de um “além-horizonte”, pois assim considerado desde a perspectiva da experiência comum (isto é, o “além” está para a experiência comum e não para aquilo a que a expressão faz referência), o *Mistério* só se faz perceptível pelos vestígios de sua emergência no *Horizonte* aparente⁵, ou em suas manifestações de “aquém-horizonte”, expressão também em conformidade com aquela mesma perspectiva assente na experiência comum. Desde este ponto de vista, o *Mistério* se confunde com ou é idêntico à sua própria experiência. É como uma invisível luz que só se deixa ver no seu iluminar de objetos visíveis (SOUSA, 1980, p. 33; 123), constituindo propriamente esta visibilidade reflexa a sua efetiva experiência. Radicalmente distinto de acontecimentos ocorridos no e coisas próprias do *Horizonte* aparente, o relâmpago do *Mistério* (a sua fulguração ofuscante, isto é, a própria experiência do *Mistério*, que, como afirmamos, é idêntica ao *Mistério*) é avesso à sua integração na natureza (no sentido de *natura naturata*) mediante qualquer construção intelectual que o tome como realidade compatível com a estrutura do *Horizonte* aparente e, portanto, supostamente “natural”. Mesmo quando a ele é atribuído o designativo “sobrenatural”, termo que não deixa de enfatizar uma natureza, se bem que transmutada, mas uma natureza, de todos os modos.

Neste sentido constitui o *Mistério* uma radical transgressão da ordem natural em que ocorrem as comuns experiências, bem como as vulgares noções a elas

⁵ As expressões “horizonte profundo” e “horizonte aparente” Eudoro de Sousa as vai buscar em Ferdinand Gonseth, mormente em “Teísmo, Cosmobiologia e O princípio da complementaridade”, de *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios* (SOUSA, 2000, p. 184-185). Conferir também: (SOUSA, 1975, p. 130-132).

associadas. Radical, enfatizamos, e não apenas uma reconfiguração da estrutura e dos elementos que perfazem, segundo o pensamento corrente, a ordem natural. Daí a emergência da infausta tarefa de dizer o indizível, desafio sisífico de superlativa dificuldade que, todavia, seduz Eudoro de Sousa e o põe na senda da especulação acerca de sua inefável experiência. Conquanto afirme fazer não mais que Mitologia (SOUSA, 1980, p. 11; SOUSA, 1981, p. 1), o que se nos depara na obra de Eudoro de Sousa é um apurado esforço filosófico de inteligir o fundamento último e existencializante da existência ou de tudo o que veio, vem e virá a ser, como entende a própria essencialidade do *Mistério* ou daquela “invisível luz” de que o *Mistério* é experiência, embora sempre na fronteira entre o limite do pensamento filosófico e o limiar do que mais não seja Filosofia (no sentido habitualmente considerado), excedendo-lhe o alcance (LÓIA, 2007, p. 3-4).

De incontornável importância no pensamento filosófico de Eudoro de Sousa, o *Mistério* é tema que, dada a sua inefabilidade, combinada com a exigência de uma *sui generis* cognição excedente quanto às tradicionais categorias do saber lógico-discursivo (caso alguém se aventure a penetrar o seu sentido mais profundo), implica sempre uma demorada reflexão, como a que a ela dedicou Eudoro de Sousa ao longo de sua vida, além de, ou sobretudo, reivindicar radicalmente a sua própria e intransferível experiência, o que dispensa qualquer noção de método como caminho universalmente válido para a consecução do que ainda não foi dito (SOUSA, 1980, p. 101; SOUSA, 2000, p. 135). Assim, por um lado, como pensar acerca de e dizer algo que por sua própria constituição e realidade é indizível? Por outro, constatada a permanência da palavra “mistério” nas culturas modernas (SOUSA, 2000, p. 236), ainda que desvinculada do conteúdo que originalmente designava, como penetrar os seus mais profundos sentidos experimentados nas culturas arcaicas de onde é originária, sem incorrer em anacronismos e, conseqüentemente, errar o alvo da demanda? Estas aporias em torno da concepção do *Mistério* em Eudoro de Sousa o levam a definir um ponto de partida para a sua investigação, ou antes, nos faz elegê-lo como tal: a distinção explícita entre *Mistério* e enigma (DIMAS, 2014), mediante um exame das respectivas formas adjetivadas “misterioso” e “enigmático”, uma vez que a palavra “mistério” (e toda a realidade designada pela palavra e experimentada na Antiguidade) sobreviveu desfigurada (SOUSA, 2000, p. 235; SOUSA, 1981, p. 38; SOUSA, 1980, p. 47) nas culturas modernas como “enigma”.

Do étimo original grego *μυστήριον* (*mystérion*) e latino *mysterium*, derivado da palavra *μύστης* (*mystes*), com o sentido de “o que mantém os lábios cerrados” (SOUSA, 2004, p. 111), o vocábulo *mistério*, conforme Eudoro de Sousa, designava na Antiguidade um gênero de festividade religiosa essencialmente caracterizada pelo mandamento do segredo. O iniciado (*mystes*) devia silenciar tudo o que experimentara e aprendera, sendo-lhe rigorosamente proibido revelar ao profano ou não-iniciado o que lhe fora dado contemplar no ritual de iniciação e nas celebrações que daí decorriam. De modo que, recorrendo à escassa documentação referente ao culto eleusino dos *mistérios* na Antiguidade pagã⁶, Eudoro de Sousa entende preliminarmente que [...] “a iniciação nos mistérios consistia em transmitir e explicar oralmente uma doutrina oculta, algo indizível e inefável acerca do ser divino do homem e do kósmos” (SOUSA, 2004, p. 111). Mas que “coisa” é esta, caracterizada por Eudoro de Sousa como inefável (apenas compreensível por experiência direta, sem que dela haja sequer enunciação possível), mais do que como realidade oculta cuja revelação fora do círculo dos iniciados era expressamente interdita? Esta, pois, é a questão que ficará aberta até ao fim deste artigo, quando tentaremos formular o nosso entendimento acerca do que consiste o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Por contraste à indizibilidade e à inexauribilidade cognitiva do *Mistério*, enigma (do grego *αἴνιγμα* e do latim *aenigma*) e enigmático apenas acusam a existência de sentidos encobertos, equívocos, dúbios ou obscuros de um enunciado. De modo que, para Eudoro de Sousa, a forma adjetivada “enigmático” refere-se a um aspecto da realidade que não descrevemos enquanto não soubermos descrevê-lo, mas que alguma vez o poderemos fazer tão logo isto nos seja facultado ou tão cedo logremos alcançá-lo, caracterizando-se como o indescrito dessa realidade. O “misterioso”, por sua vez, é a qualidade daquela realidade que não sabemos qual seja e da qual não há descrição possível, sendo, portanto, o próprio indescritível dessa mesma realidade (SOUSA, 2000, p. 236). Neste sentido, o “enigmático” pode ser expresso e, ganhando expressão, deixa de sê-lo, o que equivale a dizer que o enigma é passível de solução

⁶ A escassez de documentos relativos aos cultos místicos em Elêusis está diretamente associada a razões óbvias de o silêncio do iniciado constituir o próprio cerne da definição de *mistério*. Mais adiante, neste artigo, veremos que mais que a transmissão e explicação oral de uma doutrina oculta, para a compreensão da concepção eudoriana de *Mistério*, o que será ressaltado como o mais importante é propriamente aquilo que é inefável referentemente ao ser divino do homem e do cosmos.

ou decifração, ao passo que o “misterioso”, jamais transposto em cifras (SOUSA, 1981, p. 38), nunca será decifrado e subsistirá sempre como aquilo que é: *Mistério*.

Reconhecer que há *Mistério* na experiência mundana do homem, ainda que transfigurada, não é o mesmo que dizer, como possa ser dito por linguagem humana, o que o *Mistério* é⁷. Entre as duas situações há um abismo demasiado profundo, quiçá sem fundo, cujas tentativas de transposição exigem esforços investigativos marcados pelo paradoxo e que apenas nos permitem, quando muito, uma aproximação por analogia ao tema em questão. O referido paradoxo, não perdemos em repeti-lo, consiste em tentar dizer o indizível, afinal, como pretender decifrar aquilo que é avesso a qualquer sorte de cifras⁸? Como tornar apreensível e analisável pelo pensamento uma realidade que transcende a todas as determinações categoriais do pensamento e da linguagem? Contudo, no arrebatador anelo de compreensão do que o *Mistério* possa ser, donde derivará as suas concepções de teogonia, cosmogonia e antropogonia, mas também de teocriptia, antropocriptia e escatologia, bem como de temas correlatos, especialmente de mito e Mitologia, Eudoro de Sousa tanto desenvolve elementos que permitem tomar o *Mistério* como cerne de seu pensamento, quanto o fará mediante cifras poético-imagético-simbólicas.

Para Eudoro de Sousa, é fenômeno não regido pelo princípio de causalidade, tampouco de identidade e não-contradição, a emergência do acontecimento profundo e insólito no *Horizonte* aparente, acontecimento desconcertante para o pensamento discricionário. A este fenômeno, Eudoro de Sousa chama de *Mistério*. Deste modo preliminarmente concebido, o *Mistério*, ainda que manifesto no mundo aparente, aí só se dá a ver como súbita aparição ou diferença na normalidade da aparência mundana, constituindo mensagem cifrada emitida pelo *Horizonte* profundo. Com efeito, ao estudar os comentadores órficos de Platão, Eudoro de Sousa afirma que na

[...] intenção daqueles inspirados comentadores, a mitologia e a filosofia parecem, não duas linguagens que exprimem o mesmo pensamento, mas

⁷ Reconhecendo a incompatibilidade entre o ser do *Mistério* e o dizer humano a seu respeito, Fernando Bastos entende que o “*Mistério é o abscôndito ou inacessível que se cobre ou silencia ante a dimensão do humano. Mysterium Magnum ou Deus, de que já nos fala Jacob Böhme no seu livro homônimo*” (BASTOS, 1998, p. 34).

⁸ Se por um lado, Eudoro de Sousa afirma, em “Mistério e enigma”, da obra *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*, que o *Mistério* é indecifrável porque não admite cifras (SOUSA, 2000, p. 235). Por outro, também assevera: “*Não podemos decifrá-lo, porque os mistérios não se decifram; são, eles mesmos, cifra indecifrável, porque não fomos nós quem os cifrou*” (SOUSA, 1980, p. 41).

sim duas cifras de um pensar que não tem linguagem própria (SOUSA, 2000, p. 108).

Aqui encontramos oportunidade apropriada para levantar dois problemas, ou antes, duas ou três faces de um mesmo problema essencial em nossa demanda: o que significa uma “cifra” no pensamento de Eudoro de Sousa? Por que Eudoro de Sousa lança mão desta noção (“cifra”), francamente diferenciada de conceito e categoria? E mais importante: que pensar, que agir e que experiência (que “coisa” pensada, que “coisa” atuada, que “coisa” experimentada) é esta que, por não ter linguagem própria, deve ser cifrada para que haja alguma aproximação de sua compreensão e dizibilidade, sem qualquer expectativa de vir a ser decifrada por uma lógica discursiva, isto é, e neste caso, vertida naquilo que ela não é, como é mister do alegorismo ou do pensamento representativo? A resposta a estas indagações nos permitirá justificar o recurso às *cifras* como expediente de aproximação quanto à elucidação do que temos chamado de *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Do mesmo modo e pela via inversa e complementar, o nosso anelo de enunciar o sentido de *Mistério* em Eudoro de Sousa nos possibilitará responder às mesmas questões acima levantadas. Oculto no homem e no mundo, e por eles negado, nem por isto aquele assombroso prodígio deixa de impregnar-lhes com a sua insólita presença, muito embora, desde uma mirada do pensamento e da linguagem humanos, apenas enunciáveis através de cifras. E isto significa que, por um lado, é por meio de cifras que a fonte originária daquela inefável experiência acena no aquém-horizonte em que se encontra encoberto; por outro, que é também por meio de cifras que o homem disponível ao aceno daquela matriz poderá responder-lhe numa enunciação aproximativa a seu respeito. Assim, pese o seu caráter de imperfeição expressiva/cognitiva, as cifras constituem para o homem um reflexo ainda turvo e de luz crepuscular de onde se pode ver e ouvir o aceno daquele divino e “*misteriosíssimo Mistério*” que não tem linguagem própria.

Do mesmo modo que a caverna, segundo Eudoro de Sousa, é uma das cifras na codificação do mistério do *Horizonte* (SOUSA, 1975, p. 97), pela qual se diz de modo ambíguo, não representativo e por aproximação possível o que é o *Mistério* do *Horizonte*, Eudoro de Sousa se vale de expediente homólogo, isto é, da criação de imagens significativas, recorrendo ao vasto material filológico da Antiguidade greco-

latina e também de sua congênere oriental, do léxico e das concepções utilizados pelos filósofos no momento incipiente da aparição da Filosofia na Grécia antiga, assim como da ressemantização de noções de sentido corrente em sua atualidade (na atualidade de Eudoro de Sousa), para exceder e substituir a exaurida e insuficiente capacidade das categorias do pensamento discursivo no que concerne ao tratamento da desconcertante e indomável experiência do *Mistério*. Talvez no mesmo sentido em que recorreram Platão e Aristóteles ao uso de metáforas quando alcançaram os mais elevados cimos da especulação, ponto a partir do qual as categorias de inteligência já não se lhes mostravam adequadas para seguir adiante na tentativa de compreensão da verdade fulgurada no extraordinário fenômeno, Eudoro de Sousa opta, paradoxalmente, pelas cifras como meio de dizer o *Mistério*. E o faz simbolizando (transfigurando) as palavras e a realidade que elas designam ou designavam, levando-as a superar a univocidade de sentido e de significado que têm desde uma mirada lógico-discursiva, abrindo-as para a emergência do excedente que nelas se ocultam, de cuja preterição fora fixada a atualidade de sua determinação semântica (SOUSA, 2000, p. 251). Neste sentido, vemos surgir e se desenvolver o empenho de Eudoro de Sousa em dizer o indizível, ou aquilo que não é suscetível de expressão verbal direta e inequívoca, mediante um conjunto de cifras⁹, entendendo por cifras, símbolos ou ideias-chave¹⁰ que apontam para o que não pode ser dito de outro modo,

⁹ No parágrafo final de “Discussão Inicial”, ensaio que abre o seu estudo sobre as Catábases na Antiguidade, Eudoro de Sousa (2013, p. 28) evidencia a “filiação” da noção de “cifra”, como é empregue por si em diversas de suas obras: “Para o próximo sumário, reservamos o alistamento de todos os pontos de condensação dos problemas que se têm enunciado sobre a literatura escatológica da antiguidade. Uma vez reunidos esses pontos, não será difícil entrever uma imagem coerente do que, - para usar a tão sugestiva expressão de Jaspers -, teria sido para os antigos a cifra de um pensamento que nunca encontrou a sua linguagem própria”. Esta passagem em que Eudoro de Sousa anuncia o tema da cifra em Jaspers leva uma nota do editor, que enfatiza a importância de Jaspers no desenvolvimento do pensamento do mitólogo luso-brasileiro, nomeadamente no que concerne ao recurso às cifras. Assim se pode ler na nota explicativa 7: (cf. Idem, ibidem): “O psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969) desenvolve suas idéias sobre a relação intrínseca entre Razão e Existência, no qual o inefável da vida se apreende por registros sutis ou cifras em diversas obras, principalmente em: JASPERS, Karl (1956). *Philosophie* (3 vols.). Springer-Verlag, Berlim. Segundo SERRA, Ordep (2012). “Recordação de Eudoro de Sousa”; In: *Revista Archa* 8, p. 132. e Fernando Bastos, Eudoro e Jaspers teriam estreitos laços de amizade e troca de cartas”.

¹⁰ Comentando influências e fontes do pensamento de Eudoro de Sousa, Fernando Bastos assinala a noção de “idéia-chave” (também com o sentido de símbolo e de cifra) como procedimento que Eudoro de Sousa teria tomado por empréstimo a Seligman, nos estudos que este desenvolveu acerca do *Ápeiron*, de Anaximandro, para considerar o problema do mito, o seu sentido e a sua importância (BASTOS, 1998, p. 32): “O procedimento implica tomar a forma de uma investigação da metafísica para unificar e reinterpretar a experiência, sem que com isto a ‘idéia-chave’ designe um objeto de experiência; mas, pelo contrário, se refira ao que, intrinsecamente, nem é observável, nem é verificável. Características das ‘idéias-chaves’ é que elas transcendem os esquemas ou sistemas conceptuais que

nem por outra linguagem, por não possuir linguagem própria que o diga, cujo alvo mais elevado, no caso de nosso estudo, é nos conduzir à compreensão do que o *Mistério* possa ser ou, quanto mais não seja, de nos esclarecer o sentido que o *Mistério* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, meta que constitui chave fundamental para a compreensão do conjunto desse mesmo pensamento.

Alusivo aos sinais da súbita aparição do inefável *Mistério* (aliás, constituindo o *Mistério* esta mesma súbita e desconcertante aparição, como já o apontamos), e por isto cifras do *Mistério*, com o sentido de palavras-sinais que, indiretamente¹¹, o acusam e procuram conduzir à sua compreensão, assim é que nos deparamos no pensamento de Eudoro de Sousa com os temas do *Horizonte*, da *Origem*, da *Natureza*, do *Mítico* ou *Impulso Criador de Mitos*, do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, do *Projeto*, da *Excessividade Caótica* e de *Deus*. Considerar cada uma destas cifras como vêm expostas nos artigos e nos ensaios de Eudoro de Sousa, embora de elevado interesse para o tema que estamos discutindo, não será tarefa a se desempenhar neste artigo, por motivo do limitado espaço a ele destinado. Mas sigamos a nossa tentativa de aproximação cognitiva possível ao tema do *Mistério*, bem como de enunciação do que consiste o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, centrando a nossa atenção nas consequências das suas investigações acerca das celebrações extático-religiosas nos Mistérios de Elêusis, um dos acessos mais auspiciosos, conforme Eudoro de Sousa, à *sui generis* realidade a que estamos designando por *Mistério*.

Da tentativa combinada de resumidamente expor o pouco ou o “nada” que dos “mistérios” nas rituais celebrações eleusinas se sabe por ouvir falar¹², e investigar o

dependem delas, de tal modo que nunca são plenamente explicáveis nos termos das proposições em que elas ocorrem. Eis porque a especulação metafísica, conclui Seligman, é uma busca que jamais se completa; só por esta razão, nenhum sistema metafísico pode pretender dizer a última palavra”. Conferir também (BASTOS, 1998, p. 49): “É, assim, a simbologia hermenêutica ou a interpretação simbólica a idéia-chave de que dispõe o filósofo para sua compreensão do ‘mistério do horizonte’; ou melhor, ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, é a complementaridade, a ‘cifra’ das codificações lógica e mítica do ‘mistério do horizonte’, entendido e por nós consignado como a complementaridade do horizonte”. Sobre a equivalência entre cifra, símbolo e idéia-chave, cf. (SOUSA, 1975, p. 130): “A cifra, chama-se-lhe ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, aponta para o que não pode ser dito”. Optamos por cifras e não por idéia-chave, como modo de nos aproximarmos da concepção eudoriana de *Mistério*, pelos motivos expostos na nota anterior.

¹¹ Para Eudoro de Sousa, o *Mistério* é como Deus (aliás, Deus é um “nome”, e como tal uma cifra, pelo qual Eudoro de Sousa chama o *Mistério*), cujo fulgor próprio é de tal intensidade que cega aquele que o divisa, não se mostrando ao homem senão indiretamente. (Cf. SOUSA, 1980, p. 88).

¹² “Saber por ouvir fala” é uma explícita referência que Eudoro de Sousa faz a um texto de Demóstenes. (DEMÓSTENES, *Orat. In Neaer*, 79 *apud* SOUSA, 2000, p. 84).

“tudo” que for possível inferir do seu silêncio iniciático, tarefa que explicitamente ocupa Eudoro de Sousa no artigo “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual” (SOUSA, 2000), mas que pode ser reconhecida, com maior ou menor evidência, na generalidade dos seus escritos sobre a Religião dos Gregos antigos, o tema do *Mistério* transcende na última fase de sua atividade intelectual o âmbito específico dos estudos dos antigos rituais celebrados em Elêusis, embora a eles sempre faça referência, ascendendo à magnitude do que é de absoluta relevância e centralidade no conjunto do seu pensamento. Dependerá de sua compreensão e enunciação, como enunciar se possa, a realização de um salto cognitivo que porventura levasse ao limite do pensável/dizível e ao limiar do impensável/indizível, fronteira intransponível desde o lado de um saber assentado na exclusividade da racionalidade, mas indefesa contra o assalto não racional das mensagens cifradas que do outro lado são enviadas por ignoto emissor. Neste sentido, Eudoro de Sousa pretende considerar, ou ao menos assim dá a entender, sobretudo nos seus últimos livros, o que entende como o cumprimento do seu próprio pensamento, isto é, a formulação de uma Mitologia que não seja limitada a uma concepção alegórica com o sentido de “biografia dos deuses” (SOUSA, 1980, p. 27-28) e, como tal, a um dizer apenas racional que, ao representar o que pretende dizer, o faz através de uma linguagem pela qual diz o que não é propriamente aquilo que pretende dizer. Não o diz, portanto, ou, o que é pior, negligencia-o e dele escarnece.

Reconhecido preliminarmente como um insólito acontecimento causador de um “*sentimento de estranheza*”, o que Eudoro de Sousa chama de *Mistério* ao longo de sua obra, mas de modo mais explícito em seus dois últimos livros publicados, *Mitologia e História e Mito*, levanta um problema, cuja solução invoca, por força de sua própria natureza constitutiva, mais o alcance da intuição, da sensibilidade e da emoção do que propriamente a capacidade cognitiva da razão. Aliás, Eudoro de Sousa entende que a racionalidade humana é incapaz de encontrar em si mesma a sua própria razão suficiente (SOUSA, 1980, p. 23), estando limitada ao aquém-*Horizonte* e aí mantendo-se cativa do que é apenas humano, sem poder transpor o *Horizonte* extremo e mais-que-humano, cujos esporádicos relâmpagos se fazem notar com “*estranheza*” no aquém-*Horizonte* pela mesma racionalidade, e adentrar a circunferência que a envolve desde o além-*Horizonte* e que é a sua fonte originária, como manancial primordial e inexaurível também o é daquelas fulgurações que desconcertam a razão.

Não podendo fazer a travessia extrema para o lado que lhe excede, não pelo menos mediante os seus métodos próprios, a racionalidade assimila ao seu léxico a palavra “mistério”, e com ela a experiência que a palavra pretende designar, segundo esta mesma racionalidade, isto é, a experiência do absurdo, embora com valor depreciativo, denotando representação da tenebrosidade (SOUSA, 2004, p. 159), ou ainda, “vergonha”, “inépcia” e “impossibilidade” (SOUSA, 2000, p. 182).

A aporia surgida em torno da concepção de *Mistério*, como acusada por Eudoro de Sousa em seu anelo de alcançar para a *sui generis* realidade uma compreensão que conferisse suficiente suporte ao seu projeto de Mitologia¹³, não constitui perplexidade ou problema novo/original na história do pensamento filosófico. Eudoro de Sousa lembra que já no século IV a.C a referida aporia fez a sua dramática aparição na crise aberta ao pensamento filosófico e expressa na tentativa de transposição intelectual das mais profundas experiências da tradição religiosa grega pelos filósofos daquela centúria. No expediente intelectual referido, se pode flagrar exasperadas ambivalências no modo de racionalmente avaliar a decadência das crenças num momento em que a incontestabilidade da razão já havia sofrido notórios desgastes, como por exemplo (no caso de Platão), o julgamento e a condenação extrema de Sócrates, tomado pelo filósofo da Academia como o mais prudente homem de toda a Grécia. Naquele instável momento da Filosofia, assinala Eudoro de Sousa que os Gregos enunciaram e discutiram gravemente o problema “acerca da coerência ou incoerência racional das suas tradições religiosas” (SOUSA, 2000, p. 182), condenando-lhes os mitos e os ritos desde um ponto de vista ético-político, como assinala Eudoro de Sousa o caso de Platão, que teria pensado “miticamente contra o mito” (SOUSA, 1981, p. 64), significando com esta expressão que o filósofo se encontrava na fronteira entre duas distintas gnoseologias e duas diferentes codificações do Indiferenciado de além-*Horizonte*, paradoxalmente optando pelo *logos* sem abandonar totalmente o legado do *mythos*. Do mesmo modo, Eudoro de Sousa acusa na história do cristianismo as tentativas de superação da antinomia entre ciência e fé, evocando o paradoxo de Tertuliano (*credo quia absurdum*). Também aí, axiomas, princípios, categorias e conceitos filosóficos tenderam a proclamar a impossibilidade do mais tremendo *mysterium fidei*, restando ao alegorismo, tomado

¹³ A lembrar: como tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade?

como a intelectualização do que não é inteligível, a via pela qual se pretendeu desincompatibilizar o *Mistério* e a razão, a revelação religiosa e o perscrutar filosófico.

Por outro lado, a tese eudoriana da *complementaridade* entre mito e Metafísica na aurora do pensar filosófico, cujo maior alcance no contexto de sua obra se encontra em *Horizonte e Complementaridade* (SOUSA, 1975), mas que já é anunciada no artigo “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio de Complementaridade” (SOUSA, 2000), se evidencia na coexistência de duas concepções de divindade verificadas, conforme Eudoro de Sousa, em todas as épocas e em todas as culturas, e que se confrontam entre si em irresolúvel antinomia quando não assentes no princípio de *complementaridade*. Cumpre dizer que por *complementaridade*, Eudoro de Sousa entende, ecoando o pensamento do filósofo e matemático suíço Ferdinand Gonseth, um princípio oriundo da Física moderna – mas extrapolando este campo e aplicado à Metafísica –, pelo qual, não tendo valor próprio e absoluto, “os conceitos de ‘posição’ e ‘impulso’ (espaço e tempo), ‘permanência’ e ‘variação’, ‘contínuo’ e ‘descontínuo’ (onda e corpúsculo), ‘matéria’ e ‘energia’, ‘determinação’ e ‘indeterminação’, etc.” (SOUSA, 2000, p. 184), apenas fazem sentido quando considerados conjuntamente. Assim, numa das referidas concepções da divindade, o *teísmo*, cultua-se um Deus tornado objeto de um intelecto demonstrativo, em cuja estrutura lógico-discursiva, identidade e não-contradição, assim como os demais princípios de racionalidade, não podem ser violados em qualquer hipótese. Na outra concepção, chamada por Eudoro de Sousa de *cosmobiologia*, Deus é realidade impenetrável pelo intelecto e apenas compreendido por experiência própria, intuição e sensibilidade. A síntese histórica das heterogêneas e heterônomas atitudes religiosas do teísmo e da cosmobiologia, com as suas respectivas concepções do divino, teria sido realizada, segundo Eudoro de Sousa, pelo cristianismo, tomando o *mysterium fidei* como a essencial simultaneidade entre o Deus transcendente, Criador, Causa Prima, e uma Divindade que, imanente, nasceu, morreu e ressuscitou, no que seria, desde o ponto de vista de uma racionalidade exclusivista, um *absurdum*. Dizíamos, o cristianismo teria realizado a síntese histórica, mas não a efetiva *complementaridade* do ponto de vista filosófico, já que, mesmo supostamente harmonizadas razão e fé no pensamento escolástico, para Eudoro de Sousa a solução aristotélico-tomista dada ao problema, pretendendo atribuir à razão o papel de demonstração dos mistérios revelados pela fé, não parece ter sanado a chaga aberta na consciência religiosa.

Agora bem, se para Eudoro de Sousa Deus é análogo ao *Mistério* por ambos serem realidade absoluta e abissal ou o “*Ultra-Ser*” (SOUSA, 1980, p. 114) que cega ou mata quem o divisa diretamente, assentando nisto a consideração de Deus como cifra do *Mistério*, pensar a sua manifestação empírica e reflexa (de Deus e do *Mistério*) primeiramente implica deparar-se com um absurdo coetâneo do e conatural com o “*sentimento de estranheza*”. Para Eudoro de Sousa, frequentemente o pensar se detém à beira do absurdo, não se arriscando ao perigo de começar pensando a partir do *Mistério*, seja porque não saiba, à partida, o que é o *Mistério* (e por isto lhe chama de *Mistério*), seja porque entenda ser “*mistério*” palavra que, desde o ponto de vista do ordinário pensar, carrega um sentido desabonador, não se reduzindo a qualquer objeto ou conceito do pensamento racional. Desde esta perspectiva, é impossível conhecê-lo intelectualmente por incapacidade inata da racionalidade abordar “as obscuras e longínquas regiões, as ignotas terras do espírito, da alma e do corpo” (SOUSA, 2000, p. 99) situadas além-*Horizonte* extremo, avessas a qualquer noção de método para alcançá-las e inapreensíveis por qualquer categoria do pensamento filosófico e científico. Mas não nos esqueçamos que abordar e compreender o *Mistério* é tarefa assumida a duras penas por Eudoro de Sousa e de cujo êxito dependerá o legado mais original e ousado do seu pensamento. E se o acesso primeiro à abordagem do *Mistério* é, efetivamente, a experiência de um “*sentimento de estranheza*”, paga-se um preço nada módico por se perquirir aquilo que pode ser tomado como a transcendentalização da comum experiência, a respeito do qual pensamento e linguagem comuns jamais estarão aptos a representar e significar.

Silêncio é, pois, aquilo com que se depara quem se aventura a pensar e a dizer em que consiste o *Mistério*. Em duplo sentido. No primeiro, associado à etimologia da palavra grega *μυστήριον* (*mystérion*), como já assinalamos, com o significado de “*fechar-se*” (lábios, olhos, chagas) e imposto aos iniciados nas antigas religiões de mistérios, em que Elêusis figura como caso exemplar nos estudos de Eudoro de Sousa, o silêncio impossibilita qualquer busca de fontes que direta e claramente poderiam elucidar e demonstrar a insólita experiência aos olhos interessados de um investigador. E neste sentido, o silêncio constitui o custo de amargo travo àquele que investiga a insólita experiência. Quando muito, o que se tem como fonte disponível, considerando as religiões de mistérios da Antiguidade, é o discurso transfigurado de supostos apóstatas, como é o caso do último livro de *O Asno de Ouro*, de Apuleio, ou

a suposta violação da interdição por alguns de seus iniciados, como parece ter sido o caso de Ésquilo, a se inferir pelo “processo de impiedade que Ihe moveu a cidade de Atenas” (SOUSA, 2000, p. 57). Todavia, o segundo sentido, ao contrário do primeiro, como o afirma Eudoro de Sousa acerca do segredo iniciático, “suscita, se não propicia, a investigação” (SOUSA, 2000, p. 84). Isto porque, se no étimo de *mystérion* está o silêncio, desde esta outra mirada Eudoro de Sousa passa a indagar que o silêncio era propriamente silêncio naquelas celebrações rituais, interpelação que o levará a outra acepção da afasia que caracteriza o *Mistério*, conforme o ponto de vista do pensamento racional. Com efeito, para Eudoro de Sousa este segundo sentido do silêncio passa ao largo de uma interdição hierática de uma religião ou de uma lei política que deseja preservar a verdade cultuada, como foi o caso de Atenas referentemente aos mistérios de Elêusis. Nem equivale à simples ausência de palavras. Antes, corresponde às pausas existentes entre as palavras de um discurso, pausas que sinalizam a própria, abissal e originária possibilidade de as palavras existirem. Desde este ponto de vista, como expresso por Eudoro de Sousa, o silêncio significa a matriz da linguagem, cujas

[...] múltiplas palavras é negação-afirmativa do Silêncio-Um, como o Mundo das múltiplas coisas é a negação-afirmativa do Um-Deus, [estando] “para a linguagem como o ser está para os entes que o ocultam, quando nos entes se revelam (SOUSA, 1975, p. 195).

De onde silêncio, Deus e *Mistério* coincidem em seus específicos modos de se apresentarem à experiência e à cognição humana.

A afirmação da confluência de Deus e *Mistério* no silêncio, não por interdição à enunciação acerca destas realidades últimas imposta por decisão a elas externa, mas por sua inefabilidade constitutiva, como Eudoro de Sousa julga flagrar num fragmento de Aristóteles a respeito da experiência a que eram submetidos os iniciados nos mistérios (*De Philosophia*)¹⁴, seria motivo de paralização de nosso intento em dizer o significado que o *Mistério* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, antes, se constituiria em incontornável suspensão do próprio perscrutar eudoriano a

¹⁴ Comentando o referido fragmento de Aristóteles, Eudoro de Sousa assinala a insólita experiência que despertava no iniciado não a capacidade intelectual para compreender a natureza daquela invulgar experiência, senão a aquisição de certo estado de ânimo, um emotivo estado de receptividade à verdade revelada no ritual (Cf. SOUSA, 1981, p. 87).

comprometer o conjunto do seu pensamento e, conseqüentemente, a nossa demanda, não fosse outro entendimento, tão fundamental para a compreensão do *Mistério* como o é a equivalência entre silêncio, Deus e *Mistério*. Para Eudoro de Sousa, embora a fulguração do divino *Mistério* se traduza em inefabilidade para o regime de consciência lógico-discursiva, o que suscita a sua detração como “*vergonha*”, “*inépcia*” e “*impossibilidade*”, nem por isto ela se deixa restringir, por força de sua inexauribilidade, numa linguagem que seria limite não-limiar para a sua expressividade. Com efeito, para Eudoro de Sousa a súbita fulguração da *Excessividade Caótica*¹⁵ sobe rumorejante, insofreável e quase intacta do fundo do abismo sem fundo ao nível da expressão, podendo ser por sons, cores e volumes (à maneira de “um livro de imagens sem texto” (SOUSA, 2004, p. 205) de que fala Eudoro de Sousa a respeito da perplexidade e mágoa de antropólogos e historiadores diante de uma expressividade de documentos antigos, afásica, todavia, para os modernos), mas também por palavras desde que transfiguradas referentemente ao sentido em que habitualmente são empregues. A referida transfiguração constituiria uma reconfiguração da linguagem ordinária, que expressaria, assim metamorfoseada, não mais a humana convenção, mas “a sua própria origem, mediante um retorno circular à sua originalidade originária” (SOUSA, 1975, p. 195), isto é, não mais o silêncio em seu sentido comum, senão aquele Grande Silêncio por Eudoro de Sousa identificado como Deus ou *Mistério*, ambos com o sentido de *Excessividade Caótica* desprovida de linguagem própria.

Aqui começamos a nos aproximar da conclusão deste artigo, procurando responder à questão apresentada em sua introdução, a lembrar: que “coisa” é esta, caracterizada como inefável, mais do que como realidade oculta, apenas compreendida por experiência direta, sem que dela haja sequer enunciação possível, e cuja revelação fora do círculo dos iniciados, nas antigas religiões de mistérios, era expressamente interdita? *Mistério* é, em primeiro lugar, mas nem de longe o aspecto mais importante na demanda de sua compreensão, um nome conhecido atribuído ao desconhecido, inexaurível, inescrutável, impenetrável e inefável, isto é, à

¹⁵ Concebida como outro modo de Eudoro de Sousa dizer Deus e *Mistério* (por isto uma das cifras pela qual aborda o *Mistério*) a *Excessividade Caótica* consiste na originária desmesura, absolutamente distinta da medida antropocêntrica ou de qualquer outra mensuração, a partir da qual pode haver deuses, mundos e homens determinados, bem como as suas diversas correlações (Cf. SOUSA, 1980, p. 35-36).

manifestação daquela “coisa” sem nome e sem linguagem própria que é o motivo fundamental nas especulações de Eudoro de Sousa como mitólogo, filólogo e helenista, mas não menos como filósofo, assim o cremos. E de assim o ser, o *Mistério* está íntima e incontornavelmente associado a este desconhecido, como a sua projeção ou a sua manifestação no mundo que é presumidamente conhecido pela razão humana, mas que a ela (a razão) não deixa indiferente, embora de modo desconcertado. Como Deus, cuja fulguração é ofuscante (“quem vê deus morre” (SOUSA, 1980, p. 33), o *Mistério* não se mostra diretamente sem o risco de cegar. De modo análogo, indireto é o caminho que a ele deve conduzir quem se aventure a dizê-lo. Isto justifica a aproximação de sua compreensão desempenhada por Eudoro de Sousa mediante cifras. As cifras, assim como o vimos a respeito do nome “*mistério*”, não sendo a “*coisa*” mesma que quer designar, denunciam, todavia, a sua irrefutável existência, pois que sendo cifras só o são e só o podem ser cifras de algo. E este algo é aquilo que, não tendo linguagem própria, não pode ser dito de outro modo senão por uma linguagem capaz de fazer a elocução retornar circularmente ao Grande Silêncio que a preside. Neste aspecto coincidem a manifestação do *Mistério* e o dizer acerca do *Mistério*. Ambos reclamam à capacidade humana de percepção e de codificação do que é percebido o recurso extremo da transfiguração. Transfiguração da linguagem e do pensamento (da lógica que os ordena) e, sobretudo, metamorfose do próprio sujeito da percepção, do pensamento e da linguagem. Daí a importância reconhecida por Eudoro de Sousa, pese embora a sua ácida crítica neste sentido, à alegoria (no caso, cifras que dizem umas coisas por outras) nos estudos de Mitologia, ou, mais especificamente, do inefável *impulso mítico*, desde que se faça que no *állo* (outro), de alegoria, se mostre o *tautó* (mesmo), da tautegoria (SOUSA, 1980, p. 36), isto é, desde que as cifras, que não são exatamente aquilo a que fazem referência, sejam capazes de tornar presente a “coisa” referida. Neste sentido é que *Horizonte, Origem, Mítico, Natureza, Triângulo da Complementaridade e do Simbólico, Projeto, Excessividade Caótica e Deus*, todos tomados como cifras do transfigurado dizer eudoriano acerca do *Mistério*, nos trazem à presença daquela realidade inexaurível e inominável de cujo fulgor feito insólita ocorrência, desde o ponto de vista da normalidade do mundo da comum experiência, se diz haver *Mistério*.

A despeito de encontrarmos algumas passagens na obra de Eudoro de Sousa em que o pensador se refere ao *Mistério* como a “coisa” mesma experimentada no

que estamos chamando de experiência do *Mistério*, o *Mistério* em seu pensamento é, mais propriamente, abertura ou aquilo que faz abrir uma clareira insuspeita na banalidade do mundo e na própria banalidade em que o homem se confinou, seu pensamento e sua linguagem, estando centrado em si mesmo, como personalidade racional e voluntariosa. O *Mistério* é fulguração súbita e fugidia (revelação) do que Eudoro de Sousa chama *Excessividade Caótica, Origem, Deus, Projeto, Natureza*, isto é, da absoluta Realidade situada no além-*Horizonte* extremo. E é fenômeno que se experimenta aquém-*Horizonte*, seja como catábese diacosmizante, seja como anábese reveladora do divino onde este está oculto¹⁶, pois que é só aquém-*Horizonte* que o fenômeno constitui um desconcerto seguido de paralisação na cognição e experiência comuns do homem, passando a ser chamado de *Mistério* num pálido balbuciar. No além-*Horizonte*, ele é o que é na “absolutidade” (SOUSA, 1980, p. 45; BASTOS, 1998, p. 67) de sua realidade de absoluto. Sequer tem nome próprio, além de desconhecer linguagem própria. A sua ofuscante luz contrasta com a opacidade da vida regular do homem dominador de seu mundo. É absoluta e por isto cega ou mata o que não é absoluto e que intenta por expressão não absoluta pensá-lo e dizê-lo. Como experiência empírica que desconcerta a razão, o *Mistério* é uma realidade (ou fulguração desta realidade) que não se objetiva e nem se deixa objetivar. Só se conhece o *Mistério* por uma *sui generis* e própria experiência de possessão, nunca por simples ouvir dizer ou por ler doutrinas de religiões de mistérios, ou de quaisquer outras religiões, considerando, como o faz Eudoro de Sousa, que toda religião, em sua autenticidade, tem como ambiência própria a experiência de um *Mistério*. Desde o ponto de vista das ciências e da Filosofia, impossibilitado de ser tratado através de axiomas, princípios, categorias e conceitos, o *Mistério* é, como referido anteriormente, anatematizado como “*vergonha*”, “*inépcia*” e “*impossibilidade*”. Mas não na perspectiva de uma Mitologia que faz de si o seu fulcro. Nem da Poesia, cuja origem é comum à *Origem* da Mitologia, conforme Eudoro de Sousa (SOUSA, 2000). Deste modo, o inefável “*Mistério dos mistérios*” no pensamento de Eudoro de Sousa “é resíduo de uma Fulguração da Caótica Excessividade mal contida e sempre a ponto

¹⁶ Neste passo de nossa reflexão, chamamos a atenção para a manifestação de um profundo *Mistério*, como compreendido por Eudoro de Sousa, no nascimento do mundo e dos homens como *diacosmese*, tomada como *catábese histórica*. Mas também para a *anábase*, não menos manifestação de um *Mistério*, no sentido de meta-histórica aparição divina na “*morte*” de mundo e homem. Para o tema da *catábese* e da *anábase* relacionadas com o horizonte histórico, cf. (BASTOS, 1998, p. 94).

de transbordar de toda a contenção” (SOUSA, 1980, p. 88). Isto significa que o *Mistério* é o homem (e o seu mundo) subitamente aberto à arrebatadora experiência do inefável vinda de fora de sua atualidade antropocêntrica (o seu pensar e o seu querer), ou antes, a abertura assim experimentada por homem e mundo. Mas também é o inefável que ao homem excede se manifestando ao e no homem. Das duas perspectivas, concluímos que o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa é a experiência incomum e superlativa manifesta em *estranheza* referentemente à comum e cotidiana experiência da vida, pela qual se dá, e assim o afirma Eudoro de Sousa, o “diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)” (SOUSA, 1980, p. 82; 83; 102). Experiência, portanto, do homem no mundo originado de onde se vislumbra, num fulgor de relâmpago a riscar o céu de aquém-*Horizonte*, a *Origem* oculta de (e em) todo originado, não como uma aparência do que quer que seja, senão como uma súbita e arrebatadora “aparição do que nunca vira em seu redor” (SOUSA, 1980, p. 41), ou como um prenúncio de acesso ao além-*Horizonte* para quem está no aquém-*Horizonte*, causando uma “diferença na alma” (SOUSA, 2004, p. 15) ou um sentimento de *estranheza* naquele que a experimenta.

Referências

BASTOS, Fernando. **Mito e Filosofia**. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

DIMAS, Samuel Fernando Rodrigues. A Distinção Entre Enigma e Mistério em Eudoro de Sousa: Elementos Para Uma Racionalidade Metafísica do Mistério de Deus. **Synesis**. Petrópolis, v. 6, n. 1, p. 226-244, 2014.

LÓIA, Luís. **O Essencial Sobre Eudoro de Sousa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

SOUSA, Eudoro de. **Catábases**: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e Outros Ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SOUSA, Eudoro de. **História e Mito**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SOUSA, Eudoro de. **Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos**. São Paulo, Duas Cidades; Brasília: Universidade de Brasília, 1975.

SOUSA, Eudoro de. **Mitologia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

SOUSA, Eudoro de. **Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

Recebido em: 02/03/2023
Aprovado em: 06/07/2023



Jeferson Benício de Freitas*

RESUMO

Este trabalho mostra como a filosofia de Descartes influenciou de forma relevante uma parte do pensamento filosófico de Husserl. Há uma relação muito próxima de alguns aspectos entre a filosofia de Descartes e a de Husserl. Em alguns pontos parece que há uma continuidade, como a noção de suspensão de juízo de Descartes e a epoché de Husserl ou o conceito de evidência cartesiano e a intuição de Husserl. A suspensão de juízo de Descartes e a epoché de Husserl colocam o juízo em “parênteses”, em suspensão, isto é, suspendem o julgamento sobre as coisas. Isso consiste em deixar de lado os preconceitos, as teorias, as afirmações pré-concebidas. Além disso, o conceito de evidência de Descartes e a intuição de Husserl também são semelhantes. Ambas as teorias afirmam que o conhecimento é imediato e vai direto ao objeto, não havendo discurso para atingir o conhecimento. Portanto, defende-se que há uma relação próxima em alguns pontos da filosofia de Descartes e de Husserl.

Palavras-chave: Descartes. Edmund Husserl. Teoria da dúvida. Epoché. Intuição.

Descartes' influence on Husserl's thought

ABSTRACT

This paper shows how Descartes' philosophy had a relevant influence on part of Husserl's philosophical thought. There is a very close relationship in some aspects between Descartes' philosophy and Husserl's. In some points there seems to be a continuity, such as Descartes' notion of suspension of judgment and Husserl's epoché or the Cartesian concept of evidence and Husserl's intuition. Descartes' suspension of judgment and Husserl's epoché deal with putting a judgment in "parentheses", in suspension, that is, suspending a judgment about things. This consists in setting aside prejudices, theories, and pre-conceived assertions. In addition, Descartes' concept of evidence and Husserl's intuition are also similar. Both theories claim that knowledge is immediate and goes straight to the object. Thus, there is no discourse to attain knowledge. Therefore, there is a close relationship in some points of Descartes' and Husserl's philosophy.

Keywords: Descartes. Edmund Husserl. Theory of doubt. Epoché. Intuition.

Introdução

Husserl elabora uma filosofia inovadora que foi denominada de Fenomenologia. Porém, o pensamento filosófico de Husserl pertence à tradição filosófica, pois a base do seu pensamento está ancorada nela. Desse modo, é possível perceber por que a tradição filosófica, especialmente Descartes, influenciou o pensamento de Husserl.

Neste artigo, o objetivo é fazer uma análise da influência da filosofia de Descartes no pensamento de Edmund Husserl. Para isso, vou discorrer, primeiramente, sobre a relação entre Descartes e Husserl. Em seguida, explano acerca do método da dúvida de Descartes, assim como sobre a noção de suspensão de juízo e o conceito de evidência de Descartes e, por outro lado, sobre a *epoché* de Husserl e, por fim, o seu conceito de intuição.

Percebe-se que há uma ligação forte entre Descartes e Husserl. O próprio Husserl diz que a sua fenomenologia possui elementos da filosofia de Descartes. Assim, Husserl pode ser considerado, de algum modo, como um herdeiro da filosofia cartesiana. Entendemos que a principal influência de Descartes sobre Husserl está na concepção da *epoché*, que se encontra relacionada ao método da dúvida, instrumento para questionar a realidade externa do sujeito de conhecimento. Assim, a partir de tal método, Descartes cria a possibilidade de suspender todo juízo sobre a realidade percebida, isto é, tudo que é externo ao sujeito de conhecimento.

A noção de suspensão de juízo de Descartes equivale ao não-julgamento sobre o mundo percebido. Assim, Descartes suspende os juízos fornecidos pela experiência. Com isso, não há valor de verdade sobre as coisas externas. A verdade, para Descartes, é fundamentada na questão da evidência. Por conta disso, o seu conceito de evidência é um critério de verdade baseado naquilo que se mostra claro e distinto. A evidência é um princípio para alcançar a verdade.

Desse modo, a partir do método da dúvida de Descartes, Husserl desenvolve a *epoché* no método fenomenológico. *Epoché* é um método de suspensão de juízo desenvolvido por Husserl. Com essa suspensão de juízo sobre a realidade natural, a realidade cotidiana, Husserl busca o conhecimento da essência da coisa a partir do seu aparecimento através da percepção.

Em relação à verdade, Husserl atribui a intuição o modo de acesso à verdade. Intuição é uma visão direta de algo individual existente em sua concreta plenitude, isto é, sem intervenção de outros conteúdos cognitivos. A intuição age no imediatamente dado. Com a intuição, apreendem-se de forma imediata os elementos essenciais de um objeto.

Depois disso, agora veremos como se dá a relação entre Descartes e Edmund Husserl, ou melhor, o que há em comum entre esses dois filósofos, nas suas respectivas teorias filosóficas.

Relação entre Descartes e Husserl

A relação da filosofia de Descartes com a de Husserl é expressa pelo próprio Husserl no § 3 nas *Meditações Cartesianas*: “A ideia condutora das nossas meditações será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal” (HUSSERL, 2013, p. 45). Desse modo, Husserl busca desenvolver um método filosófico para suas investigações contando com a contribuição da filosofia de Descartes.

Descartes e Husserl possuem em comum o desenvolvimento da filosofia como um meio para o conhecimento das coisas de modo inquestionável. Em outros termos, eles queriam que a filosofia fosse uma ciência segura e rigorosa. Ambos buscavam desenvolver uma filosofia rígida e que dispusesse de precisão.

Assim como Descartes, Husserl começa sua reflexão a partir da concepção dos céticos sobre a teoria de conhecimento do mundo, ou seja, defendendo que se deve suspender o juízo sobre a validade das coisas. O método da dúvida de Descartes possui, então, uma característica oriunda dos filósofos céticos, tal qual a *epoché* de Husserl. Em outros termos, a noção de ceticismo está presente em ambas as teorias.

Husserl afirma que Descartes, na concepção do eu, está longe da exploração do ego (HUSSERL, 2013, p. 10). Nesse sentido, ele busca ir além do que Descartes foi na questão do eu. Husserl pensa o eu como transcendente, isto é, o eu é visto como potencialidade, possibilidade de vivências. Assim, há uma continuidade e um aprofundamento de Husserl sobre a concepção de Descartes sobre o ego.

Assim, Husserl vai mais longe do que Descartes percorreu com a autoexperiência de mundo empreendida pelo ego. A experiência é a relação do ser humano com o mundo. Já na autoexperiência, Husserl propõe a realização de uma experiência aberta e ilimitada (HUSSERL, 2013, p. 12). Ademais, “a experiência é ‘de’ ou ‘sobre’ alguma coisa. Ela oferece uma apreensão direta e imediata da coisa. De acordo com Husserl, a apreensão da coisa dada se dá através da intuição e a forma mais pregnante de intuição é dada com a percepção” (FREITAS, 2021, p. 14).

Entraremos agora na filosofia de Descartes. Nesse sentido, passaremos para as teorias da dúvida de Descartes e, em seguida, a suspensão de juízo cartesiana. Em seguida, iremos discorrer sobre as teorias de Edmund Husserl.

Teoria da dúvida de Descartes

Descartes procura uma base para construir sua filosofia. Para isso, ele coloca em dúvida a verdade das antigas opiniões que anteriormente tinha como verdadeiras. Por consequência, ele desenvolve o método da dúvida.

A dúvida exposta por Descartes se refere às coisas que são externas. Desse modo, a historicidade, a tradição e a autoridade do conhecimento foram colocadas em suspeição. A dúvida metódica, então, foi o meio pelo qual Descartes se valeu para chegar a um conhecimento firme e seguro. Ela foi levada ao extremo para que dela se pudesse extrair uma verdade incontestável, uma primeira verdade.

Assim, na busca de uma base forte para construir sua filosofia, Descartes desenvolve o método denominado *dúvida metódica* na obra *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Descartes apresenta esse método já na primeira meditação. De forma resumida, exporemos como Descartes utiliza o método da dúvida, no qual ele afirma que nossos sentidos podem nos enganar. Por exemplo, quando observamos algo distante, o vemos com um tamanho menor do que realmente ele possui. Assim, não podemos confiar nos nossos sentidos. Além disso, Descartes também observou que, quando estamos sonhando, pensamos que o sonho é real, isto é, achamos que estamos realmente vivendo uma tal realidade, até que acordamos. Desse modo, podemos duvidar da nossa realidade, pois não há garantia de que aquilo que percebemos é um sonho ou não. Com as dúvidas dos sentidos e da realidade, Descartes concluiu que, necessariamente, ele era alguma coisa que pensava, pois

ele compreendeu que não podia duvidar que estava duvidando e que, por sua vez, a dúvida é uma ação mental. Logo, não podia duvidar da sua mente. Então, pelo menos, a mente existe. Assim, há a evidência de que não há nenhuma dúvida sobre a sua existência. Descartes expressa isso com a seguinte frase: “penso, logo existo” (*Cogito ergo sum*).

Portanto, Descartes faz uma radicalização através do método da dúvida para chegar a uma base para o conhecimento da realidade através da razão. Por radicalização, entendemos que tal processo equivale a ir à raiz, isto é, alcançar uma base segura.

A partir da explanação da teoria da dúvida de Descartes, de forma resumida vou discorrer sobre a suspensão do juízo e sobre o conceito de evidência de Descartes. Assim, conseguiremos ver com mais clareza uma parte da teoria filosófica de Descartes.

Suspensão do juízo em Descartes

A suspensão do juízo é o início da teoria da dúvida de Descartes. Na busca de algo verdadeiro, ele suspende o juízo sobre as coisas, isto é, não atribui valor de verdade ou falsidade em relação à elas. Juízo é o julgamento acerca de algo.

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p. 21).

Assim, Descartes coloca tudo que é externo ao sujeito de conhecimento em suspensão, ou seja, ele não atribui nenhum valor de verdade à realidade externa ao sujeito. Há a necessidade de suspender o juízo, já que muitas vezes cremos naquilo que julgamos existir.

No método da dúvida, Descartes determina duas características: 1) não é necessário que todas as opiniões sejam falsas, mas é essencial afastar as opiniões das quais se possa duvidar; 2) não é necessário examinar cada opinião em particular, mas os princípios sobre os quais as opiniões estão fundamentadas.

Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas [...]. E, para fazê-lo, não será preciso também que as percorra uma por umas, tarefa infundável, mas porque, se os fundamentos se afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os próprios princípios em que se apoiava tudo aquilo em outrora acreditei (DESCARTES, 2004, p. 23).

Assim, Descartes coloca em dúvida a base de todas as opiniões, os conhecimentos que possui a partir da experiência, que é o princípio que sustenta o conhecimento adquirido por meio dos sentidos do corpo. Descartes nos diz que os nossos sentidos nos enganam, então, não podemos confiar nos conhecimentos que adquirimos através deles, isto é, pela experiência. “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (DESCARTES, 2004, p. 23).

Porém, o princípio de Deus não é baseado na experiência. Deus é perfeito. Então, ele não pode enganar, pois enganar e errar é imperfeição, o que não cabe a Deus. Então, Descartes parte para a experiência como princípio que sustenta as opiniões sobre o mundo. Esse princípio é o que devemos duvidar. Nesse sentido, colocamos em dúvida o conhecimento adquirido pela experiência.

A suspensão deixa de lado os preconceitos que colocamos nas coisas, assim como a nossa concepção de mundo. Descartes propõe colocar tudo que já se conhece do mundo em dúvida.

Eis porque creio não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias, até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas. Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho agir, mas apenas conhecer (DESCARTES, 2004, p. 31).

Com a suspensão do juízo, Descartes cria a possibilidade de desenvolver novas regras para conferir critério de verdade às coisas. Tais regras são baseadas

na noção de evidência, que é o meio de verdade na teoria epistemológica de Descartes.

Assim, continuando com Descartes, vamos partir para a exposição do conceito de evidência, que é muito importante na filosofia de Descartes e que, por sua vez, também influenciou Husserl.

Conceito de evidência em Descartes

Evidência é um critério que Descartes impõe para a aceitação de algo como verdadeiro. Ela implica a certeza. Em outros termos, ter evidência é não ter dúvida.

De acordo com Descartes, a evidência se dá através da clareza e da distinção; isto é, algo só deve ser aceito como verdadeiro quando se mostra claro e evidente. O filósofo estabelece que algo verdadeiro se dá através da percepção clara e distinta das coisas.

Farei, agora, uma inspeção ainda mais cuidadosa para saber se acaso não há em mim outras coisas que, por ora, ainda não percebi. Estou certo de que sou coisa pensante. Não saberei, portanto, também, qual o requisito para ficar certo de alguma coisa? Com efeito, nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo. Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente (DESCARTES, 2004, p. 71).

Com a noção de evidência, Descartes busca obter certeza de validade sobre alguma coisa. A percepção do sujeito de conhecimento sobre algo está validada pela regra da evidência, que possui duas características: ser clara e distinta. Esses dois pressupostos da evidência lhe conferem legitimidade, princípio que sustenta a verdade do conhecimento. Assim, verdades são as coisas contidas no juízo quando são claras e distintas.

Portanto, a evidência é um princípio para o processo de conhecimento do mundo, segundo Descartes. A evidência é a garantia de verdade. Ela é o critério de verdade que se dá pela mente. O objeto, então, é compreendido pela mente, que conhece a coisa clara e distintamente pela adequação da coisa ao intelecto.

Assim, a filosofia de Descartes não apenas marcou a tradição filosófica com uma teoria filosófica, mas possibilitou a abertura para a fundamentação de outras teorias. Nesse sentido, partir da dúvida, da suspensão do juízo e do conceito de evidência, Husserl desenvolve a concepção da *Epoché* e o conceito de intuição.

Agora irei apresentar como Husserl desenvolve a noção de suspensão de juízo, de *Epoché* e, em seguida, o conceito de intuição. Desse modo, veremos a influência de Descartes na filosofia de Husserl, ou melhor, em uma parte da fenomenologia de Husserl.

***Epoché* – suspensão de juízo**

Assim como Descartes, Husserl cria um método que radicaliza a filosofia para alcançar a sua base para o conhecimento. Esse novo método também está relacionado a suspensão do juízo. Husserl o denomina *epoché*.

Segundo Husserl, Descartes teve influência na sua concepção de *epoché*. “Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *epoché* universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo” (HUSSERL, 2006, p. 81). Assim, a *epoché* está relacionada a filosofia cartesiana.

Epoché significa suspensão do juízo. A suspensão do juízo consiste em rejeitar afirmações e negações; nesse sentido, “a *epoché* impede que se diga, por exemplo, *este copo é branco* ou *este copo não é branco*” (ULPIANO, 2016, s/p). Fazer a *epoché* é não julgar, não avaliar, suspender completamente o juízo. A suspensão de juízo incide sobre a realidade natural, isto é, a realidade do cotidiano.

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, ‘a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprover colocá-la entre parênteses (HUSSERL, 2006, p. 81).

A suspensão de juízo equivale a colocar a realidade natural entre parênteses. Com efeito, colocar entre parênteses não é negar a realidade, mas a realidade passa a não ter o caráter inquestionável de validade. A visão do mundo, então, experimenta uma transformação, de modo que deixa de aceitar a evidência da

existência das coisas e passa a lidar com o mundo da consciência, formado pela vivência do sujeito individual.

O termo *epoché* tem origem grega. Como já dito, ele significa suspensão de juízo. Os filósofos céticos entendiam a *epoché* como negação das teorias em geral. Porém, a *epoché* pensada por Husserl não está relacionada diretamente aos céticos, mas sim a Descartes. No seu artigo, *Une introduction au rapport de Husserl à Descartes (Uma introdução ao relatório de Husserl a Descartes)*, Michel Boucey (s.d.) afirma que a *epoché* cética é sinônimo de *aphasia*, estado silencioso da alma. Enquanto isso, a *epoché* fenomenológica abre o processo teoricamente fenomenológico. Ela se aproxima da concepção da dúvida cartesiana.

Com isso, a *epoché* é o início para o método fenomenológico. O rigor do método é conseguido através de uma descrição mais fidedigna possível do fenômeno. Dito isso, alcança-se outro conceito essencial na filosofia de Husserl, que é o da intuição. Descartes também teve influência nessa conceitualização. Desse modo, vamos partir para a compreensão da concepção que Husserl faz sobre a intuição.

Conceito de intuição em Husserl

Intuição é a percepção de algo individual existente, que se mostra imediatamente em sua concreta plenitude, isto é, sem intervenção dos meios cognitivos. A intuição sobre uma coisa é, em outros termos, análoga a uma visão que apreende a essência da coisa tal como ela é.

A essência corresponde ao que realmente é a coisa. Ela é dada na experiência. “A essência (*eidōs*) é uma nova espécie de objeto. Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também o que é dado na intuição de essência é uma essência pura” (HUSSERL, 2006, p. 36).

Assim, a intuição é o conhecimento ou a apreensão da essência da coisa, ou melhor, a intuição é a visão da essência. “A visão de essência é, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora originária, que apreende a essência em sua epseidade ‘de carne e osso’” (HUSSERL, 2006, p. 37).

Com a intuição, busca-se apreender a realidade íntima e essencial da coisa. A intuição fornece o conhecimento da coisa de forma imediata. Ela é um termo técnico na fenomenologia com sentido diferente do utilizado pelo senso comum atual, que a compreende como um pressentimento. Na fenomenologia, a intuição é a percepção de algo imediato. Assim, através da intuição, a fenomenologia discorre sobre a possibilidade de ir às coisas de modo imediato e objetivo (FREITAS, 2021).

Em outros termos, a intuição é um captar do ente em sua presença viva, em “carne e osso”. Na intuição, o captar se refere ao ente em si mesmo, como ouvir uma música, ou até mesmo a percepção de que o livro é azul. A intuição se dá quando algo que é visado num comportamento, num relacionamento, numa atitude, quando se dá em presença viva, direta; isto é, de modo mais claro, intuição é conhecimento (FREITAS, 2021).

A partir do conceito de evidência de Descartes, podemos identificar uma relação com a noção de intuição de Husserl. Assim, fazendo analogia com a filosofia cartesiana, percebe-se a busca por algo claro e distinto pela visão de essência. Desse modo, observa-se uma nova influência da filosofia de Descartes sobre a fundamentação teórica husserliana.

Porém, a influência de Descartes sobre Husserl não significa que Husserl continuou a filosofia de Descartes. Ao contrário, ele aponta as limitações da filosofia cartesiana. Em outras palavras, Husserl teve influência de Descartes, mas não o seguiu como um discípulo. Antes, Husserl discorda de Descartes em vários pontos, tal como o descrito a seguir.

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferência segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contrassenso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental. Ficaremos bem afastados de tudo isto se permanecemos fiéis ao radicalismo da reflexão e, com isso, ao princípio da pura intuição ou evidência, por conseguinte, se não conferimos aqui validade senão àquilo que nos foi desde cedo logo e imediatamente dado no campo do ego cogito-que nos foi aberto pela *epoché* - e se não fizermos asserções sobre aquilo que nós próprio não vemos. Descartes errou a este respeito, e é assim que ele se quedou diante da maior de todas as descobertas- e a realizou mesmo, de certo modo- sem, contudo, captar o seu sentido próprio, portanto, o sentido da subjetividade transcendental; assim, não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental. (HUSSERL, 2013, p. 62).

A influência de Descartes consiste, então, na abertura de possibilidade *de* e ao pensamento. Em outros termos, o pensamento filosófico de Descartes marcou profundamente a tradição filosófica, abrindo novas possibilidades, tal como uma discussão nova sobre a consciência.

Considerações Finais

Por tudo isso, vimos que Descartes teve grande influência na filosofia de Husserl, como é notório na análise da história da filosofia. Porém, também é conhecido que Husserl teve muitas outras influências, como Franz Brentano, Hume, entre outros filósofos modernos.

A compreensão do pensamento filosófico de Husserl envolve muitas fontes filosóficas. No caso de Descartes, é possível conceber que o entendimento do pensamento cartesiano contribui de forma significativa para a análise da filosofia husserliana.

Assim, sobre a relação mais estrita entre o pensamento de Descartes e de Husserl, observamos que a *epoché* criada por Husserl equivale à suspensão de juízo de Descartes. E o conceito husserliano de intuição tem ligação com a noção de evidência. Isso demonstra a contribuição cartesiana no pensamento de Husserl.

Além disso, a noção suspensão de juízo de ambos os filósofos está relacionada ao modo indispensável para chegar à essência da coisa em si, ao conhecimento da verdade da coisa. Isto é, há algo comum que os filósofos em estudo pensaram: a suspensão de juízo como método.

Porém, como foi exposto neste artigo, Descartes serviu de motivação para o pensamento de Husserl. Contudo, a filosofia de Husserl não adota a filosofia cartesiana de modo total e acabado. Husserl apenas interpreta Descartes como uma fonte de inspiração na concepção de seu pensamento próprio e inovador.

Referências

BOUCEY, Michel, **Une introduction au rapport de Husserl à Descartes**. Disponível em: <https://mb.functor.fr/une-introduction-au-rapport-de-husserl-a-descartes>. Acesso em: 11.fev.2023.

DESCARTES, Rene, **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução, notas prévias e revisão de Fausto Castilho. Ed. Bilingue em latim e português. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DE WAELEHENS, Alphonse. Descartes et la pensée phénoménologique. **Revue néo-scholastique de philosophie**. 41 année, Deuxième série, n. 60. p. 571-589.

FREITAS, Jeferson Benício de. **O corpo humano na analítica existencial de Heidegger**. 112f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund, **Meditações Cartesianas e Conferência de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HENRY, Michel. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia**. Tradução de Adelino Cardoso. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. (Coleção Textos Clássicos de Filosofia. LusoSofia Press).

KELKEL, Arion L. **Husserl**. Paris: Presses Universitaires de France 108, 1971.

REGNIER, Pirard. Edmund Husserl, Philosophie première (1923-24). Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 71, n° 11, p. 595-597, 1973.

RIBEIRO JUNIOR, João. **Fenomenologia**. São Paulo: Ed.: Pancast, 1991.

ULPIANO, Claudio. **Ceticismo e a suspensão do juízo**. 2016. Disponível em: <https://opiniaocentral.wordpress.com/2016/11/21/ceticismo-e-a-suspensao-do-juizo/>.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

Recebido em: 15/02/2023
Aprovado em: 01/07/2023



Henrique Lott*

RESUMO

Este texto procura analisar a compreensão de “passado da arte” na estética de Hegel, tomando como base os principais aspectos que esta estética identifica ao longo da história da arte e suas manifestações diversas no âmbito das produções artísticas. Inicialmente, apresenta uma contextualização acerca das compreensões hegelianas sobre o sistema geral das artes e suas três etapas distintas que, por sua vez, registram momentos diferenciados da manifestação do Espírito Absoluto. Num segundo momento, a abordagem se volta especificamente para o que o filósofo alemão define como arte simbólica em seu processo de intuição sensível, que é fortemente marcado por uma tentativa de expressar de forma visível o que seria a essência de um fundamento espiritual invisível. O terceiro momento da análise proposta tem como enfoque a arte clássica que, segundo Hegel, atinge um amadurecimento significativo e um avanço promissor em relação à arte simbólica, na medida em que consegue reunir matéria e forma em uma condição que estaria mais próxima da verdade divina. Em seguida, o texto procura examinar a arte romântica, que marca o momento de consumação da história da arte ao atingir o ápice da subjetividade espiritual, intensificando, assim, uma relação de modo mais direto com o Espírito. Por fim, à guisa de conclusão, analisa-se o processo histórico da arte sopesando os aspectos mais relevantes da concepção hegeliana sobre a morte da arte, quando o filósofo procura mostrar que a arte se transforma em filosofia e, por este motivo, acaba perdendo sua essência e seu sentido de ser.

Palavras-chave: Passado da arte. Arte simbólica. Arte clássica. Arte romântica. Morte da arte.

The notion of past of art and the spirituality of the artistic doing in Hegel

ABSTRACT

This text aims to analyze the understanding of the "past of art" in Hegel's aesthetics, based on the main aspects this aesthetics identifies throughout the history of art and its diverse manifestations in the realm of artistic productions. Initially, we give a contextualization by Hegel's conception of the general system of the arts and their three distinct stages, each of them witnessing to differentiated moments of the Absolute Spirit's manifestation. In a second moment, the approach moves specifically onto what the German philosopher defines as symbolic art, with its process of sensory intuition, which is strongly marked by an attempt to visibly express the essence of an invisible spiritual foundation. The third moment of the proposed analysis has its focus on classical art, which according to Hegel, achieves significant maturation and promising advancement as compared to symbolic art, since it manages to bring together matter and form in a condition that is closer to divine truth. Next, this work looks to examine romantic art, which marks the culmination of art's history as it attains the very peak of spiritual subjectivity, intensifying a more direct relationship with the Spirit. Finally, as a conclusion, the historical process of art is analyzed by weighing the most relevant aspects of Hegel's conception of the death of art, where the philosopher seeks to demonstrate that art transforms into philosophy and, for this reason, ultimately loses its essence and its very sense of being.

Keywords: Past of art. Symbolic art. Classical art. Romantic art. Death of art.

A noção de passado da arte e a espiritualidade do fazer artístico em Hegel

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 19, n. 2, 2023

* Graduado em Filosofia (2004) nas modalidades Licenciatura e Bacharelado, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES). Mestre (2007) e Doutor (2013) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), tendo feito seu estágio doutoral (2012) na modalidade Recherches Doctorales Libres, junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas, tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Suas linhas de pesquisas estão relacionadas mais diretamente com Ciência da Religião, Filosofia da Religião, Filosofia Política e Laicidade. Atuou de 2019 a 2021 como professor Substituto do Magistério Superior, no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: henlott@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3835314784122476>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9346-7042>.

Introdução

Um dos mais importantes filósofos modernos e um dos maiores expoentes do idealismo alemão foi Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Este pensador nasceu em Stuttgart em 1770 e desenvolveu um *sistema* consideravelmente complexo que reúne um enorme espectro de conhecimentos que abrange todos os ramos do saber filosófico de sua época¹. Em 1788 iniciou sua formação acadêmica na Universidade de Tübingen, onde estudou filosofia e teologia por um período de 5 anos. Em 1789 explodiu a Revolução Francesa que, juntamente com o pensamento kantiano, marcou profundamente os estudantes de Tübingen. Havia ali o predomínio de um tipo de “mentalidade iluminista” que não entusiasmava muito a Hegel (cf. PINKARD, 2001; REALE; ANTISERI, 1991, p. 93). Contudo, o filósofo alemão aderiu aos ideais apregoados pelas revoluções kantiana e francesa. Não obstante, resguardou também um posicionamento crítico. Se por um lado ele celebrou e concordou “com a insistência revolucionária sobre o direito da razão”, por outro lado concluiu que “a era da razão fracassou”. Isso porque, a seus olhos, “nem a filosofia kantiana nem a Revolução Francesa foram realmente racionais”. Por este motivo, Hegel se empenha em desenvolver “uma filosofia verdadeiramente racional” (DUDLEY, 2013, p. 200-201). Para ele, a filosofia deveria ser *sistemática* e englobar tudo o que existe e, assim, procurar compreender a realidade em sua totalidade.

Em 1793, o filósofo concluiu seus estudos em Tübingen e, em 1801, publicou seu primeiro livro intitulado *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling (Der Unterschied zwischen Fichtes und Schellings Philosophiesystemen)*. Entre os anos 1802 a 1803, produziu uma série de artigos de grande relevância para a *Revista Crítica de Filosofia*, fundada por Schelling. E, em 1807, publicou uma de suas principais obras, a *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, que marcou o início de sua maturidade. Embora tenha produzido uma sequência de

¹ O sistema hegeliano está relacionado com a noção de “ideia absoluta” que, *mutatis mutandis*, teria o mesmo alcance que tem a *Ideia* na filosofia platônica ou o *Logos* na compreensão dos filósofos estoicos. Podemos dizer que, para Hegel, a ideia “é o ‘Eidos’ [...], a ‘Visão’ no triplo sentido [ou seja,] subjetivo, objetivo e absoluto disso que se vê e disso que é visto no próprio ato de ver” (LÉONARD, 1971, p. 496). É justamente essa variedade de concepções sobre a ideia que dá forma ao sistema hegeliano que, por sua vez, procura integrar o todo com a parte associando-os com a *Wissenschaft* (ciência). Para Hegel, a filosofia só será verdadeiramente científica se tiver um sistema. E, a seus olhos, o Absoluto ou a Ideia dão a forma e a unidade ao sistema filosófico (cf. INWOOD, 2013, p. 72-73).

artigos e livros de expressivo valor do ponto de vista da reflexão filosófica, após sua formação em Tübingen, Hegel permaneceu por 23 anos sem uma perspectiva acadêmica sólida. Foi somente a partir de 1815, aos 45 anos, que conseguiu se tornar um professor de filosofia remunerado, na Universidade de Heidelberg (cf. DUDLEY, 2013, p. 201-202). Um ponto básico e fundamental de seu pensamento, como veremos, está relacionado com a ideia da manifestação do Espírito Absoluto² e seu desenvolvimento dialético na história³.

Além de sua enorme contribuição para a história da filosofia como um todo, Hegel elaborou ainda uma reflexão de grande profundidade sobre a arte e o fazer artístico. Todo o seu sistema filosófico está relacionado de uma maneira ou de outra com a dialética do Espírito e a arte é também uma das formas de manifestação do Espírito, que vai pouco a pouco se fazendo e se refazendo ao longo da história. Para o filósofo alemão, “a arte é um elemento capital em um sistema cultural. [...] [A] arte se define pela Ideia, é a manifestação ou a aparência sensível da Ideia”. Em outros termos, “é a Ideia platônica, o modelo encarnado na coisa particular” (BAYER, 1993, p. 317)⁴.

² A concepção de espírito é apresentada por Hegel de forma tríplice (o espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto), tal como indicamos na nota anterior. Na *Fenomenologia do Espírito*, temos uma descrição das diversas formas como o Espírito se apresenta. Do ponto de vista subjetivo, o Espírito realiza um duplo movimento que compreende interiorização e exteriorização. Esse movimento tem um caráter integrador no pensamento hegeliano na medida em que reúne “o espírito objetivo e o espírito absoluto em uma filosofia do espírito”. Nesse caso, a concepção de “Sujeito corresponde à definição moderna de Deus como espírito”. Trata-se de um Espírito cujo desenvolvimento se dá “segundo um ritmo lógico” que se desdobra através de um processo de exteriorização e interiorização. O Espírito realiza, desse modo, um movimento contínuo que pode ser identificado como “uma passagem de si, da identidade, à alteridade”, fazendo-se outro ao sair de si e posteriormente retornando a si (GIASSI, 2010, p. 4-11)

³ A dialética hegeliana tem como base a concepção de um “método segundo o qual o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, [através] de uma progressão imanente que produz ela mesma suas determinações” (HEGEL, 1997, p. 90). Contudo, é preciso levar em conta que tal “conceito é independente do sujeito pensante individual”. Em outros termos, ele “lhe é anterior logicamente e cronologicamente”. Desse modo, será preciso considerar que “o filósofo deve pensar o conceito e sua dialética, e não os inventar ou os criar” (HONDT, 1986, p. 142-143). De uma forma mais geral, podemos dizer que “a dialética de Hegel envolve três etapas: (1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do ENTENDIMENTO. (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da RAZÃO dialética negativa. (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas” (INWOOD, 2013, p. 118-119).

⁴ Todas as traduções do espanhol para o português, bem como do francês para o português apresentadas aqui, foram realizadas por nós.

Hegel inicia suas lições sobre estética na Universidade de Berlin, em 1818, de forma esporádica. Depois, dará continuidade, de forma regular, entre os anos 1827 a 1830 (cf. JIMENEZ, 1999, p. 166). É justamente através das lições hegelianas que a estética se torna na prática uma disciplina filosófica e adquire, assim, o *status* de uma “ciência da arte” ou uma “filosofia das belas artes”. Trata-se de uma disciplina que, a partir de então, não diz mais respeito ao “belo natural”, mas ao “belo artístico” (SCHALLUM, 2013, p. 27). Para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, a arte é um modo de conhecimento do Absoluto, é um tipo de saber que está relacionado com o sensível na medida em que engloba a “unidade do sensível e do espiritual” (HAAR, 2000, p. 54).

As lições hegelianas sobre a arte estão reunidas em mais de 1200 páginas que foram reconstituídas por anotações de alunos. O filósofo admirava profundamente as artes em todas as suas vertentes, seja o teatro, a música, a literatura ou as artes plásticas (cf. JIMENEZ, 1999, p. 166). A seu ver, “o Espírito, através da Arte, começa a conhecer a si mesmo e a superar as oposições que o distingue entre a ideia e o sensível, o particular e o universal, o corpo e a alma, a forma e a essência” (HEGEL, 2019, p. 19). No seu entendimento, a arte é fundamentalmente “obra do espírito” e sua autorrealização no tempo. Desse modo, a arte é uma expressão de liberdade que “cumpr[e] exatamente a mesma missão que a religião e a filosofia: é um modo de expressar o divino e de tornar sensível o espírito absoluto” (BAYER, 1993, p. 319).

A arte pertence, segundo Hegel, a uma dimensão da cultura que não está relacionada com nada que seja utilitário. Desde os tempos mais antigos, nas tradições da Índia e do Egito, por exemplo, a arte está vinculada com um tipo de expressão material de conteúdo religioso e ritualístico, que reflete o modo como “a consciência humana se constrói e se encontra a si mesma”. Contudo, em seus primórdios, a arte ainda não “conhece o ser humano a partir de conceitos metafísicos e científicos adequados”, mas somente por meio de imagens e “exercícios figurativos” que se expressam através da “pedra, do tecido ou da palavra” (RAMÓN, 2020, p. 106-107).

Na avaliação do filósofo alemão, “o belo artístico está acima da natureza. Pois a beleza artística é a beleza nascida e renascida do espírito” (HEGEL, 2001, p. 28). Uma das formas mais significativas de compreensão da arte pelo viés da estética hegeliana tem relação com a ideia de “passado da arte” que, por sua vez, estabelece

três idades distintas para o desenvolvimento histórico da arte. São etapas que mostram o desdobramento dialético do Espírito Absoluto através de um primeiro momento em que a arte é definida como *simbólica*; passa por um segundo momento em que a arte se torna *clássica*; e por um terceiro que é a arte *romântica*. Depois de apresentar essas três idades distintas da produção artística ao longo da história, Hegel fala a respeito do fim da arte, identificando um processo de decadência que teria sido vivido em sua época.

1 A reflexão hegeliana sobre o sistema das artes

O pensador de Stuttgart traça um percurso histórico no qual relaciona os desenvolvimentos das várias formas de expressão presentes em diferentes modalidades artísticas, entre elas a arquitetura, a escultura, a pintura, a música e a poesia. Essas diversas modalidades particulares das artes representam épocas distintas no processo de evolução da arte, segundo a estética hegeliana. A arquitetura está vinculada com a *arte simbólica* que tem como berço cultural as tradições da Índia e do Egito; a escultura marca o momento da *arte clássica* grega, com grandes escultores como, por exemplo, Fídias e Policleto; e a pintura, a música e a poesia estão relacionadas com a *arte romântica* que, para o filósofo, constitui mais propriamente a arte ocidental, que começa no início da Idade Média e vai até o século XIX (cf. JIMENEZ, 1999, p. 172).

A arte tem a capacidade de reunir a realidade sensível com a espiritual, isto é, reúne qualidades das duas esferas e as expressa de forma unitária, conferindo significado “através de si e [apontando] a partir de si algo de espiritual”. Contudo, apesar de ter sido durante a grande maioria do tempo histórico vivido pelos povos e pelas nações do passado a mais forte expressão da religião — e isso pode ser comprovado, na concepção do filósofo alemão, pelos registros da arte grega e da Idade Média — a arte deixou de ter na vida contemporânea essa prerrogativa. Sendo assim, segundo Hegel (2001, p. 34-35), “permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado”.

Trata-se de um passado que começa com a manifestação da ideia através de uma aparência sensível e vai se desenvolvendo pouco a pouco em etapas distintas

que vão aperfeiçoando essa aparência. Inicialmente, apresenta ideias confusas que não correspondem fielmente ao conteúdo da verdade espiritual. Isso porque, no início, a arte está submetida à “natureza exterior e [à] natureza humana” (JIMENEZ, 1999, p. 172). A arte faz parte de um processo em que o Espírito exerce sua vocação para compreender e conhecer a si mesmo. Primeiramente, descobrindo aquilo que lhe aparece como exterior e, ao mesmo tempo, em oposição a si mesmo.

Em sua marcha histórico-dialética, o Espírito começa a se conhecer de uma maneira simples e rudimentar. Desse modo, vai se revelando a si ainda em formas imprecisas e precárias, tal como as que aparecem na arte simbólica. Aos poucos, vai depurando sua forma de se autorrevelar e avança de uma maneira mais fina e precisa em suas aparições, quando a arte adquire um apuro técnico e estético sofisticado e bem delimitado, como o que aparece especialmente na arte clássica através da escultura grega. Por fim, o aperfeiçoamento continua seu processo com a arte romântica que, por sua vez, revela com maior profundidade a identificação do Espírito consigo mesmo e ultrapassa, assim, as etapas anteriores ao coincidir o conteúdo com a forma (cf. HEGEL, 2001).

Na concepção do filósofo alemão, a arte tem por princípio um conteúdo que é essencialmente religioso, que vai, por seu turno, se desenvolvendo e adquirindo novas formas e características que vão se modificando no tempo. Esse movimento determina as particularidades específicas que demarcam os diversos estilos que atravessam as três épocas distintas das manifestações artísticas em suas expressões simbólicas, clássicas e românticas. No âmbito dessa compreensão,

[...] cada arte tem o seu tempo de florescimento de formação consumada como arte — e para ambos os lados um antes e um depois desta consumação. Pois os produtos do conjunto das artes são obras do espírito e, portanto, não estão imediatamente prontos no interior de seu domínio determinado tal como as configurações da natureza, mas são um começar, progredir, consumir e finalizar, um crescer, florescer e degenerar (HEGEL, 2002, p. 16).

A arte se desenvolve através dos meios específicos e das técnicas que utiliza para trabalhar os materiais. Contudo, em seu processo de evolução, a obra de arte tende pouco a pouco a ultrapassar a matéria na medida em que revela “um ser inteligente que [...] agencia os meios a serviço de [um] fim”. E, desse modo, poder-se-

ia dizer que a “arte pertence ao domínio do pensamento”. Quando a arte começa seu último estágio evolutivo, ela dá início à sua libertação da matéria ao “empreender a reconquista do espírito” (HEGEL, 2019, p. 8-10). O resultado dessa dinâmica de reconquista se dá mais precisamente a partir do fim da antiguidade, quando ocorre “a fusão humanista com a tradição antiga”, abrindo a etapa histórica da arte romântica que se identifica com o “que chamamos de arte cristã do ocidente” (GADAMER, 1985, p. 16).

Se com a arte clássica atinge-se “um equilíbrio perfeito” entre o sensível e o espiritual, uma vez que o domínio da materialidade expressa de modo preciso a individualidade exterior, através da *akribeia* grega, com a arte romântica e sua conexão com a religiosidade cristã, atinge-se tanto o mundo exterior quanto a dimensão “essencial, que é a subjetividade dotada de uma interioridade a cada vez única, infinita, à imagem do Deus feito homem”. Todavia, como toda arte tem início, meio e fim, “a espiritualidade total, para a qual a arte cristã tende, traz consigo a morte da arte”. Portanto, ao se mostrar inadequada a uma representação plena e total na esfera sensível, daquilo que corresponde à esfera da interioridade do sentimento espiritual, a arte anuncia seu próprio fim. Mas isso não quer dizer que a arte acabou, no entanto, a partir desse último estágio, ela estará sujeita ao crivo da razão e cede, por sua vez, “seu lugar à filosofia” (HAAR, 2000, p. 56-58). Vejamos agora, com um pouco mais de detalhes, como se dá esse processo no sistema hegeliano das artes através das três etapas históricas que indicamos.

2 A arte simbólica e a intuição sensível

Na avaliação de Hegel (2019, p. 18), o simbolismo marca a forma inicial de ser da arte e representa a aurora de uma história cuja grande vocação é revelar o espírito. Isso porque, a seu ver, a arte busca realizar sempre a “mediação entre o sensível e o inteligível”, ou seja, busca tornar visível aquilo que por essência é invisível. Podemos dizer que toda arte é, de certa maneira e, cada uma a seu modo, simbólica. Contudo, a arte mais propriamente simbólica — no sentido rigoroso do termo, tal como referida na estética hegeliana — é aquela que marca o início da arte e está relacionada principalmente com a arte oriental. Sob esse ponto de vista, a arte simbólica é “uma

forma ‘pré-artística’ que não se separou da intuição sensível e [...] repousa [ainda] em símbolos enigmáticos” (JIMENEZ, 1999, p. 172).

Trata-se de um modo de produção artística em que predomina a imprecisão e a indeterminação das ideias. Por conseguinte, não há, nesse caso, uma unidade precisa entre a ideia e a forma, no modo como a arte simbólica consegue expressá-las (cf. BAYER, 1993, p. 324). Essa inadequação, como dissemos, é uma característica que marca os primórdios da arte e se evidencia de modo mais claro no panteísmo religioso do Oriente. A poesia indiana é um exemplo típico disso, pois evoca como “suprema divindade a mais abstrata universalidade e unidade, que logo progride para os deuses determinados, para o Trimurti, Indra etc., mas que não retém o determinado, e sim deixa que retrocedam de igual modo os deuses inferiores para os superiores, bem como estes para Braman” (HEGEL, 2000, p. 91). Segundo o filósofo alemão, o contexto narrativo hinduísta se fixa em símbolos enigmáticos que expõem uma visão panteísta do universo, que está, ao mesmo tempo, relacionada com o mundo fenomênico.

No âmbito da estética hegeliana, a arte simbólica se identifica intimamente com a “religião da natureza” e, como já indicamos, segue “o primado da *arquitetura*”. Podemos dizer que nesse tipo de religião, “o Espírito diviniza os objetos naturais (a luz, na Pérsia, as plantas e os animais, na Índia) e os representa como símbolos de uma divindade impossível de ser apreendida” (HAAR, 2000, p. 55). Mas o modelo simbólico que segue mais diretamente esse primado da arquitetura é principalmente o da arte egípcia, no qual as pirâmides, como “túmulos dos reis ou dos animais sagrados”, traduzem o mais essencial da arte simbólica e implica, por sua vez, a ideia da imortalidade da alma como uma das condições fundamentais de proximidade com “a liberdade do espírito, na medida em que o eu se apreende como retirado da naturalidade da existência [*Dasein*] e repousando sobre si; mas este saber de si é o princípio da liberdade. Contudo não se pode dizer que os egípcios penetraram completamente no conceito de espírito livre” (HEGEL, 2000, p. 79). Ou seja, com as obras de arte egípcias, o espírito ainda não se torna claro para si mesmo e, assim, não se dá a conhecer de uma forma precisa e transparente.

Todavia, a conservação dos corpos e a crença de que a alma é imortal dão aos egípcios um grau de espiritualidade elevado porque, na avaliação de Hegel (2000, p.

79), “a imortalidade da alma está bastante próxima da liberdade do espírito”. O que não quer dizer “que os egípcios penetraram completamente no conceito do espírito livre”. Não obstante, eles adquiriram uma compreensão e uma intuição espiritual que entende que a morte seria “uma transição da consciência para a sua libertação”. Trata-se de uma intuição que se desenvolve nos egípcios e lhes dá a noção de que, para além do reino vivido e sua imanência nesse mundo, há “um reino autônomo dos defuntos”. É exatamente por isso que as pirâmides ostentam uma exterioridade e ao mesmo tempo ocultam algo em seu interior. Desse modo, podemos falar de “uma arquitetura dupla [...], uma sobreterrestre, outra subterrânea”.

Mas, na verdade, segundo o filósofo alemão, os egípcios só conseguiram chegar até o limiar da liberdade espiritual. Isso porque o peso da intuição sensível de sua arte simbólica indica que “o Espírito ‘ainda não sabe’ que o infinito se encontra na interioridade do sujeito”. Se por um lado, a arquitetura egípcia, enquanto arte simbólica, se deixa guiar pela intuição sensível e, com isso, enfatiza o exterior e acaba perdendo o essencial, pois o exterior não traduz de forma conveniente as coisas do espírito, por outro lado, é com a arte egípcia que “o espírito começa a [...] informar a natureza” (HAAR, 2000, p. 55; 64).

A arquitetura surge, então, no início e cumpre uma etapa da história da arte que marca o começo de uma conceitualidade “que coincide com o momento onde se coloca a questão da aparição do espírito na matéria”. Essa coincidência é justamente o que impede uma proximidade maior com o espírito, uma vez que foca demasiadamente no espaço material visível e, com isso, não deixa espaço para que a manifestação do espírito encontre sua verdadeira natureza que é imaterial e invisível. Por este motivo, na concepção de Hegel, “ao invés de exprimir precisamente o espírito, a arquitetura (monumento, cabana, templo) se satisfaz com a expressão de generalidades, de ideias incoerentes e elementares” (SCHALLUM, 2013, p. 28-36). Desse modo, a arte simbólica realiza, conseqüentemente, apenas a primeira etapa no desenvolvimento histórico das artes, abrindo caminho para a arte clássica que encontra — ainda que na forma material — uma maneira mais adequada para representar o espírito e expressar sua autocompreensão.

3 A arte clássica e a adequação entre matéria e espírito

A arte clássica — isto é, a arte grega e em especial a escultura, tal como define a estética hegeliana — dá um salto sobre a antiga arte simbólica ao ser capaz de reunir a forma e a matéria em uma *totalidade livre*, elevando-se, assim, a uma condição mais próxima da verdade divina. Com isso, a arte clássica consegue atingir uma expressão adequada à ideia espiritual e encarná-la de certo modo no mundo sensível. Na escultura grega “o divino era representado, visualizando-se na configuração dos homens e na figura dos homens” (GADAMER, 1985, p. 15).

O espírito exprime-se, então, através da forma corporal humana que, no que lhe concerne, identifica um determinado deus do panteão grego. E a arte mais apropriada para realizar “a manifestação do espírito nas coisas materiais é a escultura” (SCHALLUM, 2013, p. 36). Se com a arte simbólica não havia uma convergência entre forma e conteúdo conceitual, ou seja, entre a Ideia e sua encarnação na matéria, com a arte clássica realiza-se, através de um “modo adequado de configuração, aquilo que a verdadeira arte é segundo seu conceito” (HEGEL, 2000, p. 157).

O antropomorfismo da religião grega permitia, por assim dizer, uma identificação integral entre a representação humana e a divindade, isso porque os deuses tinham as mesmas qualidades humanas e também os mesmos defeitos — com a diferença que as qualidades divinas eram mais elevadas. Desse modo, “o divino é representado sob a forma de deuses da cidade, portadores de paixões e defeitos e figurados em uma beleza humana idealizada pelos artistas”. Por conseguinte, a forma humana esculpida pela arte grega não deve ser confundida pura e simplesmente com uma *mimesis* comum — que estaria relacionada com um tipo de imitação servil da natureza —, pois é uma forma *idealizada* que se inspira naquilo que há de mais elevado na humanidade⁵. Nesse sentido, “a arte clássica alcança a unidade do espírito e do corpo na forma do corpo humano” (HEGEL, 2019, p. 16; 22).

⁵ O conceito de *mimesis* ou imitação abrange uma compreensão ampla que reúne vários elementos através de uma correlação recíproca entre eles. Em geral, a *mimesis* pode ser definida como um modo de representar a natureza de uma maneira idealizada. O artista observa a natureza e escolhe os aspectos que deseja enfatizar em sua representação, reconstruindo, assim, uma imagem que pode ser — de acordo com o ângulo escolhido e a intenção visada — mais ou menos fiel ao que vemos na realidade. Frequentemente buscou-se uma conformidade entre a representação e o objeto

Segundo o filósofo alemão, a escultura grega estabelece uma correspondência exata entre os planos ideal e material, atingindo, desta maneira, um “ponto de equilíbrio perfeito entre a essência e a forma” (CHARLES, 1998, p. 55). E é justamente esse equilíbrio que permite que o espírito se torne transparente para si mesmo e obtenha, naquilo que lhe diz respeito, um alcance adequado a seu conteúdo através da matéria concreta. Sendo assim, a arte clássica possibilita a revelação “da verdade na [esfera] sensível” e, com isso, “a manifestação do espírito na matéria [...] toma todo seu sentido e atinge seu apogeu” (SCHALLUM, 2013, p. 36). E a beleza clássica que se expressa na escultura grega é a configuração consumada desse apogeu em que o espírito alcança uma forma que o torna capaz de se revelar a si mesmo. Esse “é o *espiritual*, que em geral faz a si mesmo objeto de si” (HEGEL, 2000, p. 157).

A forma humana e sua representação na escultura grega adquirem um equilíbrio e uma harmonia de convivência tão perfeita entre matéria e forma, entre o espiritual e o sensível, que chegam ao ápice da expressão do belo no âmbito da estética hegeliana. Por este motivo, as obras da estatuária grega são consideradas por Hegel como “as mais ‘belas’ realizações do espírito humano” (CHARLES, 1998, p. 55). São obras que realizam a mais fina sintonia e ligação entre as esferas do natural e do sobrenatural, pois permitem “que o deus e o divino [se tornem] manifestos à cultura grega na forma da sua própria expressão plástica e configurativa” (GADAMER, 1985, p. 15).

Sob este ponto de vista, podemos dizer que há uma verdadeira encarnação divina na escultura grega. Em outras palavras, a divindade se faz presente através da arte escultórica que realiza, por sua vez, a “transubstanciação” do mármore que passa, a partir de então, a dar um corpo sensível à dimensão espiritual. Com isso, “a forma natural e a exterioridade transformadas pelo espírito alcançam, em geral, imediatamente em si mesmas o seu significado e não indicam mais o significado como algo separado e diferente do fenômeno corporal” (HEGEL, 2000, p. 161). E é

representado. Contudo, ao longo da história da arte, as formas de execução artística se diversificaram e pouco a pouco se libertaram dos cânones que caracterizavam a *mimesis* em sua forma mais clássica. Por isso, em dado momento, a *mimesis* passou a extrapolar os recursos clássicos e tornou-se então uma expressão polifigurativa, acolhendo tanto a arte figurativa como a arte não figurativa (cf. RICOEUR, 2001, p. 235-236).

especialmente quando a escultura faz parte das atividades dos cultos que ela é adorada como se adora o divino (cf. SCHALLUM, 2013, p. 37).

Contudo, essa sintonia plena entre a expressão formal e o conteúdo espiritual teve um tempo de duração específico na arte grega, sendo que depois veio o crepúsculo. E tudo isso é parte do próprio movimento do espírito que se refaz no tempo e aprimora a si mesmo em novas formas de reconhecimento. Sendo assim, segundo Hegel (2000, p. 233), “os deuses clássicos têm em si mesmo o germe de seu declínio” e, com o passar do tempo, inicia-se a “dissolução do ideal clássico”. Dissolução esta que começa a se acentuar especialmente “a partir do final do século IV [a. C.], quando a demagogia sucede à democracia ateniense e a negociata e as intrigas pervertem a cidade”. Por este e outros motivos de acentuada decadência política e cultural, “a harmonia entre o natural e o espiritual se degrada” (JIMENEZ, 1999, p. 173).

Na interpretação do filósofo alemão, houve um processo de desintegração que acabou demarcando o final do ideal da arte clássica grega. Se de início aparece uma adequação plena entre matéria e espírito na arte grega — estabelecida pela individualidade de uma “existência corporal e exterior”, depois, com os desdobramentos subsequentes, essa mesma individualidade “se desintegrou em um círculo de indivíduos-deuses”. Em outros termos, os deuses encontram “sua dissolubilidade para a consciência interior, bem como para a exposição artística”. Em virtude disso, os deuses acabam servindo a objetivos particulares para atender a interesses políticos e, com isso, “entram como indivíduos agentes [e] conservam um lado da contingência, [que] turva a substancialidade do divino”. A partir de então, perde-se o conteúdo espiritual, isto é, a “natureza do absoluto”, que passa a existir “apenas em sua objetividade sem espírito consciente em si mesmo para a intuição” (HEGEL, 2000, p. 233-235). Fecha-se, assim, o período da arte clássica e abre-se, como veremos, a terceira e última etapa histórica do sistema hegeliano das artes com o período romântico.

4 A arte romântica e o ápice da subjetividade espiritual

A arte romântica ou, melhor dizendo, a arte cristã ocidental, está relacionada, no âmbito da estética hegeliana, mais diretamente com a pintura, a música e a poesia. É a modalidade de arte que compreende a terceira etapa do desenvolvimento histórico das artes e que marca, por sua vez, um momento culminante da relação com o espírito através da intensificação da subjetividade. Na concepção de Hegel, como já indicamos, a arte romântica preenche um espaço temporal de vários séculos, na medida em que começa na Idade Média e vai até o século XIX. Não se trata, portanto, especificamente do movimento conhecido como romantismo — que teve seu início no século XVIII, na Europa, e terminou no século XIX —, embora este movimento também esteja incluído no contexto geral do que o filósofo considera como arte romântica.

Uma das características da arte romântica, tal como Hegel a classifica, é a sua inadequação à realidade sensível e finita, uma vez que manifesta uma superioridade que está muito além do que aparece no mundo dos fenômenos. Como vimos antes, na primeira etapa do desenvolvimento histórico, a *arte simbólica* não conseguia expressar uma harmonia entre forma e conteúdo, valendo-se, então, de abstrações relacionadas com a natureza. Na segunda etapa, a *arte clássica* se fixou na representação do corpo humano de uma maneira idealizada, identificando-o com o divino. Agora, na terceira e última etapa, é a *arte romântica* que vai conseguir uma expressão mais adequada dos sentimentos humanos através da subjetividade espiritual. É o momento em que “o espírito recorda que ele é a subjetividade infinita da ideia” (BAYER, p. 324).

Trata-se de um tipo de subjetividade que permite à arte romântica se distinguir do mundo exterior, cindindo com a antiga unidade que a arte clássica mantinha entre forma material e conteúdo espiritual. Sendo assim, no período romântico, a arte “assume como conteúdo a representação da subjetividade particularizada. O divino fragmenta-se em uma multiplicidade de individualidades concretas que podem, cada uma, pretender encarnar o absoluto” (HAAR, 2000, p. 65). O que se observa doravante, segundo Hegel (2000, p. 251), é o predomínio “do conceito interior do Conteúdo [*Gehalt*] para cuja exposição a arte é destinada”. Isso significa que “o conteúdo absoluto da verdade entra na consciência para uma nova concepção de

mundo e configuração artística”. Sob esse ponto de vista, podemos concluir que a arte romântica é, na concepção da estética hegeliana, “a última forma particular de arte [...] [em] que a espiritualidade atinge seu apogeu” (JIMENEZ, 1999, p. 174).

Esse movimento ascendente da espiritualidade artística está identificado com o que seria a própria “elevação do espírito *para si mesmo*”. É um movimento que assinala o que há de mais essencial na arte romântica, quando, então, esta atinge em seu estágio evolutivo aquilo que se coloca além da realidade corpórea, buscando, assim, a integração total com a manifestação do espírito através da consciência interior. Nesse sentido, afirma-se uma dinâmica espiritual que visa “reconduzir a si mesmo do exterior para [a] interioridade [...] e [a] estabelecer a realidade exterior como uma existência que não lhe é adequada” (HEGEL, 2000, p. 252-253). A partir de então, o sensível é deixado de lado.

Segundo Hegel, o primeiro momento que registra esse abandono do sensível se dá com a pintura, que renuncia à “tridimensionalidade (arquitetura e escultura) [em favor da] bidimensionalidade” e transforma, por assim dizer, “a expressão da alma particular através da superfície da tela” (SCHALLUM, 2013, p. 38). Com isso, o processo de libertação do princípio espiritual se inicia e se desdobra através da subjetividade, rompendo, desta maneira, com a antiga adequação entre matéria e espírito que vigorou no período da arte clássica. A pintura desempenha um papel importante no que diz respeito à virada para a interioridade na medida em que transforma a “visibilidade abstrata” das coisas do mundo, reduzindo as três dimensões a duas (HAAR, 2000, p. 65). A pintura tem a capacidade de revelar através de uma superfície plana “o ato de ver” e fazer com que os objetos se mostrem com uma “aparência de interioridade” (HEGEL, 2019, p. 26).

A música, por sua vez, dá um segundo passo e cumpre a função de provocar uma “ressonância na alma” de uma maneira completamente livre da materialidade, ou seja, sem a necessidade de um objeto físico. A música transforma o tempo em um momento de audibilidade que se revela como o modo mais apto para tocar de forma direta os sentimentos e elevar a alma. A melodia, com seus ritmos e sonoridades, expõe as vias da interioridade e deixa transparecer a parte mais íntima do espírito. Sendo assim, “a música rompe com toda tentativa que visa reconstituir o mundo perceptivo” (HEGEL, 2019, p. 26).

Todavia, segundo o filósofo alemão, se de uma parte a música pôde oferecer toda essa libertação da materialidade do mundo, de outra ela encontra seus limites na medida em que esbarra com o problema do conteúdo. Por este motivo, “a semântica sonora permanece imprecisa” porque não “manifesta claramente o pensamento”. Consequentemente, torna-se insuficiente nesse aspecto e acaba tendo a necessidade de buscar uma significação mais precisa. E, para alcançar a superação dessa insuficiência, a música precisa se valer de um texto. Portanto, a partir dessa constatação, “o espírito se volta para uma forma suprema: a poesia” (SCHALLUM, 2013, p. 42-43).

Com a poesia consuma-se o último estágio do processo evolutivo da arte e a espiritualidade se eleva, nesse momento, ao seu ponto culminante, que coincide “com sua própria filosofia” (JIMENEZ, 1999, p. 174). Na concepção de Hegel, a poesia é a forma artística mais qualificada no que diz respeito à expressão do espírito. Em outras palavras, é a forma de representação mais elevada no que tange “à tomada de consciência de si do Conceito, a exprimir um conteúdo espiritual concreto, determinado em si e para si” (CHARLES, 1998, p. 54).

Dentre todas as artes, a poesia é considerada como a mais espiritual no âmbito da estética hegeliana. Sendo assim, ela ocupa o lugar mais alto que a arte pode atingir. Isso porque a poesia é capaz de reunir todas as outras artes, alcançando, desse modo, “a totalidade que unifica em si mesma os extremos das artes *plásticas* e da *música* em um estágio superior no âmbito da interioridade espiritual mesma”. Por este motivo, a arte poética vai além das outras modalidades artísticas na medida em que alcança uma percepção interior, “tal como a música” que, por sua vez, “escapa à arquitetura, à escultura e à pintura”. Além disso, a poesia tem a capacidade de reunir não somente o “interior subjetivo”, que é uma tendência geral da arte romântica, mas reúne também “o particular [*Besondere*] e o particular [*Partikuläre*] da existência exterior em um grau ainda mais rico que a música e a pintura na Forma da interioridade” (HEGEL, 2004, p. 12-13). A arte poética atinge, por conseguinte, o ponto mais alto que permite que ela possa “evoluir em direção ao pensamento filosófico ou científico” (HAAR, 2000, p. 66). Contudo, é justamente a partir dessa evolução espiritual — que toma o sentido da filosofia e se apropria pouco a pouco de seu aporte

conceitual — que a poesia vai assinalar o momento final da arte romântica e anunciar a morte da arte.

5 A morte da arte e sua transformação em filosofia

A arte tem, segundo Hegel, um conteúdo que é essencialmente espiritual ou religioso. Partindo desse princípio, seria justo pensar que a arte deveria se identificar ao máximo com a sua própria essência, buscando, incessantemente, transformar toda a sua forma de ser em seu conteúdo primordial, que é eminentemente religioso. Logo, a arte deveria se transformar em religião. Contudo, no entendimento do filósofo, uma característica fundamental do Espírito é a de pensar a si mesmo; e a religião por si só não realiza essa tarefa. Em virtude disso, seria preciso que a arte desse um segundo passo e, por fim, se transformasse em filosofia. Essa é, em síntese, a trajetória que a arte acabou seguindo em seu processo histórico.

Como já tivemos a oportunidade de comentar e esclarecer, é em sintonia com a trajetória histórica e reveladora do espírito que o filósofo procura pensar a arte em suas diversas modalidades e desenvolvimentos. Por este motivo, em seu modo de ver, a arte acabou se tornando “algo do passado”, pois teve seu começo e chegou ao seu fim. Em outros termos, cumpriu seu tempo de existência e com isso completou sua tarefa histórica. Sendo assim, o que nos resta em relação à arte é “contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente o que é arte” (HEGEL, 2001, p. 35).

Mas será que a partir dessa compreensão nós poderíamos, com efeito, falar em morte da arte? Ao que parece, a única forma sustentável que apresenta alguma validade em afirmar que houve algum tipo de “morte da arte”, é justamente no que concerne ao “ponto de vista do Saber absoluto, pois este assume nele mesmo a superação da arte e sua conservação como objeto de um saber histórico”. Partindo desse ponto, seria preciso exercitar a compreensão do que a estética hegeliana fala a respeito da morte da arte, tendo em vista especificamente o seu “esquema de inteligibilidade do tempo histórico, no qual se resolvem dialeticamente as contradições [...] em seu sentido próprio, como se a arte estivesse morta como produção factual das obras”. Todavia, isso não significa que não haja continuidade do fazer artístico

como um todo na perspectiva hegeliana. O que na verdade ocorre é um esvaziamento ou uma descoloração daquilo que é essencial na produção artística. Ou seja, com a consumação histórica da autorrevelação do Espírito através da arte, o que resta é uma tênue imagem do passado. Desse modo, o que se mantém vivo na arte é somente uma “vitalidade paradoxal de um corpo já morto” ou, melhor dizendo, a arte passa a ter apenas “uma consistência espectral” (KIRCHMAYR, 2017, p. 12).

Esse processo de esvaziamento é o resultado de um movimento no qual o espírito realiza através da arte “somente a necessidade de sua mais própria natureza”. Isso porque o seu modo mais essencial de ser é o pensamento e, naquilo que lhe diz respeito, o espírito “só se satisfaz, em última instância, quando [...] [preenche] de pensamento todos os produtos de sua atividade e os [transforma], assim, verdadeiramente em parte integrante de si” (HEGEL, 2001, 37). A percepção que o filósofo alemão teve foi que em sua época a arte já havia realizado quase tudo o que podia realizar, por isso mantinha uma forma espectral e empalidecida, sem o viço e a energia que teve no passado. Em outras palavras, foi o próprio processo de evolução da arte que acabou consumando a sua morte (cf. RICARD, 2000, p. 406).

O filósofo vislumbrou o momento derradeiro em que a arte cumpriu seu papel histórico e, por isso, anteviu o seu esvaziamento futuro. Ele percebeu que “o mundo mudou e a elevação dos sentimentos pregada pelo romantismo [degenerou] em formas insípidas” (JIMENEZ, 1999, p. 179). A arte perde, então, a sua luz própria e passa a refletir algo que não se identifica mais com seu estatuto essencial, tornando-se um simples receptáculo a partir do qual emite algumas formas espectrais. E é justamente nesse novo contexto “que os espectros tomam corpo: eles se dão uma aparência sensível apropriando-se de um corpo que não lhes pertence mais” (KIRCHMAYR, 2017, p. 14).

Na concepção de Hegel, a arte cumpriu seu papel histórico de ser um dos meios de expressão do absoluto. E essa sua função — que vigorou de forma profícua no passado — se consumou e se extinguiu como uma chama que se apaga. Doravante, o que passa a vigorar é aquilo que se identifica de modo mais direto com o Espírito. Ou seja, “a forma divina” que encarna a racionalidade cuja “expressão verídica está no pensamento, quer dizer, na filosofia” (CHARLES, 1999, p. 51). Aos olhos de Hegel, a arte faz parte de um conjunto geral de manifestação do espírito em que

[...] ser e pensamento não constituem dimensões autônomas e separadas, mas um único universo substancial no qual se desenvolvem diversos processos físicos e sociais que são entendidos conceitualmente pelas ciências especiais e a filosofia, como estudo geral do pensamento e da cultura [humana] ou como ciência da ciência (RAMÓN, 2020, p. 119).

Nesse quadro compreensivo, a arte nada mais é do que um dos veículos de comunicação e manifestação do Absoluto. Ademais, o que a arte pode oferecer na esfera do conhecimento é consideravelmente menor do que nos oferece a religião e a filosofia. Por isso, quando a arte “atinge seu grau supremo de espiritualização e de subjetivação — na arte romântica sobretudo — ela desaparece enquanto arte, criadora de obras, para ceder o lugar à filosofia” (JIMENEZ, 1999, p. 181). Sob esse ponto de vista, podemos dizer que, no entendimento de Hegel (2001, p. 44), a possibilidade de conhecer não emana da arte, mas do saber filosófico que, por sua vez, pode conhecer “o belo [...] segundo sua essência e conceito [...] através do pensamento conceitual. É assim que a natureza lógico-metafísica *da Idéia em geral* bem como da *Idéia do belo* em particular entram na consciência pensante”. E todo esse processo de conhecimento leva inevitavelmente à recondução de “uma metafísica abstrata”.

Contudo, além disso, é preciso considerar que na concepção de Hegel “a arte não morre apenas por ter cedido seu lugar à filosofia”. Isso quer dizer que outros fatores atuaram para que essa morte ocorresse. Um desses fatores está relacionado com “o próprio desenvolvimento da arte”, que acabou se desviando das coisas mais substanciais e se interessando por “detalhes mais acidentais” e superficiais, deixando de lado o sentido mais universal de suas realizações. Outro motivo pelo qual a arte morre está ligado com a personalidade dos artistas que, muitas vezes, colocam “a expressão de sua subjetividade acima do conteúdo”. Isso se dá especialmente quando o artista se preocupa em “exibir seu virtuosismo, seu talento, quando ele procura atingir o espectador apenas para fazer-se admirar” (HAAR, 2000, p. 58-59).

Como toda e qualquer obra realizada pelo ser humano, a arte teve seu tempo específico e seus momentos diversos de crescimento que assinalaram tendências e estilos particulares relacionados com cada época específica, depois começou a degeneração. Seus desdobramentos históricos foram consumados e desenvolvidos até o limite de suas expressões *simbólicas*, *clássicas* e *românticas*. Segundo Hegel

(2000, p. 346), a vocação primordial da arte é “produzir para o presente adequado, sensível, o que é em si pleno de Conteúdo e, por isso, a filosofia da arte deve ter como sua ocupação principal a apreensão, pelo pensamento, do que é esta plenitude de Conteúdo e seu belo modo de aparição [*Erscheinungsweise*]”.

Certamente a análise de Hegel encontra suas limitações que estão, por assim dizer, circunscritas à época em que viveu e que testemunhou o final da arte romântica. Todavia, suas concepções abrem os caminhos para as reflexões contemporâneas sobre a arte e os temas que envolvem questões como a desmaterialização, a arte conceitual e a compreensão de outras formas de arte que são típicas da época em que vivemos. Por conseguinte, o filósofo inspirou muitas das visões contemporâneas e, de modo especial, a de autores como Arthur Danto (2006) e suas ideias sobre o “fim da arte”, que levantam questões gerais relacionadas com “a arte contemporânea e os limites da história”. Mas essas são questões que reservamos para outro momento.

Referências

BAYER, Raymond. **Historia de la Estetica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

CHARLES, Syliane. Réconciliation et dépassement de l’art par la philosophie chez Hegel: une analyse critique. **Philosophiques**, v. 25, n. 1, p. 49–61, 1998.

DANTO, Arthur. **Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GIASSI, Laurent. **L’Ésprit selon Hegel**. Paris: Philopsis éditions numériques, 2010.

GOUIN, Jean-Luc. Compte rendu de ALTHAUS, Horst, Hegel. Naissance d’une philosophie. Une biographie intellectuelle; D’HONDT, Jacques, Hegel. Biographie. **Laval théologique et philosophique**, v. 56, n. 1, p. 183–185, 2000. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2000-v56-n1-ltp2166/401280ar.pdf>.

- HAAR, Michel. **A Obra de Arte**: ensaio sobre a ontologia das obras. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Vol. I. São Paulo: Editora USP, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Vol. II. São Paulo: Editora USP, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Vol. III. São Paulo: Editora USP, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La peinture (Esthétique)**. Paris: Hatier, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- HONDT, Jacques d'. La genèse de la dialectique hégélienne. **L'Homme et la société**, n. 79-82. Lukács-Bloch: raison et utopie, 1986, p. 139-152. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/homso_0018-4306_1986_num_79_1_2257.pdf.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- JIMENEZ, Marc. **Estética**: o que é estética? São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- KIRCHMAYR, Raoul. Le royaume des ombres art et spectralité dans l'esthétique de Hegel. **Revista Farol**, v. 13 n. 17, p. 9-29, 2017.
- KONINCK, Thomas De. Note critique: La dialectique de Hegel. **Laval théologique et philosophique**, v. 26, n. 2, p. 181-186, 1970.
- LÉONARD, André. La structure du système hégélien. **Revue Philosophique de Louvain**, n. 4, p. 495-524, 1971.
- NOVELLI, Pedro. A importância da arte no sistema filosófico de Hegel. **Saberes**, Natal, v. 1, n. 7, p. 70-86, jun./2012.
- PINKARD, Terry. **Hegel**: Una biografía. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- RAMÓN, Fernando Huesca. La forma estética en Hegel: el arte como un vehículo cognitivo. Avatares de la forma II. **Tópicos del Seminario**, 43. Enero-junio 2020, p. 105-121. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n43/2594-0619-tods-43-105.pdf>.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. III: Do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991.

RICARD, M.-A. La mort de l'art chez Hegel comme autoportrait de la subjectivité. **Laval théologique et philosophique**, v. 56, n. 3, p. 405–423, 2000.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Ed. 70, 2001.

SANTOS, Robinson dos; SOUZA, Raul Salomão de. Hegel e o “fim da arte”. **Revista Seminário de História da Arte**, v. 1, n. 7, p. 1-19, 2018.

SCHALLUM, Pierre. Hegel, l'art et le problème de la manifestation: l'esthétique en question. **Dossier Questions d'esthétique**, 2013, p. 27-51. Disponível em: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-XIa-03-Schallum-Pierre.pdf> .

Recebido em: 09/08/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Abimael Francisco do Nascimento*
Francisco Gomes Duarte**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre o projeto eclesial do Papa Francisco, a “Igreja em saída”, apresentado no documento inaugural de seu pontificado: a Exortação *Evangelii Gaudium*. Buscou-se arrazoar que a eclesiologia que sustenta a Exortação e o governo pastoral do papa é a do Povo de Deus que, por sua vez, fundamenta a reforma da “Igreja em saída”, notadamente missionária e sinodal. A riqueza dessa concepção ganhou força no Concílio Vaticano II e na Igreja da América Latina. Igreja em saída significa uma Igreja que não é autorreferenciada, mas caracterizada pela coragem de dialogar com o mundo e de ir ao encontro dos pobres e marginalizados, fomentando a urgente tarefa da globalização da solidariedade no cuidado com o pobre e com a Casa Comum.

Palavras-chave: *Evangelii Gaudium*. Igreja em saída. Povo de Deus. Pobres.

The pastoral proposal of Pope Francis present in the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*

ABSTRACT

The present article aims to reflect on Pope Francis' ecclesial project, the project of the “Church on the move” presented in the inaugural document of his pontificate, the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. We seek to develop it by showing that the ecclesiology that supports the Exhortation and the papal pastoral government is the ecclesiology of the People of God, which underlies the reform of the missionary and synodal “Church on the move”. The richness of this conception gained strength in the Second Vatican Council and in the Church of Latin America. Church on the move means a Church that is not self-referential but has the courage to dialogue with the world, that reaches out to the poor and marginalized, promoting the urgent task of globalizing solidarity in caring for the poor and the Common Home.

Keywords: *Evangelii Gaudium*. Church on the move. People of God. Poor.

A proposta pastoral do Papa Francisco presente
na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2023). Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2013) e em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Graduação em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (2003) e em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2010). Atualmente é professor da Faculdade Católica de Fortaleza nos cursos de Filosofia e Teologia e Pós-graduação *Lato Sensu*. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia, ética, antropologia, judaísmo e fenomenologia. E-mail: mento22000@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3807295295652812>.

** Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pós-graduado em Psicopedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: gomesduarte2017@gmail.com.

Introdução

O Concílio Vaticano II (1962-1965) constituiu uma verdadeira “revolução copernicana” para o conjunto de toda a Igreja, porquanto mudou seus rumos, na medida que uma das riquezas e novidades por ele trazidas foi a ideia de “Povo de Deus”. Com efeito, a eclesiologia do Concílio foi recebida criativamente na América Latina. As conferências do episcopado latino-americano e caribenho, desde Medellín até Aparecida, ofereceram contribuições inovadoras e efetivas para a evangelização na atualidade. O Concílio adotou como o cerne de suas preocupações o diálogo com o mundo moderno e, por conseguinte, a Igreja latino-americana e do Caribe procurou traduzir os anseios e as decisões do evento conciliar, sobretudo reafirmando aquela que foi a motivação inicial da convocação do Concílio pelo Papa João XXIII: o estabelecimento de uma Igreja pobre e para os pobres.

O Papa Francisco, com paciência e lucidez interpretativa, retoma o espírito e as decisões fundamentais do referido Concílio. Ele faz da centralidade dos pobres e marginalizados, das pessoas em situação de sofrimento e do cuidado com a Casa Comum as características mais marcantes e os aspectos mais determinantes do seu governo pastoral à frente da Igreja.

Mediante tal constatação, buscar-se-á mostrar nesse artigo que no documento inaugural do pontificado do Papa Francisco são imensuráveis os seus esforços para retomar as contribuições conciliares. O projeto eclesial do Papa Francisco está intrinsecamente em comunhão com o Concílio Ecumênico Vaticano II. Não há como separá-los e fazê-lo seria despropositado. Com efeito, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (A Alegria do Evangelho) acena para a preocupação central do Papa Francisco: a fundamentação de uma Igreja em saída para as periferias geográficas e existenciais. Nesse sentido, será abordado como tem se desenvolvido a retomada do processo de renovação eclesial, a proposta de reforma de Francisco em prol de uma Igreja missionária e da sinodalidade, bem como os desafios e as resistências ao projeto pastoral do Bispo de Roma.

Serão apresentados os elementos fundamentais da “Igreja em saída” rumo às periferias sociais e existenciais, demonstrando também que essa proposta tem gerado incômodos e tensões pelo mundo inteiro. Tal projeto defende o êxodo da

autorreferencialidade e o imperativo da Igreja testemunhar no mundo a alegria do Evangelho. Como já afirmado, ele está em sintonia com a eclesiologia neotestamentária retomada pelo Concílio.

1 Igreja em saída para as periferias: projeto eclesial do Papa Francisco

Desde quando Francisco foi eleito Bispo de Roma, em 13 de março de 2013, encaminhou ao Vaticano pautas sociais mais próximas dos problemas enfrentados na América Latina e em todo o restante da periferia do mundo. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (A Alegria do Evangelho, em latim), que serve como uma espécie de plano de governo, o Papa elucida a missão evangelizadora da Igreja como servidora do mundo¹ e destaca quais seriam as ideias mestras de seu pontificado. Nesse sentido, os discursos e os gestos de Francisco são intermináveis, comovedores e muito simbólicos. Com efeito, ele prioriza a dignidade humana não só com palavras, mas com atitudes, como exemplifica a visita à Ilha de Lampedusa, em julho de 2013².

Na Carta Apostólica *Misericórdia et Misera*, de 20 de novembro de 2016, o Papa insiste no dever de resgatar a dignidade da vida humana, contexto em que denuncia a “cultura do individualismo exacerbado, que leva a perder o sentido de solidariedade e responsabilidade para com os outros” (MM, 18). No final do documento, que

¹ “Trata-se da disponibilidade de pôr em prática a solidariedade para com pessoas necessitadas, quaisquer que sejam. Também é preciso estar prontos para sair do seu caminho, como fez o samaritano. [...] Nos anos conciliares, falou-se com insistência de uma Igreja pobre e servidora. [...] A colocação em prática dessa exigência evangélica teve uma série de vicissitudes, de ir e vir, de apoios e resistências, mas de qualquer forma, nunca esteve ausente na vida da Igreja do nosso continente. [...] O caminho percorrido é confirmado e sustentado hoje pela palavra decidida do Papa Francisco, que quer ‘uma Igreja pobre e para os pobres’” (MULLER, 2014, p. 138-139); “O serviço da caridade sempre esteve presente na vida da Igreja, embora nem sempre com a mesma intensidade e criatividade. E os grandes movimentos de renovação espiritual da Igreja ao longo da história têm como uma de suas marcas principais, senão sua marca principal, o cuidado com os pobres. A ‘volta às fontes’ é sempre, em boa medida, uma volta aos pobres. A renovação da Igreja se dá antes de tudo na e pela diaconia aos pobres. [...] O serviço da caridade desenvolvido pela Igreja no decorrer dos séculos se deu de formas e em níveis diferenciados” (AQUINO JÚNIOR, 2016, p. 17-18).

² Na homilia do Papa Francisco proferida na Ilha de Lampedusa, em julho de 2013, ele afirmou: “Peçamos ao Senhor a graça de chorar pela nossa indiferença, de chorar pela crueldade que há no mundo, em nós, incluindo aqueles que, no anonimato, tomam decisões socioeconômicas que abrem a estrada aos dramas como este. ‘Quem chorou?’ Quem chorou hoje no mundo? Senhor, nesta Liturgia, que é uma liturgia de penitência, pedimos perdão pela indiferença por tantos irmãos e irmãs; pedimo-Vos perdão, Pai, por quem se acomodou, e se fechou no seu próprio bem-estar que leva à anestesia do coração; pedimo-Vos perdão por aqueles que, com as suas decisões a nível mundial, criaram situações que conduzem a estes dramas” (PAPA FRANCISCO, 2013, s./p.).

encerrou o Ano da Misericórdia, o Papa instituiu o Dia Mundial dos Pobres, a ser celebrado no 33º Domingo do Tempo Comum (MM, 21).

Sem dúvida, é possível afirmar que as ideias mestras do pontificado de Francisco são a *dignidade humana*, a *misericórdia* e a *alegria*. Os seus gestos de misericórdia ultrapassam as fronteiras da Igreja Católica, porquanto são expressões de sua fé em Jesus de Nazaré, que é o rosto da misericórdia do Pai. Jesus oferece lugar aos que não encontram espaço na convivência humana. Acolhe os que não são acolhidos: os imorais, as prostitutas e os pecadores (cf. Mt 21,31-32; Lc 7,37-50; Jo 8,2-11); os hereges pagãos e os samaritanos (cf. Lc 7,2-10; 17,16; Mc 7,24-30; Jo 4, 7-42); os impuros, os leprosos e os possessos (cf. Mt 8, 2-4; Lc 17,12-14; 11, 14-22); os marginalizados: mulheres, crianças, doentes de todo tipo (cf. Mc 1, 32-34; Mt 8, 17; 19, 13-15; Lc 8, 1-3); os colaboradores do Império, os publicanos e os soldados (Lc 18, 9-14; 19,1-10); os pobres e o povo sem poder (cf. Mt 5,3; Lc 6, 20.24; Mt 11, 25-26). Jesus anuncia o Reino para todos! Não exclui ninguém. Mas o anuncia a partir dos excluídos.

Papa Francisco, em seu cotidiano como pontífice, enseja essa verdade de modo inquestionável. Solicita que todos se deixem guiar pelas palavras do Apóstolo: “Deus encerrou a todos na desobediência, para compadecer-se de todos” (Rm 11,32). Sem excluir ninguém, todos são chamados, na Igreja, a viver a misericórdia, sabendo que podem fixar o seu olhar em Jesus, “sumo sacerdote compassivo e acreditado diante de Deus” (Hb 2,17). A insistência na misericórdia nasce da centralidade que, na vida e na pregação do Papa, tem a pessoa de Jesus. Na vida histórica de Jesus de Nazaré, se evidencia que “a misericórdia de Deus não é uma ideia abstrata, mas uma realidade concreta” (MV, 6).

A alegria de Francisco está em continuidade com a prioridade da dignidade humana e a centralidade da misericórdia de Deus. A Igreja que o Papa Francisco deseja é evangelizadora e misericordiosa, pobre e para os pobres (EG, 198), uma Igreja “em saída” (EG, 20), de portas abertas (EG, 47), evangelizada e evangelizadora na Palavra de Deus (EG, 174), disponível para a ação do Espírito Santo (EG, 259-

261; 280). Uma Igreja aberta aos problemas reais da humanidade³, em diálogo com o mundo atual, praticando o ecumenismo e o diálogo interreligioso. Aos que acusam o Papa Francisco de revolucionário, e até de mesmo de comunista, o Bispo de Roma responde que é apenas um continuador do Concílio⁴ Vaticano II e dos papas anteriores, cujos documentos cita frequentemente. Com efeito, a Igreja do Concílio Vaticano II se reconheceu “santa e sempre necessitada de purificação” (LG, 8).

1.1 João e o Concílio Vaticano II

O Papa João XXIII foi eleito bispo de Roma em 28 de outubro de 1958. De forma inesperada, no encerramento da 51ª Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, que no hemisfério norte é celebrada no mês de janeiro, anunciou “tremendo um pouco de comoção, mas ao mesmo tempo com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de um [...] concílio geral para a Igreja universal” (ALBERIGO, 1995, p. 395). Neste momento, a Igreja iniciou um caminho institucional de diálogo com o mundo moderno, se colocando em um processo de *aggiornamento*⁵.

O Concílio Ecumênico Vaticano II insistiu em abrir caminhos de valorização à comunhão, à participação e à partilha na Igreja, bem como em sua inserção na sociedade em atitude de diálogo e de serviço. A Igreja definiu-se como “como sacramento universal de salvação”, propondo-se superar os tempos de conflitos e condenações e proclamando a “vocação universal à santidade” (LORSCHIEDER, 2005, p. 6).

Em 11 de outubro de 1962 ocorreu a solenidade de abertura e foram iniciados os trabalhos do Concílio Ecumênico Vaticano II⁶. Nela, João XXIII proferiu o discurso

³ “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS, 1).

⁴ “Depois do Concílio Vaticano II, já se pode pensar a vivência da fé fora da indissociabilidade do trinômio Igreja-Reino-mundo” (BRIGHENTI, 2016, p. 77).

⁵ *Aggiornamento* é o termo que acabou caracterizando a proposta do Papa João XXIII quando convocou um concílio para toda a Igreja. Trata-se de um vocábulo italiano que significa “colocar em dia”, atualizar-se. A palavra é muito simbólica e representativa com relação ao que de fato significou o Vaticano II, que mudou completamente a maneira da Igreja se compreender e se colocar no mundo, como portadora da mensagem do Evangelho.

⁶ “Pode-se dizer que o Vaticano II começou efetivamente no dia seguinte à sua conclusão, em 8 de dezembro de 1965. Na Audiência de 12 de janeiro de 1966, o Papa Paulo VI reconhecia esse desafio de colocar o Concílio em prática, comparando-o a um rio que iniciava seu fluxo e se dispunha para a

Gaudet Mater Ecclesia. Considerado um papa de transição, ele abriu as portas da Igreja para o diálogo com mundo moderno. Destarte, João XXIII observou a necessidade da Igreja estar atenta aos sinais dos tempos. Por muitos séculos, ela esteve fechada em uma dogmática *intra ecclesia*. De acordo com Valentini (2011, p. 16):

João XXIII foi bem claro ao propor o Concílio. Este não seria um Concílio para combater erros. Não se tratava de condenar heresias. Seria um concílio para pôr em dia a Igreja. Era a “renovação”, o *aggiornamento*, palavra italiana que a partir daí passou para o dicionário universal, tanto foi repetida pelo Papa. Já era significativo o fato de ter sido anunciado na semana de orações pela união dos cristãos.

Foram muitas as discussões suscitadas pela realização do Concílio, mormente conversas e reflexões acerca do que é a Igreja, uma vez que o evento conciliar foi essencialmente eclesiológico e pastoral. Predominaram os debates sobre o mistério da Igreja e a missão que lhe foi confiada e que, com generosidade, ela é constantemente convocada a desempenhar no mundo. Importantes padres conciliares, como os cardeais Suenens, Montini, Lercaro e Alfred Ancel, tomaram a palavra para falar do projeto eclesiológico, isto é, de como a Igreja se autocompreende.

É verdade que aquilo que o grupo representado por esses padres conciliares desejava não chegou a ser institucionalmente assumido pelo Concílio, como, por exemplo, a questão da “Igreja dos pobres”, o que o próprio Papa João XXIII expressou que poderia ser uma temática central nas discussões do evento. Com efeito, o desejo

Igreja como tarefa para o futuro. E esse rio avançou certamente por terrenos nunca previstos, fecundou novas terras e produziu frutos com sua água sempre viva. Por outro lado, foi um rio represado por muitas frentes eclesiais que temiam sua força; foi desviado de seu curso e canalizado para diferentes direções. Contudo, o rio jamais secou seu fluxo. Continua correndo na direção do Reino, levando seus viajantes, ora cansados e temerosos, ora destemidos e esperançosos. O Vaticano II não foi somente um evento do passado, mas constitui, de fato, o hoje da Igreja católica, a fonte de onde a Igreja retira o sentido fundamental para sua caminhada histórica e para o diálogo com a realidade atual” (DOMEZI, 2014, p. 9). O Concílio provocou uma mudança muito grande na Igreja: “Sem dúvida nenhuma, o Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o acontecimento mais importante e mais determinante na vida da Igreja católico-romana no século passado. Provocou mudanças profundas na compreensão, na organização e na ação da Igreja. Inaugurou uma nova etapa na história da Igreja. [...] É claro que o Concílio é um acontecimento eclesial e só pode ser compreendido dentro da Tradição eclesial. Nesse sentido não se pode falar de ruptura ou de descontinuidade total, tampouco se pode ofuscar ou negar as rupturas que ele provocou com a mentalidade e os estilos de Igreja que se impôs nos últimos séculos” (AQUINO JÚNIOR, 2021, p. 16-17).

de uma Igreja dos pobres foi transformado em testemunho quando, no término do Concílio, em 16 de novembro de 1965, se reuniram, na Catacumba de Santa Domitila, fora de Roma, quarenta padres conciliares e lá firmaram o pacto de uma Igreja pobre e servidora. Este compromisso ficou conhecido como *Pacto das Catacumbas*⁷. Para o historiador e padre José Oscar Beozzo (1993, p. 11): “O Concílio permitiu não só uma primavera inesperada, mas que novas formas de eclesialidade fossem sendo tecidas no chão da Igreja”.

Nesse diapasão, a forma como ocorreram os desdobramentos do Concílio na América Latina foi de singular importância para uma Igreja que assumiu a opção pelos pobres⁸ como prioridade de sua ação pastoral.

[...] O magistério episcopal dos bispos latino-americanos, que se exprimiu em Medellín (1968) e em Puebla (1979), contribuiu grandemente para que a Igreja reconheça o lugar fundamental dos excluídos, dos marginalizados e das vítimas sistêmicas da injustiça socioeconômica, política, eclesiástica, familiar etc. na sua vida comunitária e na sua missão (FIUC, 2017, p. 91).

O Concílio Vaticano II, como nenhum outro na história, reuniu padres conciliares provenientes de vários lugares do mundo, o que o tornou realmente ecumênico. O evento contou com a presença de padres com alto nível de formação acadêmica, pastoral e religiosa. Além deles, havia uma equipe de peritos de elevada envergadura. Certamente tais presenças auxiliaram a construir um Concílio que produziu uma grande virada. De acordo o teólogo Libânio (2005, p. 88; 91; 94):

⁷ Faltando três semanas para o encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II, nas Catacumbas de Santa Domitila, na periferia de Roma, de maneira discreta, um grupo de padres conciliares celebrou a Eucaristia sobre o túmulo dos mártires Nereu e Aquileu e assinou um compromisso de vida, trabalho e missão que ficou conhecido como Pacto das Catacumbas. Esses pastores mostraram com seu testemunho e sensibilidade pastoral que desejavam uma Igreja servidora e pobre. Mostraram também uma nova compreensão de teologia, que dá centralidade aos pobres, que vê neles o critério de fidelidade à pessoa de Jesus de Nazaré. Ora, dessa maneira, pode-se dizer que a questão dos pobres não é uma “opção”, mas uma nota fundamental da eclesiologia.

⁸ Um grupo de padres conciliares entendia que o Concílio precisava ter um princípio unificador e vivificador e que este devia ser a problemática da pobreza, que não fosse um entre muitos temas, mas o tema central. Era preciso que os membros do Concílio discutissem os problemas da pobreza e o anúncio evangélico aos pobres. Porém, esse tema não foi acolhido nos documentos do Concílio, que não assumiu essa direção. “O que não foi possível avançar no Concílio tornou-se realidade três anos depois na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, em 1968” (BEOZZO, 2015, p. 15). Pois bem, o “Papa Francisco fala indistintamente de pobres, pobreza e periferias - sempre no plural - para se referir aos ‘mais frágeis da terra’ (EG 209), a serviço de quem deve estar a Igreja de Jesus” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 76).

Teologicamente os textos conciliares se nutriram de abundantes citações bíblicas, refletindo quer o melhor conhecimento atualizado das fontes, quer seu uso assíduo. [...] o Concílio pôs-se sob a regência absoluta da Palavra de Deus. [...] Foi ato altamente simbólico que tenha sido precisamente o tema da Palavra de Deus que causou a primeira grande guinada no Concílio. [...] Rompeu-se o “exílio secular”, recolocando a Palavra de Deus no coração da Igreja católica. [...] O concílio rompeu com a concepção clássica da Igreja como sociedade perfeita, desigual. O tema eclesiológico estrutura bem todos os documentos do Concílio Vaticano II.

É possível afirmar que a eclesiologia é a chave principal para ler o Concílio. A Igreja se voltou sobre si mesma, se analisou e se compreendeu como Igreja Povo de Deus⁹ a caminho do Reino definitivo. Ela vive a tensão escatológica da presença do Senhor Crucificado-Ressuscitado e da fragilidade de sua situação imperfeita em direção à plenitude. A partir da sua autocompreensão como Povo de Deus¹⁰, se fundamenta a valorização dos cristãos leigos e leigas, a unidade na pluralidade e as Igrejas particulares.

Dito isso, fundamentalmente se constata que o que Francisco vem realizando na Igreja é assumir, com fidelidade e consciência, os processos que precisam acontecer mediante o que foi acolhido pelo Concílio e por seus desdobramentos na América Latina, sobretudo na consagrada opção pelos pobres¹¹, prioridade da ação pastoral.

A Conferência Episcopal Latino-Americana e do Caribe (CELAM) serviu como órgão para concatenar o desenvolvimento de uma nova mentalidade eclesial sobre a pastoral nessa parte do mundo. A recepção de uma Igreja voltada para os problemas e para a vida dos pobres, em um continente devastado pela miséria e pelas

⁹ O Concílio reforça com vigor o caráter essencialmente comunitário e fraterno da vida cristã e da esperança no Reino de Deus. Vida e esperança comunitárias devem ser expressas na solidariedade afetiva e efetiva, na liturgia, no testemunho e na orientação do serviço ao mundo. A novidade trazida pelo Vaticano II é a expressão “Povo de Deus”, que reforça o caráter da ministerialidade de toda a Igreja. A Igreja é ministerial. Todos os sujeitos eclesiais devem viver e praticar com fidelidade, como dons do Espírito, as funções e carismas, para o serviço humilde da comunidade eclesial. A comunidade, por sua vez, deve ser servida para crescer de modo constante e com ardor na corresponsabilidade deliberada e ativa (Cf. LG, capítulo II).

¹⁰ De acordo com o grande teólogo Libânio: “A Igreja assume uma **estrutura colegial** desde a colegialidade dos bispos com o papa até nas comunidades de base, buscando um melhor equilíbrio entre as dimensões vertical e horizontal. Afirma-se a **relevância crescente** dos leigos” (2005, p. 102, grifo do autor).

¹¹ “A opção preferencial pelos pobres, assumida pela Igreja da América Latina, vem do espírito do Concílio Vaticano II” (DOMEZI, 2014, p. 17).

desigualdades socioeconômicas, soou como uma potente voz profética que, conhecendo a realidade do povo, aponta o caminho a ser seguido.

1.2 Retomada com o Papa Francisco: “Uma Igreja pobre e para os pobres”

Com Francisco há, de maneira direta, o desejo de uma “Igreja em saída” (EG, 20), “pobre e para os pobres”¹² (EG, 198). Esses motes, inequivocamente, são a marca mais evangélica de seu governo pastoral à frente da Igreja. “No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres” (EG, 197). Ele afirma que essa opção é mais do que uma categoria sociológica, política ou cultural. “Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos” (EG, 198).

Muitos dos pronunciamentos e discursos, assim como os gestos de Francisco, sinalizam para “uma Igreja pobre e para os pobres”: pobre no jeito de ser e comprometida com os pobres e marginalizados. Quando o Papa esteve no Quênia, em 2015, visitando um bairro pobre da capital, denunciou as injustiças e a marginalização, além de alertar sobre a falta de infraestrutura adequada em bairros excluídos da sociedade. Ademais, ele destacou a sabedoria popular ínsita a esses lugares:

[...] Sinto-me em casa partilhando este momento com irmãos e irmãs que ocupam – não tenho vergonha de o dizer – um lugar especial na minha vida e nas minhas opções. Estou aqui, porque quero que saibais que as vossas alegrias e esperanças, as vossas angústias e sofrimentos não me são indiferentes. Conheço as dificuldades que enfrentais dia a dia! Como não denunciar as injustiças que sofreis? [...] A cultura dos bairros populares, permeada por esta sabedoria particular, tem características muito positivas, que são uma contribuição para o tempo em que vivemos, exprime-se em valores como a solidariedade, dar a vida pelo outro, preferir o nascimento à morte, dar sepultura cristã aos seus mortos; oferecer um lugar para os doentes na própria casa, partilhar o pão com o faminto. [...] um grave problema é a falta de acesso às infra-estruturas e serviços básicos. Refiro-me a balneários, fossas, esgotos, recolha de lixo, energia eléctrica, estradas, mas também escolas, hospitais, centros recreativos e desportivos, ateliês artísticos. Mas de modo particular refiro-me à água potável. [...] Precisamos de cidades integradas e para todos. Precisamos de ir além da mera proclamação de direitos que, na prática, não são respeitados, e promover ações sistemáticas que melhorem o habitat popular e projetar novas

¹² “A insistência de Francisco na centralidade dos pobres, marginalizados e sofredores na Igreja, não é algo conjuntural nem secundário, mas algo constitutivo e determinante de sua identidade” (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 8).

urbanizações de qualidade para acolher as futuras gerações. A dívida social, a dívida ambiental para com os pobres das cidades paga-se tornando efetivo o direito sagrado dos “três T”: terra, teto e trabalho. Isto não é filantropia, é um dever moral de todos (FRANCISCO, 2015, s/p).

O modo como Francisco compreende, vive e fundamenta suas propostas para o conjunto de toda a Igreja se alicerça na “opção pelos pobres”. Em sua Exortação Apostólica inaugural, Francisco elucida que a opção pelos pobres não é uma categoria filosófica (EG, 198) e que ela, na verdade, possui fundamentos teológicos. Trata-se de uma escolha que “está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos em sua pobreza [Papa Bento XVI]” (EG, 198). Nesse contexto, apresenta e justifica seu desejo de “uma Igreja pobre e para os pobres” (EG, 198).

Francisco acolhe e vive com alegria esse compromisso, porquanto ele sabe que:

O compromisso com os pobres não é algo absolutamente novo na vida da Igreja. Não surgiu com o Concílio Vaticano II nem com a Conferência de Medellín e a teologia da libertação, mesmo que não tenha sido sempre e em toda a parte a preocupação central da Igreja, mesmo que se tenha dado muitas vezes de maneira ambígua e até contraditório papel secundário, a preocupação com os pobres sempre foi um aspecto importante da vida da Igreja. E isso se deve, em última instância, à centralidade que os pobres, marginalizados e sofredores ocupam na revelação e na fé cristãs, como se pode verificar na Escritura e em toda a Tradição da Igreja (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 37-38).

A fé cristã afirma, através da Escritura e da Igreja, ao longo da sua tradição, que “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG, 197). Não devem existir dúvidas sobre a opção pelos pobres e excluídos, já que eles revelam o rosto do Cristo sofredor (cf. Mt 25, 31-46). Há que se afirmar, sem rodeios e sem trepidar na profissão de fé, que “existe um vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres” (EG, 48). Com isso, entende-se que “ficar surdo ao clamor dos pobres, colocá-los fora da vontade do Pai e do seu projeto” (EG, 187). A opção pelos pobres¹³ pertence ao coração do Evangelho e à proposta do Reino de amor e de verdade, de

¹³ No documento da III CELAM, a Conferência de Puebla (1979, n. 1184), a “opção pelos pobres” é afirmada como opção preferencial e solidária. Não é exclusiva e nem excludente.

justiça e de paz, anunciada por Jesus (cf. Lc 4, 14-21). A Igreja não deve duvidar de sua opção pelos pobres, porquanto ela nasce da beleza do próprio Evangelho e de sua missão evangelizadora. Com efeito, se trata de um sinal que nunca deve faltar: “a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora” (EG, 195).

2 Proposta de reforma de Francisco

A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) reflete o modo como Francisco planejou governar a Igreja. Ela retrata um espírito profundamente acolhedor e profético, o que se coaduna com uma teologia que flui de sua vida e testemunho (cf. EG, 51; 182; 184). Dentre suas intuições pastorais, se destaca a necessidade da Igreja se renovar, de ser uma “Igreja em saída” (EG, 49), uma “casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (EG 47), uma Igreja que assume inteiramente o dinamismo missionário de alcançar a todos, sem exceção (cf. EG, 48), que se entende como Povo de Deus (cf. EG, 114). “Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar [...]. Em virtude do batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário” (EG, 119-120).

A *Evangelii Gaudium* indica os caminhos que a Igreja deve percorrer nos próximos anos (cf. EG, 1). Como já afirmado, ela é o documento que abre as portas do pontificado de Francisco e que apresenta o seu programa pastoral no desempenho do ministério petrino. No desenvolvimento da exortação, o Papa Francisco se mostra um profundo conhecedor dos problemas da Igreja e do mundo. Com efeito, o texto apresenta reflexões que reverberam tensões positivas e provocadoras de reação. Um dos apelos presentes na exortação é a inadiabilidade de uma renovação eclesial: “sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo” (EG, 27) para que, assim, seja alcançada a evangelização no mundo atual, e não somente a autopreservação da Igreja-instituição.

Com esse desafio, o Papa faz exortações bastante contundentes, como por exemplo: “coloque os agentes pastorais em atitude constante de saída” (EG, 27). Em um número adiante da *Evangelii Gaudium*, ele prossegue: “A pastoral em chave missionária exige o abandono deste cômodo critério pastoral: ‘fez-se sempre assim’.

Convido todos a serem ousados e criativos” (EG, 33). Para Francisco, uma pastoral em chave missionária não se mostra obcecada por doutrinas, mas se move a partir de objetivos pastorais e estilos missionários preocupados com o anúncio que se concentra no essencial, no que é mais belo e, concomitantemente, imprescindível: “Neste núcleo fundamental, o que se sobressai é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG, 36).

As reformas que Francisco vem implementando são importantes e necessárias, porquanto têm ajudado a conferir um novo horizonte à missão da própria Igreja. Com efeito, elas tornam premente a necessidade de voltar ao Evangelho do Reino e, com ele, aos pobres e aos sofredores deste mundo. Por conta disso, Francisco tem desencadeado um processo de “conversão” e “reforma” evangélicas no interior da Igreja, e o faz ao colocar mulheres em postos importantes na Cúria Romana, ao provocar os membros da Igreja a discutir e refletir sobre o cuidado com a Casa Comum, o planeta Terra, ao questionar os gestores da economia e da política, ao defender clara e abertamente os pobres, os excluídos, os migrantes, os refugiados, os sem teto, os sem-terra, os sem trabalho.

Papa Francisco convida os cristãos a assumirem uma humanidade verdadeira, que se refaz na relação com o Cristo, Evangelho de Deus (Mc 1,1), Verbo feito carne (Jo 1,14). Esta humanidade renovada é ponto de partida para a renovação eclesial à qual o Papa tão veementemente exorta. Desejar esta humanização para todos é já o início do anúncio do Evangelho sobre bases mais sólidas (AMADO, 2014, p. 145).

Francisco explicita claramente como pretende ajudar a Igreja na necessária mudança de mentalidade dos seus membros, já que não são poucos os que no interior dela própria se opõem abertamente ao seu projeto ou fazem verdadeiros “cismas brancos” às iniciativas papais. Muitos criticam a proposta da “Igreja em saída” ou a interpretam a seu modo e, ao fazê-lo, acabam a desvirtuando do espírito original, o que os leva a acusar o Papa de heresia contra a doutrina católica. Esses homens e mulheres, na verdade, caem em um contrassenso e em uma notável incoerência, pois não aceitam o próprio Evangelho e o Concílio, quando se sabe que o Papa observa não outra coisa senão “a espiritualidade como seguimento de Jesus” (AQUINO JÚNIOR, 2014, p. 37).

2.1 Igreja em saída para as periferias: Igreja missionária e sinodal

Neste tópico será analisado o que Francisco entende por Igreja missionária¹⁴ e sinodal¹⁵ e, para logr -lo, é importante citar uma declara o contundente do Papa sobre a Igreja: “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG, 49). Nota-se, portanto, que ele prega a misericórdia como ferramenta pastoral e missionária, bem como a cultura do encontro como alicerce de um autêntico pluralismo, baseado na solidariedade e no diálogo, em prol de uma Igreja capaz de se sensibilizar com “a pior discrimina o que sofrem os pobres... a falta de cuidado espiritual” (EG, 200).

Viver a dinâmica de uma Igreja que se deixa evangelizar equivale a descobrir Jesus no rosto dos outros e “aprender a encontrar os demais com atitude adequada, que   valorizá-los e aceitá-los como companheiros de estrada, sem resistências interiores” (EG, 91). Para essa Igreja, a atual sociedade não significa apenas desafio, mas enseja também oportunidades para empreender exames críticos, seja em suas estruturas, seja na pastoral tradicional. Tal Igreja, ajudada pelo Espírito, se afirma como comunidade para o Reino e servidora do mundo, em prol de “renovar, sacudir, impelir a Igreja numa decidida saída de si mesma a fim de evangelizar todos os povos” (EG, 261).

Francisco convoca a Igreja a uma verdadeira conversão pastoral (cf. DAp, 365-379), superando o comodismo, se colocando “em saída”, não para qualquer lugar, mas rumo às periferias geográficas e existenciais (EG, 30). Não sendo autocentrada,

¹⁴ “Essa Igreja, entretanto, não está voltada somente para seus membros, já que constitui a media o humana dos desígnios salv ficos de Deus para toda a humanidade. [...] A Igreja deve, portanto, pela vida de seus membros, por suas verdades e suas práticas, testemunhar uma sociedade alternativa fundamentada no amor e na justiça. Desse modo o seu sentido, a sua finalidade, o seu existir é estar voltada para a sociedade, servindo-a, humanizando-a, incutindo-lhe os valores evangélicos em obediência ao mandato do Mestre de Nazaré” (MIRANDA, 2021, p. 11).

¹⁵ “Todo fiel cristão, incorporado à comunidade eclesial em virtude do Batismo, torna-se incorporado solidariamente à comunidade responsável, com os demais batizados, por toda a Igreja (LG, 12,17). Se assim não fosse, a Igreja não seria uma Igreja de igrejas, mas uma mera casta de bispos. [...] Tirando as consequências da concep o da Igreja como ‘Povo de Deus’ para um caminhar juntos... A Igreja ‘somos nós’. Segundo a *Lumen Gentium* não há duas categorias de cristãos, mas um único g nero – os batizados, que conformam uma Igreja toda ela ministerial” (AQUINO JÚNIOR, 2022, p. 137-138); “O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro mil nio.” (FRANCISCO, 2015, s./p.).

mas, pelo contrário, vivendo um processo de descentramento, ela adquire o “cheiro das ovelhas” (EG, 24), o que inclui uma mudança de mentalidade eclesial por parte de todos, especialmente do clero (DAP, 213) e em sua dimensão institucional (DAP, 365), dinâmica acionada pelo que o texto chama de conversão pastoral, uma exigência que aparece claramente mencionada no Documento de Aparecida¹⁶. A opção pelos pobres, situada com centralidade para a vivência do Evangelho, é enfaticamente defendida pelo Papa: “Desejo uma Igreja pobre e para os pobres” (EG, 198). Francisco mostra como “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG, 197) e que “sem rodeios existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres” (EG, 48).

O Papa Francisco retoma as grandes decisões do Concílio Ecumênico Vaticano II, que enfrentou recuos e interpretações que não traduzem o espírito do que realmente foi pensado e decidido no evento conciliar. Nesse mote, o documento *Evangelii Gaudium* reafirma reiteradas vezes a necessidade da “conversão eclesial” e de uma “reforma perene” da Igreja (EG, 26). Uma Igreja que testemunha e experimenta a fé em Jesus de Nazaré, em que a caridade fraterna constitui sua verdade e seu núcleo (1Jo 4,7).

No livro *a Reforma de Francisco*, o teólogo Mário de França Miranda argumenta:

A intenção do papa em promover a **reforma** na Igreja é bastante clara, expressa no convite a um processo de discernimento, purificação e reforma. Ele aponta falhas na mentalidade de muitos agentes de pastorais na Igreja: individualistas, inseguros, pouco fervorosos, mais administradores que pastores, desanimados, satisfeitos com o “pragmatismo cinzento da vida cotidiana da Igreja”. Igualmente reprova o mundanismo espiritual de “uma fé fechada no subjetivismo”, “enclausurada na imanência da própria razão ou dos sentimentos”, ou ainda numa suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário. [...] O papa denuncia também “um excessivo clericalismo” que marginaliza os leigos, a participação das mulheres na Igreja, esquecendo que “as funções não justificam a superioridade de uns sobre os outros” (2017, p. 126, grifo do autor).

¹⁶ “Esta firme decisão missionária deve impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e de qualquer instituição da Igreja. [...] A conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAP, 365; 370).

Ora, a reforma requerida pelo Papa Francisco envolve também “estruturas eclesiais”, acenando para mudanças de mentalidade e posturas que precisam ser superadas para alcançar “uma salutar descentralização” (EG, 16). É fundamental que sejam revistas as “estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador” (EG, 26). Ao assumir a eclesiologia conciliar da “Igreja Povo de Deus”, o Papa insiste na participação de todos os batizados, de todos os fiéis na Igreja, de tal modo que “é muito interessante observar como um conceito tão antigo como sinodalidade seja tão atual. Não há mais espaço para o isolamento” (CARIAS, 2023, p. 45).

Para que haja uma Igreja “em saída” é indispensável haver também uma nova postura, que abdique de qualquer tentativa de retrocesso ou engessamento ao passado, ou ainda que pretenda ser autorreferencial: “Trata também das reformas estruturais ultrapassadas que já não favoreçam a transmissão da fé. Já que todos são missionários, deve a Igreja abrir-lhes espaços de participação” (MIRANDA, 2018, p. 37). Com isso,

[...] A Igreja se concebe como mistério, como povo de Deus no qual a igual de todos é ressaltada, a centralização do governo cede à colegialidade, o laicato emerge como sujeito eclesial e responsável pela missão, a Igreja local desponta tendo suas particularidades respeitadas. Assim, nessa configuração a Igreja se volta para fora de si, para o mundo, participando de suas dores e alegrias e dele aprendendo para melhora realizar sua missão. Igualmente se abre ao diálogo com a cultura moderna, com as outras Igrejas cristãs, com as demais religiões. Deixa de ser uma Igreja autocentrada para ser uma Igreja a serviço da sociedade (MIRANDA, 2017, p. 43-44).

A atualidade, com o magistério do Papa Francisco e acrescida de diversos acontecimentos e processos significativos, se desvela como um momento singular na caminhada da Igreja Católica. Trata-se de um tempo precioso, que pode ser comparado à uma primavera. Com efeito, são muitas as iniciativas de Francisco que demonstram seu desejo de colocar a Igreja nos trilhos da sinodalidade, da missão profética e aberta aos problemas do mundo: uma Igreja verdadeiramente missionária. Isso explica a sua insistência na urgência de um processo de descentramento:

Ele o formula nos termos de “Igreja em saída” (EG 20ss, 48ss) para as “periferias do mundo” (EG 20). É preciso sair, não para qualquer lugar nem

para disputar fiéis com outras Igrejas ou religiões; sair para os lugares onde for dor, sofrimento, miséria, opressão, injustiça e sair para tornar realidade a boa notícia do reinado de Deus (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 34).

O Papa propõe que o querigma seja apresentado com forte ardor, sendo o sustentáculo de uma Igreja fiel ao seu Mestre. Nesse contexto, estar “em saída” equivale a não esquecer que a Igreja não existe para ela mesma. “Alguns resistem a provar até ao fundo o gosto da missão e acabam mergulhados num desânimo paralisador” (EG, 81). A Igreja não deve ser dinamizada e estruturada a partir e em função dela mesma, mas através de sua missão, que é ser instrumento da misericórdia de Deus para a humanidade sofredora. “O tema da missão até mobiliza, desde que entendido como ‘recuperação’ ou ‘conversão’ dos ‘desviados’ ou ‘perdidos’” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 35).

Levar a sério os desafios da hora presente, assumir as tarefas pastorais adequadas e que ajudem a Igreja a ser no mundo sacramento de salvação, presença solidária junto ao povo marginalizado, casa do diálogo com as culturas, são as condições para que o movimento de renovação ou reforma eclesial desencadeado por Francisco possa se consolidar e produzir frutos.

Não desperdicemos este tempo de graça que o Senhor nos concede. Abrindo-nos à ação do Espírito e deixando-nos conduzir e dinamizar por Ele, em comunhão com Francisco (de Assis e de Roma), façamos tudo o que estiver ao nosso alcance para que nossas comunidades se tornem cada vez mais “Igreja em saída” para as “periferias do mundo”. (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 43).

Conclusão

O intento do presente artigo foi demonstrar a proposta pastoral do Papa Francisco presente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (A Alegria do Evangelho), mormente a ideia de uma “Igreja em saída”, que está em profunda sintonia com as afirmações do Concílio Vaticano II, assim como identificar os desafios e os horizontes ínsitos à missão (refugiados, Casa Comum, sinodalidade) e também as resistências a esse projeto eclesial.

Faz-se mister compreender que a eclesiologia do Povo de Deus, proposta pelo Vaticano II e vista como grande novidade, possibilitou o cumprimento da própria finalidade do evento conciliar em superar a atitude de uma Igreja fechada e autocentrada, caminhando na direção de uma Igreja dialogal e missionária. Essa eclesiologia da Igreja Povo de Deus é a teologia que sustenta a proposta apresentada na *Evangelii Gaudium*. Frente a essa exposição, denota-se a existência de linearidades entre o Magistério latino-americano e caribenho e o texto inaugural do pontificado do Papa Francisco. Com efeito, a proposta da “Igreja em saída” está fundamentada em função da reforma da Igreja em saída missionária.

A Igreja que anuncia o Evangelho percebe a necessidade de formar pastores e leigos para que a Palavra de Deus incida mais decisivamente na cultura e no modo de vida das pessoas. O Papa enfatiza a importância decisiva do Espírito Santo na vida da Igreja e, a partir daí, distingue a evangelização vista como um conjunto de tarefas da evangelização com o Espírito. Nesse diapasão, ele denuncia atitudes que diminuem o ardor e o empenho evangelizador, de modo que, para o Bispo de Roma, a Igreja precisa dar testemunho de unidade e de solidariedade. Ela precisa se deixar ser evangelizada e analisar constantemente a si mesma para alcançar uma verdadeira conversão pastoral.

O convite do Papa para uma “Igreja em saída” rumo às periferias é uma convocação para que todo o Povo de Deus saia do comodismo e passe a atuar nas diversas realidades humanas, com o objetivo de passar de uma mentalidade da indiferença para a defesa da solidariedade cósmica e universal.

O Papa Francisco, na hora presente, insiste no movimento de “sair”. Ele já mostrou com palavras e gestos que prefere uma Igreja machucada por andar pelos caminhos rudes do mundo do que uma mofada e doente por se fechar sobre si mesma. O testemunho da “Igreja em saída”, na qual os discípulos missionários atuam *ad intra* e *ad extra*, indo ao encontro dos pobres e marginalizados, das pessoas feridas e caídas pelo caminho, traz esperança para toda a Igreja e motiva a todos a manter as lâmpadas acesas, não se olvidando da profecia.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

AMADO, Joel Portela; FERNANDES, Leonardo Agostini (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais**. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014. (Coleção Fronteiras).

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **A Igreja de Jesus: missão e constituição**. São Paulo: Paulus, 2021.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Igreja dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 2018. (Coleção teologia do Papa Francisco).

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Pastoral Social**. Dimensão socioestrutural da caridade cristã. Brasília: Edições CNBB, 2016.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Renovar toda a Igreja no Evangelho: Desafios e perspectivas para a conversão pastoral na Igreja**. Aparecida: Editora Santuário, 2019.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Viver segundo o espírito de Jesus Cristo: Espiritualidade como seguimento**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção teologia no espírito).

AQUINO JÚNIOR, Francisco de; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2022.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BEOZZO, José Oscar. **Pacto das Catacumbas: Por uma Igreja servidora e pobre**. São Paulo: Paulinas, 2015.

Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Revisitar o Concílio).

CARIAS, Celso Pinto. **Por uma paróquia sinodal: projeto pastoral**. Petrópolis: Vozes, 2023.

COMPÊNDIO VATICANO II. Constituições, decretos e declarações. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulinas, Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2008.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Puebla**. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões do III CELAM – Texto oficial. 3ª edição. São Paulo: Paulinas, 1979.

DOMEZI, Maria Cecília. **O Concílio Vaticano II e os pobres**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Marco conciliar).

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS (FIUC). **50 anos após o Concílio Vaticano II**: Teólogos do mundo inteiro deliberam. Tradução de Dinorah Gondim Borges. São Paulo: Paulinas, 2017.

LORSCHIEDER, Aloísio *et. al.* **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Comunidade e missão).

MIRANDA, Mario de França. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção ecclesia XXI).

MIRANDA, Mario de França. **A reforma de Francisco**: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017. (Coleção Francisco).

MIRANDA, Mario de França. **Igreja sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018. (Coleção teologia do Papa Francisco).

MULLER, Gerard Ludwig. **Pobre e para os pobres**: a missão da Igreja. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção teorema)

PAPA FRANCISCO. **Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos**. Discurso do Santo Padre Francisco. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 17.jun.2023.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre em visita ao bairro pobre de Kangemi**. Nairobi (Quênia), 27 de novembro de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151127_kenya-kangemi.html. Acesso em: 20.jun.2023.

PAPA FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. Exortação Apostólica A Alegria do Evangelho, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAPA FRANCISCO. **Homilia do Santo Padre Francisco em visita à Ilha de Lampedusa**, Itália, 8 de julho de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em: 20.jun.2023.

PAPA FRANCISCO. **Misericórdia et Misera**. Carta apostólica no término do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulinas, 2016.

PAPA FRANCISCO. **Misericordiae Vultus**. O rosto da misericórdia. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulinas, 2015.

VALENTINI. Demétrio. **Revisitar o Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção revisitar o Concílio).

SIGLAS E ABREVIATURAS

1Jo – Primeira Carta de São João

DAp – Documento de Aparecida

EG – *Evangelii Gaudium*

GS – *Gaudium et Spes*

Hb – Carta aos Hebreus

Jo – Evangelho de João

Lc – Evangelho de Lucas

LG – *Lumen Gentium*

Mc – Evangelho de Marcos

MM – *Misericordia et Misera*

Mt – Evangelho de Mateus

MV – *Misericordiae Vultus*

Rm – Carta aos Romanos

Recebido em: 06/09/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Henrique Lima da Silva*

RESUMO

O presente texto tem por finalidade expor, segundo o filósofo inglês Thomas Hobbes (1558-1679), a concepção da criação do homem artificial (o Estado) como fundamentação de sua teoria política na obra *Leviatã*, bem como sua concepção de representação. Entretanto, antes de adentrar nesse problema buscaremos seguir o itinerário que leva a necessidade da criação de um poder comum entre os homens. Para isso, se faz necessário entender qual o método hobbesiano para analisar a criação do homem natural e do homem artificial. Com efeito, será o método matemático, mais especificamente o geométrico, em que partirá tanto da análise, quanto também da síntese. Seguindo o estudo das sensações, Hobbes conclui que as sensações não representam as qualidades intrínsecas dos objetos. Na verdade, elas são produtos do movimento dos corpos. Essas sensações, por sua vez, expandem até o coração de modo a gerar as paixões. Hobbes explica quais as paixões que podem levar os homens à discórdia e também à guerra. Tendo em vista que, no estado de natureza, os homens podem vir a atacar seu semelhante por enxergá-lo como um perigo, há, então, a necessidade da criação de um poder regulador para conservar a paz. É nessa condição que temos a necessidade da transferência de parte do direito natural e a criação do homem artificial. Para articular a noção de homem artificial, buscamos compreender de que forma a teoria da representação pode ajudar a entendê-la.

Palavras-chave: Hobbes. Arte. Artificio. Representação.

Art et artifice: la création de l'homme artificiel et son système représentatif dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes

RÉSUMÉ

Le but de ce texte est d'exposer, selon le philosophe anglais Thomas Hobbes (1558-1679), la conception de la création de l'homme artificiel (l'État) comme fondement de sa théorie politique dans l'ouvrage *Léviathan*, ainsi que la conception de l'auteur de la représentation. Cependant, avant d'entrer dans ce problème, nous essayons de suivre l'itinéraire qui conduit à la nécessité de créer un pouvoir commun parmi les hommes. Pour cela, nous cherchons à comprendre ce qu'est la méthode hobbesienne pour analyser l'homme naturel et l'homme artificiel. En effet, ce sera la méthode mathématique, plus précisément la méthode géométrique, où elle partira à la fois de l'analyse et de la synthèse. Suite à l'étude des sensations, Hobbes conclut que les sensations ne représentent pas les qualités intrinsèques des objets. En fait, ce sont des produits du mouvement des corps qui provoquent une certaine sensation. Ces sensations, à leur tour, s'étendent jusqu'au cœur afin de générer des passions. Hobbes explique quelles passions peuvent conduire les hommes à la discorde et aussi à la guerre. Pour avoir gardé à l'esprit que, dans l'état de la nature, des hommes sont peut-être venus attaquer leur prochain pour le voir comme un danger, il est alors nécessaire de créer un pouvoir réglementaire pour préserver la paix. C'est dans cette condition que nous devons transférer une partie de la loi naturelle et la création de l'homme artificiel. Pour articuler cette notion d'homme artificiel, nous cherchons à comprendre comment la théorie de la représentation peut nous aider à la comprendre.

Mots-clés: Hobbes. Art. Artifice. Représentation.

Arte e artificio: a criação do homem artificial e seu sistema representativo no *Leviatã* de Thomas Hobbes

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 19, n. 2, 2023

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Coletivo GT Spinoza Anpof. Email: henriquecaute@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8069790681818382>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0313-0359>.

A guerra não acontece porque os homens a desejam, mas porque são ignorantes de suas causas

(HOBBS, *De corpore*. I. I. 7).

Introdução

Thomas Hobbes (1558-1679) apresenta a noção da criação do homem artificial (o Estado) como fundamentação de sua teoria política na obra *Leviatã*. Entretanto, antes de adentrar nesse problema o autor expõe a necessidade da criação de um poder comum entre os homens. Para essa análise hobbesiana, se faz necessário entender o método com o qual serão estudados o homem natural e o homem artificial. A predileção de Hobbes pela matemática, mais especificamente pela geometria, é o local de onde procedem suas investigações tanto pelo método analítico, buscando as razões no próprio indivíduo (*Nosce te ipsum*), quanto pelo sintético, considerando as causas primeiras. O inglês busca entender primeiramente de que forma as paixões são formadas no homem, isto é, a partir dos estudos das sensações, não se esquecendo de expor seu fundamento, o movimento. Hobbes conclui que as sensações não representam as qualidades intrínsecas dos objetos. Na verdade, elas são produto do movimento dos corpos que causam determinada sensação. Essas sensações, por sua vez, se expandem até o coração, causando, assim, as paixões humanas.

Tem-se, então, os tipos de paixões que podem levar os homens à discórdia e, conseqüentemente, à guerra de todos contra todos, núcleo central para a criação do homem artificial. Pois, tendo em vista que, na condição de natureza, os homens podem atacar seu semelhante por enxergá-lo como um perigo, há a necessidade da criação de um poder regulador para conservar a paz. É nessa condição que há a indispensabilidade da transferência de parte do direito natural e a criação do homem artificial. Por conseguinte, com essa noção de homem artificial (ou Estado), pretendemos compreender a teoria da representação presente no capítulo XII do *Leviatã*, de forma que essas duas noções podem auxiliar na compreensão do sistema político hobbesiano. Acreditamos, como iremos demonstrar ao longo do texto, que a filosofia política hobbesiana, bem como a ciência política inaugurada pelo autor, está

associada a uma forma de teatro denominado de *teatro do poder do Estado*, que é feita segundo a clivagem entre plateia e palco e seus desdobramentos.

Hobbes: o homem e sua obra

Para uma boa análise do sistema hobbesiano é importante ver em suas obras alguns elementos constituintes desse sistema. Hobbes é um filósofo marcado por uma grande preocupação com as questões políticas de sua época. Podemos afirmá-lo não só pelas agitações políticas e sociais que se sucediam na Inglaterra do século XVII, mas também pela quantidade de obras que o autor dedicou à matéria. No entanto, não podemos deixar de lado o arcabouço de suas especulações sobre a geometria, assim como a física dos corpos, que serviram como base para entender a própria relação dos indivíduos em sociedade (*o corpo artificial*), bem como de que forma o autor sistematizou seu projeto de filosofia. Os elementos físicos elaborados por Hobbes dizem respeito a uma concepção de mundo que a modernidade vinha operando. Por exemplo, a problemática do método mais adequado para conhecer os objetos e a utilização das matemáticas e da física para decifrar os códigos da natureza como os princípios constituintes da formulação de uma nova ciência moderna, representada por Galileu, Descartes, Bacon, iniciadores dessa nova aventura do pensamento ocidental.

No entanto, Hobbes não era só um telespectador dessa cena científica emergente. Sua admiração pelas ciências não se limitava a mera observação, como podemos conferir em inúmeras passagens de suas obras¹, como no caso, em uma obra específica, *De corpore* (1642), em que se dedica aos estudos dos corpos. Portanto, suas deduções físicas e matemáticas não podem ser dissociadas de seu sistema filosófico, assim como de sua concepção política. Podemos ver a composição desse sistema segundo às referidas obras, conforme Norberto Bobbio (1991, p. 24) ressalta: além do já citado *De corpore*, *De homine* e *De cive*. No entanto, deve-se

¹ Como podemos observar nas últimas linhas do *Leviatã*, onde Hobbes retoma suas especulações iniciais sobre os corpos naturais: “[...] E com esta esperança volto para minha interrompida especulação sobre os corpos naturais, na qual (Se Deus me der saúde acabá-la) espero que a novidade agrade tanto quanto desagradou nesta doutrina do corpo artificial. Pois a verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres do homem é bem recebida por todos” (HOBBS, 1979, p. 410).

acentuar que o *De cive* foi escrito muito antes das duas obras (em 1642), quando a Inglaterra estava à beira de uma guerra civil.

E ainda, como lembra Bobbio, a primeira obra filosófica hobbesiana foi *Elementos da lei natural e política* (1651) (*Elements of the law natural and politic*), produzida antes do início da guerra civil. Mesmo com esse título, tal obra pode ser compreendida como um tratado de filosofia, em que a parte mais longa é dedicada à Teoria do Estado. Com isso, podemos perceber, a partir das várias obras mencionadas, como era grande a preocupação de Hobbes com as questões propriamente políticas. Além disso, para chegarmos ao término das observações das obras hobbesianas, cabe também apontar sua tradução de Tucídides, a partir da qual temos, segundo os comentadores hobbesianos (Ibidem, 1991, loc. cit.), o nascimento de seus escritos políticos. Por fim, para a compreensão de seu pensamento político, as seguintes obras, algumas das quais já citadas, são fulcrais para o seu entendimento: os *Elementos*, o *De Cive* e a segunda edição do *Leviathan*.

Quanto à sua relação com a vida pública, Hobbes não se dedicou as atividades puramente políticas, quer seja de natureza partidária, quer seja como conselheiro de algum príncipe, é o que nos revela Bobbio (1991, p. 27). Se restringindo ao campo da erudição e das reflexões políticas e filosóficas, sua vida, perdurada por um longo tempo, foi constituída sobre a proteção da família Cavendish, pelo conde de Devonshire, primeiramente como preceptor e depois como secretário e, por fim, como hóspede. Durante o período que corresponde aos anos de 1610 a 1637, Hobbes se dispôs a viajar pelo continente europeu, onde conheceu grandes pensadores, filósofos e cientistas (dentre os quais se destacam Galileu e Descartes). No final de 1640, ficou exilado na França, não por motivo de perseguição, mas por ter já naquela época escrito os *Elementos*, o que lhe provocou o medo de ser perseguido. Na referida obra, ele afirmou ser a monarquia o melhor dos governos (Cap V, Parte II). Durante os onze anos que passou na França, frequentou os círculos do Padre Mersemne. Em 1651 foi instaurada a paz por Cromwel e ele retornou à sua pátria após ter publicado sua *opus magna*, *Leviathan*, que lhe rendeu injúrias, dentre as quais a acusação de ateísmo. Nos tempos crowellianos, porém, pôde desfrutar do livre estudo, publicando suas obras não políticas, consideradas as mais importantes *De homine*, *The Questions concerning liberty*, *Necessity and chance*, nas quais se confrontou com os escritos

polêmicos do bispo Branhall². Sua velhice foi acompanhada por seus estudos e por uma vez ou outra tal tranquilidade interrompida graças às polêmicas, devido mais aos seus adversários nas questões científicas ou mesmo por questões religiosas do que propriamente por inimigos políticos.

Ciência e método em Hobbes

Nos filósofos ditos modernos temos a reavaliação do método para conhecer os fenômenos. Esses pensadores chegaram à conclusão que o método até então discutido e realizado pelos medievais não poderia levar a lugar nenhum³, pois se limitava a debates de opiniões sem o êxito do alcance de uma verdade. É celebre a atitude de Descartes quanto aos seus antecessores no que diz respeito ao melhor método de buscar as verdades indubitáveis.

[...] pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstrações, pois se compuseram e avolumaram pouco a pouco de opiniões de mui diversas pessoas, não se acham, de modo algum, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios (DESCARTES, 2010, p. 71).

O novo método se funda nas certezas das matemáticas e suas demonstrações. Nas conhecidas passagens do *Discurso do método* (1637), Descartes avalia as vias que podem chegar à verdade, e conclui, com efeito, que a matemática é o único caminho que pode encontrar as certezas indubitáveis. No argumento do sonho, o

² Sobre esse tema que envolve a polémica entre Hobbes e Bramhall, qual seja, acerca do livre arbítrio, se destaca a responsabilidade moral e a punição dos pecadores. Segundo Bramhall, é do livre arbítrio que advém a possibilidade do pecado, seguindo a linha agostiniana, em que Deus também opera como punição aos que fazem mal-uso do livre arbítrio. Hobbes, no entanto, nega o livre arbítrio, o que em nada contradiz sua concepção mecânica da natureza e seu determinismo. O princípio em que Hobbes se fundamenta é de que a liberdade consiste na ausência de impedimento para mover-se, que envolve sobretudo um corpo que pode, por uma relação de movimento, mover-se ou ficar em repouso. Sobre uma melhor explanação acerca do assunto, ver o artigo de Yara Frateschi, *Liberdade e livre arbítrio em Hobbes*, bem como a leitura inicial dos capítulos XIV e XXI do *Leviatã*.

³ Emanuel Fragoso sintetiza muito bem de que forma o método está associado a uma nova postura dos filósofos modernos e seu rompimento com o mundo medieval. “Com o desmoronamento do sistema Medieval, ruim também o aceite incondicional da verdade obtida por meio do aparato explicativo silogístico/aristotélico característico da filosofia medieval, generalizando-se a crise de autoridade dos diversos setores do conhecimento humano. Na filosofia, em particular, tal ruína pode ser evidenciada pelos crescentes questionamentos da autoridade escolástica e do conhecimento de base aristotélica, ocasionado no século XVI e no início do século XVII, uma intensa busca por um novo método para se chegar à verdade, ao conhecimento verdadeiro ou indubitável” (FRAGOSO, 2011, p. 17).

francês percebe que na matemática, quer seja sonhando, quer seja acordado, sempre teremos a certeza de que dois mais dois será quatro. Esse novo método se principia por seu rigor demonstrativo, por sua ordem de exposição e, sobretudo, pela sua clareza e distinção, que são as marcas da verdade. Quando Descartes afirma nunca adiantar nada que não se tenha demonstrado antes, ele apresenta um dos princípios fundamentais do método geométrico, qual seja, o de não adiantar nada que ainda não foi definido⁴.

Hobbes, por sua vez, depois de se dedicar aos estudos iniciais humanistas se deparou, em uma de suas viagens no meio científico da época, com a premissa de que a ciência capaz de compreender o cosmo e que tinha se desenvolvido bastante fora a que aplicou o procedimento rigoroso da demonstração geométrica. O método geométrico representou um avanço na formulação das bases da ciência moderna. Tendo em vista seus progressos nas ciências naturais, é chegado o momento de aplicá-lo ao campo do homem propriamente dito. Ora, como Hobbes (1992) já havia apontado, um dos maiores motivos das perturbações sociais era a confusão que se encontrava no campo político dada a falta de uma ciência rigorosa. Em contrapartida, os filósofos moralistas estavam mergulhados nas opiniões e jamais tinham tentado, por ignorância ou mesmo por falta de interesse, elaborar uma ciência política rigorosa por excelência. E em que consistia esse rigor do método geométrico? O método era compreendido como uma ação do entendimento aplicada sobre os conhecimentos dispersos de assuntos previamente existentes, com o intuito ordenar de forma adequada as informações em prol do melhor conhecimento do assunto. No método geométrico se aplicam os preceitos que já explicitamos anteriormente: as definições, a ordem, a concatenação e as deduções.

As disparidades de opiniões, comuns no campo político, não se encontram na geometria. A filosofia moral necessitava desse rigor. Hobbes, preocupado com os males ocasionados pelas sedições das guerras civis, refletiu sobre os prejuízos ocasionados por elas e percebeu na geometria “que especulamos só para exercitar o nosso espírito, se algum erro escapar, é sem nenhum dano, e nada se perde, a não

⁴ “[...] estando todos prevenidos pela opinião de que na Geometria não se deve adiantar nada de que não se tenha uma demonstração certa, os que não são inteiramente versados nesta ciência peca, o mais frequentemente, aprovando falsas demonstrações, para fazer crer que as entendem, do que refutando as verdadeiras” (DESCARTES, 2010, p. 128).

ser tempo” (HOBBS, 1992, Prefácio). Isso, ao contrário das discussões de opiniões que ocorriam no trato sobre a matéria da política, onde “que não só dos erros, mas até mesmo da mera ignorância nasçam ofensas, conflitos e até homicídios” (HOBBS, 1992, Prefácio).

Na obra *De corpore*, Hobbes descreve o que é a verdadeira filosofia, entendida como um remédio para essas disparidades e disputas de opiniões. Ora, a falta de uma filosofia moral, conforme um método claro e correto, impossibilita que os homens conheçam a verdadeira causa das guerras. Excluindo todos os benefícios que a filosofia poderia trazer por meio da arte da construção e produção destinada aos diversos usos do cálculo dos movimentos celestes (HOBBS, 1992, p. 27), o motivo das guerras atribui-se, como já afirmamos, aos filósofos moralistas antigos (tanto os gregos como os romanos) que se mostraram eficientes na persuasão das multidões com suas doutrinas, mas que não lograram êxito em firmar uma verdadeira filosofia moral. Para Hobbes, os antigos não contribuíram em nada na melhoria da vida dos homens, e nesse sentido cabe a pergunta: qual o mais importante objetivo da filosofia? O homem não se entrega aos estudos solitários com a finalidade de conseguir as verdades eternas, muito menos para alcançar o extremo saber, mas, segundo Hobbes, antes de qualquer coisa é pelo poder, isto é, para possuir coisas que lhe garantam uma vida boa, provida de segurança e conforto. Para isso, Hobbes pretende contribuir com sua filosofia, estabelecendo as causas da guerra e da paz.

É necessário reestruturar a filosofia moral e, sobretudo, o aristotelismo, para dar uma nova configuração à ciência, e expor o devido lugar da moral. Hobbes divide a filosofia em duas partes, isto é, partindo do princípio que existem dois tipos de corpos: os corpos naturais (obra da natureza) e os corpos artificiais (obra do homem). Por conseguinte, tem-se a divisão da filosofia em natural e civil. A ética, nesse caso, lida com os corpos naturais e a política, em contrapartida, lida com os corpos artificiais. Isso ocorre, pois, a ética não trata da justiça e das virtudes como se pensava até então, mas das consequências das paixões. Ela é, então, uma subdivisão, consequência dos acidentes dos corpos naturais, ou seja, da filosofia da natureza (HOBBS, 1979, p. 52). E, dessa forma, se situa num campo de conhecimento diferente da política. A ética não deve se deter sobre as questões do bem e mal, da virtude e do vício, temas reservados ao campo da política. Por conseguinte, a filosofia cumpre o seu papel de ser útil ao homem.

O campo da ética está reservado ao estudo das capacidades (*ingenia*), disposições (*affectus*) e costumes (*more*) humanos, entendendo bem ou mal não por uma qualidade intrínseca ou mesmo natural, mas por conta das distintas opiniões sobre o que é benéfico ou prejudicial a cada disposição (*affectus*) ou costume (*more*) que podem ser causados (FRATESCHI, 2008, p. 49). Hobbes estabelece, em sua obra *De Corpore*, duas formas de se obter a filosofia moral, entendida a partir de dois tipos de conhecimentos: o que parte da observação e chega aos princípios ou causas (método analítico) e o que parte dos primeiros princípios e procede pela via da síntese (método sintético). No método analítico chegamos ao movimento da mente a partir da experiência, isto é, por meio da observação que cada um pode fazer desses movimentos em si mesmos: “quem quer olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera receia, etc. e por que motivo faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias distintas” (HOBBS, 1979, Int.). Sob a perspectiva do método sintético, a investigação se inicia pela filosofia primeira (conhecimento das causas), passando para a geometria, da geometria à física e, depois, chegando à filosofia moral. Para Hobbes, conhecer é conhecer pela causa e a filosofia, por sua vez, será entendida como esse tipo de conhecimento. Assim, como conhecer um quadrado é conhecer as causas de um quadrado, o conhecimento da causa é obtido por meio do conhecimento das várias coisas universais que constituem o quadrado, no caso, a linha, o plano, o ângulo, etc. As coisas universais têm por causa única aquilo que é fundamental na filosofia hobessiana, o movimento, que iremos tratar particularmente em outro tópico.

Das sensações, paixões humanas, cognição e suas origens no movimento

Tudo é causado pelo movimento. O próprio movimento tem por causa ele mesmo. A própria concepção de conhecimento em Hobbes é considerada uma doutrina do movimento (FRATESCHI, 2008, p. 61). Com isso, Hobbes define os campos científicos conforme os tipos de movimento: a geometria com os movimentos simples, a física com o movimento dos corpos. A filosofia moral, em via de síntese, segue dos movimentos da física pelo fato de que o objeto da moral é o desejo, o apetite, que são movimentos da mente. Suas causas resultam da sensação e da imaginação, que são

também movimentos que competem à física. Para explicar as faculdades cognitivas e as paixões humanas, Hobbes toma como paradigma a noção mecanicista de mundo, a qual tem como pano de fundo sua teoria do movimento. Segundo o mecanicismo, toda mudança se reduz ao movimento local dos corpos e não há nada que não possa se mover sem que tenha sido movido pela mecânica de outros corpos (o movimento só produz movimento). A origem das imagens sensíveis na mente humana é advinda do efeito de um determinado movimento local que incide em nós, relacionado com o cérebro, chegando ao coração por meio de outros membros do corpo.

No primeiro capítulo do *Leviatã* temos a explicação daquilo que Hobbes denominará de sensações, que consiste na atuação dos objetos sobre nós. As sensações são compreendidas de maneira isolada. Com efeito, Hobbes as define como representações ou aparências de uma qualidade dada por um acidente de um corpo exterior, que são os objetos. Pela forma diferente que atua, produz aparências diversas. A causa dessa sensação é o corpo externo que pressiona os órgãos tidos como os princípios de cada sentido de forma imediata, o que corresponde aos nervos. Chegando aos outros membros e se prolongando para dentro, em direção ao cérebro e ao coração, causa uma resistência ou contrapressão ao esforço do coração para transmitir as etapas da produção das sensações no corpo. Esta aparência ou mesmo ilusão, comumente chamada de sensação, consiste, no que se refere à visão, a luz, a cor figurada, e em relação ao ouvido, o som.

Todas essas qualidades sensíveis estão nos objetos que as causam, no entanto, observa Hobbes, são muitos os movimentos de cada matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa, assim como veremos também sobre as paixões dos homens, que podem se suceder de maneira diversa. Hobbes não faz nenhuma distinção dessas aparências, pois quer estejamos acordados, quer estejamos sonhando, a impressão, ou mesmo a sensação, estará impregnada na mente. Pois, como já ressaltamos, a origem dessas sensações não são qualidades inerentes aos objetos, mas o próprio movimento. Vejamos a explicação nas palavras de Hobbes:

Porque se essas cores e sons estivessem nos corpos, nos objetos que os causam, não podiam ser separados deles, como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que as coisas que vemos estar num lugar e a aparência em outro. E muito embora, a uma certa

distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem e ilusão é outra (HOBBS, 1979, p. 9-10).

Com isso, Hobbes reitera sua posição acerca da origem das sensações. Mesmo que tenhamos uma representação dos objetos, no entanto, não se explica sua causa pelo próprio objeto como julgamos ser. Sua causa reside no movimento, produzindo sensações graças às impressões dos objetos em nós. Essa posição hobbesiana quanto à causa das sensações se contrapunha ao aristotelismo de sua época, que colocava a causa da visão a certo ser da visão. Por exemplo, considerava que a coisa vista envia para todos os lados uma espécie de ser visível ou ente de visão. Esse mesmo princípio é usado para os outros sentidos. Por conseguinte, a teoria das sensações põe em xeque qualquer certeza da semelhança entre o que sentimos e a realidade dos objetos. No entanto, como observou Frateschi, podemos ter certeza que há algo externo a nós, no caso, o movimento. Essa é a certeza fundamental para a teoria das sensações: o movimento (FRATESCHI, 2008, p. 68).

Toda concepção ou representação de mundo que construímos é produto dos movimentos que, tal como ressaltamos, são exteriores ao homem que afeta. As ciências são esquematizadas segundo as noções de movimento, como em outro tópico explicamos. Da mesma forma, as faculdades e as paixões serão compreendidas conforme o mecanicismo. Elucidado como são formadas as sensações, cabe agora nos determos sobre a mecânica das paixões. Aquele movimento dos objetos externos não se limita ao cérebro: ele se estende ao coração, tal como já ressaltamos, e com isso se manifesta uma influência em retardar ou ajudar o que Hobbes denomina de movimentos vitais. O autor descreve dois tipos de movimentos no que diz respeito aos animais, o primeiro: “o vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção e etc.” (HOBBS, 1979, p. 32). Estes são os de natureza mais básica de conservação e manutenção da vida. E o segundo, que são os movimentos animais ou involuntários: o andar, o falar e o mover, designados tais como foi anteriormente imaginado, pois Hobbes lembra que a imaginação é um resíduo do mesmo movimento que permanece após a sensação. O andar, o falar e o mover dependem sempre de um pensamento anterior com relação ao *onde* e ao *que*, e com isso Hobbes conclui que a imaginação é a

primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. Anterior a esses movimentos voluntários, ou seja, antes do andar, do falar, do lutar e de outras ações se manifestarem, há um pequeno início de movimento no interior do corpo do homem, o que é designado por Hobbes como *conatus*⁵.

É com base nos conceitos de *conatus* e de movimento que há desejo e aversão. Para Hobbes, apetite e desejo são compreendidos relativamente como a mesma coisa, podendo ser apetite ou desejo quando o *conatus* vai em direção a algo que o causa. No entanto, ele ainda faz uma pequena distinção no que diz respeito à compreensão do desejo como algo mais amplo, sendo o apetite designado como algo mais específico, limitado a significar o desejo por alimento, como a fome e a sede. Quando esse *conatus* vai ao sentido de evitar alguma coisa, se chama aversão. A palavra apetite designa, então, o movimento de aproximação e a aversão é o movimento de distanciamento ou repulsão. Quando esse movimento ultrapassa ou se prolonga a partir dos olhos, ouvidos e outros órgãos, indo até o coração, se chama deleite ou perturbação do espírito. Dentre essas paixões, há as que são consideradas pela expectativa do acontecimento de algo e do seu fim ou consequência, quer elas agradem ou não. São compreendidas como apetites ligados à crença de se obter algo do qual não temos a certeza de sua realização. Hobbes define o apetite em dois campos, um da crença e outro da sua falta: a esperança como apetite ligado à crença de conseguir algo e o desespero que é o mesmo apetite, porém, sem a crença. Feita de forma breve a exposição das sensações e paixões humanas, iremos agora discorrer como essas paixões influenciaram a criação daquilo que Hobbes irá chamar de homem artificial, ou pelo menos as condições para sua criação.

Arte e natureza: a criação do homem artificial

É notável a maneira como Hobbes irá mudar a noção de arte e natureza segundo uma nova concepção de homem e de seu lugar no mundo. As primeiras páginas da introdução do *Leviatã* já pontuam essas mudanças.

⁵ O conceito de *conatus* não está dissociado do debate sobre o movimento. Compreende-se como uma inclinação ou mesmo esforço, objeto de discursão da física dos modernos. Usaremos o termo *conatus* em latim para conservar o seu sentido originário, pois ele expressa com maior precisão a acepção do conceito tal como Hobbes emprega no original em latim.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquina que movem a si mesmas por meio de molas, tal como o relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola, e os nervos, senão tantas outras cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão o homem artificial, embora de maior estrutura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetada (HOBBS, 1979, Int.).

Como observou Bobbio (1991, p. 31), uma das mudanças significativas da modernidade é a transformação da relação entre arte e natureza em comparação à concepção dos antigos. A arte, na modernidade, aparece não mais como uma simples imitação da natureza, mas, sobretudo, como algo igual à natureza. Essa mudança representa um dos pontos mais significativos da filosofia moderna, tal como podemos perceber na citação acima, do início do *Leviatã*. Hobbes ressalta que assim como a natureza é capaz de criar o homem, o homem, por sua vez, é capaz de criar um ser de mais alto grau, que pode até corrigir os erros da natureza, como, no caso, a criação do homem artificial (o Estado). Tal criação é fruto da engenhosa natureza humana e de sua industriiosidade. Entendendo a natureza com uma enorme máquina, compreender suas leis é penetrar em seus segredos e atingir as regulamentações de seu mecanicismo, já que é dada ao homem essa capacidade. Na medida em que é capaz de compreender essas leis, ele é também dotado da capacidade de reproduzi-las e até mesmo de aperfeiçoá-las, substituindo-as com sua criação, tal como veremos com a necessidade da criação do Estado mediante a guerra de todos contra todos.

Das disposições da guerra de todos contra todos, o direito e as leis da natureza

No início do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes expõe a tese comum na modernidade de que a natureza dotou todos os homens de certa igualdade de faculdades, quer sejam físicas ou espirituais. Mesmo encontrando um homem consideravelmente mais forte de corpo e de espírito mais vivo do que os demais, essa condição não acentua a diferença legítima entre ele e outro, pois, para Hobbes, essas

“diferenças” não são suficientes para que qualquer um possa reivindicar, com fundamento nelas, qualquer benefício que o outro por igualdade não possa ter ou mesmo aspirar. Quanto à possível diferença física da força corporal, o mais fraco pode matar o mais forte por uma secreta maquinaria, aliando-se com outros ameaçados pelo perigo comum. Na faculdade de espírito, Hobbes observa ainda uma igualdade maior do que a igualdade de força. Pois a experiência da prudência aparece a todos os homens de maneira igual. No entanto, o que pode tornar inaceitável é a simples concepção de vaidade da própria sabedoria, que todos os homens supõem possuir sempre em maior grau do que o vulgo, maior de todos, menos neles próprios, e a outros que por sua fama ou concórdia merecem sua aprovação. Essa vaidade da sabedoria é consequência de sempre considerar sua sabedoria bem de perto enquanto a dos outros, de modo distante.

Sob o ponto de vista de sua vaidade, os homens ainda permanecem iguais sobre o caráter que fazem da consideração de si próprios, contentes com a parte que lhes cabe. A igualdade entre os homens também é manifesta na esperança de atingir os fins almejados e, por consequência, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, que tal coisa seja impossível de ser gozada por ambos, eles irão ser inimigos. Desse caminho para o fim compreendido por sua própria conservação e deleite, eles se esforçam para destruir, ou mesmo subjugar uns aos outros. Passando a ver o outro como um inimigo em potencial ou por desejo de algum bem constituído, os invasores se equivocam ao conceber que não há nada que recear de um único homem de modo que ele provavelmente virá com força para desapossá-lo e privá-lo não só de seu trabalho, mas da sua vida e de sua liberdade. E o invasor ficará na mesma condição do invadido em relação a outro inimigo em potencial. Esse estado de desconfiança ainda se torna mais evidente na medida em que há a antecipação de uma força ou mesmo de uma astúcia, que os homens antecipam para subjugar outros homens por meio do seu poder. Hobbes não esquece que essas ações se justificam com base na lei de própria conservação.

Construído o quadro do perigo iminente do ataque de outro, podemos nos perguntar de que modo então os homens se associam. Ainda no capítulo XIII, Hobbes explica que essa associação não é feita de modo pacífico e direto, pois os homens não têm prazer algum com a companhia do outro; pelo contrário, eles têm desprezo, isto é, quando não houver um poder comum entre eles que seja capaz de mantê-los

em respeito. Isso também decorre pelo princípio da vaidade. Os homens normalmente pretendem que os seus companheiros lhe atribuam o valor que ele próprio atribui a si. E quando não houver esse valor, ou seja, quando houver sinais de desprezo ou subestimação, conseqüentemente ele se esforçará para tirar de seus contentores a atribuição de maior valor, chegando a causar-lhe danos.

Hobbes imputa três causas principais à discórdia. 1. A competição; 2. A desconfiança; 3. A glória. E conclui que durante o período que os homens não se encontram na tutela de um poder comum que seja capaz de mantê-los em respeito, eles se encontram naquilo que Hobbes chama de guerra de todos contra todos, “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Ressalta-se que essa guerra não consiste na batalha ou mesmo no ato de lutar, mas também no lapso de tempo que a vontade de travar a batalha é iminentemente conhecida. O tempo dessa guerra deve ser considerado assim como a natureza de um mau tempo que não consiste em dois ou três chuviscos, mas na tendência para chover que dura vários dias seguidos. Dessa forma, também a guerra não consiste na luta real, mas na sua disposição, durante o tempo que não há garantia do contrário, e que todo restante é a paz.

Respondendo a uma possível dúvida sobre essa disposição da guerra a partir das paixões e que ela seja confirmada na experiência, diz Hobbes:

Que seja, portanto ele a considerar a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existe leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando fecha seu cofre? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu faço com as minhas palavras? (HOBBS, 1979, p. 76).

Dessa forma, Hobbes faz lembrar o princípio já anunciado na introdução do *Leviatã*, *Nosce te ipsum* (Lê-te a ti mesmo). Princípio segundo o qual os homens poderiam aprender a ler uns aos outros e entender como uma paixão ou uma ação leva um homem a tomar determinada atitude. Ele lembra também que as paixões não constituem um pecado por si, ou seja, todas as paixões dos homens, o ódio, a vanglória, entre outras, não representam um pecado, pois Hobbes, como já tivemos a oportunidade de expor, não adota no seu estudo das paixões uma posição moralista,

que na verdade representa um dos empecilhos para compreender os homens e suas ações. Essas ações, derivadas das paixões, só serão consideradas certas ou erradas até a criação das leis, no entanto, essa lei só poderá ser feita quando determinada pessoa a elaborar. Expostas as disposições naturais que levam os homens à guerra de todos contra todos, em seguida Hobbes explica, no capítulo XIV, as leis da natureza e os contratos.

Para Hobbes, a união por meio do pacto visa a paz, pois a “lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, e nos defendermos” (HOBBS, 1992, p. 28), tal como prescreve a razão. No entanto, por ser a natureza humana não-associável, ou seja, os homens não nascem aptos a uma vida em sociedade, o autor concebe o fundamento da sociedade não sob os preceitos aristotélicos do homem como *zoon politikon* (animal político)⁶. Mas, antes, como um ser egoísta, pois como o próprio autor ressalta “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este, nós desejamos primeiramente, aqueles só secundariamente” (HOBBS, 1992, p. 29). Entretanto, como no estado de natureza o que prevalece é a vontade dos homens ferirem-se uns aos outros, faz-se necessária a transferência de seu direito, ou ao menos uma parte dele, “pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiram que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defender” (HOBBS, 1992, p. 46). E dessa forma ter-se-ia a guerra de todos contra todos. Por isso, há a transferência do direito e o pacto ou contrato, que se constitui como direito dos soberanos exercerem poder sobre os seus súditos. “O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se pacto” (HOBBS, 1992, p. 50). Como pode-se ver, o pacto irá constituir a criação de um poder capaz de reger os homens e protegê-los da guerra civil e da morte violenta. Pois o direito natural de cada um poder usar da razão e de todos os meios para se conservar entra num impasse na medida em que se todos podem tudo, não podem nada. Dá-se, então, a necessidade de um outro poder para mediar essas tensões. Daí advém a necessidade de renúncia

⁶ “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência” (Livro 1. Cap. 1 §9) (ARISTÓTELES, 2009, p. 7).

de parte desse direito. No entanto, como não há transferência de força, há a necessidade da representação, objeto de debate do capítulo XVI.

A política no palco: abrem-se as cortinas para o cenário político da representação e da ciência política

Segundo Ribeiro (1978, p. 10), o escopo da filosofia de Hobbes se encontra entre duas formas de teatro. O que relata a guerra civil, e tão logo a criação do Estado, não sem antes ser visto pelo olhar altivo do filósofo que descreve a comédia humana. Este, enquanto espetáculo do mundo que no alto do monte descortinou a Jesus e o outro que se entende ao campo civil, à criação da sociedade política dado o contrato e, assim, a instituição da representação dos súditos pelo soberano⁷. E, por essa forma, o estabelecimento da política se confronta no tecido social. A clivagem se coloca entre o palco – lugar dos acontecimentos e representação – e a plateia. Isto é, no que diz respeito a ciência política estabelecida por Hobbes, voltada para o coração dos homens e suas paixões desenfreadas com pena do perigo iminente da guerra civil que se abate no dito palco do mundo. Essa forma de análise, segundo o olhar crítico do espectador, é responsável pela criação da ciência política por meio desse distanciamento fruto da mescla do pessimismo com o humor, sem os quais a possibilidade de criação desse olhar crítico, montanhoso e altivo não seria possível. É sob essa nova abordagem que a concepção de poder moderno surge, ou mesmo a própria ciência política.

Tal postura de separação (palco/plateia) se encontra também na fundamentação do Estado, todavia, aqui não se faz por meio do olhar, mas pelo fazer. Nesse sentido, a ação é privilegiada enquanto o espectador, fora do palco, perde sua liberdade, que o define como tal. O palco agora passa a ser privilegiado. Com a plateia abolida, há uma transferência de privilégio, no entanto, isso é não feito antes que o ator⁸ tenha a representação encarnada dos seus súditos. A distância entre a cena e o outro não pode mais ser distinguida, assim como a produção e o juízo emitido sobre ela. A não-produção e sua clivagem permitiam as infinitas interpretações, fazendo esquecer também a marca (o contrato), dando lugar às insurreições. No entanto, sob

⁷ Ribeiro toma essas duas citações como representantes das duas formas de teatro.

⁸ Uma das figuras centrais para o conceito de representação desenvolvido no tópico posterior.

esse novo direcionamento e com foco na ação, não há mais nada que escapa a dominação, a representação maior, senão a única, que é a do Estado. Ribeiro (1978) chama esse teatro de *teatro de poder do Estado*.

Autor e ator: A representação no capítulo XVI

A necessidade da representação é uma condição basilar para a criação do Estado, tendo em vista que os seus súditos não transferem sua força, mas os seus direitos. Para explicar de que forma se articulam as ações políticas mediante o pacto e a criação de um poder comum, deve-se entender de que forma Hobbes articula o conceito de representação. Para isso, teremos que iniciar com o elemento fundamental da teoria da representação, qual seja, o conceito de pessoa:

Uma *pessoa* é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdadeiramente ou por ficção. Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial* (HOBBS, 1979, p. 96).

O conceito de pessoa hobbesiano é considerado por meio de um conjunto de signos. Como foi dito, a pessoa, para Hobbes, é compreendida na suposição do homem, de um lado, e na ação e em seus ditos, de outro. Ele entende também duas espécies de pessoa. A *natural*, aquela cujas ações e palavras são consideradas dela própria, e a *artificial*, quando são consideradas representações das palavras e ações de um outro. No centro da teoria da representação, deve-se entender que a noção de pessoa é entendida como um objeto exterior de observação. Dessa forma, as palavras e ações às quais sua definição faz referência são entendidas com a seguinte ressalva: “consideradas como”; em outras palavras, são vistas exteriormente (NOTHING, 2012, p. 87). Isso significa dizer que só há uma única pessoa na medida em que suas palavras e ações se tornam visíveis ou representadas. É importante notar que a pessoa designada na teoria hobbesiana da representação não diz respeito a uma entidade ontológica, mas representa uma entidade real constituída pelo raciocínio. A razão é aqui entendida como uma faculdade que se presta ao cálculo, adição e

subtração, com efeito, quando se atribui ou nega uma designação a um outro, não se faz outra coisa que não seja adicionar ou subtrair.

A palavra pessoa é de origem latina, Hobbes a retira do teatro grego romano. Os gregos no lugar dela usavam *prósopon*, que significa rosto, assim como no latim *persona* significa disfarce ou aparência exterior de um homem que é imitado no palco. É particularmente aquela parte que disfarça o rosto, como a máscara ou a viseira. Dos palcos, a *persona* e suas designações foram transferidas para qualquer representante da palavra ou da ação nos campos jurídicos e políticos, assim como se fazem nos teatros. A pessoa é como um ator que representa no palco as ações e as palavras. No entanto, na teoria hobbesiana ele se estende a várias instâncias da sociedade e pode variar conforme as suas atribuições:

[...] uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome (sentido usando por Cícero quando diz: *Unus sustineo três Personas; mei, adversarii, et Judicis* – Sou portador de três pessoas: eu mesmo, meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representantes, mandatário, lugar tenente, vigário, advogado, deputado, procurador, ator, e outros semelhantes.

A teoria hobbesiana da representação retirada dos palcos revela as peripécias humanas segundo a perspectiva dos teatros, de modo que permite compreender o campo interrelacional, ou mesmo representativo, a partir dos termos teatrais. Nesse sentido, representar significa atuar (usar das palavras do autor e suas ações) conforme os atores nos palcos fazem, isto é, assim como foram designados os seus papéis pelo autor da peça. Em contrapartida, a pessoa natural, aquela cujas ações e palavras são suas, só age conforme suas ações e palavras e, portanto, não o faz segundo um outro. É interessante notar o seu alcance, já que ela cobre tanto o estado civil como o estado de natureza. Na condição do estado de guerra todos representam seu próprio papel, na medida em que suas ações e palavras são consideradas como suas próprias. No entanto, como vimos, na ausência de um poder comum, os papéis encontram-se em conflito e as ações dos indivíduos são prejudicadas por outros. Em vista da morte violenta e da guerra, todos são obrigados a vestirem ou encarnarem uma máscara, ou *persona*, de pessoas hostis como forma de proteção. Nesse sentido,

a guerra de todos contra todos é encarada como um teatro de lobos (NOTHING, 2012, p. 91).

Ao lado do conceito de ator, Hobbes constrói o conceito de autor para dar legitimidade à noção de autoridade, tão cara também para a construção do homem artificial (o Estado).

Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações *pertencem* àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, aquele quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o autor age por autoridade. Porque aquele a quem pertence bens é chamado *proprietário*, em latim *dominius*, e em grego Kyros; quando se trata de ações é chamado de autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito (HOBBS, 1979, p. 96).

Como podemos perceber, a autoridade é o princípio no qual se origina a autorização da representação. A autoridade descreve e legitima o direito de praticar ação e proferir palavras em nome de um outro que autorizou. Nesse sentido, quando alguém confere a algum outro o direito de lhe representar é o mesmo que reconhecer suas próprias ações nele. A autoridade aqui deve ser entendida não como um atributo do autor, mas de seu direito, que pode ser concebido a um outro mediante um mandato.

Conclusão

Partindo dos pressupostos aqui aludidos, ao longo do nosso texto pudemos chegar às seguintes conclusões: Hobbes, na elaboração de sua teoria política, justifica a criação do homem artificial compreendendo que o homem, em seu estado de natureza, é uma ameaça em potência, quer seja pela luta de um bem em comum, quer seja pelas consequências de suas paixões. A razão e os princípios da lei da natureza, no entanto, fazem com que os homens busquem a paz, e daí advém a consequência de fazer pactos. A teoria da representação, por sua vez, nos possibilita entender, à maneira do teatro, como estão articuladas as relações de contrato e transferência segundo a representação, objeto do capítulo XVI do *Leviatã*. Para isso, é fundamental

entender o papel do ator e do autor no projeto político de Hobbes. Ao ator, por meio da autoridade do autor, lhe é conferido o direito da palavra e ação do autor. Ela é entendida em vários âmbitos da sociedade, podendo ter diversos nomes. Com efeito, vê-se a necessidade de bem entendermos a proposta política hobbesiana da articulação dos conceitos de homem artificial, direito natural e o fundamento do pacto, bem como o conceito de representação.

Referências

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRATECHI, Iara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

HOBBS, Thomas. **De Corpore – Parte I: Cálculo ou lógica**. Tradução e notas de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Monteiro. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução e notas de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NOTHING, Vander Schulz. A teoria da representação hobbesiana. **Pensar Revista Eletrônica da FAJE**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 87-110, 2012.

Recebido em: 13/07/2023
Aprovado em: 19/08/2023



Rafael Douglas Sousa de Andrade*

RESUMO

Este artigo visa analisar os seguintes pontos: a tese foucaultiana de disciplina, suas ferramentas de poder e a biopolítica; como houve a mudança social das ferramentas de controle; e, conforme o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han afirma, a superação das teses acerca do poder e do biopoder de Foucault, haja visto diversos fatores, tais como: crises institucionais das ferramentas disciplinares, ascensão da tecnologia – em especial o crescimento exponencial das redes sociais e mídias digitais –, ruptura do panoptismo da vigilância sobre os corpos para a vigilância sobre a psique e a não-completude do novo âmago do neoliberalismo de agir sobre os sujeitos. A metodologia que guiou a pesquisa é teórico-bibliográfica. Concluiu-se na pesquisa que a complexidade em que o neoliberalismo do século XXI exerce o poder, ou seja, em que ele sujeita os indivíduos, está para além da disciplina foucaultiana. Portanto, surge, então, uma nova técnica de sujeição, a psicopolítica silenciosa e afável de Han.

Palavras-chave: Biopolítica. Psicopolítica. Formas de Poder.

From Foucault's biopolitics to Byung-Chul Han's psychopolitics: the new tool of power

ABSTRACT

This article aims to analyze the following points: the Foucauldian thesis of discipline, its tools of power and biopolitics; how there has been a social change in the tools of control; and, as the South Korean philosopher Byung-Chul Han states, there has been an overcoming of Foucault's thesis about power and biopower, given several factors, such as: institutional crises of disciplinary tools, rise of technology – especially the exponential growth of social networks and digital media – rupture of panoptism from surveillance over bodies to surveillance over the psyche and non-completeness of the new core of neoliberalism to act on subjects. The methodology that guided the research is theoretical-bibliographical. It was concluded in the research that the complexity in which the neoliberalism of the 21st century exercises power, that is, subjects the subjects, is beyond the Foucauldian discipline, therefore, a new technique of subjection arises, this being the silent and affable psychopolitics of Han.

Keywords: Biopolitics. Psychopolitics. Forms of Power.

Da biopolítica de Foucault para a psicopolítica de Byung-Chul Han: a nova ferramenta de poder

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096
e-ISSN: 2357-9420
Fortaleza,
v. 19, n. 2, 2023

* Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-Graduando em Docência do Ensino Superior pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS). Mestrando em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: rafaldouglassousa@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7520057880742245>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5069-3077>.

Introdução

Questões que envolvem a forma em que o poder é exercido sobre a sociedade, em especial com o avanço do neoliberalismo - sua manutenção, gerência, ferramentas de controle e disciplina – encaminham, há algum tempo, debates na filosofia. Porém, com o avanço da teoria de poder supratranscrito, o tema ganhou bastante destaque no século XX e perdura até o presente século XXI. Este artigo analisará as ideias a respeito do tema, sob a ótica do filósofo francês do século XX, Michel Foucault, e sob o prisma do filósofo sul-coreano do século XXI, Byung-Chul Han. Ademais, como de acordo com Han, houve uma superação da ferramenta foucaultiana de poder, doravante denominada biopolítica¹, para o aparelho de controle mental, doravante denominado psicopolítica², ocorreu, então, uma transição da sociedade disciplinar para sociedade do desempenho. Ambos foram escolhidos devido a notabilidade que possuem acerca do tema proposto.

Foucault irá trabalhar com a ideia de poder e com as formas que este constitui, modela e disciplina coletivamente a individualidade dos sujeitos. Portanto, os dispositivos de poder contribuem na formatação do corpo, tornando-o docilizado e submisso, corrompendo, então, sua subjetividade, haja visto que tal fabricação de corpo corrobora para a adequação aos moldes e estruturas da sociedade:

Os anos de 1970 marcam um novo direcionamento nas análises de Foucault. O que passa a lhe interessar agora é o poder enquanto elemento capaz de explicar como se produzem os saberes e, na mesma medida, como nos constituímos na conexão entre ambos (ser-poder) [...] O poder deve ser visto, em Foucault, como algo que funciona em rede, que atravessa todo o corpo social [...] Para Foucault, a constituição do Estado moderno, com a gênese e o desenvolvimento das novas relações de produção capitalistas, leva à instauração da anátomo-política disciplinar e da biopolítica normativa enquanto procedimentos institucionais de modelagem do indivíduo e de gestão da coletividade; em outras palavras, de formatação do indivíduo e de administração da população (DANNER, 2010, p. 143).

¹ Trata-se, definitivamente, da estatização da vida biologicamente considerada, isto é, do homem como ser vivente. A formação do biopoder, segundo Foucault, poderia ser abordada a partir das teorias do direito, da teoria política (os juristas dos séculos XVII e XVIII colocaram a questão do direito de vida e morte, a relação entre a preservação da vida, o contrato que dá origem à sociedade e a soberania) ou ao nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias do poder (CASTRO, 2009, p. 57).

² Hoje, caminhamos para a era da psicopolítica digital, que avança da vigilância passiva ao controle ativo, empurrando-nos, assim, para uma nova crise da liberdade: até a vontade própria é atingida. Os *big data* são um instrumento psicopolítico muito eficiente, que permite alcançar um conhecimento abrangente sobre as dinâmicas da comunicação social. Trata-se de um conhecimento de dominação que permite intervir na psique e que pode influenciá-la em um nível pré-reflexivo (HAN, 2018, p. 23).

Outrossim, Foucault sustenta sua ideia de controle pela disciplina a partir de um dispositivo idealizado por Jeremy Bentham no século XIX, chamado panóptico. Trazendo consigo a ideia de visibilidade permanente, eis a figura central da disciplina: o panóptico social.

[...] cada um, em seu lugar, está bem trancado em sua cela, de onde é visto de frente pelo vigia; mas os muros laterais impedem que entre em contato com seus companheiros. É visto, mas não vê; objeto de uma informação, nunca sujeito numa comunicação. A disposição de seu quarto, em frente da torre central, lhe impõe uma visibilidade axial; mas as divisões do anel, essas celas bem separadas, implicam uma invisibilidade lateral. E esta é a garantia da ordem (FOUCAULT, 2014, p. 194).

Além disso, Foucault disserta sobre a sua finalidade e função, além de como o poder disciplinar obtém seu sucesso no corpo social:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor [...] O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame (FOUCAULT, 2014, p. 167).

Han, em contramão ao que declara Michel Foucault, irá afirmar que a sociedade psicopolítica e do desempenho supera a sociedade disciplinar:

O sujeito do desempenho de hoje se distingue fundamentalmente do sujeito disciplinar [...]. Na sociedade do desempenho neoliberal, negatividade como mandatos, proibições ou punições dão lugar a positivities como motivação, auto-otimização ou autorrealização. Espaços disciplinares são substituídos por zonas de bem-estar. A dor perde toda relação com o poder e com a dominação. Ela é despolitizada em uma circunstância médica (HAN, 2021, p. 25-26).

Outrossim, a partir desse sobrepujamento de sociedades, Han alerta que essa nova fase – psicopolítica – traz à tona uma crise da liberdade subjetiva. Ou seja, trata-se de uma fase em que o sujeito não reconhece que suas escolhas não são próprias de si, mas fruto da nova ferramenta de poder que sutil e silenciosamente o leva a escolher:

Em sua permissividade, ou melhor, em sua afabilidade, o poder põe de lado sua negatividade e se passa por liberdade [...] O sujeito submisso não é nunca consciente de sua submissão. O contexto de dominação permanece

inacessível a ele. É assim que ele se sente em liberdade [...] Ao contrário, ele nos convida a compartilhar incessantemente, participando dando opiniões, comunicando necessidades, desejos e preferências, contando sobre nossa própria vida. Esse poder afável é, por assim dizer, mais poderoso que o repressor (HAN, 2018, p. 26-27).

Destarte, a metodologia bibliográfica que guiou a realização da pesquisa e do artigo foi dividida em duas partes: *a priori*, abordará a ideia de biopolítica, disciplina e panóptico para Foucault; por fim, examina a exposição da tese de psicopolítica de Byung-Chul Han e a reflexão de como houve a sobrelevação de um modelo social – psicopolítica afável de Byung-Chul Han – sobre o outro – biopolítica disciplinar de Foucault –, originando no corpo social uma crise da liberdade subjetiva.

A biopolítica de Foucault: a disciplina, o controle dos corpos e o panóptico

A priori, é importante salientar que Foucault não aponta uma teoria ou conceituação sobre o poder, mas indica os caminhos que levam um sujeito a atuar sobre outros sujeitos:

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações [...] captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam [...]. Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício (FOUCAULT, 1979, p. 182).

O poder não se encontra em figuras públicas ou privadas, nesse ou naquele outro sujeito, mas sim nas relações sociais existentes. Ou seja, o poder é uma prática social desenvolvida historicamente e está por toda parte, provocando ações sobre ações. “O poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1976, p. 89). Essa dinâmica se dá através do disciplinamento dos corpos e de sistemas disciplinares – família, escola, fábrica, hospital, prisão, sendo este último o suprassumo do confinamento – onde o sujeito passa de um espaço de reclusão e disciplinamento para outro, como bem retratado por Deleuze:

Foucault situou as sociedades disciplinares nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um

espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. É a prisão que serve de modelo analógico: a heroína de Europa pode exclamar, ao ver operários, “pensei estar vendo condenados...”. Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares (DELEUZE, 2000, p. 219).

A fundamentação do sistema disciplinar está no seu caráter penal, o que Foucault chama de *mecanismo penal da disciplina* (FOUCAULT, 2014). Ou seja, na essência da disciplina, tem-se uma espécie de legalidade do Direito, que concede a ela “suas próprias leis, suas formas particulares de sanção e suas instâncias de julgamento” (FOUCAULT, 2014, p. 175), fundamentando, então, o caráter punitivo da disciplina. Porém, o que é a disciplina? Um mecanismo para exercício do poder, que assegura, de maneira minuciosa, as operações do corpo, através de uma imposição na relação entre docilidade e utilidade do sujeito.

O caráter disciplinador, como já mencionado, faz com que a disciplina seja exercida sobre os corpos. Foucault denomina como biopoder, portanto, um aspecto biológico da disciplina. Esta condição é o estado da docilização do sujeito, em outros termos, a criação de corpos que agem e operam de acordo com o que lhe é imposto. A disciplina fabrica, então, a submissão do sujeito, a manipulação de gestos e de comportamentos, a total adestração do sujeito: corpos dóceis³.

Ademais, para Foucault, uma característica fundamental da disciplina é o seu caráter vigilante, pois é daí que o sujeito se sente vigiado, oprimindo qualquer comportamento que fuja do que lhe é exigido. O respaldo dessa vigilância se encontra no panóptico⁴ social, que Foucault afirma ser vigente na comunidade:

³ [...] “Política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’” (FOUCAULT, 2014, p. 135).

⁴ O jurista e filósofo inglês, Jeremy Bentham, em seus estudos sobre o sistema penitenciário, criou um projeto de prisão circular, que ao seu ver era a maneira ideal de controle e vigilância, onde um observador central poderia ver todos os presos. Eis o sistema panóptico. Ele seria aplicável nas prisões, escolas, hospitais ou fábricas, para tornar mais eficiente o controle destes. Assim, aquele que estivesse sobre uma torre ou estrutura circular central poderia vigiar todos os presos - ou funcionários, pacientes, estudantes, etc -, mantendo-os sob seu controle (BENTHAM, 1995).

O panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. [...] Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. [...] Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções - trancar, privar de luz e esconder - só se conserva a primeira e se suprimem as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. (FOUCAULT, 2014, p. 194).

Qual o efeito do panóptico? “Induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 195). Isto significa que o sujeito, em constante estado de vigilância, regula suas ações. O poder então, na afirmação de Foucault sob a luz de Jeremy Bentham, deve ser visível e inverificável:

Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos [...]. Por isso Bentham colocou o princípio de que o poder devia ser invisível e inverificável. Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo (FOUCAULT, 2014, p. 195).

Todos os expostos anteriores culminam nas seguintes perguntas: Qual o intuito da docilização do sujeito? A quem interessa esses corpos dóceis? Para além da modulação comportamental-ação do sujeito em sociedade, tem-se também o objetivo de adequar o sujeito para uma teoria de poder, que Foucault percebe estar em curso. É ela a executora da docilização, da disciplina e da constante vigilância. Eis a fórmula do regime neoliberal, visto que é nele onde o sujeito passa a ser assimilado como econômico, facilmente manipulado pela disciplina:

Com a publicação de *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), Foucault dá uma nova guinada em suas pesquisas. Seu objetivo é, agora, analisar as novas formas de controle biopolítico, segundo o eixo das economias de mercado, influenciado pelo neoliberalismo econômico da Escola de Chicago. Na visão de Foucault, sob a influência do neoliberalismo econômico do pós-guerra, o homem foi compreendido em termos de *homo oeconomicus*, isto é, como um ser agente que, estimulado pelas diversas exigências do mercado, busca responder a essas exigências. O interesse de Foucault, então, se dirige às diversas formas de controle dos indivíduos e das populações, tal como elas se dão nas modernas economias de mercado (DANNER, 2010, p. 155).

Em suma, percebe-se que Foucault aborda que no corpo social do regime liberal, as ferramentas de poder disciplinam o sujeito através do estado incessante de vigilância, corrompendo suas escolhas, moldando comportamentos – modelagem essa que se adequa ao neoliberalismo –, transfigurando o sujeito em um corpo dócil, adequando-o, então, à forma neoliberal.

Todavia, Deleuze equiparou o estado disciplinar como uma toupeira, porque ela se movimenta em espaços fechados, pré-instalados, e por isso se submete a restrições. Porém, em uma sociedade em que a lógica empresarial-neoliberal está em trâmite, em que “o serviço de vendas se tornou o centro ou a ‘alma’ da empresa” (DELEUZE, 2000), o raciocínio disciplinar estaria sendo superado por um novo estado, o de controle:

Informam-nos que as empresas têm uma alma, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo. O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado (DELEUZE, 2000, p. 224).

O animal da sociedade de controle é a serpente, pois “ao contrário da toupeira, a serpente não se movimenta em espaços fechados; é a partir do movimento que abre espaço. A toupeira é trabalhadora. A cobra por sua vez é empreendedora. É o animal do regime neoliberal” (HAN, 2018, p. 30). Deleuze afirma que o molde disciplinar não é mais suficiente para explicar o novo regime de dominação, pois atualmente vive-se uma crise das instituições:

O que conta é que estamos no início de alguma coisa. No regime das prisões: a busca de penas “substitutivas”, ao menos para a pequena delinquência, e a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a ficar em casa em certas horas. No regime das escolas: as formas de controle contínuo, avaliação contínua, e a ação da formação permanente sobre a escola, o abandono correspondente de qualquer pesquisa na Universidade, a introdução da “empresa” em todos os níveis de escolaridade. No regime dos hospitais: a nova medicina “sem médico nem doente”, que resgata doentes potenciais e sujeitos à risco, que de modo algum demonstra um progresso em direção à individuação, como se diz, mas substitui o corpo individual ou numérico pela cifra de uma matéria “dividual” a ser controlada. No regime de empresa: as novas maneiras de tratar o dinheiro, os produtos e os homens, que já não passam pela antiga forma-fábrica. São exemplos frágeis, mas que permitiriam compreender melhor o que se entende por crise das instituições, isto é, a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação (DELEUZE, 2000, p. 225).

A preocupação de Deleuze com a lógica empreendedora-desempenho vigente não é em vão, pois nota-se o surgimento de um novo sistema de dominação aparente. É Byung-Chul Han que dará nome para o novo regime: Psicopolítica.

De acordo com Deleuze, o regime disciplinar se organiza como corpo. É um regime biopolítico. Por sua vez, o regime neoliberal se comporta como alma. Desse modo, a psicopolítica é sua forma de governo. Ela introduz o tempo todo uma rivalidade inextinguível como são emulação, [como] excelente motivação. A motivação, o projeto, a competição, a otimização e a iniciativa são inerentes à técnica psicopolítica de dominação do regime neoliberal. A serpente encarna acima de tudo a culpa (*Schuld*), as dívidas (*Schulden*), que o regime neoliberal emprega como meio de dominação. (HAN, 2018, p. 31).

A superação da disciplina foucaultiana pelo controle psicopolítico de Han e a crise da liberdade advinda deste último regime de dominação, é o que será abordado no próximo tópico.

Psicopolítica de Han x Biopolítica de Foucault: a crise da liberdade, a sutileza e silenciosidade do poder sobre a disciplina

Foram expostas anteriormente as premissas e reflexões acerca do pensamento de Foucault sobre a disciplina e a docilização dos corpos, bem como elas têm corrompido e fomentado ferramentas de poder, em que os sujeitos exercem ações sobre outros sujeitos. Ademais, para o funcionamento e a manutenção do poder sobre o corpo, o panóptico de Bentham, apropriado por Foucault e adaptado para o panóptico social, surge como pilar de vigilância essencial para guiar comportamentos e ações. Ou seja, a vigilância constante, ou a ideia de estar sendo vigiado, é a chave para o disciplinamento. É o ato de exploração que produz o sujeito da obediência.

Contudo, o exercício do poder na sociedade neoliberal não é sobre os corpos. O panóptico observa de fora o sujeito e o seu corpo. Isto não consegue dar conta da totalidade do neoliberalismo, da vigilância deste regime e da forma de controle que nele é exercida. O corpo não é mais o centro, mas sim a psique:

[...] A psique não está no foco do poder disciplinar. A técnica ortopédica do poder disciplinar é muito grosseira para penetrar nas camadas mais profundas da psique - com seus desejos ocultos, suas necessidades e seus anseios - e apoderar-se deles. Também o Grande Irmão de Bentham observa seus internos apenas de fora. Seu panóptico está ligado ao medium óptico.

Não tem nenhum acesso a pensamentos ou necessidades íntimas (HAN, 2018, p. 35).

“O poder é fenômeno da interioridade e da subjetividade” (HAN, 2019, p. 108). O poder reside na psique, desvirtuando o sujeito no seu interior, em sua subjetividade. Diante disso, Han trabalha com a linha de raciocínio que preconiza que disciplina e panóptico não correspondem às novas ferramentas neoliberais de poder. Tendo em vista o desenfreado avanço das redes sociais e das mídias digitais, o corpo social culmina com a pornografização e a exposição em excesso do sujeito na sociedade. Logo, a ideia do panóptico não se faz mais necessária, pois o sujeito expõe-se em excesso e não mais precisa de um estado total de vigilância: “Na sociedade expositiva cada sujeito é seu próprio objeto-propaganda; tudo se mensura em seu valor expositivo. A sociedade exposta é uma sociedade pornográfica; tudo está voltado para fora, desvelado, despido, desnudo, exposto” (HAN, 2017, p. 31-32).

Sobre a biopolítica, técnica de governança da sociedade disciplinar, Han aborda a sua não-suficiência para o regime neoliberal. A exploração nele ocorre pela mente do sujeito:

A biopolítica, que usa as estatísticas demográficas, não possui acesso ao psíquico. Ela não fornece um psicograma da população. A demografia não é uma psicografia; não explora a psique. Aí reside a diferença entre a estatística e o *big data*. A partir do *big data* é possível extrair não apenas o psicograma individual, mas o psicograma coletivo, e quem sabe até o psicograma do inconsciente. Isso permitiria expor e explorar a psique até o inconsciente (HAN, 2018, p. 36).

Essa nova forma de controle é permissiva, silenciosa e afável: *permissiva*, pois o sujeito aceita termos e licenças para uso dessas novas tecnologias – notebooks, *smartphones*, televisores – concedendo acesso aos microfones, às câmeras e às mensagens de texto – se não o aceita, acaba por não conseguir usar os aparelhos ou aplicativos –; *silenciosa*, pois o sujeito não nota o constante estado de vigilância e o contínuo oferecimento de seus dados e de sua individualidade ao virtual; *afável*, pois o sujeito sente-se abraçado pela nova onda das redes sociais. Levando em consideração esse novo sujeito transparente constituído pela sociedade psicopolítica do desempenho, percebe-se que um psicograma do indivíduo é formado, no qual constam a hora que levantou, o que comeu, o que comprou, com quem esteve, onde esteve, com quem conversou, com quem trocou mensagens de texto. Tudo isso é

informado para o *big data*⁵, sendo tais informações totalmente aproveitadas para moldar o sujeito em seu trabalho, em suas compras, nas suas ações. A cartada magistral é a falsa sensação de liberdade provida por essa nova sociedade. Substituiu-se o “sorria, você está sendo filmado” para “aceite os termos e divirta-se”.

Conseqüentemente, em seu âmago nasce uma crise da liberdade, além do surgimento e do crescimento de doenças psicossomáticas e de uma infocracia⁶. Sobre cada um dos tópicos, respectivamente, além da crise da liberdade:

Vivemos em um momento histórico particular, no qual a própria liberdade provoca coerções [...] A liberdade é livre a antagonista da coerção. Ser livre significa estar livre de coerções. Ora, mas essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções. Doenças psíquicas, como depressão ou *burnout* são expressões de uma profunda crise da liberdade: são sintomas patológicos de que hoje ela se transforma muitas vezes em coerção. O sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é um servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. Nenhum senhor o obriga a trabalhar. O sujeito absolutiza a vida nua e trabalha (HAN, 2018, p. 9-10).

Sobre as doenças psicossomáticas e seu vínculo com a crise da liberdade:

A violência viral, que continua seguindo o esquema imunológico de interior e exterior ou de próprio e outro, e pressupõe uma singularidade ou alteridade hostil ao sistema, não está mais em condições de descrever enfermidades neuronais como depressão, TDAH ou SB [...]. Tanto a depressão quanto o TDAH ou a SB apontam para um excesso de positividade [...]. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos de obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmo [...]. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados [...]. O que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer apenas a si mesmo, mas a pressão de desempenho [...] O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que,

⁵ O *big data* é a área que estuda, trata, analisa e obtém informações de dados obtidos diariamente pela internet, a nova forma mais eficiente de vigilância digital. Ela é livre de qualquer limitação e/ou perspectiva analógica. A digital possibilita a vigilância de qualquer lugar e/ou ângulo (HAN, 2018).

⁶ Chamamos regime de informação a forma de dominação na qual informações e seu processamento por algoritmos determinam decisivamente processos sociais, econômicos e políticos. Em oposição ao regime disciplinar, não são corpos e energias que são explorados, mas informações e dados. Não é, então, a posse de meios de produção que é decisiva para o ganho de poder, mas o acesso a dados utilizados para vigilância, controle e prognósticos de comportamentos psicopolíticos. O regime de informação está acoplado ao capitalismo da informação, que se desenvolve em capitalismo da vigilância e que degrada os seres humanos em gado, em animais de consumo e dados (HAN, 2022, p. 7).

em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal (HAN, 2017, p. 20-30).

Por fim, sobre a infocracia:

O capitalismo da informação, assentado sobre a comunicação e a conexão, torna obsoleta técnicas disciplinares como a isolamento espacial, a regulamentação rigorosa do trabalho ou o adestramento corporal. A docilidade que significa também obediência ou ductilidade, não é o ideal do regime da informação. O sujeito submisso do regime da informação não é nem dócil, nem obediente. Ao contrário, supõe-se livre, autêntico e criativo. Produz-se e se performa [...]. Na sociedade da informação, os locais de incorporação do regime disciplinar se desfazem em redes abertas. Para o regime da informação, valem os seguintes princípios topológicos: descontinuidade são reduzidas em prol de continuidades. No lugar de encerramentos e conclusões, aparecem aberturas. Celas isoladas são substituídas por redes de comunicação. A visibilidade é, então, produzida de toda outra maneira, não pelo isolamento, mas pela conexão. A técnica digital da informação faz com que a comunicação vire vigilância. Quanto mais geramos dados, quanto mais intensivamente nos comunicamos, mais a vigilância fica eficiente (HAN, 2022, p. 8-13).

Em síntese, nota-se com a argumentação de Han que a sociedade disciplinar foucaultiana e a ideia do panóptico social não mais correspondem aos moldes de vigilância, controle e exercício do poder sobre o corpo social na contemporaneidade, haja vista a crise das instituições disciplinares e a evolução desenfreada da tecnologia aliada ao surgimento das redes sociais e das mídias digitais, resultando na exposição em excesso dos sujeitos e na exploração das vontades na mais funda camada da psique.

Na contemporaneidade, todo o exposto por Han culmina em sequelas sociais, políticas e psíquicas em prol do regime neoliberal: é o desempenho em seu ápice. Uma maquinaria que se renovou. Afável, silenciosa e permissiva, um complexo cada vez mais melindroso. “Os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira” (DELEUZE, 2000, p. 226).

Considerações Finais

Portanto, do ponto de vista de Foucault, nota-se que houve uma evolução na sociedade, mormente em suas formas de fazer o poder ser efetivo, o que ocorre por meio da disciplina, da docilização dos corpos, das novas técnicas de vigilância –

através da ideia do panóptico – e da institucionalização da disciplina nas diferentes instituições. Entende-se que o poder não está contido em um grupo de pessoas ou de grupos políticos, mas se faz presente na constituição da comunidade. Em outros termos, as relações sociais, como um todo, reverberam as relações de poder – família, escola, hospitais, prisões, etc.

Tais contribuições foucaultianas foram de grande valia para a compreensão e o estudo das relações de poder e disciplina do século XX. No entanto, na sociedade neoliberal do século XXI, a fundamentação da disciplina não é suficiente para exemplificar a forma de poder vigente na contemporaneidade. Considerando o advento da tecnologia, em especial o nascimento das redes sociais e das mídias digitais, a nova ferramenta de controle não incide mais sobre o corpo, e sim na psique. Para o adestramento do sujeito, não é mais necessário um modelo panóptico, em que ele se sentia oprimido e receoso com uma vigilância que poderia ou não estar ali. O sujeito agora é desnudo e exposto, e faz isso voluntariamente. Com efeito, a análise de Byung-Chul Han permite captar essa mudança da biopolítica para a psicopolítica e, mais ainda, perceber os impactos sociais, políticos e psíquicos que ela acarreta. A crise da liberdade, os problemas psicossomáticos e o adestramento da psique são a linha de largada dessa nova sociedade do desempenho neoliberal-psicopolítica.

Referências

BENTHAM, Jeremy. **The Panopticon Writings**. [S. L.]: Verso, 1995.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHUL HAN, Byung-. **Infocracia**: digitalização e a crise da democracia. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022. (Título Original: **Infokratie**).

CHUL HAN, Byung-. **O que é poder?** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019. (Título Original: **Was ist Macht?**).

CHUL HAN, Byung-. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. 7ª ed. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

CHUL HAN, Byung-. **Sociedade da Transparência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. (Título Original: **Transparenzgesellschaft**).

CHUL HAN, Byung-. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. (Título Original: **Müdigkeitsgesellschaft**).

CHUL HAN, Byung-. **Sociedade Paliativa**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021. (Título Original: **Palliativgesellschaft - Schmerz Heute**).

DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos**, São João del Rei, n. 4. p. 143-157, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Conversações 1972-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2000.

FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas. **Revista de Administração Pública - RAP/FGV**. Rio de Janeiro, p. 367-383, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Título Original: **Surveiller et punir**).

SANTOS, Isaías Augusto Pereira dos. Biopolítica, Técnica e Poder na Filosofia de Michel Foucault. **Revista Filogenese**, São Paulo, v. 16, p. 42-63, 2021.

Recebido em: 19/07/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Genildo Santana*

RESUMO

No artigo pretendemos analisar o aforismo XCV da obra *Novum Organum*, de Francis Bacon, contextualizando nos acontecimentos da Idade Moderna e no embate moderno, no tocante ao debate epistemológico entre Empirismo e Racionalismo. Mesmo sendo o fundador do método experimental na filosofia e do Empirismo, Bacon propõe uma superação do dualismo Razão/Experiência no referido aforismo. No artigo, pretendemos analisar aspectos pertinentes ao Empirismo e ao Racionalismo modernos, sem juízo de valor, suas contribuições à filosofia e como Bacon, mesmo sendo empirista, propõe, a partir da observação da natureza, que se faça uma filosofia não de formiga ou de aranha, mas de abelha.

Palavras-chave: Bacon. *Novum Organum*. Empirismo. Racionalismo. Abelha.

Philosophize like a bee: a reading of Francis Bacon's aphorism XCV

ABSTRACT

In our article we intend to analyze the XCV aphorism of Francis Bacon *Novum Organum*, contextualizing in the events of the Modern Age and the modern struggle, regarding the epistemological debate between Empiricism and Rationalism. Even though he is the founder of the experimental method in philosophy and empiricism, Bacon proposes an overcoming of the reason / experience dualism in that aphorism. In our article, we intend to analyze modern value-free modern Empiricism and Rationalism, and their contributions to philosophy, and how Bacon, even though being an empiricist, proposes, from the observation of nature, to make a philosophy not of ant or spider but bee.

Keywords: Bacon. *New Organum*. Empiricism. Rationalism. Bee.

Filosofar como uma abelha: uma leitura do aforismo XCV de Francis Bacon

Introdução

Francis Bacon (1561-1626) foi um filósofo, político e ensaísta inglês. Bacon é tido como o fundador do método experimental indutivo, de cunho científico. Por isso é considerado o criador da ciência moderna e do empirismo, corrente epistemológica da Idade Moderna. Oponha-se claramente ao Racionalismo cartesiano, que punha sua crença nas ideias inatas e que via na razão a fonte principal de conhecimento do ser humano. No artigo abordaremos as principais ideias do Racionalismo e do Empirismo, como se contrapunham em suas concepções sobre a construção do conhecimento e como buscaram, por distintas vias, dar ao ser humano na modernidade um norte epistêmico, uma “luz” às suas inquietações, que não eram poucas, devido a um mundo que mudava muito rápido. Veremos como Bacon, empirista, propôs a superação da dualidade Razão/Experiência.

A passagem da Idade Média à Idade Moderna ocorreu em meio a uma profunda e intensa transformação social. De teocêntrica, geocêntrica, rural, “obscura”, de fé como princípio, feudal, essa mesma sociedade tornou-se antropocêntrica, heliocêntrica, urbana, “iluminada” pela razão cartesiana, racional, absolutista.

As grandes navegações, capitaneadas pela recente burguesia, notadamente pela escola náutica portuguesa, em Sagres, a descoberta do Novo Mundo, a reforma protestante e a sequente contrarreforma da Igreja Católica, através do Concílio de Trento e da criação da Companhia de Jesus, os Jesuítas, o renascimento cultural, iniciado na Itália e depois divulgado em toda Europa, o renascimento científico, a partir das descobertas de Galileu Galilei, Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Johannes Kepler, Ticho Brahe, mudaram a cultura, a economia, a política, a religião, a filosofia e a sociedade europeias.

O mundo moderno não se inspirou em sua época precedente. Antes, a dita Média¹. Um espaço intermediário. Foi buscar inspiração mais distante no tempo. Foi atrás dos valores clássicos greco-romanos, presentes na pintura, na escultura, no teatro, na literatura, por exemplo. Valores que enalteciam o ser humano. Foi, então, na sociedade clássica que a Idade Moderna se inspirou. Ela não foi, nesse sentido, moderna. A Idade que a precedeu foi dita Média, espaço intermediário entre os valores

¹ Foi o Renascimento Cultural que denominou aquela época precedente de Média. Buscava, então, inspirar-se em outra época e foi ao classicismo greco-romano.

clássicos e os novos valores que agora se agigantavam pela alma e pela mão do ser humano moderno.

Camões – glória da poesia e da arte portuguesas – assim diz, na terceira estrofe do *Canto I* de *Os Lusíadas*²:

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandro e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram:
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta (CAMÕES, 2010, p. 8).

A Idade Moderna ambicionou ser um novo mundo clássico. Para isso, a Idade Média – como ela definiu – não lhe servia. Os mestres da arte italiana, da Capela Sistina, se inspiraram na arte greco-romana. Quanta semelhança entre o *Moisés*, de Michelângelo e a *Estátua de Zeus*, esculpida por Fídias! *Os Lusíadas* de Camões tem clara inspiração na *Odisséia* de Homero e na *Eneida*, de Virgílio, o Latino, que são autores paradigmáticos do poema épico, gênero poético narrativo desenvolvido justamente para cantar, de maneira retumbante, a história de um povo. A *Ilíada* e a *Odisseia*, atribuídas a Homero, no século VIII a. C, pelo relato de episódios da Guerra de Tróia, contam a história heroica do povo grego focalizando a Guerra de Tróia. Já com Virgílio (71 a 19 a. C.), na *Eneida*, a atenção recai nas aventuras do herói Enéas para focar a história da fundação de Roma e as origens do povo romano. Camões se vale desse mundo mitológico de uma maneira muito peculiar. Os mestres renascentistas também foram à antiguidade buscar inspiração para compor suas pinturas e esculturas.

Nesse contexto se insere a obra *Novum Organum*, de Francis Bacon, publicada em 1620. Uma clara referência ao *Organon*, de Aristóteles, um tratado de lógica. O título do livro é mais longo: *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza* ou *Novo Método*. É um novo método de interpretação, baseado no experimento, na observação criteriosa, indutiva.

² *Os Lusíadas*, composto em dez Cantos, relata, em versos octossilábicos ou oitavas camonianas, as navegações de Vasco da Gama, num misto de realidade e ficção, semelhante à epopeia de Ulisses, após derrotar Tróia, voltando para Ítaca e sua bela Penélope.

Segundo José Pereira da Costa, em seu livro *Retalhos do Pensamento Filosófico*,

No “*Novum Organum*”, Bacon debate o conhecimento científico que, segundo ele, tem como finalidade servir o homem e dar-lhe poder sobre a natureza. Para Bacon, a ciência deve restabelecer o “*imperium hominis*” sobre as coisas, ou seja, o império dos homens sobre as coisas (COSTA, 2003, p. 98).

Após criticar os Ídolos – da Tribo, da Caverna, do Foro e do Teatro³ – e dizê-los incapazes de interpretar a natureza, Bacon oferece um novo método, o método experimental, científico, da observação e coleta de dados, dando início à ciência moderna.

O método baconiano o insere dentro do movimento empirista, que busca nos sentidos, na experiência, na *empeiria*, a verdade sobre o mundo. Movimento que vai de encontro ao racionalismo, que teve em Descartes (1596-1650) um dos mais eminentes representantes.

No artigo, abordaremos algumas questões sobre o racionalismo, em seguida, outras referentes ao empirismo e, por fim, o aforismo XCV do *Novum Organum*, que propõe a superação de ambos, através de uma filosofia, não de aranha ou de formiga, mas de abelha.

1 O racionalismo como método e caminho para o saber

O racionalismo é uma teoria filosófica, presente no mundo moderno, que dá prioridade à razão como faculdade principal de conhecimento possível. O racionalismo aceita a existência das verdades inatas. Descartes é dado como seu fundador. Para Descartes, existiam três categorias de ideias: as *adventícias*, as *factícias* e as *inatas*. As ideias *adventícias* representam as ideias que surgem através de dados obtidos pelos nossos sentidos; *factícias* são as ideias que têm origem na nossa imaginação;

³ Segundo o próprio Bacon, nos aforismos XLI, XLII, XLIII, XLIV, “Os ídolos da tribo estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. E falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Os ídolos da caverna são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um — além das aberrações próprias da natureza humana em geral — tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza. Ídolos do foro devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. Os ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais”.

e as ideias *inatas*, que não dependem da experiência e estão dentro de nós desde que nascemos. Segundo Descartes, conceitos matemáticos e a noção da existência de Deus eram exemplos de ideias inatas. O inatismo, então, está fortemente ligado ao racionalismo. Com efeito, o racionalismo advoga que há ideias que não precisam da experiência para que as conheçamos.

O racionalismo tem como principal objetivo teorizar o modo de conhecer dos seres humanos, não aceitando qualquer elemento empírico como fonte do conhecimento verdadeiro. O foco está todo no sujeito cognoscente e não no objeto cognoscível. Para o racionalismo, o conhecimento está no sujeito e não no objeto. É o sujeito que conhece o objeto dado.

Segundo Érico Andrade, no livro *O Sujeito do Conhecimento*, publicado em 2012:

Embora René Descartes nunca tenha usado o termo “sujeito” para denotar o agente do conhecimento, os filósofos normalmente lhe atribuem a patente do termo. Na verdade, Descartes usou a expressão latina *res cogitans* (coisa pensante) para designar a centralidade do pensamento que “subjaz” a todas as nossas representações do mundo (ANDRADE, 2012, p. 15).

Pois bem, com o seu *Penso, Logo Existo*, em *O Discurso Sobre o Método*, de 1637, foi lançado um tratado filosófico e matemático que estabeleceu as bases do racionalismo como única fonte de conhecimento. Com *O Discurso sobre o Método*, Descartes inaugurou o racionalismo moderno, pondo nos ombros da razão a responsabilidade por todo conhecimento verdadeiro possível.

O método pensado por Descartes se constitui de quatro movimentos, a saber: 1) *evidências* – jamais dizer que algo é verdadeiro sem conhecer evidentemente como tal; 2) *análise* – dividir cada uma das dificuldades examinadas em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las; 3) *síntese* – conduzir por ordem os pensamentos, começando pelos objetos mais simples, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos compostos; 4) *controle* – enumerações tão complexas e revisões tão gerais que permitissem a certeza de nada omitir (COSTA, 2003).

O racionalismo se orienta pelo método dedutivo, como explica Gustavo Gauer⁴, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul:

O método racionalista de acesso ao conhecimento consiste tipicamente no respeito à lógica dedutiva. De acordo com essa orientação, a verdade é conhecida através de uma argumentação formal que parte de certas premissas consideradas autoevidentes. O conhecimento, assim, emerge de um movimento popularmente conhecido como “do geral para o particular” (GOMES, 2007, p. 12).

É a razão que nos dá, segundo Descartes, o verdadeiro conhecimento. É a razão, para os racionalistas, composta por um conjunto de leis universais, que forma todo o conhecimento racional, e tudo que está fora dele é conhecimento errado.

Descartes não cria propriamente o racionalismo. Ele dá ênfase a esse racionalismo no mundo moderno, uma vez que a tradição filosófica se fia na razão como linha mestra desde Tales de Mileto. O próprio Aristóteles afirmou que a *Razão Demonstrativa* é a única via possível de se filosofar e qualquer gesto fora dessa *Razão Demonstrativa* não podia ser chamado de filosofia⁵. O racionalismo moderno, além de Descartes contou, nesse momento específico, com seguidores como Baruch de Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Blaise Pascal (1623-1662), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Para o racionalismo, qualquer conhecimento digno desse nome tem que passar pelo crivo da razão, por ter a razão leis universais que garantem, por si só, a posse desse conhecimento dado como verdadeiro. A razão que se basta a si mesma é o critério único para tal conhecimento.

Antecipando um pouco daquilo que trataremos mais adiante, podemos afirmar que a filosofia racionalista é a filosofia da aranha. Tira de dentro de si e constrói o mundo.

⁴ O argumento de Gustavo Gauer se encontra em um artigo cuja citação possível só nos foi apontada dessa forma: In Gomes, W. B., Gauer, G. & Souza, M. L. (2007). História da Psicologia.

⁵ Debate feito pelo padre Henrique C. de Lima Vaz, citado em um artigo intitulado *Curso de Extensão sobre Filosofia no Brasil*. Departamento de Filosofia, FAFICH- UFMG, 2º Semestre de 1981. Nesse trabalho, o padre Vaz argumenta que a *Razão Demonstrativa* aristotélica é o critério único possível para filosofar. Daí, a dificuldade de se falar em filosofia em outros lugares, por exemplo, no Brasil.

2 O empirismo como outro caminho possível para o saber

Em contraposição ao racionalismo e às ideias de Descartes, uma corrente filosófica logo fez sua voz ser ouvida na Europa moderna: o Empirismo. A palavra empirismo vem do grego *empeiria*, que significa *experiência*. No caso da corrente filosófica europeia, diferentemente do racionalismo, ela punha na experiência a responsabilidade principal pelos conhecimentos que adquirimos. É a experiência que nos possibilita conhecer. Nada que sabemos nos chega se não passar pelos sentidos. São os sentidos, e não a razão, que captam o saber e o conhecimento. Segundo Érico Andrade,

Para essa corrente filosófica, o sujeito do conhecimento não é puro pensamento, pois todo conhecimento deriva da experiência empírica e está subordinado a ela. Nesse sentido, os empiristas propõem uma nova configuração do sujeito do conhecimento, mais próxima do corpo (os cinco sentidos) do que da alma (razão) (ANDRADE, 2012, p. 24).

Basicamente, o empirismo defende que todo o conhecimento advém da experiência *na e com a* realidade cotidiana, ou seja, as nossas estruturas cognitivas somente aprendem por meio da vivência e das apreensões de nossos sentidos. Assim, para o empirismo não há conhecimento que não seja fruto da experiência, que não resulte primordialmente da atividade dos sentidos. O conhecimento advindo da razão não constitui um conhecimento verdadeiro, uma vez que não pode ser observado pela experiência sensível. É a experiência que pode fundar o verdadeiro conhecimento.

Francis Bacon é considerado o primeiro empírico moderno. A seguir, temos empiristas que foram fundamentais para a elaboração e afirmação dessa corrente filosófica na Idade Moderna: David Hume (1711-1776), John Locke (1632-1704), Thomas Hobbes (1588-1679).

Uma das concepções mais divulgadas por tais autores afirma que a mente humana é uma *tábula rasa*. John Locke foi o formulador dessa analogia empírica. E ele foi buscar em Roma essa imagem que expressa o pensamento empirista. A *tábula rasa* era um instrumento romano de escrita, feito com cera. As pessoas escreviam na cera com uma espécie de estilete e, quando queriam apagar, bastava raspar ou

derreter o material. Desse modo, os empiristas entendem que a mente humana vai sendo preenchida à medida em que acumula experiências.

Tratando da concepção empirista, Marilena Chauí explica⁶:

Nossos conhecimentos começam com a experiência dos sentidos, isto é, com as sensações. Os objetos exteriores excitam nossos órgãos dos sentidos e vemos cores, sentimos sabores e odores, ouvimos sons, sentimos a diferença entre o áspero e o liso, o quente e o frio, etc. As sensações se reúnem e formam uma percepção; ou seja, percebemos uma única coisa ou um único objeto que nos chegou por meio de várias e diferentes sensações. Assim, vejo uma cor vermelha e uma forma arredondada, aspiro um perfume adocicado, sinto a maciez e digo: "Percebo uma rosa". A "rosa" é o resultado da reunião de várias sensações diferentes num único objeto de percepção. (CHAUÍ, 2020, s./p.).

O sujeito do conhecimento, no empirismo, é o objeto conhecido, e não o sujeito em si, como apregoa o racionalismo. Os filósofos empiristas têm várias críticas ao método cartesiano, negando que a razão possa ser a fonte do conhecimento. É a partir dos dados da experiência que, por abstração, o entendimento, ou intelecto, produz ideias. A razão humana é vista como uma folha em branco sobre a qual os objetos vão deixar sua impressão sensível. O empirismo não nega a razão. Questiona, porém, que ela seja a fonte única de conhecimento. Na verdade, ela abstrai os conhecimentos adquiridos pelos sentidos.

A exemplo do que fizemos no item anterior, adiantando uma noção que discutiremos a seguir, a filosofia empírica se identifica com a filosofia da formiga: tira do mundo externo e, a partir daí, constrói seu mundo.

3 Francis Bacon e o *Novum Organum*

Feita esta rápida e sucinta abordagem sobre o Racionalismo e o Empirismo, esclarecendo que mesmo dentro de cada uma destas correntes filosóficas há diferenciações entre os filósofos, detenhamo-nos agora em torno de Francis Bacon e seu pensamento, tendo em vista o objeto e o objetivo deste artigo, o fragmento XCV do *Novum Organon* e as modalidades de Filosofia.

Francis Bacon foi um filósofo e político inglês (Londres, 1561-1626). Faz os seus estudos iniciais na Inglaterra e, em seguida, viaja para França. Em 1580, já de

⁶ Reflexão extraída do blog filosofiabrasilia.blogspot.com. Acessado no dia 02/01/2020.

regresso a Inglaterra, empreende estudos de Direito. Em 1593 começa a intervir em política na Câmara dos Comuns. Se Junta ao partido do Duque de Essex, favorito da rainha, mas quando este cai em desgraça, não hesita em condená-lo publicamente.

Em 1604, já sob o reinado de Jaime I, obtém o título de advogado. Desde este momento até 1618, em que é nomeado grande chanceler e recebe o título de visconde, a sua carreira é meteórica, se bem que ao preço de admitir a prática de todo o tipo de arbitrariedades. Em 1621, o Parlamento acusa-o de venalidade, condena-o a pagar 40.000 libras esterlinas e o encarcera na Torre de Londres. Bacon recupera a liberdade quase de imediato, mas a sua vida pública termina. A seguir, dedica-se ao estudo da ciência e da filosofia. Sir Francis Bacon ocupa um notabilíssimo lugar na história do pensamento e da ciência como criador da investigação experimental

Conta-se que Bacon está entre os primeiros que tiveram consciência do significado histórico das ciências e de como estas transformam não só a filosofia, mas também a vida dos homens. Via, na ciência, a possibilidade de transformação social. Na época de Bacon a ciência estava em voga, através dos estudos de Copérnico, Galileu Galilei e tantos outros que se dedicaram aos estudos científicos, sem preconceitos. Para Bacon, o saber há de permitir ao ser humano dominar a natureza. Por isso, tenta unir as tradições sábia e popular, até então separadas. A sua filosofia baseia-se, essencialmente, na substituição da lógica dedutiva medieval, que considerava estéril, por um novo método experimental e indutivo.

O *Novum Organum* é o início de um ambicioso projeto de síntese total do conhecimento humano. Após criticar os juízos prévios (*idola* ou preconceito de que nos devemos libertar para construir a ciência), que obstaculizam o caminho da verdadeira ciência, Bacon fixa de modo sistemático as regras da indução: as tabelas de presença, de ausência e de graus⁷. Ignora a importância do método analítico e das matemáticas e mostra-se adversário do método criado por Galileu, dado que nele os fenômenos estão isolados do seu meio natural e apenas são estudados nos seus aspectos mensuráveis. Do ponto de vista literário, destaca-se o seu romance político *A Nova Atlântida*, no qual descreve com estilo original e vigoroso um país ideal (BACON, 2000/2003, p. 228).

⁷ O *Novum Organon* ocupa-se do método de sistematização e padronização da observação e da experimentação. Para sistematizar a observação e a experiência, Bacon propõe a construção de "tabelas de descoberta". Ele distingue três tipos: tábuas de presença, de ausência e de grau.

Segundo José Pereira da Costa,

Bacon foi, para uns, o pioneiro no campo científico; para alguns, um marco entre o homem medieval (teórico, por excelência) e o homem moderno; e, para outros, sequer foi o fundador do método experimental (COSTA, 2003. p. 99).

Com seu trabalho filosófico, sem adentrarmos em obras outras de Bacon, nos campos políticos e jurídicos, ele é tido como o pai da experimentação e do método científico indutivo. Embora concordem ou não, ele teve papel importante naquele momento histórico preciso e para a corrente empírica, sendo considerado seu fundador.

Inspirado nas grandes invenções técnicas, como a pólvora, a imprensa e a bússola, Bacon entendia que a ciência poderia e deveria transformar as condições de vida do ser humano, concepção bastante ousada em sua época. Por isso estabeleceu para si a missão de rever a história e tentar entender por que a filosofia gerara tão poucos frutos para melhorar as condições de vida humana.

Alguns críticos discordam que Bacon seja o fundador da ciência moderna e do método experimental. Um desses críticos, Theobaldo Santos (*apud* COSTA, 2003), assim se refere a Francis Bacon:

Embora aconselhasse, Bacon jamais utilizou esse método em investigações científicas, o que faz lembrar o famoso paradoxo de Bernard Shaw: “quem sabe faz, quem não sabe, ensina”. Por isso Bacon em nada contribuiu para o progresso científico. Foram, sobretudo, Leonardo da Vinci, Tycho Brahe, Kepler, Galileu e Newton que lançaram os fundamentos da ciência moderna, à luz da observação e da experimentação (COSTA, 2003, p. 100).

A nosso ver, a contribuição de Bacon ao pensamento filosófico e mesmo científico, como formulador de um método, embora passível de críticas, é relevante para a filosofia e para a ciência mesma. Ao seu tempo, seu método e seu pensamento tiveram força e importância. Não podem, assim, ser relegados ao esquecimento total, como pretende Theobaldo Santos.

Bacon escreveu muitos livros. Mas é o *Novum Organum* que nos importa mais, pois é dele que tiramos o aforismo XCV para análise. Sobre essa obra, Hilton Japiassu e Danilo Marcondes esclarecem:

Novum Organum, cujo título já representa seus objetivos, fundamentação de um novo método científico e defesa da lógica indutiva, uma vez que se contrapõe ao Órganon, o conjunto de tratados de lógica e método científico de Aristóteles. Bacon procura mostrar que a verdade, na ciência, surge da união da experiência e da razão, segundo um processo que constitui o ponto de partida do método experimental (JAPIASSU; MARCONDES, 2008, p. 141).

Embora pertencendo à corrente empírica, Japiassu e Marcondes sugerem que Bacon propõe no *Novum Organum* uma superação do dualismo razão/experiência. Ainda segundo os autores, para alcançar esse conhecimento, Bacon, após criticar os ídolos, propõe o método indutivo como caminho confiável ao conhecimento.

Precisamos antes de tudo libertar-nos de nossos preconceitos ou ídolos. Estes elementos perturbadores do conhecimento serão eliminados graças ao método indutivo. O interesse da ciência não é somente especulativo ou contemplativo. Importa, antes de tudo, estender o poder do homem sobre a natureza através da aplicação do saber científico na técnica. Para tanto, o homem precisa conhecer as leis que regem o universo, pois “só vencemos a natureza obedecendo-lhe”. Esta obra teve grande influência no desenvolvimento da concepção empirista de ciência experimental e foi um dos pontos de partida de discussão do problema do método científico no pensamento moderno (JAPIASSU; MARCONDES, 2008, p. 141).

O *Novum Organum* foi publicado em 1620, com grande repercussão. Como já afirmamos, é uma alusão ao *Organon* de Aristóteles, filósofo muito criticado por Bacon. É nele que se estabelece a proposta de um novo método, diverso do aristotélico, para entender a natureza.

Dividido em dois livros, sendo o *Livro I* com 130 aforismos e o *Livro II* com 52 aforismos, o *Novum Organum* tem como subtítulo *Ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. Os Livros levam o mesmo título: *Interpretação da Natureza e o Reino do Homem*.

Em seu prefácio, Bacon dá uma dica do que seja seu método:

Nosso método, contudo, é tão fácil de ser apresentado quanto difícil de se aplicar. Consiste no estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis (BACON, 2000; 2003, p. 4).

Já no aforismo I, Bacon descreve que sua pretensão é ultrapassar a disputa dicotômica razão/experiência. Assim se expressa: “O homem, ministro e intérprete da

natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais” (BACON, 2000/2003, p. 4). Sua proposta de superação do dualismo razão/experiência aparece notadamente no aforismo XCV, do qual trataremos a partir desse momento.

4 O aforismo XCV: filosofar não como formiga ou aranha – Filosofar como uma abelha

Analisemos o aforismo XCV (95) do *Livro I do Novum Organum*:

Os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente, nem tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional (BACON, 2000; 2003, p. 52).

Bacon compara, a partir da observação da natureza, o empirismo e o racionalismo. O empirismo, ele o compara à formiga. A formiga acumula provisões e as usa. Busca no mundo externo sua fonte de vida, assim como os empíricos buscam, na experiência, sua fonte de conhecimento. Já o racionalismo, Bacon compara à aranha que, de si mesma, constrói seu mundo, sua teia, sem recursos externos, uma vez que seu fio ela mesma o produz. Assim, diz Bacon, é a filosofia racionalista: busca construir um mundo a partir da razão, ou seja, a partir de si mesma.

Podemos relacionar o trabalho de Descartes ao trabalho da aranha, como se refere Bacon no referido aforismo. É um trabalho de dentro pra fora. A aranha, em seu tear, tem seu conteúdo em si mesma, sem nada buscar no mundo externo. Assim também se dá com a filosofia de Descartes, através do racionalismo, das ideias inatas que se encontram dentro do sujeito e não fora dele e que não necessitam do mundo externo para existirem. Já David Hume, um dos três famosos empiristas da tríade britânica, ao lado de John Locke e de George Berkeley, pode ser comparado à formiga. A formiga busca fora de si seu conteúdo e a partir dele constrói seu mundo.

Como a formiga, ele, através do empirismo, busca o verdadeiro conhecimento primordialmente fora de si, e não em seu interior. Nesse contexto, a Kant cabe o papel de abelha, uma vez que fez críticas tanto ao empirismo quanto ao racionalismo e, entre tantas, buscou o despertar do dogmatismo, contrapondo-se ao Sonho de Descartes.⁸ Kant sintetizou o racionalismo e o empirismo.

A filosofia da aranha, no referido aforismo comparada ao racionalismo, apresenta limites no tocante ao não-reconhecimento da possibilidade de conhecimento verdadeiro fora de si. Limita seu trabalho ao seu próprio tear e, portanto, limita-se à sua própria teia. Nada fabrica a aranha para além de sua teia. Esse é o seu limite. O racionalismo, ao afirmar a existência da Razão Pura e dar-lhe o primado sobre a possibilidade de conhecimento verdadeiro, nega possibilidades outras de conhecimento. Já a filosofia de formiga, identificada com o empirismo, apresenta seu limite pela necessidade, que lhe é intrínseca, de, para fazer e se refazer, dar exclusividade ao mundo exterior. Igualmente se limita ao recusar possibilidades outras de conhecimento verdadeiro.

A posição intermediária, proposta por Bacon, é a abelha. A abelha recolhe o pólen das flores, dele se alimenta, para, a seguir, digerir e produzir o mel. A abelha une o mundo externo ao interno e, em uma linguagem epistemológica, utiliza a razão e a experiência. A abelha une os dois métodos. Não é só formiga, nem só aranha. Ela é os dois.

Filosofar como a abelha significa superar as dicotomias possíveis, os dualismos possíveis, tais como apareceram na história do pensamento. Esses dualismos se manifestaram, por exemplo, nos debates entre o Uno e o Múltiplo, entre o Ser e o Nada, entre a Essência e a Aparência, entre sujeito e objeto, ou mesmo como o relativo ou absoluto. Filosofar como a abelha é ver além do debate ou do embate que está posto de forma dual. É dar um passo adiante, além da dialética aqui apresentada. É o que Enrique Dussel chamou de Analética ou Método Analético⁹.

⁸ Referimo-nos ao terceiro sonho de Descartes, escrito em *Olympica* e do entendimento do despertar do sono dogmático da parte de Kant, conforme ele mesmo aponta nos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura*. Essa reflexão foi bem conduzida por José Antônio Zago, em artigo intitulado *O sonho de Descartes e o despertar de Kant*, publicado na Revista *Aufklärung* em 2016.

⁹ Na Conceção de Enrique Dussel, ana-lético quer significar que o lógos “vem de mais-além”; isto é, que há um primeiro momento no qual surge uma palavra interpelante, mais além do mundo, que é o ponto de apoio do método dialético porque passa da ordem antiga à ordem nova. É, por isso, distinto do método dialético. Vai além da dialética.

Bacon denomina essa proposta de *filosofar como a abelha*, em vista de uma verdadeira filosofia. Isso deixa entrever que ele, embora faça parte e seja tido como fundador do empirismo, não vê no empirismo uma verdadeira filosofia. Tampouco a vê no racionalismo. Bacon aposta na proposta que une as duas correntes e supera cada uma em si. Essa verdadeira filosofia deve se servir das duas correntes que estão em disputa, com seguidores fiéis e contundentes nas duas trincheiras epistemológicas. Bacon supera, assim, a dicotomia razão/experiência e denuncia, ao mesmo tempo, o fato de que uma, para existir, tenha que destruir a outra. Ambas podem dar – e dão –, na visão de Bacon, importantes contribuições no trabalho de interpretação da natureza e de construção do reino do ser humano como o propõe no *Novum Organum*.

Esse dualismo não é característico da Idade Moderna. A tradição filosófica foi, desde sempre, dual. Desde o movimento e sua negação com Heráclito e Parmênides, desde o mundo das ideias e o mundo real platônico, desde o sujeito/objeto aristotélico, desde a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens de Agostinho, sempre se viu a filosofia imersa em um movimento dual. O que Bacon propõe, naquele momento histórico-filosófico específico, é a superação desse dualismo que, em sua época, se manifestou na forma de racionalismo e empirismo. Quais ganhos pode haver com a superação desse dualismo racionalismo/empirismo? O fato de prender-se a uma corrente de pensamento, seja na filosofia, seja na ciência, seja na história ou na teologia, negando possibilidades outras, não constitui ganho para nenhum adepto de tal corrente de pensamento. O ganho está em superar esses limites e reconhecer, epistemicamente, outras possibilidades de conhecimento verdadeiro. Reconhecer que há outros caminhos para se chegar ao destino que se vislumbra ou se almeja. Ganha-se no diálogo epistêmico que pode favorecer uma melhor compreensão da realidade que nos cerca. Ganha-se em leituras outras e métodos outros possíveis e passíveis de aplicabilidade e compreensão. Ganha-se em não negar o outro. O pensamento dual prende-se a duas únicas possíveis leituras da realidade. Não reconhece que pode haver uma terceira possibilidade. Aceitar essa terceira possibilidade é o maior ganho que se pode ter.

Bacon propõe uma filosofia, não de formiga, empírica, e tampouco, de aranha, racional. Reduzir a verdade a um caminho só demanda prejuízo epistêmico, metodológico, perceptível em análises limitadas da realidade. Análises que não

contemplam o todo porque não aceitam possibilidades outras de investigação. Prejuízos metodológicos que se limitam a um único método de análise e que, assim procedendo, não permite à realidade desnudar-se como ela o é ou pode ser. No *Novum Organum*, ou *Novo Método*, Bacon propõe, no aforismo XCV, uma filosofia de abelha. Uma filosofia que una e ultrapasse os limites do empirismo e do racionalismo. Uma filosofia que beba nas duas fontes e, a partir delas, crie o mundo, o conhecimento.

5 Conclusão

Em nossa análise sobre o aforismo XCV do *Novum Organum* de Francis Bacon, traçamos um trajeto que passou pelo racionalismo e pelo empirismo como métodos e caminhos possíveis para o conhecimento.

O empirismo, fundado por Francis Bacon, partindo do método indutivo, propõe a experiência como caminho para o conhecimento. Já o racionalismo, que teve em Renê Descartes seu fundador, parte do método dedutivo, racional, e propõe a razão como único caminho possível para o conhecimento verdadeiro.

A partir deles, vimos a proposta de Bacon no *Novum Organum*, que inclui superar essa dicotomia razão/experiência e, a partir do aforismo XCV, propõe uma filosofia de abelha e não de formiga (empirismo) ou de aranha (racionalismo).

Vimos que Bacon, mesmo pertencendo à corrente empírica, sendo inclusive seu fundador, além de ser o fundador do método experimental, aposta na superação do racionalismo e do empirismo e propõe a união das duas correntes filosóficas.

A filosofia empírica, de formiga, busca no mundo objetivo, experimental, sua fonte de conhecimento. A filosofia racionalista, de aranha, busca em si mesma, através da razão, o caminho para construir o mundo. Bacon, ao propor a superação dessas duas correntes, busca uma filosofia de abelha que parte do mundo e, a partir da digestão, cria o novo no mundo, no caso, o mel. Ela adocica o mundo.

Essa filosofia de abelha, na bela analogia do filósofo britânico, pode nos ajudar hoje a superar as dicotomias presentes no mundo atual, onde quer que elas estejam, seja na política, na filosofia, na economia, na cultura, na sociedade como um todo.

Referências

ANDRADE, E. **O Sujeito do Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BACON, F. **Novum Organum**. Pará: Virtual Books Online M&M Editores Ltda., 2000; 2003.

COSTA, J. P. da. **Retalhos do Pensamento Filosófico**. Petrolina: Editora e Gráfica Franciscana, 2003.

FILOSOFIA BRASÍLIA. Disponível: <http://filosofiabrasilia.blogspot.com>. Acesso em: 02.jan.2020.

GOMES, W. B.; GAUER, G.; Souza, M. L. **História da Psicologia**. 2007.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

VAZ, H. C. de L. **Curso de extensão sobre Filosofia no Brasil**. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia, FAFICH – UFMG, 1981.

ZAGO, J. A. O sonho de Descartes e o despertar de Kant. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 3, n. 1, p. 145-154, jan./jun., 2016.

Recebido em: 08/05/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Geraldo das Dôres de Armendane*

RESUMO

Os seres humanos não interpretam apenas expressões linguísticas, mas conteúdos de pensamento, ou seja, atitudes proposicionais, que são crenças, desejos e vontades. A partir dessa perspectiva, mostraremos que é possível considerar que a filosofia da linguagem de Davidson tem uma perspectiva hermenêutica. Isso porque desejos e crenças constituem eventos mentais necessários para que agentes racionais possam compreender e interpretar suas experiências comuns, compartilhadas em uma comunidade linguística.

Palavras-chave: Crenças-Desejos. Eventos mentais. Hermenêutica.

Hermeneutic perspective of Donald Davidson's Philosophy of Language

ABSTRACT

Human beings do not only interpret linguistic expressions, but thought contents, that is, propositional attitudes, which are beliefs, desires and wills. From this perspective, we will show that it is possible to consider that Davidson's philosophy of language has a hermeneutic perspective. This is because desires and beliefs are necessary mental events for rational agents to understand and interpret their common experiences shared in a linguistic community.

Keywords: Beliefs-Desires. Mental Events. Hermeneutic.

Considerações iniciais

Os seres humanos agem movidos por desejos, crenças e vontades que, por sua vez, constituem eventos mentais necessários para compreender e interpretar as vivências comuns em um mundo compartilhado. Nesse sentido, compreender e explicar eventos mentais ganha significado *hermenêutico*. Para Sparano, de um ponto de vista davidsoniano:

Podemos descrever diferentemente nossos mundos, porém estes não podem ser mundos diferentes onde podemos dar sentidos particulares, mas não um sentido diferente para cada um. Com isso temos garantido que podemos dividir, além de nossas crenças, algumas experiências comuns, por exemplo, fadiga e fome, prazer e cansaço, e também objetos que podem causar dor e frustração. É justamente pela forma que dividimos e diferimos sobre as coisas do mundo que começamos a falar e exercitamos a compreensão, cuja finalidade é a – *interpretação* (2003, p. 126-127).

Considerando que, em uma perspectiva filosófica davidsoniana, o ato humano de “compreender” é também “interpretar”, demonstraremos que é possível entrever uma perspectiva *hermenêutica* da filosofia da linguagem de Davidson. Para isso, em primeiro lugar, tomaremos como ponto de partida a influência kantiana sobre a noção de eventos mentais do filósofo estadunidense; em seguida, explicitaremos a noção de anomia dos eventos mentais e, finalmente, apresentaremos a leitura hermenêutica da filosofia davidsoniana.

A influência kantiana

Em *Princípios da Metafísica dos Costumes*, Kant observa que embora haja uma “aparente contradição” entre o reino da liberdade humana e o reino da necessidade do mundo da natureza, não é possível renunciar nem à ideia de natureza, nem à ideia de liberdade. Por outro lado, devemos eliminar essa aparente contradição.

A partir da ideia kantiana de superação da “aparente contradição” entre o mundo da *physis* e o mundo humano da *liberdade*, Davidson (1994, p. 3-4) desenvolverá, então, a sua concepção de *anomia dos eventos mentais*, formada por percepções, recordações, decisões e ações humanas que, por sua vez, resistem em se deixarem prender na rede causal da teoria física. Diante disso, o filósofo

estadunidense coloca o seguinte problema: como é possível conciliar os eventos mentais com o mundo físico? Em outras palavras, como conciliar a liberdade humana com o determinismo do mundo físico?

O conflito entre liberdade humana e necessidade do mundo da *physis* foi tratado por Kant na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*. O filósofo alemão distingue o mundo da natureza como o reino da necessidade e o mundo humano como o reino da liberdade. Sendo que o reino da natureza é regido por leis causais *a priori* estritamente necessárias, e o reino humano da liberdade, por sua vez, se caracteriza como espontaneidade. Assim, dado que no mundo da natureza, as coisas não são diferentes do que são, devemos nos contentar em conhecer *a priori* a causalidade pressuposta nela, onde os eventos físicos só podem ser tomados como uma simples sucessão de leis naturais e necessárias (KANT, 1991, p. 64).

A partir do pressuposto de que há dependência causal, ou interação entre os eventos mentais e o mundo físico, os eventos mentais, assim como atos intencionais, a saber, como crenças e desejos, por seu caráter anômalo, não são submetidos a leis estritas da natureza ou explicados por elas. Antes de serem descritos como eventos mentais, tais eventos levam a sua marca de liberdade, rompendo a relação causa-efeito presente no mundo físico. Por isso, eles não devem ser explicados ou justificados, mas interpretados dentro dos padrões da racionalidade.

Kant observa que a liberdade humana se manifesta numa série de eventos inteiramente espontâneos dentro do mundo físico. Assim, na ação humana há sempre a possibilidade de começar uma série de eventos no tempo e no espaço de um modo inteiramente espontâneo. Por exemplo, no gesto humano de 'levantar-se da cadeira' não se encontra implicada nenhuma influência que seja necessariamente determinada por causas naturais, ou seja, não se encontra nas ações humanas uma simples sucessão de eventos físicos, visto que tais eventos podem ser tomados como uma simples sucessão segundo leis da natureza. Embora os eventos humanos obedeçam a causas naturais, não resultam de tais causas. As ações humanas resultam, contudo, da autonomia da vontade.

Em Kant, portanto, a razão é uma categoria universal *a priori* da subjetividade humana que, por sua vez, impõe suas leis necessárias à liberdade enquanto espontaneidade absoluta das ações e como o fundamento próprio da imputabilidade da mesma. Assim, a ação humana é regida pela autonomia da razão e da vontade,

sendo que o princípio da boa vontade constitui o *dever moral incondicional*. Portanto, somente agentes racionais autônomos agem por dever, isto é, agem moralmente regidos pelo imperativo categórico. Davidson (1994, p. 3) observa que a explicação das ações humanas por referência a razões é também uma forma de explicação causal. O autor argumenta que as razões explicam as ações exatamente à medida que elas são causas das mesmas ações. Portanto, há uma conexão entre razão e ação, onde a razão é, na verdade, a razão para a ação. Sendo que de um lado, têm-se a crença e o desejo de alguém; e, de outro, a sua própria ação. Tal conexão é *racional* à medida que o par ‘crença-desejo’ especifica a razão para a ação, e ela é também *causal* à medida que um evento causa outro se, de fato, ele for razão para ele. Uma vez entendida como racional, a conexão entre razão e ação não pode ser descrita em termos de qualquer lei estrita. Torna-se necessário haver uma alguma regularidade semelhante a uma lei na linguagem da racionalidade, sob a qual os eventos se enquadram.

Os eventos mentais

Conforme visto, para Kant, a cisão entre o mundo da necessidade da *physis* e o reino humano da liberdade constitui uma “aparente contradição”, visto que é impossível renunciar tanto à ideia de natureza como a de liberdade. Seguindo essa perspectiva kantiana, portanto, Davidson reconhece a inegável dependência entre eventos físicos e eventos mentais, buscando estabelecer uma formulação rigorosa sobre essa “aparente contradição”. Para isso, ele desenvolveu três princípios.

O primeiro trata da interação causal entre os eventos físicos e os eventos mentais. Nesse princípio, pelo menos alguns eventos físicos mantêm uma interação com os eventos mentais. Tal interação é denominada de “interação causal”. Por exemplo, se alguém naufragou o *Bismarck*, nesse acontecimento físico, no entanto, há vários outros eventos mentais, tais como as percepções e as mudanças de opinião que desempenharão papel no naufrágio do navio. No naufrágio do *Bismarck*, alguém que o afundou, moveu o seu corpo como efeito de eventos mentais. Com efeito, esse movimento corporal foi a causa do naufrágio do navio. Do mesmo modo, na percepção de uma pessoa de que um barco se aproxima, haverá como princípio causal a crença de que um barco está se aproximando.

O segundo tem como regra a noção de que “onde existe causalidade deve haver lei”. Esse princípio, assim como o primeiro, será tratado como um pressuposto sujeito à interpretação. Já o terceiro parte da ideia de que não há leis deterministas estritas como base para que os eventos mentais possam ser predicados e explicados (DAVIDSON, 1994, p. 4-6).

Davidson (1994, p. 7) deseja discutir o paradoxo de muitas pessoas que estão inclinadas a aceitarem esses princípios e pensam que eles são inconsistentes uns com os outros. Essa inconsistência, afirma o pensador americano, não é certamente formal, a não ser que mais premissas sejam adicionadas. É natural, portanto, raciocinar que os dois primeiros princípios, de que a interação causal e o caráter nomológico da causalidade, juntos implicam que pelo menos alguns eventos mentais podem ser predicados e explicados com base em leis, enquanto o princípio do anomismo mental nega isso. Muitos filósofos aceitam, embasados ou não em argumentos, a visão de que os três princípios levam à contradição. Parece, contudo, para Davidson, que todos esses princípios são verdadeiros.

Ele busca explicar e eliminar essa aparente contradição mostrando a existência de uma relação de identidade entre o físico e o mental. Tal relação não obedece a leis deterministas estritas. Os exemplos a seguir ilustram essa relação entre acontecimentos físicos individuais e eventos mentais:

A morte de Scott = a morte do autor de *Waverley*;
O assassinato do Arquiduque Ferdinand = o evento que iniciou a Primeira Guerra Mundial;
A erupção do Vesúvio em 79 D.C = a causa da destruição de Pompéia
(DAVIDSON, 1994, p. 10).

Com isso, Davidson (1994, p. 8-14) demonstra que nos acontecimentos físicos individuais estão implicados eventos mentais. Tais eventos não são destituídos de intencionalidade, pois os atos intencionais ficam claramente incluídos na esfera do mental, assim como os pensamentos, as expectativas e as lembranças das pessoas.

Davidson (1994, p. 24-26) defende uma teoria da identidade, estabelecida a partir da relação entre o físico e o mental, denominada “monismo anômalo”. Tal monismo se assemelha ao materialismo na afirmação de que todos os eventos mentais são físicos. Por outro lado, o filósofo americano rejeita a tese comumente

aceita pelo materialismo, de que os fenômenos mentais podem ser explicados em termos puramente físicos.

O monismo anômalo davidsoniano manifesta um determinado aspecto ontológico no fato de admitir que nem todos os acontecimentos são mentais. Davidson insiste na ideia de que todos os eventos são físicos. Embora negue que haja leis psicofísicas, a sua posição é compatível com a opinião de que as características mentais são, em algum sentido, dependentes ou derivadas de características físicas. Assim, por exemplo, na colisão de duas estrelas no espaço sideral distante, há um predicado puramente físico. Jonas, porém, ao tentar descrever tal evento com o seu lápis, empenha-se em descrevê-lo sobre a sua carteira de uma forma ou de outra. Com isso, a colisão estelar passa ter uma descrição mental e deve ser considerada um evento mental.

Para Coarsi, o monismo anômalo davidsoniano manifesta alguns pontos controversos e obscuros. Um desses pontos é:

[...] a suspeita de que sua concepção da *sobreveniência do mental* sobre o físico não seja compatível com sua doutrina do *monismo anômalo* e, em particular, com o caráter não reducionista dessa doutrina. As críticas vão desde que não pode haver sobreveniência sem redução, até que a tese da sobreveniência produz um estreitamento da relação entre o físico e o mental que resulta incompatível com o monismo anômalo (2005, p. 67).

Com isso, a explicação davidsoniana à *sobreveniência do mental* sobre físico tem sido vista como incompatível com outros aspectos de sua posição por muitos estudiosos do pensamento do filósofo americano e, algumas vezes, como sendo simplesmente equivocada. A crítica mais séria a Davidson é a de que o monismo anômalo tem tornado o evento mental causalmente inerte. Embora o autor tenha tentado responder muitos de seus críticos, continua ainda a sustentar as teses básicas inicialmente feitas e explicitadas em eventos mentais (SPARANO, 2003, p. 8).

De acordo com Sparano, é exatamente a *sobreveniência* do mental que vai caracterizar o monismo sem redução nomológica em Davidson. Isso se deve à identidade *token-token*.

Há, pois, causalidade, tanto no domínio da ação mental quanto no domínio da ação física. O que não há são leis estritas entre o psicofísico, e nem mesmo leis psicológicas estritas determinando nossas ações, atitudes e comportamentos, porque tais leis descaracterizariam a liberdade do mental,

através do determinismo das leis físicas. Para Davidson, cada evento mental particular é um *token* e equivale a um evento físico (2003, p. 170).

Embora cada evento mental particular seja equivalente a um evento físico, para Davidson, o mental e o físico pertencem a domínios diferentes e, por isso, possuem características próprias e irreduzíveis. Eles são, entretanto, *autônomos* (SPARANO, 2003, p. 170). Ou seja, a sobreveniência do evento mental ao evento físico é relativa a cada evento em particular. Porém, a produção de tais eventos mentais é independente dos físicos. Os eventos mentais não causam eventos físicos e nem são redutíveis a eles. Os eventos mentais são, contudo, *anômalos*.

Uma leitura hermenêutica da filosofia davidsoniana

Além de oferecer contribuição à filosofia analítica, à psicologia e à filosofia da linguagem, a filosofia davidsoniana constitui uma hermenêutica, porque Davidson representa “o filósofo da significação por excelência” (SPARANO, 2003, p. 170). Assim, a questão inicial colocada pelo filósofo estadunidense consiste em formar uma teoria do significado que seja recorrente e que se coloque dentro de um projeto filosófico mais amplo. Em outras palavras, só é possível dar o significado de um enunciado (ou palavra) se dermos o significado de todos os enunciados (ou palavras) da linguagem (SPARANO, 2003, p. 169).

A interpretação davidsoniana requer que o agente a ser interpretado faça e produza alguma coisa que possa ser tratada como proferimento, ou melhor, alguma coisa a ser interpretada. Para Stroud:

O intérprete deve reconhecer que o falante adota uma certa atitude diante do que ele produz; ele sustenta alguma coisa como verdadeira, por exemplo, ou profere alguma coisa verdadeira em vez de alguma outra coisa. Se alguma atitude assim pode ser descoberta, o caminho mais fácil do intérprete para os pensamentos dos outros é começar com aquelas coisas a que um falante assente, ou sustenta ser verdadeiras, ou profere como verdadeiras, em tipos particulares de ocasião, mas não sempre. Porque podemos ver que o é que muda de ocasião para ocasião e podemos ver que o assentimento e o dissentimento mudam com isso, o intérprete pode averiguar as condições sob as quais não assentimos ou não tomamos como verdadeiras. Ele pode, então, lançar hipóteses com respeito ao que causa o falante assentir ou dissentir da sentença naquelas circunstâncias. E isso o provê com o significado dessa sentença (2005, p. 105).

Penco observa que um intérprete, ao iniciar um diálogo, já tem uma teoria própria da interpretação. Com isso,

[...] ele espera que o interlocutor dê um certo significado às palavras. Noutros termos, ele tem já tem uma “teoria antecedente” à conversação. Durante o diálogo, porém, algumas (ou até muitas) de suas expectativas podem ser frustradas. Se, por exemplo, o seu interlocutor uso “epitáfio” em vez de “epíteto” ou “anãozinho” (orig.: “naneto”) em vez de “anedota” (orig.: “anneddoto”), ele terá que corrigir sua teoria inicial e adotar uma “teoria provisória”, que se ajusta cada vez às emissões do falante (PENCO, 2006, p. 213-214).

Percebemos que o projeto hermenêutico davidsoniano exige uma interação entre o saber exigido do intérprete e a competência semântica do locutor. A interpretação começa perguntando pela capacidade de se interpretar a linguagem e o que torna os sujeitos capazes de a interpretar. Desse modo, a interpretação só se impõe quando o intérprete conhece as condições de verdade da linguagem dos falantes que pretende interpretar. Para isso, trata-se de verificar as condições de verdade de uma frase dentro de um contexto linguístico para saber o que ela significa. A compreensão da sentença é dada pela dimensão semântica de sua estrutural frasal, isto é, ela é determinada pela composição de suas partes, assim como pelas crenças dos falantes. Ou melhor, um conjunto de frases de uma linguagem é composto por um número infinito de elementos, como palavras e frases tidas como verdadeiras (SPARANO, p. 2003, p. 72-73).

Os seres humanos compartilham um mesmo mundo e muitas crenças fundamentais sobre ele (PENCO, 2006, p. 202). Por isso, Davidson considera que o intérprete deve levar em conta as intenções dos agentes, assim como suas crenças e suas palavras, constituindo, desse modo, uma “unidade multifacetada”, em que o significado das frases é apreendido numa rede [rede] causal entre o mundo e o falante ou, melhor dizendo, o significado das frases de uma determinada linguagem depende das circunstâncias sobre as quais a frase é sustentada como verdadeira.

Essa unidade forma a base para o projeto hermenêutico davidsoniano, no qual nenhuma parte pode ser separada do todo. Segundo Davidson, essa dimensão semântica do discurso assume a forma de um “holismo”. O referido “holismo semântico” permite dizer que um estado mental é uma crença, quando estas estiverem ligadas entre si formando uma rede com uma estrutura racional mínima, um

conjunto de razões que as justifique, que nos faça crer nelas ou agir de uma determinada forma e não de outra (SPARANO, 2003, p. 72-73).

Para Davidson só é possível interpretar o outro enquanto outro quando lhe atribuirmos uma condição mínima de racionalidade e coerência em suas crenças. “Dito de outra forma: a caridade nos é imposta: queiramos ou não, se quisermos compreender os outros, devemos considerar que eles têm razão sobre a maioria dos assuntos” (SPARANO, 2003, p. 87).

Com isso, a interpretação é definida por Davidson como aquilo que segue o princípio de caridade, ou seja, como o processo interpretativo que tende a maximizar a racionalidade das proposições do falante sobre dois aspectos: a *coerência*, que se refere à presumível não contraditoriedade das asserções proferidas, e a *correspondência* que se relaciona à similaridade das respostas cognitivas dadas ao mundo.

Tal estrutura de racionalizações pode incluir tanto atitudes proposicionais como regras ou práticas sociais. Para isso, dois elementos básicos fazem parte dessa estrutura: de um lado, (a) uma pró-atitude que torna possível a ação, tal como um desejo ou uma vontade; de outro, (b) a crença do agente pela qual a ação resulta. Assim, a intencionalidade da ação é a forma para dizermos que racionalizamos a ação, o que é feito por meio de crença e desejo (SPARANO, 2003, p. 88).

Na interpretação davidsoniana não existe uma metalinguagem para a compreensão de uma linguagem-objeto, e sim crenças e atitudes dos agentes que só podem ser conhecidas pelo intérprete por aquilo que eles dizem e fazem. Dito em outras palavras, não se interpreta somente expressões linguísticas, mas conteúdos de pensamento, tanto o nosso quanto os dos outros expressos pelas “atitudes proposicionais”, que são crenças, desejos, vontades ou esperanças. Para isso, é necessário que o intérprete domine as significações num jogo de linguagem (*language game*).

A interpretação de Davidson pode ser representada como um triângulo, cujos ângulos são representados pela linguagem, pelo pensamento e pela ação (SPARANO, 2003, p. 73). Nesse sentido, Penco considera que:

Para Davidson não pode haver nenhuma formação de conceitos sem um trabalho a três: uma primeira pessoa (o falante), uma segunda pessoa (o intérprete) e um objeto em um espaço compartilhado. As duas pessoas

convergem nas suas reações diante do objeto dado no mesmo espaço compartilhado e constituem deste modo um conceito compartilhado. Nisto, Davidson reconhece a natureza essencialmente social da construção dos conceitos e significados linguísticos (2006, p. 215).

Por fim, Sparano (2003, p. 71) considera que a referida interpretação davidsoniana não pode ser compreendida como um mero processo entre o intérprete e o indivíduo a ser interpretado. Ela representa, antes de tudo, um processo coletivo que põe em jogo uma comunidade de intérpretes, na qual os significados, os pensamentos e as ações são, necessariamente, públicos.

Considerações Finais

A partir do que foi exposto, vimos que Davidson e Kant partem da ideia de que a racionalidade humana está relacionada com a ação dos agentes racionais. Davidson, assim como Kant, aceita a noção de que a razão causa as ações. Kant, por sua parte, liga a razão à ideia de autonomia (liberdade) do sujeito, e a autonomia, à boa vontade. Com isso, o filósofo alemão permanece fiel a uma concepção tradicional de razão como “esclarecimento” (*Aufklärung*) do entendimento humano. Em Kant, visto que a razão esclarece e regula as ações humanas, então os agentes racionais agem com autonomia e, por conseguinte, *por dever*. Dito em outros termos, os agentes racionais agem moralmente, regulados pela autonomia da razão e da vontade.

Para Davidson, a razão é a causadora das ações. Porém, visto que os eventos mentais são anômalos, a razão humana não pode ser concebida como esclarecimento que regula a vontade dos agentes humanos a agirem em conformidade com o dever moral, como em Kant. Com isso, Davidson permanece fiel aos críticos da racionalidade moderna herdeira da tradição. Ou seja, a uma concepção de razão que buscava relacionar *vontade à razão*. Em Davidson, o critério para avaliar uma ação é o par *desejo-crença*. Por exemplo, a ação de acender a luz deve ser explicada pela crença de que ao apertar o interruptor, liga-se a lâmpada, combinado, é claro, com o desejo de acender a luz. Contudo, para o filósofo americano, embora a ação deva ser explicada por referência à razão, uma concepção de razão como “esclarecimento” ou como “luz” não dá conta de explicar ou justificar os eventos mentais que são

anômalos, pois a razão tem razões que a própria razão desconhece. Com isso, Davidson se aproxima da posição psicanalítica de que o ser humano é movido por desejos inconscientes que escapam à razão, e que constituem enigmas (*puzzling*) da própria racionalidade.

O filósofo americano, assim como Kant, sugere que a “aparente contradição” entre o mundo físico e o mundo humano seja desfeita, pois entre o reino da necessidade da natureza e a o reino humano da liberdade existe interação, isto porque o ser humano é, acima de tudo, natureza e mente. Segundo Davidson, nessa interação, o mundo mental humano, por seu caráter anômalo, não obedece a leis estritamente causais, ele tem a sua autonomia, na qual a razão é causa da ação. Com isso, não é possível situar o filósofo americano entre os *fisicalistas* estritos ou mesmo entre os materialistas. A sua posição, no entanto, é a de um “monismo anômalo”.

O “monismo anômalo” davidsoniano se estende do mundo da *physis* ao mundo humano da linguagem. O campo semântico linguístico, para Davidson, se constitui num horizonte de significação. É por meio da linguagem que os seres humanos partilham crenças e desejos que devem ser interpretados. A interpretação davidsoniana se apresenta radical à medida que linguagem, pensamento e atitude proposicional entre o intérprete e o falante sejam considerados. O que se interpreta não é somente a linguagem, mas toda uma forma de vida (*lebensform*) partilhada pelo intérprete e pelo falante, ou melhor, por toda uma comunidade linguística. Por isso, para Davidson, o princípio que deve orientar o processo interpretativo entre um intérprete e um falante é a *caridade*. Isto porque nenhuma ação interpretativa parte do zero, mas de uma estrutura mínima de racionalizações que inclui tanto atitudes proposicionais como regras ou práticas sociais vividas por uma comunidade linguística.

Referências

CAORSI, C. E. Sobreveniência e monismo anômalo. *In*: SMITH, P.J.; FILHO, W.J (Orgs.). **Significado, Verdade, Interpretação**: Davidson e a Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

DAVIDSON, D. **Filosofia de la psicología**. Introducción y traducción de Miguel Candel. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1994.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PENCO, C. **Introdução à Filosofia da Linguagem**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

SPARANO, M. C.T. **Linguagem e Significado: O Projeto Filosófico de Davidson**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Standford Encyclopedia of Philosophy (Donald Davidson). Trad. João B.V. Pinto. Revisão técnica de Paulo Margutti. Disponível em: <http://plato.stanford.edu.entries.davidson>. Acesso em 04.jul.2004.

STROUD, B. Interpretação radical e ceticismo filosófico. *In*: SMITH, P.J.; FILHO, W.J (Orgs.). **Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Recebido em: 08/05/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Lara Rocha*

RESUMO

A sentença arendtiana de que a razão de ser da política é a liberdade é o fio condutor argumentativo que fundamenta a palestra *The Freedom to Be Free* (Liberdade para ser livre), proferida na década de 1960. Nela, Hannah Arendt analisa o sentido da política através da investigação sobre as revoluções, seja aquelas já elencadas em *Sobre a Revolução*, a saber, a Americana e a Francesa, seja à luz daquelas que irromperam após a Segunda Guerra Mundial, como é o caso da Revolução Húngara. A justificativa para este recorte reside na constatação de que os eventos revolucionários, além de serem centelhas de iluminação política em tempos de obscuridade pública, ainda ressaltam as diferenças entre liberdade e libertação, demonstrando que quando a segunda se torna a força motriz dos movimentos políticos, as necessidades pré-políticas invadem a cena pública, frequentemente reverberando em terror. A consequência dessa inversão é a dissolução da esfera pública enquanto campo profícuo para a deliberação e, por conseguinte, a impossibilidade dos homens desfrutarem da liberdade pública. Partindo desta argumentação, o objetivo do artigo é analisar a diferença entre liberdade e libertação, assinalando porque a libertação da miséria e de sua invisibilidade inerente deve, necessariamente, preceder a instauração de um regime em que os indivíduos disporão das condições para desfrutar do duplo vértice da liberdade enquanto fim em si mesma: tanto a independência com relação à opressão e ao medo quanto o sobrepujamento da indigência.

Palavras-chave: Revolução. Liberdade. Libertação. Necessidade. Hannah Arendt.

Reflections on freedom and liberation in Hannah Arendt from the lecture *Freedom to be free*

ABSTRACT

Arendt's sentence that the *raison d'être* of politics is freedom is the argumentative thread that underpins the lecture *The Freedom to Be Free*, given in the 1960s. In it, Hannah Arendt analyzes the meaning of politics through investigation into revolutions, whether those already listed in *On the Revolution*, namely the American and French, or in light of those that broke out after the Second World War, as is the case of the Hungarian Revolution. The justification for this approach lies in the observation that revolutionary events, in addition to being sparks of political illumination in times of public darkness, also highlight the differences between freedom and liberation, demonstrating that when the latter becomes the driving force of political movements, pre-political needs invade the public scene, often reverberating in terror. The consequence of this inversion is the dissolution of the public sphere as a fruitful field for deliberation and, consequently, the impossibility of men enjoying public freedom. Based on this argument, the objective of the article is to analyze the difference between freedom and liberation, highlighting why liberation from misery and its inherent invisibility must necessarily precede the establishment of a regime in which individuals will have the conditions to enjoy the double vertex of freedom as an end in itself: both independence in relation to oppression and fear and the overcoming of indigence.

Keywords: Revolution. Freedom. Liberation. Necessity. Hannah Arendt.

Introdução

Em diversas passagens de suas obras, Hannah Arendt afirmou que a razão de ser da política é a liberdade: em *A dignidade da política*, a autora realiza esta defesa enfática após expor o conturbado cenário político do século XX; em *Entre o passado e o futuro*, a sentença é proferida no ensaio sobre o conceito de liberdade; em *A condição humana*, a relação basilar entre política e liberdade é delineada através da ação, do discurso da constatação de que os homens, com suas semelhanças e singularidades, aparecem uns para os outros e, com isso, potencialmente criam um espaço em que o que os *inter-essa* é priorizado.

Se o imperativo de compreender o advento do fenômeno totalitário percorre o *corpus* teórico arendtiano como um fio condutor através dos quais outros conceitos e temas são investigados, na trajetória oposta, Arendt não deixou de reconhecer que o problema da liberdade é a pedra angular da teoria política. Em *Entre o passado e o futuro*, a autora assevera que, diferente do que foi postulado pela tradição filosófica, a liberdade não se deriva de uma experiência contemplativa, consequência uníssona do encontro dos indivíduos consigo mesmos. Ao contrário, o solo do qual ela emana é o da coexistência, da deliberação e da contingência. Dito de outro modo, por mais que seja possível falar de uma liberdade no sentido de livre exercício das atividades espirituais¹, a gênese da experiência de ser livre reside na capacidade que os homens possuem de iniciar processos, atividade política *par excellence*.

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 2016, p. 146).

Nesse diapasão, a liberdade, na lupa arendtiana, é a capacidade humana *par excellence* de “aparecer na esfera pública, iniciar propostas e debater e decidir assuntos coletivos em cooperação com os seus concidadãos, co-soberanos” (PAREKH, 1981, p. 16). Divergindo da concepção filosófica tradicional, que tendeu a

¹ Acerca da elaboração de uma analítica da liberdade como predicativo ínsito às atividades espirituais, conferir (ROCHA, 2019).

equiparar liberdade com a inexistência de interferência na vida privada, ou mesmo como a mera ausência de limitações para as ações humanas, a conceitualização empreendida por Arendt remonta à “relação pública que subsiste entre homens empenhados em falar e agir na esfera pública” (PAREKH, 1981, p. 17). Se é na pluralidade oriunda da coexistência e da interação entre os cidadãos que é possível situar a liberdade, pode-se conceber que ela é uma relação e uma potencialidade sempre viva, dinâmica, fundadora de mundos, deliberativa e contingencial, características que compartilha com a própria ação, *conditio per quam* a liberdade pública é possível.

Partindo da centralidade que o conceito de liberdade possui para a teoria política arendtiana e para o próprio fazer político, este texto exporá algumas reflexões sobre a liberdade, especialmente a partir de sua relação com a libertação dos homens de suas necessidades pré-políticas. Acreditando que as revoluções são os eventos nos quais tanto a liberdade quanto a libertação se desvelam em seu potencial mais genuíno, o artigo segue a trajetória argumentativa proposta por Hannah Arendt em sua palestra *The freedom to be free (Liberdade para ser livre)*, na qual o cenário revolucionário serve como mote para a análise da liberdade.

Sobre liberdade e libertação

Na palestra *The freedom to be free*, escrita entre 1966 e 1967, a autora, influenciada pela irrupção da revolução húngara uma década antes, empreende a defesa da liberdade como a razão de ser da política a partir da análise das revoluções francesa e americana. Nela, Arendt define o que é a quintessência de ser livre em algumas passagens como “a essência [da liberdade] é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos” (ARENDR, 2018, p. 25) e “o objetivo geral das revoluções é a liberdade no sentido da abolição do governo particular e da admissão de todos no âmbito público, da participação na administração dos assuntos comuns a todos” (ARENDR, 2014, p. 41). Se a razão de ser da política é a liberdade, isso significa que discutir quaisquer problemas, conceitos ou teorias políticas acaba tangenciando, em algum momento, a questão da liberdade. Fazer das revoluções o campo profícuo para analisá-la é um exemplo dessa afirmação.

Mesmo as revoluções sendo eventos políticos comuns no último século, Arendt acreditava que não cabe utilizar o termo *revolução* de modo indiscriminado, já que, diferente da palavra *guerra*, que de tão corrente não é possível conhecer o contexto no qual foi cunhada, a utilização do primeiro termo é bem mais recente. Com efeito, o início do seu uso, em meados do século XVII, mantinha-se vinculado à semântica astronômica, apontando para “um movimento de regresso a algum ponto preestabelecido, e portanto um movimento, uma oscilação, de volta a uma ordem predeterminada” (ARENDR, 2018, p. 22). Longe de ser uma coincidência semântica, antes dos eventos do século XVIII a palavra *revolução* denotava a restauração de um determinado regime, demonstrando um movimento de retorno ao que, politicamente, já era conhecido e que seria capaz de assegurar a liberdade dos homens.

Na leitura arendtiana sobre estes eventos, é mister destacar que, longe de ser um preciosismo filológico, tal análise é essencial, especialmente se constatarmos que mesmo as revoluções francesa e americana foram iniciadas com objetivo restaurativo, e não revolucionário, tomando este termo tal como o concebemos hoje. Antes que os homens de ação, envolvidos no turbilhão dos acontecimentos, constatassem que estavam protagonizando eventos singulares, seu objetivo era claro: restauração da liberdade (ARENDR, 2018).

Porém, o *páthos* revolucionário do século XVIII não demorou a desvelar sua face singular: “o que de fato aconteceu [...] foi que uma tentativa de restauração e recuperação de antigos direitos e privilégios resultou no seu oposto: um progressivo desenvolvimento e a abertura de um futuro que desafiava todas as demais tentativas de agir ou pensar em termos de movimento circular ou giratório” (ARENDR, 2018, p. 24). Assim, foi diante do novo que surgiu no curso destes acontecimentos – a percepção do potencial de poder existente quando os homens agem juntos com o objetivo de fundar um corpo político voltado para a manutenção da liberdade – que a palavra *revolução* ganhou os contornos atuais: os acontecimentos políticos que possuem o potencial de fundação, cujo objetivo, assim como de toda a política, é a liberdade.

As revoluções do século XVIII trouxeram para a gramática política uma nova semântica: a tentativa de estabelecer uma *constitutio libertatis* (WELLMER, 2000). Partindo desta argumentação, em *Sobre a revolução* Arendt as diferencia das guerras ao afirmar que as últimas geralmente ocorrem com motivação territorial, financeira e

de manutenção do domínio, sendo realizadas predominantemente através dos incrementos de violência. Por outro lado,

A revolução, no seu sentido moderno, diferentemente da *stasis* (στάσις) grega, não se confunde com a simples revolta de facções, nem mesmo com a *metabolé* (μεταβολή), a mudança recorrente nas formas de governo, cuja tendência aos extremos provocava constantemente a *mutatio rerum*. Não estamos falando mais nem da *metabolé* (μεταβολή) grega nem da *mutatio rerum* dos romanos. Algo completamente diferente se faz presente nas revoluções modernas. Elas se realizam dentro de um espírito de ruptura e ressaltam a capacidade de iniciar algo novo, mesmo quando reivindicam uma ligação com acontecimentos gregos ou romanos. A Revolução atrela-se, desse modo, à ideia de novo começo, de natalidade, de nascimento de algo completamente novo (AGUIAR, 2016, p. 278).

Se, por um lado, as revoluções têm sido eventos políticos cada vez mais comuns, cumprindo a previsão de Lênin de que o século XX teria sua fisionomia marcada por estes acontecimentos (ARENDRT, 2013), por outro elas continuam fracassando em fundar corpos políticos capazes de assegurar a liberdade política dos homens. As implicações deste malogro devem-se, de acordo com a autora, à manutenção – ou a restauração – de governos “que, em geral, não fornecem mais do que uma cobertura fina e obviamente provisória sob a qual os processos de desintegração continuam sem controle” (ARENDRT, 2018, p. 19). É verdade que nenhuma revolução pode ser instaurada sem que haja uma degradação das instituições e, com ela, um processo de perda de autoridade; porém, querer fundar uma nova ordem política sem oferecer o mínimo para os povos envolvidos – garantias jurídicas, condições efetivas de participação na comunidade política – possui potencial político desastroso. Exemplo disso é que o rearranjo no mapa europeu pós-Primeira Guerra, ao deixar vários grupos e nacionalidades sem governo próprio, criou uma massa de apátridas que se tornou *indesirable* em todos os lugares (ARENDRT, 2011).

Aprofundando a argumentação que situa a revolução como consequência da dissolução da autoridade política, Arendt afirma que:

[...] nenhuma revolução é sequer possível onde a autoridade do corpo político está intacta, o que, sob condições modernas, significa uma sociedade na qual se pode confiar que as Forças Armadas obedecem às autoridades civis. Revoluções não são respostas necessárias, mas possíveis, à desagregação de um regime; não a causa, mas a consequência da derrocada da autoridade política. Onde quer que se tenha permitido que esses processos de desintegração se desenvolvessem sem controle, em geral por um período prolongado, as revoluções *podem* acontecer, sob a condição de existir um

número suficiente do populacho preparado para um colapso do regime e disposto a assumir o poder. Revoluções sempre parecem obter sucesso com surpreendente facilidade em suas fases iniciais, e a razão é que aqueles que supostamente “fazem” a revolução não “tomam o poder”, mas antes o apanham onde foi deixado pelas ruas (ARENDRT, 2018, p. 26-27).

A partir das revoluções do século XVIII, especialmente a francesa, a palavra liberdade passou a ser equiparada à obtenção de direitos civis, e não à possibilidade de participar efetivamente da política. Na leitura arendtiana, isso significa que a liberdade – a *anima* e o sentido próprio do político – deu lugar à libertação de necessidades básicas dos indivíduos, como alimentação, moradia, vestuário, educação que, na verdade, são demandas pré-políticas, ou seja, que devem ser resolvidas para que os homens e mulheres ingressem na cena pública realmente dispostos e motivados a discutir o que os *inter-essa*. Porém, mesmo regimes de opressão, como as monarquias, podem libertar os indivíduos destas necessidades sem lhes garantir qualquer ingerência nos processos decisórios.

Assim, o cenário posto pelas revoluções é: libertar os homens de suas necessidades básicas, ao passo em que é uma condição para a liberdade, não é suficiente para assegurá-la, enquanto a liberdade não é necessariamente uma consequência unívoca da libertação, já que os homens podem ter todas as condições indispensáveis para assegurar confortavelmente sua subsistência e, mesmo assim, optar por não participar dos assuntos públicos. Traduzindo esta dicotomia para uma gramática política tem-se, de um lado, discussões sobre formas de governo, sobre a constituição de espaços de participação, sobre a garantia da liberdade de expressão, sobre o equilíbrio entre as instituições e a isonomia constitucional e, por outro, deliberações sobre programas de habitação, saneamento básico e rendas assistenciais (que envolvem distribuição de alimentos ou vales-financeiros). Por mais que essas últimas iniciativas sejam importantes, são pré-políticas, ou seja, deveriam já estar devidamente asseguradas para que, com essas necessidades primárias saciadas, os indivíduos possam ir para a cena pública deliberar sobre os seus interesses comuns. Nesses termos, “é difícil dizer onde o desejo por libertação, de ser livre da opressão, termina e começa o desejo por liberdade, por viver uma vida política” (ARENDRT, 2018, p. 25). Desse modo:

Por mais que a economia, antigo governo restrito ao lar, e que as questões sociais desde a Revolução Industrial já formassem parte da pauta governamental, as revoluções setecentistas transformaram as forças devastadoras da necessidade e da miséria do povo em motor indispensável para a ascensão de movimentos descomprometidos com a permanência do espaço comum e com a participação política. A força que coage a massa miserável é tão coercitiva quanto o terror [...]: não se pode esperar de indivíduos em situação de extrema inófia a atuação política consciente [...]. No momento em que reivindicações singulares ganham prioridade sobre o que *inter-essa* e as relações sociais tomam o lugar das interações políticas, o espaço público é diluído (ROCHA, 2020, p. 120-121).

Bignotto (2011, p. 44) alerta que reduzir a política a um meio para assegurar as provisões indispensáveis à sobrevivência dos homens “pode se constituir na porta de entrada para regimes extremos, que ameaçam a própria vida, ao destruir toda possibilidade de convívio baseado na diferença e na pluralidade”. Como todo processo revolucionário, de acordo com a ótica arendtiana, ou deixa-se guiar por caminhos violentos ou se funda no solo das experiências políticas, o fracasso ou o sucesso das revoluções depende exatamente de qual trajeto foi seguido no âmago dos acontecimentos. Por outro lado, são também estes marcos que “devem nos orientar no momento em que refletimos sobre os acontecimentos que marcaram a história moderna depois das revoluções do século XVIII” (BIGNOTTO, 2011, p. 45).

Para Bernstein, as revoluções deixam entrever o imperativo de distinguir *liberdade e libertação*, diferenciação fulcral para a compreensão do que Arendt intitula como *era moderna*. Enquanto a segunda equivaleria a emancipação ou a supressão da pobreza e da necessidade biológica – ou ainda a extinção de quaisquer circunstâncias que impeçam os homens de se realizar plenamente *qua* homens, seja na vida ativa, seja na vida do espírito –, a primeira somente existe quando os homens agem e discursam com os demais e, com isso, estabelecem espaços de participação nos quais a política genuína floresce². Por isso a libertação pode ser corretamente compreendida como “condição necessária, mas não suficiente, para a liberdade pública” (BERNSTEIN, 1996, p. 34).

Aguiar (2016) defende que o malogro do espírito revolucionário se deve exatamente às implicações da relação entre necessidade e liberdade. Para o autor, o par-conceitual deve ser compreendido à luz da constatação de que, na modernidade,

² Sobre o aprofundamento das discussões sobre como o processo de naturalização dos homens, entendido como sua redução aos imperativos biológicos, dialoga com a questão social, as revoluções e, posteriormente, ao advento do totalitarismo, acenamos para a leitura de Aguiar (2021).

a política foi equacionada à gestão das necessidades particulares, processo derivado da entrada da economia, antigo domínio restrito ao lar, na cena pública. A tendência moderna em reduzir a política à necessidade ganha contornos mais extremos nas revoluções: nessa leitura, a questão social se afirma como terceiro elemento essencial para a compreensão destes eventos, ao lado do acontecimento político da fundação e, por outro lado, a possibilidade deles irromperem sob o signo da violência e do terror.

Arendt afirma que se é possível apontar algo em comum entre os revolucionários franceses e americanos é justamente “o desejo ardente de participar dos assuntos públicos” em contraposição a “um desprezo inquieto e mais ou menos franco pela mesquinha dos assuntos privados” (ARENDR, 2018, p. 27). No caso da Revolução Americana, por exemplo, o anseio por participação pública originou-se antes do evento revolucionário, já que os habitantes das colônias já estavam dispostos em corporações e assembleias, nas quais as deliberações políticas incutiram nos colonos a certeza de que podiam se autogerir – mesmo que ainda não pudessem prever a importância deste empreendimento.

Os líderes destes movimentos possuíam ainda outro ponto em comum: eram *hommes de lettres* que buscavam no tesouro perdido da Antiguidade, mais especificadamente na república romana, as iluminações necessárias para estabelecer um regime fundado na liberdade. Porém, não se trata de um enamoramento nostálgico do passado, mas “o propósito de recuperar as lições políticas, tanto espirituais quanto institucionais, que tinham sido perdidas” (ARENDR, 2018, p. 28). Pescar estas pérolas, estas promessas de liberdade, motivou os revolucionários a compreender, através da experiência romana, as instituições e práticas políticas que, segundo eles, haviam se perdido, cedendo lugar a séculos de regimes despóticos.

Posto isso, vale ressaltar que um dos motivos para a dificuldade em manter acesa a chama revolucionária se deve à tendência das revoluções de priorizar a libertação dos homens de suas necessidades, e não em fornecer-lhes o espaço profícuo para participar da política, fundando governos capazes de assegurar para as futuras gerações a mesma experiência da felicidade e da liberdade pública vivenciada pelos fundadores, “uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para que a desfrutem juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros” (ARENDR, 2018, p. 30).

A partir dos exemplos das revoluções, pode-se afirmar que a paixão pela liberdade somente é despertada naqueles que foram anteriormente libertados de suas necessidades, pois “onde os homens vivem em condições verdadeiramente miseráveis, essa paixão pela liberdade é desconhecida” (ARENDR, 2018, p. 31). Para comprovar esta afirmação, Arendt arrazoa que parte significativa do sucesso da Revolução Americana em fundar um corpo político estável deve-se, justamente, ao fato de que a população da colônia norte-americana não vivia em condições miseráveis, reafirmando a “igualdade de condições” que Tocqueville (1981) já havia descrito como a gênese do governo americano. Já sobre os *sans culotes* é possível depreender que viver em condições de completa ignomínia, além de desumanizar os homens, os mantêm em estado de invisibilidade³ e de dependência absoluta de seus corpos (BIGNOTTO, 2011). Nesse sentido, estar livre para a liberdade é estar liberto tanto do medo, princípio de (in)ação dos regimes despóticos, quanto das necessidades. Assim, a libertação necessariamente deve preceder a liberdade.

As condições de pobreza desesperada das massas do povo, aquelas que pela primeira vez irromperam abertamente quando tomaram as ruas de Paris, não podiam ser superadas pelos meios políticos; o forte poder coercitivo sob o qual trabalhavam não sucumbiu diante da investida da revolução, como aconteceu com o poder nobre do rei. A Revolução Americana teve a sorte de não ter que enfrentar esse obstáculo à liberdade e, de fato, deveu uma boa medida de seu sucesso à ausência da pobreza desesperada entre os homens livres e à invisibilidade dos escravos nas colônias do Novo Mundo (ARENDR, 2018, p. 32).

A Revolução Francesa, ao trazer a miséria do povo para a cena pública, demonstrou cabalmente que a liberdade para ser livre sempre foi um privilégio de poucos, uma prerrogativa daqueles que, devidamente libertos do medo e das necessidades vitais, puderam desenvolver o *páthos* da liberdade e da felicidade pública. Frente à premência dos imperativos biológicos, deliberações sobre formas ideais de governo e constituições parecem irrelevantes ou, pelo menos, demandas que podem esperar pelo cumprimento dos primeiros. Quando *le peuple*, a massa miserável francesa, fez de suas necessidades pré-políticas o motor da revolução, o que aconteceu não foi a libertação, mas sim “a irresistibilidade de um movimento” (ARENDR, 2018, p. 37) que, ao não ser utilizado para a fundação de um regime da

³ “A maldição da pobreza consiste mais na obscuridade do que na escassez” (ARENDR, 2013, p. 104).

liberdade, engolfa a tudo e a todos em um fluxo irresistível de violência. Arendt denunciou este risco em *Origens do totalitarismo*: “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria” (ARENDR, 2011, p. 336).

Nesse contexto, a força revolucionária movida pela libertação, irresistível e violenta, que acompanha a entrada da necessidade na cena pública, acabou desestimulando os revolucionários franceses com relação às instituições republicanas. Assim, ao invés destes homens acreditarem na felicidade pública, passaram a considerar a liberdade como uma experiência ínsita à esfera privada. Ora, se fosse assim, qualquer governo tirânico possibilitaria aos homens a felicidade e a liberdade que somente a participação nos assuntos públicos pode proporcionar. Talvez isso indique porque a maioria das revoluções tenha sido sucedida por governos despóticos – inclusive a Revolução Francesa.

Para Arendt, a diferença entre a Revolução Francesa e a Americana é profícua para compreender que “a vitória sobre a pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade” (ARENDR, 2018, p. 41). Se não é possível esperar que homens que vivam em condições miseráveis desenvolvam a paixão pela liberdade pública – pois a premência de suas necessidades vitais sempre se sobreporá sobre os assuntos públicos – libertar os homens da indigência que recobre a miséria e dos imperativos vitais que compartilhamos com as demais espécies animais deve ser o passo inicial, pré-político e pré-revolucionário, para *a posteriori*, agir em prol da fundação de um regime da liberdade. Assim, “se a violência contra a violência leva à guerra, externa ou civil, a violência contra as condições sociais tem sempre levado ao terror” (ARENDR, 2018, p. 41).

A busca dos revolucionários em encontrar nas experiências antigas, especialmente na república romana, iluminações que pudessem ser traduzidas à luz de seu tempo reafirma o papel que a liberdade desempenha na política. Em termos arendtianos, podemos afirmar que liberdade é sinônimo da capacidade humana de iniciar novos processos, de realizar o inesperado, experiência coexistida, desfrutada e levada a cabo na companhia de outros. Esta habilidade de iniciar ciclos, por outro lado, tem origem no fato de que cada homem é, *per si*, um início – o nascimento de cada homem e mulher é, literalmente, o aparecimento de uma pessoa singular no

mundo, e esta singularidade traz em si a promessa do recomeço. Dito de outro modo, a liberdade se radica justamente no fato de que os homens são iniciadores, o que torna a política a atividade que promove o constante renovo do mundo.

Por conta disso, Arendt equipara a revolução e o seu impulso por fundar um regime de liberdade com a aparição dos homens na cena pública, ou seja, com o seu segundo nascimento, pois “constituir uma esfera em que os homens não sejam meros animais e possam aparecer uns para os outros como capazes de agir e falar é o *leitmotiv* inicial de todas as revoluções” (AGUIAR, 2016, p. 278). A promessa contida nas revoluções é propiciar aos cidadãos a oportunidade de agirem e discursarem e, assim, aparecerem politicamente para os demais, desvelando sua singularidade. A manutenção de uma esfera de aparição que assegura a dignidade humana e da política é oposta aos regimes de representação política que restringem a participação política ao voto quadrienal, ou à garantia do suprimento das necessidades dos indivíduos, que podem ser mantidas até mesmo por governos despóticos.

Nessa leitura, *o sentido da revolução*, independentemente de suas consequências políticas, *é a atualização da experiência da liberdade*, ou seja, da capacidade humana de iniciar processos. A fundação de um espaço em que os homens coexistam com os seus semelhantes só é possível porque eles são iniciadores. Como, desde Maquiavel, os teóricos políticos sabem que nenhum momento é mais frágil do que o instante da instauração de um novo regime, é possível compreender por que a equiparação equivocada da liberdade com a libertação pode frustrar os ideais de fundação de um regime da liberdade (ARENDR, 2018).

A liberdade e o anseio por fundar corpos políticos que viabilizem a participação política dos homens são a quintessência do espírito revolucionário, e não a libertação da necessidade. “A febre pela inovação, a vontade de libertação de todas as correias geradoras da opressão, do esquecimento, da desigualdade, o anseio pela distinção, pela participação e a reorganização da convivência tipificam, para Arendt, o espírito revolucionário” (AGUIAR, 2016, p. 278). Todavia, isso não significa que libertar os homens da miséria seja menos importante; porém, é uma condição pré-política que deve ser resolvida antes das discussões sobre o que *inter-essa*. Nesse sentido, vale ressaltar que, na leitura arendtiana, tanto a Revolução Francesa quanto a Americana fracassaram, pois enquanto a primeira se converteu em um regime antipolítico

baseado no terror, a segunda não conseguiu manter o espírito revolucionário⁴. “Falharam em levar para o plano constituído, institucional, os elementos constituintes, fundadores; não acolheram, do ponto de vista da forma revolucionária de governar, as tradições e as experiências organizativas que espontaneamente brotaram nas práticas da população apoiadora da revolução” (AGUIAR, 2016, p. 280), das quais os conselhos aparecem mais repetidamente nas reflexões arendtianas sobre os eventos revolucionários.

Segundo Arendt, onde a manutenção biológica da existência humana está em foco, a ação dos indivíduos se encontra sob o ininterrupto jugo da necessidade, “e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (ARENDR, 2016, p. 155). O campo das necessidades é a esfera social, espaço que, ao invés de se fundamentar na disposição para conviver e agir em comum acordo, fez da política a gestão das necessidades inadiáveis e singulares.

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (ARENDR, 2016b, p. 46).

Ao não preservar o espírito revolucionário, os governos também fracassaram em acolher as iniciativas dos cidadãos, valorizando sua capacidade de agir e de discursar. Porquanto ser livre equivale à possibilidade de participar da política, governos que se reduzem à dicotomia entre governantes e governados inviabilizam a liberdade e tornam os direitos civis preponderantes aos públicos. Para Aguiar (2016, p. 280), essa é a chave de compreensão do fracasso das revoluções: o equívoco entre liberdade e libertação.

⁴ Vale ressaltar que estamos cientes da interpretação habermasiana da análise de Arendt sobre as revoluções, defendendo a antinomia fundamentada por uma revolução “boa”, a Americana, e uma “má”, a Francesa. Porém, adotamos aqui a leitura de Bignotto (2011), para quem, apesar de ser possível identificar a comparação entre as revoluções no decurso de várias obras da autora (cujas *Sobre a revolução* ganha destaque), não é possível reduzir estas análises a uma perspectiva maniqueísta.

O livre curso do progresso transformou em intransponíveis as duas grandes barreiras que apareceram nas duas revoluções: a questão social, por um lado, e a escravidão, por outro. No lugar da liberdade, surgiu a revolução permanente, o terror jacobino; no lugar da felicidade pública, tomou lugar o sonho americano: a opulência, o consumismo; em ambas, a utópica esperança da superação da sisífica condição humana, a utópica liberdade dos grilhões de todas as necessidades.

Assim, a escolha do recorte argumentativo da palestra de Arendt se assenta no fato de que a questão da liberdade se encontra em sua forma mais radical nos eventos revolucionários, de modo que quanto maior o fracasso de uma revolução, mais ameaçadas todas as faces da liberdade estarão (não apenas a liberdade pública, mas também a liberdade de escolha no âmbito privado e a espiritual). Como, assim como é característico da ação, as revoluções são irreversíveis e suas consequências são imprevisíveis, mormente quando elas deixam de se voltar para a fundação de um regime de liberdade para serem veículos de processos geridos pela necessidade, decurso a partir do qual dificilmente o puro horror que elas promoverão poderá ser contido.

Além da irreversibilidade e da imprevisibilidade, a relação entre *ser livre* e *agir* é ainda mais profunda: nem ação e nem política seriam concebíveis “sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDR, 2016, p. 146). Daí constata-se que quando a liberdade deixa de ser a razão de ser dos eventos políticos, a possibilidade de participação efetiva dos indivíduos nos assuntos públicos é diluída. “Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (ARENDR, 2016, p. 149).

Considerações Finais

A busca dos revolucionários em encontrar nas experiências políticas da Antiguidade, especialmente romana, direcionamentos para a fundação de regimes que assegurem a liberdade dos homens possui justificativa ainda mais incisiva: para este povo, a liberdade possuía gênese nos fundadores de Roma e, tal qual um legado

político, era transmitida aos cidadãos⁵. Desse modo, autoridade e liberdade adviriam do momento da fundação e do vínculo que os indivíduos, geração após geração, mantinham com este evento inaugural. Os revolucionários franceses, ao equipararem liberdade com a concessão das condições mínimas de sobrevivência ao povo francês, perderam o *timing* revolucionário; ao contrário, Thomas Jefferson tinha consciência das implicações deste fato e, por isso, tentou preservar ao máximo o espírito revolucionário através de sua proposta de “projetos de revoluções recorrentes” que, grosso modo, consistiam em governar possibilitando aos cidadãos “expressar, discutir e decidir que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (ARENDT, 2013, p. 297). Para Arendt, esta busca por reafirmar e atualizar o evento da fundação foi a chave para a estabilidade do governo americano.

Como dito, uma revolução somente é possível quando há um processo contínuo e severo de perda de autoridade em um corpo político. Porém, também é preciso que haja homens suficientemente dispostos a assumir o poder, o que implica na disposição para agir em comum acordo. Caso estejam movidos pela libertação de suas necessidades, e não pela paixão pela liberdade, o futuro da revolução tende a permanecer preso na voracidade e na violência dos imperativos vitais. O sucesso de uma revolução deve-se, em grande medida, à disposição humana de assumir responsabilidades pelo mundo comum, espaço de exercício da política. Sem esta disposição, a política, e conseqüentemente a revolução, estão fadadas ao fracasso.

“Entretanto, até na ausência de política, homens e mulheres podem, pelo simples fato de aparecerem no mundo, encarnar seu significado” (DUARTE *in* ARENDT, 2018, p. 13). Isso significa que, mesmo com o malogro revolucionário, resumido em sua tendência em transformar governos em aparelhos administrativos nos quais somente os especialistas possuem poder efetivo, não é impossível que os ventos revolucionários, que de vez em quando desafiam a *realpolitik*, proponham novas formas de governo. De certo, as revoluções ainda não conseguiram estabelecer institucionalmente espaços em que os indivíduos, por seus atos e palavras, aparecem uns aos outros e participam das deliberações. Porém, se o homem é capaz do inesperado, por sua capacidade de agir, não há nenhum outro campo mais passível de surpresas do que o contingente e deliberativo espaço da política. Como todas as

⁵ Para um aprofundamento do cultivo do *habitus* romano de atualização da experiência de fundação e, inclusive, da possibilidade de uma leitura estética desse fenômeno, conferir Matysiak (2023).

vezes que os homens se reúnem, motivados pelo que possuem em comum, estabelece-se a esfera pública, o espaço profícuo para o desvelamento do *quem* de cada indivíduo, a chama revolucionária continua pairando, especialmente nas atuais condições de diluição da autoridade e do desgaste das instituições públicas. Resta-nos observar, e agir, para que estes movimentos políticos garantam a liberdade, e não se voltem apenas para a libertação das necessidades pré-políticas dos indivíduos, oferecendo-lhes as condições necessárias para que sejam, de fato e de direito, livres.

Referências

AGUIAR, O. A. O malogro do espírito revolucionário. **Griot: Revista de Filosofia**. Amargosa, v. 14, n. 2, dez./2016, p. 274-287.

AGUIAR, O. A. Rastreado a biopolítica em Hannah Arendt. **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**. Fortaleza, v. 17, n. 2, p. 110-121, 2021.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. **Liberdade para ser livre**. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BERNSTEIN, R. **Hannah Arendt and the jewish question**. Massachusetts: MIT Press, 1996.

BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a revolução francesa. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n. 29, 2011, p. 41-58.

MATYSIAK, G. Considerações sobre a questão da cultura em Hannah Arendt. **Logos & Culturas: Revista Acadêmica Interdisciplinar de Iniciação Científica**. Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 89-102, jan./jul. 2023.

PAREKH, B. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. London: The Macmillan Press, 1981.

ROCHA, L.F. A burocracia como o não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt. *In: SILVA, F.G.P. et. al. (Orgs.). Pilares da Filosofia*. Estudos acerca da

ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia. Porto Alegre: Editora Fí, 2020.

ROCHA, L. F. **Pensar em tempos sombrios**: as implicações políticas do pensamento na perspectiva de Hannah Arendt. 2019. 140f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique**. Paris: Flammarion, 1981.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Recebido em: 01/09/2023
Aprovado em: 20/11/2023



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA
Cooperatores Veritatis

