

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Revista Ítaca

**Dossiê Existências**



ISSN: 1679-6799  
Rio de Janeiro, 2024



## **EQUIPE EDITORIAL**

### **EDITORIA GERAL**

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

### **EDITORES DE SEÇÃO**

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

Carla Regina dos Santos Rocha (PPGF/UFRJ)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

Pâmela Costa Bueno (PPGF/UFRJ)

Viviane Veloso Pereira Rodegheri (PPGF/UFRJ)

### **EDITORAS DE LAYOUT**

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

Quésia Oliveira Olanda (PPGF/UFRJ)

Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)



## SUMÁRIO

EQUIPE EDITORIAL .....	1
SUMÁRIO .....	2
EDITORIAL: Um Olhar sobre a Condição Humana .....	3
ARTIGOS .....	21
A Ideia de Lógica Pura na Proposta de Fenomenologia Elaborada por Edmund Husserl em suas <i>Logische Untersuchungen</i> .....	22
Notas para uma Aproximação com o Existencialismo .....	46
Notas sobre o Momento da Existência na Filosofia Francesa.....	78
Merleau-Ponty às voltas com a Psicologia: Dificuldades e Perspectivas de seus Primeiros Escritos.....	104
O Momento da Expressão .....	127
“Vida Imaginária” e “Vida Real”: a ambiguidade da correlação indissociável entre dois planos irredutíveis um ao outro .....	148
Engajar-se artisticamente: o ser humano como ponto de partida da mudança	172
Existência e finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre (1936-1940).....	183
“[...] o homem é o Deus do homem” e a Morte de Deus: Considerações Acerca do Ateísmo de Feuerbach e Nietzsche .....	212
RESENHAS .....	240
A Invasão Vertical do Barbarismo de Mário Ferreira dos Santos .....	241
Resenha: Gouveia, Steven S. Thinking the New World: Conversations on Artificial Intelligence. Braga, Portugal: Independently published, 2022 .....	276
TRADUÇÕES.....	284
Trans-anarquismo: corporeidade transgênera e desestabilização do estado ..	285



## EDITORIAL:

### Um Olhar sobre a Condição Humana

Tássia Vianna de Carvalho

Mestra e Doutoranda em Filosofia pelo PPGF/UFRJ.

Possui bacharelado e licenciatura em filosofia pela UFF.

Membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF.

Pesquisadora nas áreas de Fenomenologia e Filosofias da Existência.

#### I. O Movimento Inacabável

O Exercício filosófico é, por excelência, um exercício reflexivo. Contudo, a reflexão sempre requer uma atitude originária em relação ao mundo sobre a qual ela se funda. Essa lição, herdada da fenomenologia clássica – já presente no pensamento Husserliano desde os seus escritos iniciais, e que reaparecerá nas obras de Sartre e Merleau-Ponty – norteará a recepção francesa desta tradição que ganhará visibilidade sobre a alcunha de *A Tradição Existencialista* que erige na França ao fim do Século XIX. Toda reflexão é reflexão sobre um irrefletido – e a vivência irrefletida, a existência, por si própria, será o objeto de estudo desta tradição em questão.

No entanto, um mínimo senso de prudência nos alerta dos perigos que corremos ao tentar trazer unidade a uma tradição que se mostra tão vasta, que pode ser lida como uma história de dissensos e de interpretações conflitantes – e, para muitos, até mesmo equivocadas<sup>1</sup> – do pensamento husserliano. Temos em mente, aqui, o prefácio um tanto quanto provocativo de Carlos Alberto Ribeiro de Moura à edição brasileira de *Ideias I*, de E. Mundo, no qual o tradutor profere:

Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a “descrição de um copo em uma mesa de bar, - e que isso era “filosofia”! Assim como a literatura da época não nos poupou páginas infundáveis e aborrecidas, que “descreviam” com todos os seus detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de

---

1 Temos em mente, aqui, o prefácio um tanto quanto provocativo de Carlos Alberto Ribeiro de Moura à edição brasileira de *Ideias I*, de E. Mundo, no qual o tradutor profere



porta “concreta”. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rigorosamente nada (MOURA, p. 17-8, *In. HUSSERL*, 2006).

Na contramão do que aponta Carlos Aberto, encontramos ainda muitos autores que defenderão que a fenomenologia se faz como um *movimento* contínuo, que tem, por excelência a necessidade de se reinventar, em vista de se aproximar cada vez mais de seu objeto privilegiado – a saber, a existência humana, em sua concretude; em seus múltiplos modos de realização. Nesse sentido, posiciona-se Spiegelberg, em sua obra canônica *The Phenomenological Movement*.

Em que sentido um termo vago como “movimento”, muito mais apropriado à cena política, social, ou artística, se aplica a uma filosofia como a “fenomenologia”? O que se segue me parece fornecer sustentar a tal metáfora: (1) A fenomenologia é um movimento em contraste com um estacionário, uma filosofia com um movimento dinâmico, cujo desenvolvimento é determinado pelos seus princípios intrínsecos, bem como por seus "objetos", a estrutura do território encontrado, (2) Como um fluxo que cumpre com várias correntes paralelas, que são relacionadas, mas de modo algum homogêneas, e podem se mover em velocidades distintas. (3) Elas têm um ponto de partida em comum, mas não necessitam ter um destino definitivo e previsível em comum; isso é compatível com o caráter de um movimento cujos componentes se departem em direções distintas (1965, p. 2, tradução nossa).

Pois, Spiegelberg enfatiza o caráter de incompletude da fenomenologia, que permanece sempre por se fazer; sempre em vista de uma maior explicitação de seu objeto privilegiado. Nesse sentido, o modo de fazer filosofia é sempre determinado pelo seu objeto de análise, que, em certo modo, sempre se recusa a se doar por completo; de forma tal que os diversos modos de fazer fenomenologia se mostram tão distintos quanto complementares, na medida em que desvelam modos de ser, sempre parciais, ainda que concomitantes.

Este objeto privilegiado de investigação se mostra como o ponto de partida incontornável para uma filosofia da existência – que só poderia encontrar o solo fértil para se frutificar a partir um pensamento que retornasse àquilo que há de mais originário: a subjetividade. No entanto, a subjetividade que a fenomenologia reivindica não é um sujeito de sobrevoo, apartado da realidade, que constitui em si a realidade, ou, nos termos de Merleau-Ponty (1945), um “absoluto solitário” que reencontra apenas a si mesmo, incompatível com qualquer forma de alteridade.



Mas um sujeito situado, inserido na dimensão fática, que participa do mundo, e não está alheio às contingências que o constituem – mas nem por isso o determinam. Pois a facticidade é precisamente o plano de fundo que permite que a liberdade humana se realize. Como Sartre bem nos ensinou: somos livres precisamente porque somos situados. Esta é a maior lição que a juventude francesa das décadas de 1930 e 1940 vai encontrar no pensamento husserliano.

Ressoando a interpretação de Spiegelberg, encontramos a descrição fornecida por Merleau-Ponty, em seu belíssimo prefácio à fenomenologia da percepção, em que o autor proclama (2015, p. 20):

Será preciso então que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, não saberá onde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis, porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo, e o mistério da razão.

Como Merleau-Ponty aponta, a tarefa da fenomenologia consiste em desvelar *os mistérios do mundo* e *os mistérios da razão*. Mas esta dupla tarefa, por sua vez, consiste em uma tarefa única: que só pode ser realizada no momento em que estes dois polos se encontrarem em um – que é, precisamente, a relação entre ambos. Pois o mundo só existe para uma consciência que o apreende, e só se releva à razão humana; esta razão, com todo seu mistério, é derivada de uma atitude prévia, que é o próprio pertencimento ao mundo que lhe é, até então, desconhecido. A nossa vinculação originária com o mundo é, fundamentalmente, irracional. E é sobre ela que a razão erige, e é a ela que a razão descobre. E a tarefa fenomenológica, por excelência, é precisamente explicitar tal vinculação, e tematizar o irracional.

A unidade desta tradição será caracterizada, sobretudo, por uma dualidade – mas não um dualismo separatista, como uma leitura apressada do pensamento cartesiano poderia ecoar – mas uma ambiguidade, que é expressa pela indissociabilidade entre dois polos complementares: consciência e mundo,



liberdade e facticidade – mas que nem por isso deve ser lida como uma relação entre sujeito e objeto, ainda em ecos demasiado modernos, predominantemente epistêmicos. Mas sim um retorno ao modo de ser mais originário, em seu simples pertencimento ao mundo. E é este participar do acontecimento – a que somos acometidos e nos convoca a responder livremente constitui o modo de ser da realidade humana – que norteia as investigações aqui em questão.

O primeiro artigo deste dossiê aborda os temas concernentes ao surgimento da fenomenologia, desde a sua origem: realizamos, com isso, um retorno às temáticas clássicas que motivaram o surgimento da fenomenologia em seu questionamento originário a respeito do conceito de número – o que motivaria uma investigação a respeito das essencialidades, remetendo-nos à investigação acerca da essência do conhecimento. Com isso, somos levados a investigar o próprio conhecer, reconduzindo a investigação para uma subjetividade que se revela indeclinável a uma investigação de cunho fenomenológico.

No entanto, é sabido que a fenomenologia husserliana se inicia com uma investigação acerca do conhecimento; mas, nem por isso, ela repousa neste campo de investigação. O desdobramento da fenomenologia desagua em uma análise acerca do modo de ser consciência, em sua relação direta e imediata com o mundo, i.e., nos diversos tipos de atos de consciência que se reportam ao mundo, em vista de trazê-lo ao aparecimento, em seu teor de *fenomenalização* inerente à subjetividade.

O segundo artigo que dá continuidade ao presente Dossiê Temático, de autoria de Higor Claudino, intitulado “Notas para uma para uma aproximação com o existencialismo”, realiza uma reconstituição do percurso histórico da tradição existencialista, partindo de autores centrais para o desenvolvimento de tal tradição. O autor delineia um fio de continuidade que principia no pensamento de Kierkegaard, a partir da noção de *angústia* presente em seu pensamento, demonstrando como tal noção é recebida por Heidegger e desdobrada em sua *opera*



*magna, Ser e Tempo*. Em seguida, o autor aprofunda a recepção do pensamento heideggeriano por um dos autores paradigmáticos do existencialismo francês, Jean-Paul Sartre, enfatizando a conotação propriamente política que se acentuará nos escritos tardios do filósofo francês.

Destacamos, aqui, a forte influência da fenomenologia para o desenvolvimento desta ampla tradição, popularizada sobre a alcunha de “movimento existencialista”. O segundo artigo deste dossiê nos lembra da importância do pensador dinamarquês que nos convoca a pensar na finitude da condição humana que nos angustia com própria existência; o que viria a se tornar objeto de investigação privilegiado no pensamento de Martin Heidegger, no desenvolvimento de sua analítica existencial. Mas, ainda, as influências deste movimento não se esgotam por aí.

O seguinte artigo que compõe este dossiê, de autoria Rafael Molina, intitulado “Notas sobre o Momento da Existência na Filosofia Francesa” se revela em teor de continuidade com a temática em questão, enfatizando o espírito em voga na tradição francesa à época; evidenciando uma certa leitura da fenomenologia que enfatiza o teor existencial que norteia tal temática em questão. O autor ressalta a relevância do contexto histórico em voga durante o desenvolvimento do que foi convencionalmente compreendido como o *Existencialismo Francês*, e como o *Zeitgeist* desta época se mostrou relevante para levar a geração de pensadores das décadas de 1930 a 1940 a pensarem a existência. Deste modo, é nítido que a tradição existencial francesa só se torna possível a partir de um determinado horizonte histórico que a motiva; não podendo jamais ser pensada a partir de uma subjetividade meramente formal, de sobrevoo e apartada da realidade, mas como um pensamento historicamente situado, que encontra seu solo fértil durante um contexto de guerra, que nos coloca diante de nossa própria finitude.

No presente artigo, o autor nos convida a voltar os olhares não apenas para a situação histórica da França num contexto de guerra, mas também para as





influências de autores como Hegel, e a relevância da mediação de Kojève para a recepção francesa do pensamento hegeliano, e como estes fatores se mostraram essenciais para o desenvolvimento dos pensamentos de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, em suas formas de pensar este contexto, e de como pensar uma relação dialética com a história, a partir dos desdobramentos dos possíveis modos de existência e resistência a partir de tal situação histórica. Com isso, Molina demonstra como esta recepção mediada influencia amplamente o pensamento existencial, contribuindo para o desenvolvimento de obras canônicas a tal tradição, dentre elas, a *opera magna* de Jean-Paul Sartre *O Ser e o Nada*.

No quarto artigo presente neste dossiê, “Merleau-Ponty às voltas com a psicologia: dificuldades e perspectivas de seus primeiros escritos”, Rafaela Ferreira Marques nos convoca a realizar um novo retorno às origens da fenomenologia francesa, voltando a luz a outras influências igualmente relevantes e essenciais para o desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty: o diálogo com a filosofia da Gestalt e com a psicologia experimental amplamente em voga à sua época.

A autora resgata a importância dos retornos aos escritos iniciais de Merleau-Ponty, demonstrando como a preocupação em realizar um estudo acerca da percepção – enfatizando a dimensão propriamente corporificada do comportamento humano, a partir de uma interpretação fenomenológica dos resultados fornecidos pela psicologia experimental e dos diálogos com as produções científicas vigentes – já se fazia presente, desde os escritos anteriores à *Phénoménologie de la Perception*. Deste modo, Rafaela Marques ressalta a preocupação de Merleau-Ponty em retomar o diálogo com a psicologia experimental trazendo a esta um novo olhar que reinterprete o sujeito em questão, não mais como um mero corpo, entendido como um objeto fático, apartando-se do seu objeto de estudo, fazendo-se estrangeiro em relação a ele; mas entendendo o sujeito em questão como um *corpo vivo*, como um corpo *fenomenal* e



*fenomenolanzante*, rompendo a perspectiva dualista que se mostra obsoleta diante da preocupação que norteia a investigação em questão – a saber, a *existência humana*, tal como se realiza, em seu pertencimento ao mundo circundante.

Esticando o fio de continuidade do pensamento de Merleau-Ponty, encontramos o seguinte artigo presente nosso dossiê – que se ocupa em tratar dos escritos posteriores de Merleau-Ponty, em vista de pensar uma nova compreensão a linguagem, a partir de nosso modo de significação do mundo no qual nós participamos. Em seu artigo intitulado *O Momento da Expressão*, André Dias de Andrade enfatiza a relevância de Merleau-Ponty para pensar, fenomenologicamente, como a linguagem pode ser pensada de modo a retratar nossa vinculação mais originária com o mundo. Isto é possível na medida em que pensemos a linguagem partir de uma perspectiva mais originária, desvinculada de qualquer mediação representacionista, que se interponha a nossa relação imediata com as coisas que nos cercam. Assim, o problema da linguagem passa a ser abordado como o *problema do sentido*, requerendo um outro aporte conceitual que extrapola a dimensão meramente semântica – considerando a linguagem não apenas naquilo que é meramente *dito* a partir de um mero complexo fônico articulado, mas pensada a partir de seu teor intencional, a partir daquilo que é *significado* pelo uso dos termos.

Deste modo, a partir de um estudo da linguagem – pensada não apenas a partir de seu *signo*, mas do *sentido* por eles expresso – nosso modo fundamental de relação com o mundo passa a ser, também, revelado. Em vista disso, Andrade nos convida a participar desta reflexão tematizando, especificamente, o campo da literatura como um solo fértil a partir do qual se revela nosso modo de significar o mundo. O que é nos revelado por Andrade não é mais a linguagem já morta, em seus signos sedimentados, de um modo estático e já constituído, mas a linguagem como *ato expressivo*, uma linguagem viva, que se faz conjuntamente com o



movimento da existência, constantemente por se fazer, em sua incompletude constitutiva.

Voltemos, agora, os nossos olhares para o próximo artigo deste dossiê, de autoria de Gabriel Gurae Guedes Paes, intitulado “‘Vida Imaginária’ e ‘Vida Real’: a ambiguidade da correlação indissociável entre dois planos irreduzíveis um ao outro”. O autor enfatiza a necessidade de que esta existência humana se realize sempre em sua situação fática – até mesmo quando se esforça para apartar-se dela. Isto é evidenciado a partir dos escritos de Jean-Paul Sartre, ainda na década de 1930, a partir de seus escritos sobre a vida imaginária, busca por ultrapassar o real. No entanto, se na atitude imaginante a consciência humana busca nega o real em direção ao irreal, isto só é possível por ela estar previamente inserida na realidade fática – esta é a condição necessária à consciência, que é descrita a partir de seu teor de transitividade necessária, que requer que ela esteja sempre em relação ao mundo, sem o qual ela não seria, como uma necessidade ontológica.

O autor nos mostra que o imaginar é, constitutivamente, um dos múltiplos modos de a consciência se reportar ao mundo. E, como tal, partilha da mesma estrutura intencional constitutiva da consciência – nos termos de Sartre, a necessidade de a consciência existir enquanto algo que não ela mesma. “Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de ‘intencionalidade’” (SARTRE, 2005 p. 57), que consiste basicamente no teor *relacional* da consciência, em sua busca por seu objeto que se encontra, por excelência, fora dela; requerendo que ela se insira diretamente em sua situação fática. Deste modo, “a consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2005, p. 56).

Isto caracteriza, por sua vez, uma leitura muito particular realizada por Sartre da fenomenologia husserliana, interpretando-a a partir dos contornos ontológicos que este lhe confere, que lhe permite superar as preocupações



epistêmicas, tipicamente modernas, que a reduzem a uma relação entre sujeito e objeto; a consciência é entendida como um *modo de ser* da realidade humana.

No entanto, não existe um único modo de ser possível, pelo qual a consciência possa se realizar; mas o modo de ser da consciência é, precisamente, o de se reinventar continuamente a cada instante, é o de ser sempre por se fazer. Dentre os múltiplos modos possíveis, Gabriel Paes enfatiza, em seu artigo em questão, a necessidade de escapar de sua condição de indeterminar, como uma fuga do real em direção ao imaginário; fuga da assombrosa indeterminação, que ela mesma é, e da facticidade incontrolável que está perpetuamente além do meu controle. A consciência, assombrada – consigo mesma, e com o que ela não é –, busca refúgio no mundo imaginário, onde ela pode repousar na (i)realidade que ela mesma cria para si.

Esta necessidade de a consciência existir sempre em situação requer, por sua vez, que a consciência exista sempre como um *ato* que se reporta ao mundo. Isto nos leva a uma questão central no pensamento sartriano: a noção de engajamento. Precisamente por ser sempre situada, a existência humana é inelutavelmente engajada. Esta temática será desdobrada no artigo seguinte, de autoria de Braulio Giordano, intitulado “Engajar-se artisticamente: o ser humano como ponto de partida da mudança”.

Vimos até aqui que a consciência humana, tal como Sartre a compreende a partir de sua leitura ontológica da noção de intencionalidade herdada da fenomenologia husserliana, é compreendida como um puro ato em direção ao mundo. E, como tal, não permite que nada exista em seu interior. Esta necessidade de a consciência existir como algo que não ela mesma requer que ela se reinvente a cada instante, de modo que ela é completamente indeterminada. Esta indeterminação ontológica da consciência é compreendida em termos de uma *liberdade radical*, ontologicamente fundamentada na noção de intencionalidade. Mas, por outro lado, esta liberdade implica na necessidade de que a consciência,



entendida como modo de ser da realidade humana, precisamente por sua ausência de determinações intrínsecas, assuma a responsabilidade pelo exercício pleno de sua liberdade a cada instante, cada ação realizada, a cada ato consciente dirigido ao mundo.

Dito de outro modo: a realidade humana é liberdade na facticidade; precisamente por ser liberdade, a consciência é responsável por si própria, e por toda a humanidade na qual repercute o efeito de suas ações. Por ser situada, a consciência é necessariamente engajada. Portanto, toda ação humana é, necessariamente, engajada. Dentre os múltiplos modos possíveis de engajamento, Giordano lança a luz sobre o *engajamento artístico*, como um dos modos de convocar a humanidade a refletir sobre a sua condição – que, por lhe ser tão íntima, parece ainda assim tão distante.

Visto isto, o seguinte artigo aqui presente nos desafia a pensar a possibilidade de aplicação de tal arsenal conceitual na nossa vida prática; destacando a relevância da fundamentação fenomenológico-existencial para o desenvolvimento de uma psicologia fenomenológica. O artigo “Existência e Finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre”, de autoria de Thiago Sitoni, nos convoca a utilizar-nos do aporte teórico existencialista para pensar a presença do outro, como um objeto ausente, mas que se mostra presente ainda diante de nós, mesmo a partir do cessar de sua vida. Deste modo, a morte é pensada como um dado da existência, que nos cerca e nos constitui.

Não somente, o artigo de Sitoni nos leva a pensar a importância de uma ontofenomenologia para muito além de uma simples filosofia de gabinete, que repousa nos livros, em uma pura teoria desvinculada da prática; mas, sim, pensá-la a partir de questões que atravessam os diversos aspectos de nossa vida. Deste modo, a fenomenologia – por sua incompletude característica – se desdobra conjuntamente ao movimento da existência que permanece constantemente por se fazer, sem jamais reduzir-se a uma única forma de pensar, a uma única visão de



mundo, a uma situação privilegiada, ou a um único autor. Tendo a subjetividade como dado irreduzível – mas sem, no entanto, reduzir o sujeito a um conjunto de formas puras, desvinculadas do contexto fático – a fenomenologia se revela como um embasamento privilegiado para pensar as múltiplas formas de constituição da subjetividade e, ainda, os inesgotáveis modos possíveis de subjetivação. Tal forma de compreensão da subjetividade, em se fazendo, a qualifica como um embasamento teórico privilegiado para a realização de uma psicologia de matriz fenomenológica – ou ainda, uma psicanálise existencial, tal como Sartre propõe ao fim de sua *opera magna*. Esta proposta é apresentada por Sitoni, ao utilizar-nos do método proposto por Sartre para pensar a situação singular do luto, naquilo que ela pode nos mostrar de universal, a partir da vivência individual, em seu presente artigo.

Este dossiê tomou por tarefa abarcar algumas temáticas concernentes à condição humana, iluminando certos aspectos essenciais do modo de ser que nos é próprio; angústia, liberdade, corporeidade, facticidade, realidade, imaginação, engajamento. Contudo, sabemos que isto, de modo algum, exaure a infinidade de modos possíveis de exercício da existência. Não tomamos como proposta exaurir a multiplicidade temática que nos circunda, mas voltar os olhares para a infinidade de possíveis que nos rodeia. Nem, tampouco, pretendemos forjar uma unidade impositiva a uma tradição que permanece, ainda, inacabada, e com destinos incertos; ou ainda dar um a um movimento tão incessante quanto o fluxo consciente. Mas, apenas fomentar possíveis reflexões e incentivar trabalhos futuros a traírem a sua origem e buscarem novos destinos.

## II. A Superação dos Dualismos

Ainda, tal indissociabilidade entre o sujeito e o mundo, em sua busca pela superação dos dualismos tipicamente modernos, faz remontar, em suas raízes, ao pensamento Nietzscheano em sua crítica à metafísica, concebendo a história da filosofia como uma história dos dualismos que remonta a um platonismo ainda não



superado. Deste modo, o espírito do filosofar nietzscheano se fez necessário para romper com o idealismo que nos afastava, cada vez mais, da realidade vivida, almejando um ideal irrealizável que encontrava sempre *mais além*. E é nesse sentido que compreendemos que Nietzsche se insere em tal tradição, como sendo aquele que tornou possível que esta se realizasse; sendo um espírito livre que rompe as barreiras da dualidade, que nos permite reinserir o sujeito diretamente onde ele sempre esteve: só e desamparado, lançado ao mundo, em meio às coisas, i.e., *em situação*.

Como Sartre afirma, na introdução de *O Ser e o Nada*, Nietzsche nos libertou da “ilusão do trás-mundos” (SARTRE, 2015, p. 16) que nos levava a conceber um ser por detrás da aparição. Libertando-nos dos dualismos modernos, somos permitidos reconduzir a investigação à dimensão do aparecimento – não mais obliterada por um ser que seria ocultado como que por detrás dela, mas entendendo agora que o ser *é tal como* nos aparece, e não algo distinto deste.

Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava “a ilusão do trás-mundos” e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, ela se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um aparecer que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser do existente é exatamente o que se *aparenta*. Assim chegamos à ideia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na “Fenomenologia” de Husserl ou Heidegger (SARTRE, 2015, p. 16).

A partir disso, ressaltamos a importância do pensamento Nietzscheano para romper com a dualidade que, tipicamente, pensou o sujeito como apartado do horizonte fático, desvinculado de sua existência. Enfatizamos, com isso, a relevância de Nietzsche como um dos autores que ressaltou a necessidade de reinserir o humano – não mais um mundo verdadeiro que existisse como uma *coisa em si* para além do fenômeno; “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”<sup>2</sup>. O autor nos revela que “do mundo metafísico nada se

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. "Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe". 15 vols. Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1988. Apud. MOTA, André Luiz. „As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si” In. *Kriterion, Revista de Filosofia* (54) 128, Dez 2013.



poderia falar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas” (NIETZSCHE, 2005, p.20).

Deste modo, acabando com o a *coisa em si*, acaba-se com a dualidade, e aquilo nos resta é o mundo fenomênico, em sua existência trágica e incompleta, que se revela sempre por se fazer. Com isso, o campo de investigação passa a se tornar o fenômeno ele próprio, tal como ele se mostra – plenamente indicativo de si mesmo, não mais de nada que poderia existir *por detrás* dele.

A partir disso, damos continuidade com o nosso dossiê abordando artigos que se voltam para o pensamento de Friedrich Nietzsche. Dentre eles, o primeiro, o artigo “[...] o homem é o Deus do homem” e a Morte de Deus: Considerações Acerca do Ateísmo de Feuerbach e Nietzsche”, de Wesley de Jesus Barbosa, aborda o ateísmo de Feuerbach em suas considerações sobre o conceito de Deus como projeção humana e em diálogo com Nietzsche, que, por sua vez, afirma a morte de Deus. Apresentando o dualismo entre os dois autores, Barbosa contextualiza os dilemas que giram em torno da tradição cristã na ocidentalidade, averiguando seus impactos na modernidade.

Dando prosseguimento ao desdobramento da temática que norteia este dossiê, entramos, agora, na seção de resenhas: a primeira, da obra “Inversão Vertical dos Bárbaros”, de Mário Ferreira dos Santos, escrita por Paulo Fernandes Braga; a segunda, da obra “Thinking the New World”, de Steven S. Gouveia, escrita por Romeu Ivoleta Neto.

Na primeira resenha que abre esta seção, Braga aborda as reflexões filosóficas de Mário Ferreira dos Santos. Nesta obra, colocam-se em questão conceitos sedimentados no pensamento moderno, que são postos como norteadores das condutas sociais, tais como: a noção de *natureza humana*, à qual subjazem conceitos como o *bem e o mal*, que propõe absolutos e inquestionáveis, de forma dogmática, e irrefletidamente acatados socialmente. Em diálogo frutífero com o pensamento nietzscheano, somos confrontados com nossa própria humanidade que





se revela, outrossim, para além do bem e do mal – sendo, ainda, a fonte a partir do qual se produzem tais noções de bem e mal, utilizadas – por muitas vezes – como forma de controle social, a partir do qual a noção de humanidade é fabricada.

Nesse sentido, Braga utiliza-se do aporte conceitual fornecido pelo pensamento nietzscheano para colocar em questão a noção de *natureza humana*, bem como a artificialidade a própria noção de *humanidade*. A partir disso, Braga nos convida a refletir acerca da naturalização de construções culturais, socialmente impostas que mascaram sua própria artificialidade com vestes de moralidade. Com isso, somos confrontados com os valores modernos que regeram a nossa sociedade, fabricando condutas e produzindo subjetividades. Assim, confrontados com a ruptura da noção de *natureza humana*, diante de sua obsolescência iminência, com o ultrapassamento dos tempos modernos em direção a uma *pós-modernidade* irrompida, somos confrontados com a própria *condição humana* de indeterminação existencial, em meio a um *porvir* infundável.

### III. Inacabamento e Indeterminação

Para além de sua origem modernamente situada, o campo de investigação fenomenológico – bem como o desdobramento das questões acerca da existência humana – não parece, ainda, ter atingido seu ponto final de culminância. Ainda nos dias atuais, encontramos diversas áreas do conhecimento que se mostram profundamente influenciadas pela fenomenologia ou, ainda, em diálogos auspiciosos entre os mais vários campos de investigação. Com o desenvolvendo das ciências contemporâneas, e o surgimento de novas questões que vem atravessando a nossa existência, de forma cada vez pervasiva, temos constatado a necessidade de colocar a filosofia em diálogo com outras disciplinas em vistas de refletir acerca de questões de cunho ético, científico e, até mesmo, biológico. Em última instância: temos visto um esforço interdisciplinar hercúleo para resolver a questões que acometem a humanidade de forma súbita e inconclusa, tais como: *O que nos torna humanos? O que é a humanidade? O que é a consciência humana?*



Ainda, fomentando as discussões acerca da existência humana, contemporaneamente, os diversos campos das ciências são convocados a lidar com questões a respeito do que é próprio à humanidade, ou ainda, quais seriam os fatores inerentes e imprescindíveis à consciência humana. Tais questões, de extrema relevância para o aprimoramento científico e tecnológico, fomentam os diálogos mais recentes entre a fenomenologia e as ciências cognitivas ou, ainda, ciências biológicas e tecnológicas. Os pesquisadores das mais diversas áreas são convidados a incorporar tais debates, em vistas de pensar se seria, de fato, possível reproduzir um modelo de consciência artificial; ou, até mesmo, um modelo de linguagem que possa ser compreendido como “inteligente”.

Para tanto, os estudos voltados para a consciência, sobretudo no que diz respeito a seu teor *fenomenal*, i.e., ao acesso em primeira pessoa ao fenômeno revelado pela consciência, só podem ser respondidos a partir de um esforço colaborativo entre ciências tecnológicas, biomédicas e fenomenológicas; a partir do qual a fenomenologia pode fornecer as bases conceituais e fundamentos epistemológicos a partir dos quais os resultados científicos e experimentais possam vir a ser conceituais, e seus fundamentos explicitados.

Nesse sentido, damos prosseguimento ao próximo artigo do nosso dossiê, que salienta a necessidade de pensar a existência, contemporaneamente, a partir do desenvolvendo deste novo campo de estudo que vem sendo amplamente alargado: os estudos no campo da Inteligência Artificial. Dissertando sobre o crescimento do campo da Inteligência Artificial, Romeu Ivoleta Neto apresenta o pensamento de Steven S. Gouveia em relação a uma ética do desenvolvimento e do uso da IA. Quais os impactos sociais destas máquinas, como estas poderiam ser utilizadas em benefício social ou como armas destrutivas no mundo atual? Ao passo em que a IA pode ser uma ferramenta indispensável para a manutenção das relações globais e interpessoais, seu rápido desenvolvimento gera conflitos que necessitam de explanação e desdobramento. Tais questões são tematizadas ao longo do artigo.



Por fim, o último texto que fecha este dossiê – tão plural e profundo quanto os múltiplos modos de exercício da liberdade humana – consiste numa tradução realizada em coautoria entre Cello Latini Pfeil e Bruno Latini Pfeil da obra “Trans-anarquismo: corporeidade transgênera e desestabilização do estado”, de Elis L. Herman, que investiga as relações entre as práticas anarquistas realizadas no âmbito político – como um movimento de libertação contra a autoridade exercida pelo Estado e pelos instrumentos de controle e de poder social; e o movimento de libertação dos corpos individuais, realizado pelo próprio sujeito, como uma forma de exercício de uma subjetividade não governada, enclausurada numa moralidade pré-constituída, que pré-determina os modos de ser a serem reproduzidos pelos sujeitos.

Portanto, a luta trans-anarquista se configura como uma luta para não ser governado; ou ainda, melhor dizendo: como uma forma de autogoverno sobre seus próprios corpos. Com isto, percebemos que a luta do trans-anarquismo atravessa, também, uma luta pelo exercício da *existência* em seu modo mais próprio, como um modo de recuperação da liberdade constitutiva do sujeito. Em última instância: a própria existência de tais corpos nos espaços públicos se mostra como uma luta diária, cuja reivindicação central é simplesmente *ser*; de modo tal que a pura existência já se mostra, por si só, revolucionária.

#### IV. Conclusão

Esperamos, com isso, que os artigos cuidadosamente escolhidos para compor este dossiê temático possam, ainda que de modo parcial e incompleto, evidenciar alguns dos inesgotáveis modos de ser da realidade humana e de exercer a sua existência nas mais diversas situações que nos acometem.

Sabemos, com Sartre, que a liberdade humana se singulariza das mais diversas formas – sobre horizontes fáticos ou menos adversos. Sabemos que nossa existência é situada e conflituosa, e que por muitas vezes nosso campo de liberdade é tão restrito, que parece quase nulo. A liberdade não se realiza de modo igual, em



cada um de nós; mas é somente em relação à adversidade do mundo que ela pode ser expressa, em seu poder de agir ativamente na história e participar ativamente da construção de sua situação. E é no horizonte do projeto compartilhado, no exercício da coletividade, que nós conseguimos ampliar nosso campo de ação e modificar a realidade fática.

Convidamos nossos leitores a exercitarem sua liberdade conjuntamente conosco, neste contexto específico e serem coautores dos textos aqui em questão. Pois, como Sartre nos mostra em *O Que é Literatura?*, todo leitor é co-autor do texto em questão, na medida em que empresta sua liberdade aos signos impressos, e os preenche, animando-os de sentido por meio de um ato consciente. Convidamos você, leitor, a escrever conosco este dossiê, e fazer parte dessa vivência compartilhada nas páginas que aqui se seguem. É somente pelo emprego da *sua* liberdade, em um ato de solidariedade com o auto, que as palavras ganham sentido.



## BIBLIOGRAFIA

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ed. Ideias & Letras, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2017.

MOTA, André Luiz. „As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si” In. *Kriterion, Revista de Filosofia* (54) 128, Dez, 2013.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. “Intencionalidade: um conceito fundamental da fenomenologia de Husserl.” In. *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. São Paulo: Ed. Vozes, 2015.

SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*. Netherlands : Martinus Nijhof, The Hague. 1965



## ARTIGOS



## A Ideia de Lógica Pura na Proposta de Fenomenologia Elaborada por Edmund Husserl em suas *Logische Untersuchungen*

### The Idea of Pure Logic in the Phenomenological Proposal Elaborated by Edmund Husserl in his *Logische Untersuchungen*

Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden

Psicólogo clínico formado na UFRJ com especialização em psicologia fenomenológico-existencial, mestre em filosofia pela UERJ, doutorando em psicologia na UFF e doutorando em filosofia na UERJ.

#### RESUMO

No presente texto pretendemos discutir e esclarecer o sentido da ideia de lógica pura advogada por Edmundo Husserl em sua obra *Logische Untersuchungen*, de 1900/01. Uma vez que a referida obra representa o movimento de estreia da fenomenologia husserliana, pretendemos esclarecer as questões que teriam motivado o autor e o seu projeto inicial. Tal como pretendemos ver, num primeiro momento, Husserl teria compreendido que a busca por uma fundamentação da teoria do conhecimento deveria ser buscada no âmbito de uma lógica pura, termo este que faz referência a uma tradição de pensamento na qual também se inserem autores como Bolzano e Frege. Assim, para compreendemos os esforços iniciais do fundador da fenomenologia na proposta de fundamentação das ciências, pretendemos investigar o sentido que a lógica pura veio a ocupar em sua obra inaugural de fenomenologia, destacando os elementos fundamentais que permitem caracterizar seu projeto.

#### PALAVRAS-CHAVE

Lógica pura; fenomenologia; teoria do conhecimento; Edmundo Husserl.

#### ABSTRACT

In this text we intend to discuss and clarify the meaning of the idea of pure logic advocated by Edmund Husserl in his work *Logische Untersuchungen*, from 1900/01. Since this work represents the first movement of Husserlian phenomenology, we intend to clarify the issues that motivated the author and his initial project. As we intend to see, at first Husserl understood that the search for a foundation for the theory of knowledge



should be pursued in the context of pure logic, a term that refers to a tradition of thought that also includes authors such as Bolzano and Frege. So, in order to understand the initial efforts of the founder of phenomenology in proposing the foundation of the sciences, we intend to investigate the meaning that pure logic came to occupy in his inaugural work of phenomenology, highlighting the fundamental elements that allow us to characterize his project.

#### **KEYWORDS**

Pure logic; phenomenology; theory of knowledge; Edmund Husserl.





## INTRODUÇÃO

O primeiro volume da primeira edição de *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik (Prolegômenos à lógica pura)*, veio a público em 1900 como uma resposta ao conjunto de questões que Husserl vinha enfrentando desde a publicação de *Philosophie der Arithmetik (Filosofia da aritmética)*. Os difíceis problemas que deveriam ter sido apresentados e esclarecidos no segundo volume da sua *Philosophie der Arithmetik* permaneceram em suspenso e acabaram conduzindo Husserl a um caminho diverso daquele que então havia sido enunciado em 1891. Eram questões que iam além dos fundamentos da matemática em direção à “essência universal do matemático em geral, acerca das conexões ou, por assim dizer, das fronteiras naturais entre os sistemas da matemática quantitativa e não quantitativa, (...) entre o formal da matemática e o formal da lógica” (HUSSERL, 2014, p. XIIIV). Tais interrogações, tal como Husserl mesmo veio a reconhecer, implicariam uma mudança de postura que se justificava tanto mais pela natureza do seu objeto do que pela metodologia adotada. Afinal, suas investigações apontavam, desde meados da década de 1890, para um novo domínio até então não explorado, um domínio cujo terreno representava para o filósofo problemas eminentemente filosóficos ditados pela necessidade de uma investigação acerca da teoria do conhecimento. Nas suas palavras:

Eu havia partido da convicção dominante de que é da psicologia que têm de esperar o seu esclarecimento filosófico, tanto a lógica em geral, quanto a lógica das ciências dedutivas. E, em consequências, as investigações psicológicas ocuparam um lugar muito vasto no primeiro volume (o único publicado) da minha *Philosophie der Arithmetik*. Em certos aspectos, esta fundação psicológica nunca me satisfaz inteiramente. No que concerne à questão pela origem das representações matemáticas, ou acerca da formação dos métodos práticos, que é, de fato, psicologicamente determinada, o resultado da análise psicológica parecia-me claro e instrutivo. Mas assim que passava das conexões psicológicas do pensar para a unidade lógica do seu conteúdo (a unidade da teoria), não se deixava evidenciar verdadeira clareza ou continuidade. E tanto mais por isso me inquietava também a dúvida principal sobre a compatibilidade da objetividade da matemática, e de toda ciência em geral, com uma fundamentação psicológica. (HUSSERL, 2014, p. XIV).



A necessidade de uma mudança de perspectiva se justificava para Husserl a partir do reconhecimento deste novo domínio cuja natureza não poderia ser esclarecida mediante uma abordagem meramente psicológica. A grande dificuldade enfrentada na época estava na elucidação do abismo que distanciava as descrições psicológicas subjetivas e a unidade teórica de um conhecimento objetivo, com sua possível conexão, necessária para os fundamentos de uma teoria do conhecimento. A incompatibilidade entre a subjetividade psíquica e a objetividade gnosiológica (da matemática e da lógica, por exemplo) deveria ser revogada em função de uma nova abordagem que não poderia ter por base uma teoria psicológica, mas sim uma teoria descritiva das vivências da lógica pura. Segundo Goto (2008, p. 46-47) e Hartimo (2010, p. 118) a ideia de uma lógica pura já havia sido apresentada a Husserl por intermédio de Kant, Lotze, Frege e de Bolzano. Mas foi durante os cursos apresentados em Halle, na última década do século XIX, que Husserl pôde amadurecer sua concepção de lógica pura, preparando o caminho para o desenvolvimento do pensamento fenomenológico. Segundo o autor: “os *Prolegomena zur reinen Logik* são, quanto ao seu conteúdo essencial, uma mera reelaboração de duas séries complementares de lições proferidas em Halle no verão e no outono de 1896” (HUSSERL, 2014, p. XVII).

Pretendemos discutir, nas próximas páginas, o sentido deste projeto, de modo a determinar o caminho enveredado por Husserl diante das questões suscitadas pelo projeto elaborado em *Logische Untersuchungen*. No âmbito desta tarefa, tomamos como objeto capital a indagação o ideal de lógica pura, advogado pelo filósofo como o sentido de seu projeto de fundamentação da matemática em particular e das ciências em geral.

### **A FENOMENOLOGIA DA LÓGICA PURA EM *LOGISCHE UNTERSUNCHUNGEM***

A preocupação com a lógica, inicialmente abordada no campo da matemática, se convertia, com as *Logische Untersuchungen*, numa investigação



sobre a teoria do conhecimento, compreendida como *Erkenntnistheorie*. Assim, ao apresentar seu projeto, Husserl definiu o sentido de lógica pura com as seguintes palavras:

A lógica pura é o sistema científico das leis e teorias ideais fundadas puramente no sentido das categorias ideais de significação, isto é, nos conceitos fundamentais que são o patrimônio comum de todas as ciências, posto determinarem o que em geral, num sentido objetivo, faz das ciências, a saber a unidade da teoria. Neste sentido a lógica pura é a ciência das “condições de possibilidade” ideais, ciência da ciência em geral, ou dos constituintes ideais da ideia de teoria. (Husserl, *prolegômenos*, p. 194).

Tratando-se de um esclarecimento filosófico acerca das conexões ideais que permitiam estabelecer a relação entre proposição, verdade e pensamento, a fenomenologia de Husserl iria representar uma análise minuciosa sobre as condições de significação para a constituição de um conhecimento possível. Logo, se a lógica dizia respeito ao modo pelo qual o pensamento poderia vir a se articular com a verdade por meio de atos expressivos, uma teoria do conhecimento deveria então começar por se interrogar sobre as condições de possibilidade de todo pensamento teórico nas suas condições de significação. Noutras palavras: segundo Husserl, a teoria do conhecimento deveria investigar as relações fundamentais e formais da significação na estruturação de todo qualquer discurso teórico comprometido com a verdade. Assim, Husserl iria identificar no termo “significação” a unidade fundamental que permitiria ao pensamento expressar uma relação possível com a verdade. Isto é:

Se toda e qualquer unidade teórica dada é, segundo a sua essência, unidade de significação, e se a Lógica é a ciência da unidade teórica em geral, então é ao mesmo tempo evidente que a Lógica deve ser ciência das significações enquanto tais, das suas espécies e diferenças essenciais, tanto como das leis puras (portanto, ideais) que nelas se fundam. Porque destas diferenças essenciais fazem certamente parte aquelas diferenças entre significações objetivas e sem objeto, entre significações verdadeiras e falsas, e, por conseguinte, relativamente a estas leis, também as “leis de pensamento” puras, que expressam a conexão apriorística das formas categoriais das significações e a sua objetividade, ou seja, a sua verdade. (HUSSERL, 2015, p.77).



Disso, podemos deduzir algumas coisas: a primeira é que a teoria do conhecimento (no sentido de *Erkenntnistheorie*) apresentada em *Logische Untersuchungen* seria necessariamente uma fenomenologia da lógica pura (compreendida como teoria formal das significações puras); segundo, a fenomenologia da lógica deveria ser iniciada a partir de uma investigação sobre a natureza da significação (pensada como unidade pura que compõe a estrutura do pensamento teórico e do pensamento expressivo em geral); e terceiro, a partir de tal investigação, Husserl iria deslocar de eixo a concepção de verdade inaugurando um pensamento original cujo sentido, conforme veremos, iria qualificar o significado mesmo da fenomenologia enquanto tal.

Assim a fenomenologia, enquanto *fenomenologia da lógica pura*, deveria corresponder à ciência que “dá acesso às ‘fontes’ de onde ‘brotam’ os conceitos fundamentais e as leis ideais da Lógica pura” (HUSSERL, 2015, p. 4). Não se tratava de uma investigação acerca das leis gramaticais de uma língua historicamente dada, nem de uma investigação sobre as teorias do silogismo; mas sim uma reflexão geral pertinente às regras que possibilitariam a conexão formal de qualquer linguagem na esfera mesma da relação entre pensamento e proposição, referindo-se, assim, às condições de toda teoria ou proposição possível. Conforme Hartimo (2010, p. 116), Husserl não pretendia apresentar uma formalização axiomática da lógica simbólica tal como observamos no formalismo de Hilbert. Seu interesse indicava, antes, uma preocupação com relação à possibilidade de esclarecer e iluminar fenomenologicamente e epistemologicamente as bases do pensamento lógico em geral. Da mesma forma que em *Philosophie der Arithmetik* a preocupação inicial havia sido descrever as operações básicas por meio das quais os conceitos da aritmética vinham a se apresentar para uma consciência; agora, com as *Logische Untersuchungen*, o interesse de Husserl se dirigia à possibilidade de descrever as condições de possibilidade dos modos de doação daquelas categorias significativas e fundamentais ao conhecimento lógico e matemático em geral. Afinal, se as dificuldades de *Philosophie der Arithmetik* haviam indicado que



o fundamento da matemática deveria ser buscado na ideia de uma lógica pura, então, fazia-se necessário determinar de que modo tal ideal poderia vir a se realizar numa consciência particular. Isto é:

Toda e qualquer investigação gnosiológica deve realizar-se a partir de fundamentos puramente fenomenológicos. A “teoria”, que nela se almeja, não é outra coisa senão a tomada de consciência e a compreensão evidente acerca do que o pensar e o conhecer, em geral, são em que consiste propriamente a pretensão legítima à objetividade, quais são as formas essenciais que pertencem à ideia do conhecimento e, sobretudo, à ideia de conhecimento a priori, em que sentido as leis “formam”, que se fundamentam nestas formas são leis de pensamento e em que sentido circunscrevem a possibilidade ideal do conhecimento teórico e do conhecimento em geral. (HUSSERL, 2015, p.17).

A partir da definição dada acima, devemos atentar para o fato de que, na esfera de uma teoria da lógica pura, Husserl iria deslocar suas investigações para um campo muito mais amplo do que aquele que antes havia ocupado suas investigações sobre a aritmética. Pois, conforme vimos, as análises de *Philosophie der Arithmetik* haviam despertado problemas de ordem ontológica comprometidos com duas questões: 1) o que é propriamente um número?; 2) como é possível um conhecimento acerca de algo que não está dado de forma direta na intuição?. Ao invés de responder diretamente tais questões, Husserl iria inverter a perspectiva e levantar uma interrogação sobre a possibilidade do conhecimento em geral, seja ele intuitivo ou não, hipotético ou não, ideal ou real. Isto é, a questão ontológica sobre a existência ou não de entidades matemáticas (tal como aquela que interroga: *o que é um número? Trata-se de um ente real ou de uma construção simbólica?*) seria suspensa em favor de uma interrogação comprometida com o *ideal* do conhecimento, enquanto mera *possibilidade*. Afinal, segundo o autor: “que os atos de pensamento, segundo as ocasiões, se dirijam para objetos transcendentos ou então para objetos não existentes e impossíveis é coisa que não nos interessa aqui” (HUSSERL, 2015, p.18). Pois o interesse, a partir de 1900, estaria então comprometido com a *condição de possibilidade* do conhecimento (com suas leis essenciais e formais) e não com sua *realização* efetiva. Neste sentido, a teoria do conhecimento de Husserl não seria uma teoria no sentido tradicional do termo, ela



não realizaria deduções explícitas do mundo real. Antes, ela lidaria apenas com as leis *a priori* que permitiriam descrever a possibilidade ideal do conhecimento (fossem elas satisfeitas ou não). Dessa forma, Husserl propôs sua fenomenologia como uma *teoria das teorias* no sentido mais lato possível. Nas suas palavras:

De acordo com a nossa concepção, a teoria do Conhecimento, propriamente falando, não é uma teoria. Ela não é uma ciência no sentido pleno de uma unidade de explicação teórica. *Explicar, no sentido da teoria*, é a conceitualização do singular a partir de leis gerais, e estes, de novo, a partir da lei fundamental. (...) A teoria do Conhecimento não tem, porém, nada a explicar, neste sentido teórico, ela não edifica quaisquer teorias dedutivas. (...) Ela não quer *explicar* o conhecimento (...) no sentido psicológico ou psicofísico, mas antes explicar a ideia de conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou as suas leis; ela não quer perseguir as conexões reais de coexistência e de sucessão em que os atos de conhecimento estão inseridos, mas antes *compreender o sentido ideal das conexões específicas* em que a objetividade do conhecimento se documenta; ela quer levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento... (HUSSERL, 2015, p. 19)

Podemos notar que a fenomenologia, enquanto método descritivo, continuaria se ocupando fundamentalmente com a questão sobre o conhecimento no âmbito da consciência. Contudo, sendo a lógica pura uma disciplina autônoma, ela não poderia ser descrita em termos psicológicos, merecendo, então, uma abordagem autêntica e diversa daquela empregada em *Philosophie der Arithmetik*. Uma das principais diferenças em relação ao livro de 1891 estava na afirmação da existência de objetos ideais. Afinal, a partir de 1900, Husserl iria argumentar que a lógica deveria se ocupar com o domínio dos objetos ideais. A noção de objeto ideal iria assumir uma relevância significativa por dois aspectos: 1) por definir o domínio de objectualidades da lógica (pensada como ciência autônoma) e 2) por conferir objetividade à estrutura mesma do pensamento científico (opondo-se, assim, ao subjetivismo sustentado pelo psicologismo). Isto é:

Um objeto (do conhecimento) pode ser tanto algo de real quanto de ideal, tanto uma coisa ou um processo quanto uma espécie ou uma relação matemática, tanto um ser quanto um dever-ser. Isto se transpõe sem mais para expressões como unidade da objetividade, conexão das coisas e outras semelhantes. (HUSSERL, 2014, p. 172).



Assim, para o filósofo, a objetividade do conhecimento lógico deveria ser compreendida, não em termos psicológicos, nem em termos empíricos; mas sim em termos de idealidades. Husserl iria reconhecer que determinados conceitos – tais como os números ou as categorias e conectivos lógicos – existiriam numa esfera ontológica que não poderia ser reduzida nem às meras representações psíquicas, nem às entidades sensíveis. Tais conceitos existiriam como idealidades objetivas (ou significações puras) numa esfera autônoma independente da estrutura subjetiva individual. O primeiro volume de *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik (Prolegômenos à lógica pura)*, iria se ocupar justamente de determinar a esfera da lógica pura em função da autonomia deste domínio caracterizado pela existência de objetos ideais. Da mesma forma que os objetos ideais não deveriam ser confundidos nem com o registro das entidades espaço-temporais nem com o das representações psíquicas subjetivas, a lógica pura também não poderia ser confundida nem com o domínio da psicologia nem com o das ciências empíricas em geral. Assim, o empreendimento de Husserl ao longo de *Prolegomena* foi argumentar e provar a autonomia da lógica, enquanto ciência pura, diante das outras esferas do conhecimento científico. Tal como podemos compreender, a motivação deste trabalho estava, sobretudo, na intuição que havia conduzido o projeto de 1891 e cujo resultado representou o próprio abandono da obra prevista naquela época. Afinal, Husserl havia partido anteriormente da ideia de que a matemática e a lógica deveriam ser fundamentadas na psicologia. Contudo, as contradições resultantes desta suposição haviam bastado para revelar à Husserl o fato de que a lógica e a psicologia deveriam pertencer a esferas essencialmente distintas. A partir de então, o filósofo iria se referir por “psicologismo” a esta tendência que buscava argumentar a lógica como um capítulo particular da ciência psicológica. Nas palavras de Husserl:

A maior parte dos psicologistas está demasiado submetida à influência do seu preconceito geral para pensar em verificar isso nas leis da lógica definidas existentes. Se, por força de razões gerais, tais leis têm de ser psicológicas, para que serviria demonstrar, em particular, que realmente o são? Não se atende a que um psicologismo consequente



obrigaria a interpretações das leis lógicas fundamentalmente estranhas ao seu verdadeiro sentido. Não se vê que as leis, tal como são naturalmente compreendidas, não pressupõem, nem quanto à sua fundamentação nem quanto ao seu conteúdo, nenhum fato psicológico (ou seja, fatalidades da vida mental) e, de qualquer modo, não mais do que o fazem as leis da matemática pura. (HUSSERL, 2014, p.53)

Apesar de podermos compreender que as críticas de Husserl também estavam dirigidas à sua própria *Philosophie der Arithmetik*, o psicologismo não se limitava apenas a esta única obra, mas incluía toda uma tradição de autores a qual “pertencem os principais representantes dos empiristas ingleses, assim como da nova lógica alemã, ou seja, investigadores como Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann e Lipps” (HUSSERL, 2014, p. 93). Mas se a tese psicologista consistia em argumentar a inclusão da lógica no campo da psicologia, a crítica antipsicologista iria sustentar, por sua vez, a tese oposta: “A lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e, simultaneamente, uma disciplina formal e demonstrativa” (HUSSERL, 2014, p.6).

O caminho adotado pelo filósofo ao longo de *Prolegomena* consistiria então em: 1) demonstrar as inconsistências do psicologismo; 2) apontar que tais inconsistências acabavam conduzindo ao ceticismo e ao relativismo (indicando com isso a impossibilidade do próprio conhecimento científico) e 3) indicar como saída a autonomia da lógica, demonstrando-a a partir de sua própria estrutura, da auto-determinação de seus pressupostos, conceitos e leis, que devem se sustentar a priori.

Em relação ao primeiro ponto, Husserl argumentaria que a psicologia, sendo uma ciência natural e empírica, procederia segundo raciocínios indutivos. Porém, segundo o autor, “a indução não funda a validade da lei, mas apenas a maior ou menor probabilidade dessa validade” (HUSSERL, 2014, p.48). Assim, caso a lógica fosse um capítulo da psicologia, suas leis deveriam ser derivadas desse sistema indutivo, sendo, por isso mesmo, meramente *prováveis* e não necessariamente *apodíticas*. Contrariamente a esta posição, reconhecer-se-ia que a lógica deveria lidar com leis necessárias, e não meramente com probabilidades.





Somava-se a isso o fato de que as ciências empíricas só poderiam ser consideradas ciências pelo fato de estarem em harmonia com as leis lógicas do pensamento verdadeiro; caso contrário, suas proposições não poderiam ser consideradas verdadeiras, excluindo-as da possibilidade de um saber científico propriamente dito. Contudo, quando o psicologismo considerava a lógica um episódio da psicologia, tal inclusão comprometia a apoditicidade das leis lógicas e a própria possibilidade do ideal de ciência. Como exemplo, podemos considerar a interpretação psicologista do *princípio de contradição*: esta lei, segundo o psicologismo, estaria determinada pelas condições psicológicas do pensamento humano, expressando com isso a impossibilidade natural do pensamento conceber algo como sendo verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Outro exemplo seria a lei do *terceiro excluído*, que indicaria apenas a condição natural do psiquismo se limitar sempre a apenas duas opções, ou verdadeiro ou falso, não podendo conceber uma terceira opção. Contudo, a objeção de Husserl seria a seguinte: por mais que o pensamento particular fosse a condição de expressão destas leis, isso não significava que elas seriam necessariamente o produto do psiquismo. Existiria, assim, uma diferença radical entre *expressar* e *produzir* uma lei lógica. Segundo Husserl, a consciência seria capaz de expressar leis lógicas, mas ela não seria a responsável por produzir tais leis. Nas suas palavras:

A psicologia tem uma tarefa diferente da lógica. Ambas estudam as leis dessas operações; mas “lei” significa para elas algo de totalmente diverso. A tarefa da psicologia é a de pesquisar, segundo as suas leis, as conexões reais entre si dos processos de consciência, bem como as disposições psíquicas associadas e os processos correspondentes no organismo corpóreo. Lei significa, aqui, uma fórmula sumária para uma ligação necessária e sem exceção na coexistência e na sucessão. A conexão é causal. De espécie inteiramente diferente é a tarefa da lógica. Ela não pergunta pela origem e pela consequência causais das operações intelectuais, mas pelo seu conteúdo de verdade... (HUSSERL, 2014, p.42).

Tal oposição entre as leis causais, de um lado, e as leis lógicas, do outro, refletia a fronteira que deveria separar as ciências naturais das ciências ideais (como a lógica e a matemática). As leis causais (sobre as quais se encontra



assentado o raciocínio indutivo) determinariam as condições de probabilidade de determinados fatos, e os fatos, argumentava Husserl, seriam contingentes, podendo ocorrer ou não. Já as leis lógicas, estas seriam leis ideais, que determinariam, não a probabilidade de ocorrência de um fato, mas sim sua condição de verdade, independentemente das contingências factuais. Ora, se nós devemos recorrer ao pensamento para inteligir tais leis, isso não significaria que estas leis seriam restritas ao domínio do pensamento, mas sim que elas prescreveriam ao pensamento as condições de compreensão da verdade, que não seria ela mesma factual, mas apodítica e ideal. Segundo o filósofo:

Ninguém duvidará que o conhecimento das leis lógicas, como ato psíquico, pressupõe a experiência particular de que esse conhecimento tem os seus fundamentos na intuição concreta. Mas não “pressupostos” psicológicos e “bases” do conhecimento legal com pressupostos, razões ou premissas lógicas. Estas seguem intelectivamente a relação objetiva de fundamento e consequência, ao passo que os primeiros se referem às conexões psíquicas na coexistência e sucessão. Ninguém pode honestamente afirmar que os casos concretos, que estão, por assim dizer, diante dos nossos olhos, com “fundamento” nos quais se produz a intelecção da lei, têm a função de fundamentos ou de premissas, como se a partir da existência do particular se seguisse a conclusão da universalidade da lei. A apreensão intuitiva da lei pode, psicologicamente, requerer dois passos: o visar das particularidades da intuição e a intelecção lega a rela referida. Logicamente, porém há um só. O conteúdo da intelecção não é consequência do particular. (HUSSERL, 2014, p. 57).

Ou seja, por mais que haja uma correlação entre os pensamentos individuais e as leis lógicas, não seria lícito querer reduzir as segundas às condições dos primeiros. Nesse aspecto, a posição de Husserl era próxima à de Kant, que sustentou que “embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina *da* experiência” (KANT, 1996, p. 53). A correlação entre o pensamento, a experiência individual e as verdades apodíticas seria o tema do segundo tomo de *Logische Untersuchungen*, que trazia o subtítulo *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento)*. Segundo Husserl, não só as leis lógicas determinariam as condições de possibilidade das leis empíricas, como



também as fundamentariam, possibilitando a construção das ciências particulares. Ora, caso contrário, segundo o filósofo alemão, não haveria possibilidade nem mesmo de se falar de ciência; pois todo conhecimento científico dependeria necessariamente da verdade das leis lógicas. Assim, Husserl iria argumentar que as consequências do psicologismo (a redução das leis lógicas à contingência dos pensamentos empíricos) seria o relativismo e, conseqüentemente, o ceticismo. Isto é, o psicologismo excluiria a possibilidade mesma de uma verdade apodítica e, por isso, acabaria contradizendo o ideal das ciências. Haveria pelo menos dois tipos de relativismo sublinhados por Husserl em sua crítica ao psicologismo: o relativismo individual e o antropologismo. O relativismo individual sustentaria a tese de que a verdade seria relativa ao homem individual. Já o antropologismo argumentava que a verdade deveria ser relativa à espécie, sustentando a tese: “é verdadeiro para qualquer espécie de seres que julgam, aquilo que tem de valer como verdadeiro segundo a sua constituição, segundo as leis do seu pensar” (HUSSERL, 2014, p.87). Ambas as posições buscavam reduzir as condições de verdade às condições psicológicas do indivíduo ou da espécie e esta tendência refletia o preconceito característico do psicologismo: querer derivar verdades ideais a partir da condição dos fatos.

Segundo Husserl, querer derivar verdades ideais a partir da análise de fatos seria um contrassenso tão grosseiro quanto querer determinar a validade da lei da gravidade a partir da observação e enumeração das vezes que os objetos caem no chão. Assim como a lei da gravidade deve descrever não só as condições de inteligibilidade para a queda de objetos, mas também uma normatividade *a priori* para as condições de possibilidade de qualquer deslocamento espacial dos fenômenos físicos; assim também deveria ocorrer com as leis lógicas: elas não deveriam ser descritas com base na observação dos fatos e na constituição factual do ser individual ou do ser como espécie; mas deveriam antes representar as condições ideais para a inteligibilidade das condições de possibilidade de uma verdade lógica, cuja possibilidade deveria ser necessária e anterior aos fatos dados.



Seria esta anterioridade da ideia em relação ao fato que permitiria a construção de discursos teóricos que lidariam essencialmente com as condições ideais do conhecimento na sua universalidade, e não com a descrição factual dos fenômenos individuais. Nas palavras de Husserl:

As duas formas de relativismo são espécies do relativismo num certo sentido maximamente geral da palavra, de uma doutrina que de algum modo deriva os princípios puramente lógicos a partir dos fatos. Os fatos, porém, são “contingentes”, poderiam igualmente não ser, poderiam ser de outro modo. Logo, a outros fatos correspondem outras leis lógicas; e logo, também estas seriam contingentes, seriam apenas relativas aos fatos que as fundam. Perante isto, não pretendo apontar só para a evidência apodítica das leis lógicas, e para tudo o mais que foi mostrado nos capítulos anteriores, mas para um outro ponto, aqui mais importante. Compreendo como leis lógicas, conforme se depreende do que precede, todas as leis ideais que se fundam puramente no sentido (na “essência”, no “conteúdo”) dos conceitos de verdade, proposição, objeto, qualidade, relação enlace, lei, fato, etc. De maneira mais geral, fundam-se puramente no sentido dos conceitos, que pertencem ao patrimônio de todas as ciências, porque expõe as categorias das pedras de construção a partir das quais a ciência é, enquanto tal, segundo o seu conceito, constituída. Nenhuma afirmação teórica, nenhuma fundamentação ou teoria pode ferir leis desta espécie; não só porque de outro modo seriam falsas – isto também o seriam pela contradição com a outra verdade arbitrária – mas porque seriam em si um contrassenso. (HUSSERL, 2014, p. 91-92).

A partir da citação acima podemos compreender que, segundo Husserl, a contingência dos fatos só poderia conduzir as análises a novos fatos, sem, contudo, jamais alcançar a normatividade ideal das leis lógicas, que seriam anteriores aos fatos. A distinção entre leis lógicas ideais e fatos contingentes refletia, por sua vez, a distinção de domínio entre a lógica e as ciências empíricas de tal modo que, sendo as leis lógicas fundadas apenas nas relações ideais entre conceitos e proposições, caberia à lógica edificar toda a estrutura conceitual ideal necessária para o edifício das demais ciências, estando, por isso, anterior às ciências empíricas. O psicologismo, por não respeitar a diferença de domínio entre ambas as esferas, não só recaía em contradições como impossibilitava qualquer compreensão da ciência como estrutura formal constituída por idealidades *a priori*. Segundo Husserl, mesmo as ciências empíricas só seriam possíveis pois elas estariam organizadas



com base nessa relação puramente ideal entre conceitos, proposição e verdade, possibilitando, com isso, a noção mesma de discurso teórico.

Tal como observaram Goto (2008, p. 46-47) e Hartimo (2010, p. 116-118), devemos notar aqui a presença do pensamento de Bolzano e Frege na filosofia de Husserl. Além da leitura da filosofia matemática de Frege, empreendida ao longo da década de 1890, Husserl também teria se aproximado dos trabalhos de Bolzano e vislumbrado neste a possibilidade de conciliação entre um conhecimento subjetivo e objetivo a partir da idealidade da lógica pura, cuja estrutura, apesar de poder ser apreendida pelo pensamento individual, representava uma esfera autônoma e independente do pensamento subjetivo. A própria autonomia do conceito sobre o pensamento, argumentado por Frege (2011, p.28), e a ideia de uma significação pura como estrutura cognitiva, apresentada pelos trabalhos de Bolzano, marcariam sua presença em *Logische Untersuchungen* de Husserl, caracterizando a posição que este iria assumir diante das crises suscitadas pelos seus primeiros trabalhos sobre filosofia da matemática. Conforme Goto (2008, p.47), pós o contato com a leitura do pensamento de Frege e Bolzano, Husserl iria assumir que o conceito, em sentido lógico, não seria senão uma significação ideal e presente de forma idêntica em todas as suas expressões correspondentes. A partir de então, Husserl iria reconhecer que caberia à lógica descrever as condições mesmas de organização do discurso teórico científico de tal modo que, se uma filosofia da matemática era possível, ela deveria ser buscada na arquitetura puramente ideal de uma lógica pura, e não em uma psicologia (tal como havia sustentado anteriormente). Inclusive, segundo o filósofo, a possibilidade mesma de uma ciência psicológica seria reconhecida, a partir de então, como dependente da lógica pura, uma vez que seu discurso teórico estaria assentado sob o uso de categorias e conceitos discursivos puramente lógicos (tais como os conceitos de relação, conjunto, afirmação, negação etc.). Mesmo a lógica prática, compreendida como técnica de notações simbólicas, seria dependente, segundo Husserl, do ideal de uma lógica pura. Assim, a fenomenologia, enquanto teoria do conhecimento,



teria surgido no início do século XX tendo como ideal norteador tal concepção de lógica pura, compreendida como um domínio fundamental, autônomo e independente das outras ciências. Isto é:

A lógica no sentido de uma metodologia científica tem o seu fundamento mais importante fora da psicologia, tem de ser admitida como acertada a ideia de uma “lógica pura” como ciência teórica, independente de toda a empiria e, logo, também da psicologia, a qual torna unicamente possível uma tecnologia do conhecimento científico (a lógica no sentido comum teórico-prático), e a tarefa irrecusável de construir a lógica pura na sua autonomia tem de ser seriamente empreendida. (HUSSERL, 2014, p. 157).

Por um lado, esta concepção de lógica pura estava consoante com o idealismo kantiano, que havia argumentado uma divisão da lógica entre uma parte pura e outra aplicada, cabendo à primeira “lidar só com princípios *a priori* e é um cânone do entendimento e da razão, mas apenas em vistas ao formal”, enquanto a segunda deveria estar “dirigida às regas do uso do entendimento sob as condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina” (KANT, 1996, p. 92-93). Husserl concordava com a divisão proposta, que atribuía um caráter fundamental à primeira e um caráter derivado à segunda, insistindo com isso que a segunda deveria ser fundamentada na primeira. Mas, por outro lado, Husserl discordava de Kant sobre a noção de sujeito transcendental “no sentido próprio de faculdades do espírito aqueles confusos conceitos místicos de que Kant tanto gosta” (HUSSERL, 2014, p.159). Segundo o filósofo, as leis lógicas não poderiam ser abstraídas de uma faculdade subjetiva transcendental, de “certas formas originárias” ou “modos de funções” do entendimento (humano), à “consciência em geral” como “razão da espécie” (humana) (...), ao *intellectu ipse* que, como disposição inata (universalmente humana), precede o pensar e toda a experiência fática etc” (HUSSERL, 2014, p.92). Afinal, segundo o pai da fenomenologia, querer determinar as leis lógicas puras a partir de uma analítica das faculdades transcendentais implicava em querer derivar a verdade a partir da análise do espírito humano, e isso representaria um retorno ao antropologismo criticado por Husserl.



Ora, mas se não era lícito buscar as leis da lógica pura nem numa psicologia nem em uma analítica das faculdades transcendentais, qual seria a via de acesso a esse domínio de conhecimento puramente ideal? Neste ponto devemos prestar atenção; pois o caminho eleito será aquele determinado pelo método descritivo herdado de Brentano. Husserl iria reconhecer que, a partir da análise intencional, ao dissociar a estrutura do conhecimento em ato e correlato, caberia à fenomenologia esclarecer a estrutura dos atos implicados no conhecimento sem, contudo, querer reduzir o seu correlato (a verdade lógica) à esfera subjetiva. Ou seja:

...com a questão pelas condições de possibilidade ideais do conhecimento em geral e, em especial, do conhecimento teórico, somos por fim remetidos a certas *leis*, fundadas puramente no conteúdo do conhecimento e em conceitos categoriais em que ele se subsume, e que são tão abstratas que nada mais contém já do conhecimento como ato de um sujeito cognoscente. (...) à multiplicidade de atos singulares individuais de conhecimento com o mesmo conteúdo corresponde à verdade única, precisamente como este conteúdo idealmente idêntico. E do mesmo modo, corresponde à multiplicidade de complexões individuais de conhecimento, nos quais a mesma teoria – agora ou outra vez, neste ou naquele sujeito – vem ao conhecimento, precisamente esta teoria como conteúdo idealmente idêntico. Ela *não* é então construída de *atos*, mas de elementos puramente *ideais*, de *verdades*, e isto em formas puramente ideais, nas formas de *fundamento e consequência*. (HUSSERL, 2014, p. 179, grifo do autor)

Segundo Husserl, poderíamos recorrer à análise dos atos da consciência para compreender de que modo temos acesso às leis lógicas puras, sem querer dizer, com isso, que a verdade da lógica se encontraria no ato do pensamento em si. O pensamento seria o ato que visaria algo e o correlato (a verdade), por mais que pudesse ser apreendido pelo pensamento como um conteúdo, ele mesmo não se encontraria no pensamento, mas no domínio das idealidades puras. O argumento de Kant consistia em mostrar que tanto as verdades analíticas quanto os juízos sintéticos *a priori* estariam inscritos na constituição transcendental do sujeito, cuja atividade do conhecimento consistiria em reunir num conceito o múltiplo dado na intuição a partir das categorias puras do entendimento dispostos segundo os esquemas transcendentais. Husserl, por sua vez, iria reconhecer que pela atividade



do *eu penso* poderíamos sim apreender verdades de juízos *a priori*, mas estas verdades, enquanto idealidades, não pertenceriam à constituição subjetiva transcendental, mas sim à idealidade das conexões entre verdades que seriam elas mesmas independentes de qualquer dita natureza humana. Contudo, querer investigar o modo de acesso da consciência ao domínio da lógica pura a partir do método descritivo fenomenológico da consciência intencional poderia implicar na contradição de querer reintroduzir pela porta dos fundos as análises psicológicas anteriormente criticadas. De fato, foram diversos os autores que levantaram esta objeção e crítica à Husserl de tal modo que, alguns anos após a publicação de *Logische Untersuchungen*, o autor reconheceria a necessidade de reformular alguns aspectos e conceitos de sua filosofia. Contudo, sem querermos entrar nessa questão (que se refere à virada transcendental da fenomenologia de Husserl), pretendemos mostrar de que modo o filósofo propôs uma investigação fenomenológica da consciência intencional no âmbito de uma lógica pura sem recair no psicologismo. Afinal, um dos objetivos de Husserl era justamente investigar de que modo poderíamos ter acesso às categorias da lógica pura sem, contudo, apelar para uma faculdade pura do entendimento, como se elas estivessem já inscritas na subjetividade de forma inata.

A obra *Logische Untersuchungen*, após argumentar uma distinção de direito entre lógica pura e psicologia, iria se dedicar a esclarecer de que modo uma consciência particular poderia vir a vivenciar leis lógicas no pensamento. Do mesmo modo que a analítica intencional permitia dissociar a estrutura da consciência entre ato e correlato, caberia à fenomenologia reconhecer a autonomia dos correlatos do pensamento lógico (as verdades ideais) em relação ao sujeito, sem excluir, com isso, a possibilidade de uma investigação sobre os atos direcionados a tais correlatos. Neste aspecto, *Logische Untersuchungen* não iria interrogar sobre a constituição das verdades lógicas, pois estas já estariam dadas independentemente do pensamento humano individual. No lugar disso, a investigação de Husserl iria interrogar sobre a constituição dos atos responsáveis





por apreender tais verdades. Ao se comprometer especificamente com a análise dos atos, podemos notar que as indagações de Husserl não trataram da gênese das significações puras. Antes, suas pesquisas, ao longo de *Logische Untersuchungen*, gravitaram em torno de um esclarecimento sobre os modos de apreensão das significações (as *noéisis*, segundo o vocabulário husserliano posterior) e não com a constituição genética de seus correlatos apreendidos (os *noemas*). Essa perspectiva iria levar alguns críticos a associarem o pensamento de Husserl a um certo platonismo lógico, que simplesmente pressupunha a existência de significações ideais puras sem interrogar sobre sua constituição genética. Uma abordagem genética só seria explorada pelo filósofo posteriormente, com o desenvolvimento da fenomenologia transcendental genética, desenvolvida na década de 1920. Mas por hora, pretendemos ver brevemente as análises presentes no livro de 1901, cujo conteúdo representou o ponto de estreia da fenomenologia. Nas palavras de Husserl:

Ora, quando realizamos um ato de conhecimento ou, conforme prefiro exprimir, quando nele vivemos, estamos “ocupados com o objeto” que ele visa e põe, justamente de maneira cognoscitiva; e se é conhecimento no sentido mais rigoroso, i.e., se julgamos com evidência, então é *dado*. O estado de coisas não nos está então apenas pretensamente, mas efetivamente perante os olhos e, nele, o próprio objeto, como o que é, i.e., exatamente assim como é visado é neste conhecimento, e não de outro modo: como suporte destas propriedades, como elo destas relações etc. (...) Se refletirmos sobre este ato, então, em vez desta objetividade, a própria verdade se torna objeto e é, então, dada de maneira objetiva. Captamos por este meio a verdade como o correlato ideal do ato fugaz de conhecimento subjetivo, como verdade, perante a multiplicidade incondicionada de atos possíveis de conhecimento e de indivíduos cognoscente. (HUSSERL, 2014, p.172-173).

Isto é, o correlato do pensamento lógico (sua verdade) não seria constituído pelo sujeito, mas seria dado a ele. O sujeito, segundo Husserl, apenas apreenderia o pensamento lógico a partir de um ato ou uma vivência lógica específica. Caberia então à fenomenologia elucidar tal ato. Logo, ao indicar sua *teoria das teorias* como uma elucidação da ideia do conhecimento, Husserl estava se referindo a uma descrição minuciosa dos atos do conhecimento no plano das vivências lógicas. O conceito de vivência assumiria aqui um relevo central. Pois, independentemente da



existência efetiva ou não do objeto de conhecimento intuído e descrito (seja ele um fenômeno físico real ou um fenômeno abstrato ideal), caberia à fenomenologia determinar a estrutura do ato que o apreende tal como ele é *vivenciado*, no sentido de sua mera possibilidade. Isto é, pouco importava se o objeto descrito existisse no mundo de forma efetiva (como algo dado espaço-temporalmente) ou como mera ideia; caberia à fenomenologia descrevê-lo no nível de sua *vivência*. Logo:

Esta elucidação exige, como o vemos, numa medida não despreciando uma fenomenologia das vivências de conhecimento e das vivências de intuição e de pensamento em geral, uma Fenomenologia que tem em vista a análise simples descritivas das vivências segundo sua consistência real, e de modo nenhum, porém, a sua análise genética segundo as suas conexões causais. (HUSSERL, 2015, p. 19-20).

Uma investigação fenomenológica da teoria do conhecimento deveria tratar de esclarecer o modo como uma consciência individual poderia vir a apreender esses conceitos, compreendendo na estrutura de sua idealidade o *nexo a priori* que possibilitaria o conhecimento objetivo na esfera da consciência individual. Podemos nos referir à seguinte passagem para compreendermos melhor as intenções do autor:

A fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não digamos uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas, e dos seus sentidos ínsitos, tão extensa quando o necessário para dar aos conceitos lógicos fundamentais significações fixas e certamente, significações que, elucidadas pelo retorno às conexões, analiticamente investigadas, entre intenção de significação e preenchimento de significação, sejam compreendidas e, ao mesmo tempo, certificadas na sua possível função de conhecimento; numa palavra, significações tais como exige o interesse da própria Lógica pura e, sobretudo, o interesse da penetração intelectual, crítico-gnosiológica, na essência desta disciplina. Os conceitos fundamentais lógicos foram até o presente ainda muito imperfeitamente esclarecidos; eles estão acometidos de múltiplos equívocos, e os estão de equívocos nocivos, tão difíceis de estabelecer e de manter numa separação consequente que aqui mesmo deverá ser procurada a razão principal para o estado retardatário da Lógica pura e da Teoria do conhecimento. (HUSSERL, 2015, p. 5).

O próprio conhecimento lógico, enquanto estrutura cognoscente, que possibilitaria *a priori* as ciências teoréticas, não seria da ordem dos objetos psíquicos e muito menos objetos sensíveis. Sua existência seria ideal. E as leis



lógicas, como qualquer lei ideal, não possuiria conteúdos reais, não apontaria para efetividades reais no mundo; mas expressaria, antes, a mera relação ideal entre pensamento, proposição e verdade. Elucidar tal estrutura seria, a partir de então, um dos principais objetivos de Husserl.

### CONCLUSÃO

O esforço do projeto perseguido por Husserl na virada do século XIX para o século XX representou o empreendimento capital testemunhado no segundo volume das *Logische Untersuchungen*, surgido em 1901. Acredita-se que o livro foi publicado por pressão do antigo professor e amigo de Husserl, Carl Stumpf. Este, *perante a relutância do próprio Husserl, teria retirado o manuscrito de sua secretária e levado à editora Max Niemeyer. Husserl só teria visto novamente o manuscrito original junto com as primeiras impressões da obra. Heidegger (2009, p.93) em seu texto Meu caminho para a Fenomenologia reconheceu com gratidão o papel da editora Max Niemeyer “que na passagem do século, assumiu o risco de editar a volumosa obra de um desconhecido livre docente, que enveredara por caminhos inusuais, provocando, com isso, estranheza no seio da filosofia contemporânea”.* O segundo volume das *Logische Untersuchungen* representava um conjunto de investigações que tinha como tema a ambiciosa questão sobre o fundamento do conhecimento objetivo teórico a partir da descrição dos atos de significação.

A obra foi composta por seis investigações. A primeira tratava de explicitar a diferença entre índice e expressão mostrando que as significações eram dadas a partir de atos de intenção de significação. A segunda investigação tinha como objetivo criticar as teorias empiristas da abstração argumentando uma diferença de ordem ontológica entre o ato de idealização e a abstração. Apesar de Husserl se referir explicitamente à tradição empirista, podemos reconhecer que parte de suas críticas eram dirigidas à sua própria teoria da abstração argumentada em *Filosofia da Aritmética* e cujo conteúdo havia sido submetido às duras críticas de Frege



(vistas no quarto capítulo). A terceira investigação buscava analisar de que modo as significações puras poderiam se relacionar umas com as outras compondo novas unidades significativas. No âmbito destas relações, podemos observar o desenvolvimento de uma mereologia fenomenológica das significações, cujo conteúdo representaria também uma espécie de ontologia formal para a lógica pura. Esta investigação representava, uma *teoria do todo e das partes*. A quarta investigação tinha por tarefa apontar a possibilidade de esclarecimento sobre as leis fundamentais que deveriam estruturar as relações entre as significações puras, representando, com isso, a ideia de uma gramática pura. Contudo, esta não chegou a ser efetivada por Husserl, tendo sido apenas assinalada quanto à sua possibilidade. Na quinta investigação, o filósofo buscou esclarecer a estrutura das vivências da consciência, estabelecendo um debate crítico com a doutrina da intencionalidade de Brentano e de Twardowski. Seu objetivo era demarcar as diferenças entre a concepção fenomenológica de intencionalidade, que vinha sendo elaborada naqueles anos, e aquela outra presente na tradição da psicologia descritiva. A sexta e última investigação, considerada por muitos como a mais relevante, visava determinar o modo pelo qual as categorias lógicas poderiam ser apreendidas por uma consciência particular.

Todas as seis investigações elaboradas no segundo tomo de *Logische Untersuchungen* tinham como objetivo fundamental determinar as relações entre a consciência intencional e as categorias puras de significação da lógica pura. Tal como pudemos ver ao longo do texto, o projeto de fundamentação perseguido por Husserl nos primeiros anos do século XX seriam definidos a partir do contorno daquilo que buscamos esclarecer e caracterizar como lógica pura. Contudo, tal como pôde observar Goto (2008, p.52), posteriormente, a partir de 1905, Husserl iria radicalizar sua proposta de fundamentação das ciências, deslocando suas investigações fenomenológicas para o âmbito de uma filosofia transcendental. Com isso, o próprio ideal de uma lógica pura iria ceder lugar em relação a uma teoria do conhecimento, compreendida agora como crítica da razão. Apesar de não



pretendermos discutir o sentido desta viragem na filosofia husserliana, devemos considerar a relevância do sentido da lógica pura para o surgimento da fenomenologia de Husserl num sentido geral. Afinal, se inicialmente suas investigações em *Philosophie der Arithmetik* haviam partido da convicção de que a fundamentação da matemática deveria ser realizada com base em uma psicologia descritiva, depois, a partir de *Logische Untersuchungen*, Husserl iria insistir que não só a psicologia não seria suficiente para compreender os fundamentos da matemática como também a própria matemática deveria ser fundamentada no domínio de uma lógica pura. Assim, se a fenomenologia pôde surgir no início do século como uma teoria do conhecimento comprometida com a fundamentação das ciências, isso se deu em virtude do ideal de lógica pura que norteava os trabalhos de Husserl daquele período.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREGE, Gotlob. Sobre o sentido e a referência. In: *Fundamento, Revista de Pesquisa em Filosofia*, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011. pp. 21-44.

GOTO, Tommy Aquira. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.

HARTIMO, Mirja. The development of mathematics and the birth of phenomenology, In: *Phenomenology and Mathematics*, Org. Mirja Hartimo, Editora: Springer Science+Business Media B.V. 2010. pp.107-121.

HEIDEGGER, Martin. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. Ed: Springer Science+Business Media Dordrecht, 2003.

HUSSERL, Edmund. Letter from E. Husserl to C. Stumpf. In: *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*. p.12-19. Ed: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Primeiro volume: Prolegômenos à Lógica Pura*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.



## Notas para uma Aproximação com o Existencialismo

### Notes for an Approximation to Existentialism

Higor Claudino

Assistente social (ESS/UFRJ). Mestre e doutorando em Serviço Social (PPGSS/ESS/UFRJ).

Especializado em Oncologia e aperfeiçoado em Cuidados Paliativos (INCA).  
Pesquisador do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão Carlos Nelson Coutinho (LEPE-CNC/ESS/UFRJ).

#### RESUMO

O objetivo deste trabalho é expor as linhas gerais da tendência filosófica existencialista. Partindo, previamente, da ideia de que os filósofos são frutos de uma época, chamamos a atenção para as condições histórico-sociais que ensejaram o florescimento de uma “filosofia da angústia”. Posteriormente, dedicados a Kierkegaard, Heidegger e Sartre, a tríade clássica do existencialismo, lançamos luz sobre os principais elementos constitutivos dessa filosofia angustiada, bem como, no caso de Sartre, elucidamos a transição para o marxismo que esse filósofo empreendeu.

#### PALAVRAS-CHAVE

Existencialismo; Marxismo; Kierkegaard; Heidegger; Sartre.

#### ABSTRACT

The aim of this paper is to expose the main lines of the existentialist philosophical tendency. Starting from the idea that philosophers are products of an era, we draw attention to the historical and social conditions that gave rise to the constitution of a “philosophy of anxiety”. Subsequently, focusing on Kierkegaard, Heidegger and Sartre, the classic triad of existentialism, we shed some light on the main elements of this anxious philosophy, as well as, in the case of Sartre, clarify the transition to marxism that this philosopher undertook.

#### KEYWORDS

Existentialism; Marxism; Kierkegaard; Heidegger; Sartre.



## INTRODUÇÃO

Neste texto, apresentamos um panorama da filosofia existencialista e noções com suporte no marxismo e na teoria social marxiana<sup>3</sup>. A princípio, partindo da afirmação de que os filósofos e as ideias não brotam da terra como os cogumelos e são, ao invés, *produtos de um tempo*<sup>4</sup>, recuperamos as condições histórico-sociais que ensejaram a emergência, o renascimento e o deslanchar do existencialismo, a tendência do pensamento ocidental em cujo eixo teórico-temático encontra-se a *angústia*.

Salvo maiores variações, o existencialismo possui uma *unidade essencial*. Destarte, considerando isso, elaboramos a nossa reflexão mediante recortes mais ou menos radicais. À medida que apreciamos os *clássicos* dos quais irradiam os conceitos e as noções que medularmente enfiaram o existencialismo, particularizando-o, tocamos no que há de mais fundamental nessa tradição filosófica e evitamos repetições que são, em última análise, desnecessárias.

Ora dialogamos com estes três filósofos, cujas obras constituem o núcleo irradiante de todo o existencialismo: Søren Kierkegaard (1813-1855), dinamarquês, o chamado *pai do existencialismo*; Martin Heidegger (1889-1976), alemão, o *rei secreto do pensamento*<sup>5</sup>; e Jean-Paul Sartre (1905-1980), francês que é, entre os três clássicos, a referência mais tardia. A respeito de Heidegger, o abordamos em seu momento anterior à *superação da metafísica*; isto é, o primeiro Heidegger<sup>6</sup>, o

---

<sup>3</sup>Quando grafamos *marxismo* e/ou *marxista*, nos referimos à tradição de pensadores que deram continuidade à obra de Karl Marx (1818-1883), filósofo alemão. Por outro lado, *marxiano* e/ou *marxiana* alude à pena do próprio Marx.

<sup>4</sup>Cf. Marx (*apud* Netto, 2012).

<sup>5</sup>Cf. Caputo (1978).

<sup>6</sup> Malgrado tenhamos entre os comentadores de Heidegger certo consenso de que o heideggerianismo divide-se em momentos, não há muita concordância no que se refere a quais e a quantos são os momentos. O debate a propósito desborda os nossos objetivos e, contornando a polêmica, adotados a leitura de Caputo (1978) e Haar (1994), que identificam em Heidegger *dois* momentos: o primeiro Heidegger, para o qual detidamente nos direcionamos, filósofo de veio kierkegaardiano que se dedica à fundação de uma nova ontologia; e o segundo Heidegger, que





filósofo de *Ser e Tempo*<sup>7</sup>. O legado sartreano, visitamos mais atentamente o seu primeiro momento<sup>8</sup>, cujo texto de referência é *O Ser e o Nada*<sup>9</sup>, e mencionamos a interlocução que o filósofo francês estabeleceu com o marxismo. A filosofia kierkegaardiana, livre de sinuosos giros, a examinamos em seus traços fundamentais, basilares para a filosofia existencialista.

### PRIMEIRAS LINHAS

O sujeito que toma à leitura os diários e os cadernos de Kierkegaard percebe que a angústia que o filósofo dinamarquês teorizou foi, antes de mais nada, uma *experiência vivida*. Seria fácil apreender biograficamente o pensamento kierkegaardiano: *tout court*, um homem angustiado elabora uma filosofia da angústia. Contudo, as coisas não se esgotam no mero biográfico; nos mais diferentes sentidos, elas têm considerável complexidade.

A angústia encontra-se em Kierkegaard e bem a identificamos tanto em Heidegger, como nos textos sartreanos. O mais velho da tríade clássica, Kierkegaard foi um homem do século XIX, e Sartre, o mais jovem, viveu na centúria seguinte. Ou seja, apesar do processo de concepção – emergência,

---

atribui sentido negativo à metafísica, propondo superá-la, e traz uma nova tarefa para o pensamento, o *pensar conceitual*. Para outras leituras do heideggerianismo, cf. Vattimo (1998) e Safranski (2000).

<sup>7</sup>A primeira publicação de *Ser e Tempo* data de 1927.

<sup>8</sup>Se, em maior ou menor grau, os comentadores de Heidegger concordam em dizer que o heideggerianismo divide-se em momentos, mas chegam a discordâncias quando precisam, segundo perspectivas próprias, quais e quantos momentos são, os debates sobre a obra sartreana são tanto menos consensuais. Uns, como Silva (2004) e Souza (2008), argumentam que não há momentos em Sartre, e sim *mudanças de ênfase*; e outros, como Konder (1965), Coutinho (1966) e Netto (1973), identificam dois momentos na obra do pensador francês. De acordo com a leitura que esses três últimos compartilham – e que neste texto tomamos como referência –, o primeiro Sartre, plenamente apropriado do pensamento heideggeriano, divulga o heideggerianismo na academia francesa, enquanto o segundo Sartre, que experimentou os acontecimentos da II Guerra Mundial (1939-1945), opera em seu pensamento uma guinada por intermédio do diálogo com a teoria social marxiana. Decerto, trata-se de uma polêmica, e abordá-la minuciosamente, de modo semelhante ao caso dos momentos de Heidegger, foge aos nossos objetivos. Acerca das diversas possibilidades de leitura da filosofia sartreana, cf. Sass (2008).

<sup>9</sup>A primeira publicação de *O Ser e o Nada* data de 1943.



renascimento e deslanchar – do existencialismo ter coberto um arco temporal de mais de cem anos, a noção e o tema da angústia mantiveram-se centralizados. Notar isso implica considerar que, de Kierkegaard a Sartre, a angústia paulatinamente se tornou uma experiência vivida por ponderosos segmentos da sociedade. Embora, a nosso ver, não se possa afirmar que a angústia é um fato objetivo que constitui a *condition humaine*, não se pode negar que ela resulta de fatos objetivos. A angústia é uma resposta subjetiva a constelações histórico-sociais angustiantes.

As *constelações* nada mais são do que as condições materiais que o capitalismo historicamente pôs e repôs. Ao longo dos cinquenta anos seguintes à Revolução Francesa (1789), o modo de produção capitalista expandiu-se pela Europa através de grandes revoluções e guerras, notadamente as napoleônicas<sup>10</sup>. Se, considerando os apontamentos de Netto e Braz (2014) e Huberman (1981), compararmos o capitalismo ao feudalismo, observaremos importantes diferenças. A feudalidade é hierarquizada: nasce servo, morre servo. Os valores que compõem o universo feudal, geralmente baseados na doutrina cristã, são comuns e aceitos por todos sem maiores questionamentos. Nada aparenta progresso e o que salta aos olhos é o estatismo: os sujeitos do presente vivem segundo o modo de vida dos mais antigos. O capitalismo introduz na vida social uma *mobilidade* e uma *instabilidade* permanentes. A propósito, no *Manifesto Comunista*<sup>11</sup> Marx e Engels (2005) observam que o capitalismo é o primeiro e único entre os demais modos de produção que deve revolucionar a si mesmo para que não esmoreça. A sociedade burguesa aguça o individualismo e estimula os *homens*<sup>12</sup> à mobilidade social: o sujeito não é determinado pelo segmento social de nascimento. Na sociedade

---

<sup>10</sup>Cf. Hobsbawm (1996).

<sup>11</sup>A Liga dos Comunistas encomendou a Marx o *Manifesto Comunista* em 1847, quando a Europa viu-se às vésperas de uma revolução. Apesar do sentimento geral de urgência, Marx, aparentemente despreocupado, entregou o documento apenas em 1848 e em coautoria com Friedrich Engels (1820-1895), pensador de ascendência prussiana.

<sup>12</sup>Quando, em sentido *geral*, grafamos *homens*, fazemos referência aos membros do gênero humano, *homens e mulheres*.



capitalista, os homens têm que lutar individualmente por suas respectivas afirmações pessoais. Os valores e as noções tornam-se plurais e, em consequência, os sujeitos defrontam-se com a necessidade de escolher o que querem ou não ser. Grosso modo, as identidades parecem provir de opções subjetivas; e por assim ter passado a ser, instala-se uma situação na qual a existência prima sobre a essência.

O primado da existência sobre a essência é a tônica dos existencialistas, que argumentam que as filosofias anteriores puseram a segunda sobre a primeira. Tais filosofias, sustenta-se, propuseram que há uma essência, ou *natureza humana*, que prevalece sobre as formas e os limites da vida individual dos homens. Os existencialistas invertem essa relação e afirmam a vida individual dos homens, a existência, enquanto fator primário; a modo de dizer, é como se afirmassem que os homens escolhem as suas respectivas essências. Aqui, é interessante lembrar a reflexão acerca da instabilidade da vida humana que há muito Blaise Pascal (1623-1662), intelectual francês, ofereceu nos seus *Pensamentos*<sup>13</sup>. Porém, à época em

---

<sup>13</sup>De certo modo, identificamos, pode-se dizer que Pascal (2015) antecipou o existencialismo quando definiu a *condition humaine* a partir da noção de *instabilidade*. Nos *Pensées* – cuja primeira publicação deu-se postumamente, em 1670 –, o pensador francês teoriza sobre como e por que a *condition humaine* escapa à razão e defende que o homem não alcança o ser e não é mais do que *nada*. Ainda que não seja perfeito, nem onisciente como são Deus e os anjos, o homem tem pensamento; e diferente das pedras e dos animais, ele sabe e reconhece que sofre, o que institui a sua real grandeza. Nem divino, nem animal ou pedra, os homens são *caniços pensantes*: porque frágeis e instáveis, *caniços*; e porque gozam da qualidade de pensar, *pensantes*. Em *Contra a Indiferença dos Ateus*, o primeiro artigo dos *Pensamentos* – ao total, são vinte e cinco artigos na obra, concatenados não pelo autor –, Pascal (2015, p. 23-24) oferece uma descrição angustiada do mundo por ele vivido: “Vejo-me encerrado nestes medonhos espaços do universo e me sinto ligado a um canto da vasta extensão, sem saber porque fui colocado aqui e não em outra parte, nem porque o pouco tempo que me é dado para viver me foi conferido neste período de preferência a outro de toda a eternidade que me precedeu e de toda a que me segue”. A precariedade em que vive o homem, que balança entre o ser e o não-ser, anjo e demônio, impõe a necessidade de um conhecimento especial. O mundo físico pode ser captado por intermédio do que Pascal chama de *esprit de géomètre*, o *espírito da geometria*. Por outro lado, o desvelamento da *condition humaine* é dado pelo *esprit de finesse*, que, elabora o autor, é vinculado muito mais à intuição do que à razão. No décimo sexto artigo dos *Pensées*, os *Pensamentos Diversos Sobre a Religião*, Pascal (2015, p. 68) pondera que o coração, que “tem suas razões, que a razão desconhece”, emana pujanças que nos abrem a possibilidade de conhecer a *condition humaine*. Com especial ênfase à noção de *miserabilidade humana*, o intelectual francês, nesse mesmo artigo, concebe que há um comportamento mediante o qual os homens buscam a felicidade ao mesmo passo em que não percebem que são miseráveis; trata-se do *divertissement*, cujo sentido não é o de *divertimento* apenas, como ainda o de *diversionismo*. O homem, ávido, deseja riqueza, luxúria e poder, furtando-



que Kierkegaard viveu, quando o capitalismo deixou de ser um conjunto de tendências ao fundo do absolutismo feudal e espalhou-se pela Europa através de guerras e grandes revoluções, a situação foi consideravelmente agravada e o filósofo dinamarquês pôde ir além de Pascal.

A instabilidade da existência humana é apenas um entre outros elementos do capitalismo<sup>14</sup>. O langor, a tibia e a instabilidade compõem modo por intermédio do qual *alguns* – e não *todos* – os homens experimentam a vida no interior da sociedade capitalista. O capitalismo é um regime submetido a leis e possui certa estabilidade relativa<sup>15</sup>, que é diversa à regularidade feudal. As leis e a estabilidade capitalistas aparentam atuar somente ao nível do particular. Por exemplo, é muito pouco provável que alguém ponha em dúvida a racionalidade de uma montadora de automóveis. Entretanto, quando estendemos o olhar para o conjunto, tudo parece um verdadeiro pandemônio: as montadoras orientam-se racionalmente em busca da máxima eficácia e de repente, sem mais ou menos, ribomba uma crise econômica que, a nível aparente, é incontrolável e tanto mais irracional. Em detalhes, o que reina no capitalismo é a racionalidade formal; e no

---

se assim ao enfrentamento da precariedade propriamente humana. A alternativa ao *divertissement* é a fé: se, consciente do sofrimento que o caracteriza enquanto ser, o homem reconhece a pantanosa miserabilidade em que vive, resta a ele, pois, *buscar gemendo* a integração com algo mais amplo que o liberte da insegurança, do silêncio apavorante das coisas e da angústia. Quer dizer, o homem deve buscar Deus.

<sup>14</sup>A leitura que Freitag (1986) oferece da *teoria crítica* nos faz perceber que as transformações econômicas, sociais e culturais que o capitalismo trouxe rebateram nos indivíduos também a nível psíquico. A autora, comentando parte da obra e o legado de Herbert Marcuse (1898-1979), pensador alemão vinculado à Escola de Frankfurt, assinala que o cruzamento entre a teoria social marxiana e o trabalho de Sigmund Freud (1898-1970), pensador austríaco, atende à necessidade de que compreendamos os elementos psicológicos que atuam para a continuidade de um sistema que beneficia um segmento social minoritário apenas. Sobre isso, cf. o próprio Marcuse (1975), que, seguindo as pistas freudianas, dedica-se a desvelar a possibilidade de uma civilização livre de repressões; cf. Loureiro (2005), que, continuando a reflexão marcuseana, teoriza uma sociedade do tempo livre; e para uma referência mais recente e, em certo grau, diversa a Marcuse, cf. Safatle (2020), que compreende os sofrimentos sociais e *psi*– como expressão do mal-estar produzido pelos modos de produção e organização da vida na sociedade capitalista.

<sup>15</sup>Cf. Marx (1996).



conjunto, a aparente irracionalidade. A depender da conjuntura concreta, um ou outro aspecto ganha maior relevo que outros.

Na severa crítica que Coutinho (2010) endereça aos estruturalistas, vemos que há momentos de predominância dos *elementos irracionais* – ou *elementos de crise* – do capitalismo. Os anos que Kierkegaard experimentou, vivendo-os tão intensa e sensivelmente, são um exemplo disso: à época, como dissemos, o capitalismo consolidava-se na Europa. *Mutatis mutandis*, esse é também o caso da quadra histórica em que ocorreram o renascimento e o deslanchar do existencialismo, desde os anos da I Guerra Mundial (1914-1918) até parte do pós-II Guerra. Mas se, por um lado, temos esses momentos de tribulação, o que temos por outro lado são períodos sem muitas intercorrências, durante os quais o aspecto racional predomina. Nesses momentos de estabilidade, o clima não é o de lassidão, nem desespero ou angústia, e sim o de segurança em estar orientado no bojo de um mundo racionalizado e formalizado. Ou seja, *as ideias têm lugar*. Enquanto as perturbações sociais, econômicas e políticas suscitam elaborações angustiadas, a estabilidade é terra fértil para tendências como o estruturalismo, cujo florescimento deu-se na estável década de 1950<sup>16</sup>. Após o Maio Francês, a moda estruturalista foi acantonada e os próprios estruturalistas – à exceção de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), antropólogo de ascendência belga – revisaram as suas fontes primárias e teorias<sup>17</sup>. De mais a mais, que chamemos à memória: foi no decurso da segunda metade do século XIX, uma época estável<sup>18</sup>, que Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), pensadores franceses, lançaram as bases para o que hodiernamente conhecemos como positivismo.

Para Konder (1965), Netto (1973) e Coutinho (2010), a assimilação racional desses aspectos do capitalismo hipoteca-se a uma abordagem *dialética* da

---

<sup>16</sup>Cf. Mandel (1982).

<sup>17</sup>Cf. Coutinho (2010).

<sup>18</sup>Cf. Coutinho (2010).



realidade. Em outros termos, concordando com essa perspectiva: é *dialecticamente* que conseguimos compreender e demonstrar que a irracionalidade do conjunto é apenas a aparência necessária através da qual se fazem valer as leis gerais do sistema sócio-metabólico capitalista. De volta ao exemplo da crise econômica: não se pode dizer que um fenômeno dessa natureza é tão somente irracional. Antes, a crise é um modo que a racionalidade econômica encontra para punir os capitais mais débeis em benefício dos mais robustos<sup>19</sup>. Uma abordagem dialética do capitalismo, que preconiza o olhar totalizante, permite que escapemos a visões unilaterais e antagônicas. Quando não dialética, a leitura põe de um lado a instabilidade, que se responde com angústia, e no outro posiciona a racionalidade parcial, que se responde com positivismo.

#### KIERKEGAARD

Mesmo Sartre (1972) reconhece que uma acentuada sensibilidade para os fatos – sejam eles novos ou não – e a incapacidade de apreendê-los a partir de uma visão de conjunto são os traços que melhor caracterizam a filosofia kierkegaardiana. Sem ter *jamais* renunciado inteiramente ao tema e ao método reflexivo que tornam *sui generis* o existencialismo, o filósofo francês ponderou que apenas o marxismo pode dar respostas adequadas àquilo que os existencialistas colocaram. Caso fôssemos sumarizar esses apontamentos sartreanos, matizando-os à luz da crítica que György Lukács (1885-1971) dedica ao irracionalismo moderno<sup>20</sup>, escreveríamos: o existencialismo é unilateral porque não incorpora uma visão dialética do conjunto da realidade<sup>21</sup>. Se não se aclara previamente o arranjo *aguda*

---

<sup>19</sup>Cf. Mandel (1990).

<sup>20</sup>A obra de Lukács é, como Netto (1973; 1983) bem a descreve, *ciclópica*. Entre os ensaios, artigos e volumes que a compõem, selecionamos com especial atenção *A Destruição da Razão*, livro pela primeira vez publicado em 1954. Até o ano de 2020, não tínhamos uma tradução integral desse texto para a língua portuguesa. Por iniciativa do Instituto Lukács, sediado em São Paulo, o texto original, em alemão, foi vertido para o português.

<sup>21</sup>Cf. Lukács (1980).



*sensibilidade e visão unilateral*, não se pode chegar ao como e ao porquê do existencialismo.

Desde as suas primeiras elaborações filosóficas mais robustas – *Ou-Ou*<sup>22</sup>, nomeadamente –, Kierkegaard (1987a; 1987b) coloca-se *contra* o pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), um dos mestres da filosofia moderna, alemão. Para Kierkegaard, Hegel desconsiderou o indivíduo porque o subordinou sem reservas às leis gerais da história; mais, Hegel cometeu o grave erro de diluir a parte no Todo, considerando apenas a *necessidade* e não a *liberdade*. A categoria de *liberdade*, cujo sentido contraria-se à *necessidade* hegeliana, é a primeira reação clara de Kierkegaard contra Hegel. N’*O Conceito de Angústia*<sup>23</sup>, Kierkegaard (1980b) insiste em abordar a dimensão negativa da possibilidade, que pode ser *possibilidade-de-sim* e *possibilidade-de-não*. Como temos o sim e o não, temos incerteza; e na medida em que temos incerteza, temos angústia. A possibilidade possui este aspecto claramente paralisante: se a vida humana é marcada pela possibilidade, por escolhas e tantas quantas alternativas, ela é instável; e o homem, em consequência disso, vive ameaçado pelo *nada*, que é a possibilidade de realizar possibilidade alguma. Quer dizer, a angústia é o temor petrificante de não realizar nenhuma escolha, ou de realizar uma escolha aniquilante.

O que se tem então é um individualismo radical, e não há valores universais, nem supraindividuais que possam lastrear o esboço de um modelo válido para a ação individual. Novamente contra Hegel, Kierkegaard (1980a) assevera que os valores individuais não existem: ao invés, o que existe é o singular apenas, o *existente*. Ademais, o filósofo dinamarquês defende que a verdade não é algo objetivo, mesmo porque a verdade só é verdade porque *verdade para mim*. As ideias fundantes para o que posteriormente Ortega y Gasset (*apud* Coutinho, 2010)

<sup>22</sup>Assinado sob o pseudônimo de Victor Eremita, *Ou-Ou* foi publicado pela primeira vez em 1843.

<sup>23</sup>A primeira publicação d’*O Conceito de Angústia*, também assinado sob pseudônimo, Vigilius Haufniensis, data de 1844.



chamou de *razão vital* – isto é, a reflexão subjetiva vinculada à existência, oposta ao pensar objetivo hegeliano –, as temos ora em tela. O pensar kierkegaardiano é *apaixonado*, refere-se ao *meu* destino e às *minhas* alternativas. As luzes e as atenções voltam-se para o singular, o irrepitível e indivisível; deve-se refletir *intuitiva e irracionalmente*, longe dos aspectos conceitual e racional.

A principal tarefa que Kierkegaard toma para si, vasta, é a de descrever a vida humana em suas possibilidades, as de sim e as de não. Os *estágios da existência* daí decorrem.

O *Diário de um Sedutor*<sup>24</sup> é o texto em que Kierkegaard teoriza o primeiro dos estágios da existência, o *estético*. O *modus vivendi* estético é a alternativa para os homens que vivem tão somente o miúdo do momento imediato e sensível. De certo modo, as descrições contidas no *Diário* assemelham-se às trágicas aventuras que são narradas às mesas da *Taverna*<sup>25</sup> de Álvares de Azevedo (1831-1852), um dos expoentes da geração ultrarromântica brasileira; basicamente, lubricidade, desespero, embriaguez e *angústia*. No *Diário*, Kierkegaard (1973) traz ao leitor as experiências de vida de Johannes, um jovem boêmio, e, através dessas experiências, tematiza os impasses que o *modus vivendi* estético suscita. Porque repetitiva, a vida do tipo esteta é tediosa; quer saiba ou não, o sujeito esteta é um desesperado. Dolorosa e paulatinamente, o desesperado e entediado sujeito esteta alimenta a necessidade de uma vida mais diversa, menos tediosa e repetitiva. A sutil sugestão que se pode perceber nas entrelinhas do *Diário* é a de que não é casual que os grandes boêmios estejam sempre à beira da conversão religiosa.

Enquanto a instabilidade, a embriaguez, o tédio e o desespero caracterizam o estágio estético, o assenso a uma determinada situação como ou tarefa ou missão é o que particulariza o estágio *ético*, segundo dos três. Se Johannes, o tipo esteta, aproxima-se dos personagens de Azevedo (2019), o protótipo para o tipo ético é a

<sup>24</sup>O *Diário de um Sedutor* foi originalmente publicado junto a *Ou-Ou*.

<sup>25</sup>Uma antologia de contos, a *Noite na Taverna* foi publicada postumamente, em 1855.





figura do marido prudente. Todavia, uma vida ética não é suficiente para Kierkegaard (1983; 1988), porque o homem não raro escolhe mal e compreende que as escolhas feitas, se não podem ocorrer em um todo adequado, não são inteiramente adequadas; o homem ético arrepende-se. A noção kierkegaardiana de vida ética é a protoforma para a ideia da *vida inautêntica* de Heidegger (2015) e Sartre (2011): os homens escolhem papéis ou tarefas, ou missões, mas o que ocorre, na dura pureza da verdade, é que as tarefas, os papéis e as missões escolhem os homens. Os sujeitos interpretam uma pseudo-universalidade como algo que a eles era íntimo, e isso os atira ao fracasso.

Por último, o estágio *religioso*. Não temos nesse estágio escolhas racionais, ou que podemos supor racionais. Ao invés de tê-las, temos somente a fé, a única via de acesso a Deus. O trânsito entre os estágios prescinde de pontes: salta-se mortalmente de um para o outro<sup>26</sup>. De volta à crítica lukacsiana<sup>27</sup>, pode-se dizer que Kierkegaard está à margem da dialética. A possível transição de um estágio para o outro não implica a negação da negação, tampouco o movimento que traz consigo traços do que passou, do que já foi; não ocorrem transformações de quantidade em qualidade, nem processos de elevação do simples para o mais complexo. Em Kierkegaard, os movimentos envolvem saltos bruscos e alternativas que negam terminantemente o estágio anterior. As ideias antidialéticas não operam através das noções de síntese e transição: tudo é *ou-ou*, ou preto ou branco – e a escala de cinzas é salto no escuro sem mediações.

A passagem do ético para o religioso, em *Temor e Tremor*<sup>28</sup> o caso de Abraão vem para descrevê-la. Conforme narrado no *Gênesis*, o primeiro dos patriarcas chega a quase imolar o seu próprio filho, Isaque, em obediência ao Senhor. Para Kierkegaard (1983), o gesto de Abraão não se deu em função de um

<sup>26</sup>Cf. Lukács (1980).

<sup>27</sup>Cf. Lukács (1980).

<sup>28</sup>A primeira publicação de *Temor e Tremor* data de 1843 e foi também assinada sob pseudônimo, Johannes de Silentio.



imperativo ético: o patriarca foi movido tão somente pela fé. Do alto do Céu, o Senhor ordena que Abraão ofereça a Ele o sangue de Isaque em holocausto e o patriarca, prontamente, prepara-se para fazê-lo. Sentimento irracional, a fé estabelece uma relação imediata entre *mim* e *Deus*<sup>29</sup>. A fé é um caminho privado e pessoal entre um absoluto, a minha existência privada, e outro absoluto, Deus. Portanto, a vida religiosa é o domínio da mais completa solidão. Se, em estado de puro gozo, o sedutor cambaleia embriagado pelo mundo e o marido assume os ditames e as normas impostas de fora sob a condição de tarefas a cumprir, o homem que salta para o estágio religioso assume abnegadamente que a solidão absoluta é o dado mais básico de nossa existência.

Como Pascal a seu tempo, Kierkegaard (1980b; 1983) não confere à fé a força de uma certeza adquirida de uma vez para sempre. Longe de sê-lo, a fé é uma escolha que se dá a todo momento: temos sinais que indicam tanto a presença do Senhor, quanto o que Ele ordena. Os sinais, os presságios e as sensações não são inequívocos, mesmo porque a certeza sobre o caráter divino desses elementos é uma certeza que, se angustiada, *duvidosa*. Ao passo em que a angústia constitui a *condition humaine* e, associada à solidão absoluta, preenche a vida humana de sentido, o cristianismo torna-se a revelação da essência da vida humana. Em *Temor e Tremor* Kierkegaard reflete acerca disso. O homem, sendo pura instabilidade e possibilidade, vive necessariamente em estado angustiado. Tal angústia, compreendemos, equipara-se à consciência do pecado original. Quando cego pela ignorância, desconhecendo que é apenas possibilidade, o homem não padece de angústia. Todavia, se ele enfim reconhece o mal que o funda enquanto ser vivente – ou seja, a constante instabilidade –, toma-o a angústia. O único modo de superar o desespero e a angústia é a fé, cuja natureza é irracional e paradoxal porque, nos termos de Kierkegaard (1983, p. 113-114), “não pode ser reduzida a nenhum raciocínio”, pois começa “precisamente onde acaba a razão”. Mas nem mesmo a

<sup>29</sup>Cf. Kierkegaard (1980b; 1983).



escolha pela fé ocorre de uma vez por todas; nem mesmo a fé mais fervorosa na existência de Deus, dos profetas e anjos pode pôr o homem para fora do círculo da angústia e do desespero.

Provocativamente, Lukács (1980) pontua que o existencialismo, não só a obra kierkegaardiana, é um *ateísmo religioso*. Os existencialistas, professem eles a fé cristã ou qualquer outra, ou então digam-se ateus, exigem a crença em Deus como única forma de superação da angústia, ao mesmo passo em que reconhecem a impossibilidade de racionalmente elaborarmos essa crença. No limite, apreendemos, o existencialismo descreve uma situação cuja única possibilidade de solução é um valor universal, absoluto e inequívoco: *Deus*. Os pressupostos, as noções e as perspectivas fundantes da tradição existencialistas barram a elaboração de qualquer valor que seja, porém.

### HEIDEGGER

No heideggerianismo encontramos os elementos substanciais da religiosidade kierkegaardiana. Malgrado não defina positivamente o ser, o filósofo alemão atribui a ele traços que o aproximam de um absoluto transcendental. Em Heidegger (2015), o ser separa-se do mundo dos *entes*, que são tudo aquilo que é<sup>30</sup>. A princípio atea, a reflexão heideggeriana atribui ao objeto investigado, o ser, feições religiosas: o ser confunde-se com o sentido do mundo, ou sentido último da existência.

O objetivo explícito do primeiro Heidegger é o de fundar uma nova ontologia. No monumental *Ser e Tempo*, tem-se que todas as reflexões ontológicas anteriores partiram de um ponto de vista equivocado; para Heidegger, elas não investigaram o homem. As velhas ontologias perscrutaram somente os entes e não

---

<sup>30</sup>Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2015, p. 33) define que “Ente é tudo o que falamos, que entendemos, como nos comportamos desta ou daquela maneira, ente é também o que é como nós mesmos somos”. O ser faz-se saber por intermédio do ente, mas não é ente. Ao contrário do exercício científico, que investiga os entes, a metafísica, que no primeiro Heidegger é o próprio *questionar filosófico*, é ontologia e possui a tarefa de apreender o ser dos entes, para desvelá-lo.



de fato o ser, cuja complexidade não se esgota nos entes. Portanto, a reflexão ontológica deve partir do homem, que é o *único* ente no interior do qual se manifesta o ser. Em Heidegger (2015), o homem é o único ente que rompe com a pequenez ordinária dos entes e faz ecoar a pergunta sobre o como e o porquê das coisas. A tarefa prévia da ontologia, portanto, é empreender a *analítica existencial*, quer dizer: o rigoroso exame da condição humana.

A descrição heideggeriana da *condition humaine* encontra clara correspondência em Kierkegaard. O homem é liberdade e possibilidade; sendo isso, ele é *ex-sistere*, fora de si, oposto à rigidez e à opacidade da natureza. Entretanto, revela-se a contradição já explicitada no kierkegaardianismo: quando busca transcender a si mesmo, o homem descobre que é também ele um ser finito, um *ser-no-mundo*. O homem apercebe-se caído no mundo e limitado pelo mundo. Se em Hegel (2004) e Marx (1996; *apud* Netto, 2012), o homem é um ser imanentemente social – que recordemos: mesmo a noção de *individualidade* foi elaborada em um dado momento da história<sup>31</sup> –, um ser que modifica a si próprio ao longo dos anos que passam, o homem é, em Heidegger, como que algo situado para fora da sociedade e da história. Grosso modo, é como se o autor de *Ser e Tempo* afirmasse: *o homem caiu*. A queda na vida social é teorizada sob perspectiva de punição<sup>32</sup>, um elemento que é, entendemos, outro motivo religioso<sup>33</sup>. O mundo social, âmbito para o qual o homem é atirado, *derrelito*, é a fonte de toda a limitação humana.

Forçado a lidar com as coisas e impelido à preocupação porque caído no mundo, o homem perde o contato consigo mesmo e não reflete sobre os sentidos do ser e da vida. Consequentemente, Heidegger (1981; 2015) elucubra, o homem torna-se *inautêntico*. A vida social, desvalorizada, é o espaço do *se* e do *nós*, lugar

<sup>31</sup>Cf. Coutinho (1966; 2010).

<sup>32</sup>Cf. Lukács (1980).

<sup>33</sup>Que pensemos no castigo que o Senhor impingiu a Adão e Eva, expulsando-os do Jardim.



no qual se descora e desfolha a individualidade; mais, a cotidianidade é eivada pelo anonimato, agimos e pensamos de acordo com papéis, tarefas a cumprir, missões. Em última análise, defende Lukács (1980), essas ideias acarretam a desvalorização da vida social, o reino da inautenticidade e do abastardamento<sup>34</sup>, bem como ensejam uma crítica à democracia e à sociedade de massas a favor do *indivíduo isolado*. Pela crítica contida n’*A Destruição da Razão* – que, decerto, abre margem a um sem-número de polêmicas<sup>35</sup> –, trata-se de uma *apologia indireta* ao capitalismo: nos termos de Lukács (1980, p. 166-167), “O apologista indireto aponta grosseiramente o lado negativo do capitalismo, suas atrocidades, mas não as apresenta como propriedades do capitalismo, e sim como qualidades inerentes à existência humana em geral, da vida mesma”. Os questionamentos e a luta contra esse lado negativo, levá-los adiante equivaleria a que o homem ponha-se contra a natureza que o constitui; ou seja, questionar e lutar são gestos previamente condenados ao doloroso fracasso. Que percebamos: o *pessimismo*. Segundo o marxista húngaro, o pessimismo implica modos de filosoficamente justificar o não sentido de qualquer ação política transformadora. O sentido da vida esvazia-se através do pessimismo e permanece de pé, justa e precisamente, o indivíduo isolado, ou *atomizado*, atirado ao mundo<sup>36</sup>.

Se Deus existisse, se a pergunta acerca do sentido da vida tivesse uma resposta evidente e unívoca, clara, estaríamos salvos. Porém, como Deus não existe, o único elemento que nos elevaria sobre o mundo se esconde e jamais se revela, *não há remédio*: não se pode escapar à vida no mundo. Atirado ao mundo e derrelito feito um anjo traidor, o homem carrega em si a capacidade de transcender o dado

---

<sup>34</sup>Cf. Coutinho (1966).

<sup>35</sup>A propósito, cf. o *Posfácio* de Netto (*apud* Coutinho, 2010).

<sup>36</sup>Em Lukács (1980, p. 169), é dito que a atomização do indivíduo acarreta a desresponsabilização dos homens ante o progresso da humanidade: “O irracionalismo cumpre assim a sua tarefa: impedir que certo setor descontente da intelectualidade direcione concretamente o seu descontentamento com o existente, quer dizer, com a ordem social vigente. Para um rigoroso desenvolvimento dessa tese, cuja largueza extrapola as nossas linhas, cf. Konder (1965) e Coutinho (1966; 2010).



e as coisas imediatas; ele é possibilidade e abertura. Quando projeta um ato de superação do dado, todavia, ele cai no mundo com todos os seus limites. O homem é *condenado* à vida no mundo; ele é condenado à preocupação, à ocupação e à convivência.

Descrito em Rouanet (2015) como arrogante, vaidoso e megalômano, Heidegger considera que a maioria dos homens, incapazes de captar o tônus da analítica existencial, não percebe que a contradição fundamental da existência é ser completa abertura a todas as possibilidades e ser, ao mesmo tempo, a negação da única possibilidade que afirmaria a liberdade individual, ou seja: *a transcendência dos limites imposto pelo mundo*. Mas há aqueles que reconhecem essa contradição e, enlevados pelo que Heidegger (2015) denomina *voz da consciência*, chegam à dura verdade de que somos todos *nada*. As radicais limitações e a finitude que essencialmente nos constitui nos fazem sê-lo. O que resta aos conscientes é *viver-para-a-morte*: resta viver sob angústia. O *ser-para-a-morte* é o único modo de conseguirmos uma morte pessoal: *eu* morrerei. O homem que, nos termos da prosa de Joyce (2016, p. 52), está só, “Despercebido, feliz e perto do selvagem coração da vida [...], só em meio a um deserto de atmosfera selvagem”, consciente da vacuidade das coisas e do fracasso da existência, é o homem verdadeiramente autêntico<sup>37</sup>. A angústia, o isolamento e a solidão convertem-se em privilégios que tornam o sujeito solitário, isolado, um ser superior aos demais, que vivem social e inautenticamente. O mundo privado dos homens solitários deixa de ser uma prisão para ser uma clareira de resguardo em alternativa à vida pública<sup>38</sup>. A luta contra a inautenticidade e a busca por soluções que, a nosso ver, têm algo de heroísmo – não apenas a morte pessoal heideggeriana, como ainda, em outro exemplo, o *viver perigosamente* de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão –, embora vocalizem um justo protesto contra as limitações

<sup>37</sup>Sobre como a prosa de James Joyce (1882-1941), literato irlandês, encontra correspondência no heideggerianismo, cf. a crítica literária de Coutinho (1966).

<sup>38</sup>Cf. Heidegger (1981).



impostas pela vida burguesa, configuram uma rebeldia resignada de posicionamento marginal: a crítica que lhes garante lastro mistura-se a generalizações que eternificam e tornam ontológicas realidades humanas históricas.

Que notemos, enfim: o esquema geral do primeiro Heidegger é todo religioso, só não há Deus. E como não há Deus, o desespero e o langor são ainda mais agudos do que os de Kierkegaard. No pós-II Guerra, depois de seu recolhimento à cabana da Floresta Negra<sup>39</sup>, Heidegger voltou a lecionar e a produzir. O pessimismo é pouco a pouco esmaecido e o velho mestre da filosofia passa a indicar que o ser, cuja existência dá sentido à vida, pode ser Deus<sup>40</sup>. A reflexão heideggeriana, já em seu segundo momento, assume uma feição mítico-poética, e mesmo o Deus que Heidegger (2022) passa a referenciar é uma divindade boscareja que, observa Caputo (1993, p. 22), “eleva-se de uma experiência poética da terra como algo sagrado e merecedor de reverência”. A expressão linguística heideggeriana perde em boa medida a impenetrabilidade de *Ser e Tempo* e transmuta-se em um falar metafórico, etéreo e docemente bucólico. Por exemplo, é metafórica, etérea e bucolicamente que Heidegger (2022) teoriza que existir é *viver sob a luz do ser* e que os artistas são *pastores do ser*; mais, que não devemos tão só viver-para-a-morte, mas antes revelar algo da luz do ser por intermédio de linguagem poética.

### SARTRE E O CONTATO COM O MARXISMO

Para Coutinho (1966), é de Sartre o mérito de ter difundido largamente o existencialismo. Do último lustro da década de 50 até a metade do decênio seguinte,

---

<sup>39</sup>Simple e pequena, medindo seis metros por sete, a cabana tem na vida e na obra de Heidegger um significado especial: fosse em momentos de crise pessoal – como é o caso do pós-II Guerra, quando o velho alemão viu-se comprometido em decorrência de seu contato com o nazismo –, ou em épocas de intensa produtividade filosófica, lá, usualmente, recolhia-se o filósofo. Nessa cabana, que se situa no vilarejo de Todtnauberg, em meio à Floresta Negra, Heidegger elaborou os primeiros esboços de *Ser e Tempo*; e de lá, também, diz Caputo (1993), o filósofo extraiu a inspiração para o segundo momento de seu exercício filosófico.

<sup>40</sup>Cf. Heidegger (2022).



foi usual na França dar o título de *existencialista* a pessoas de comportamento pouco convencional para os padrões morais da época<sup>41</sup>. O que o filósofo francês elaborou é um dos traços mais típicos da produção existencialista clássica mais tardia: *uma literatura repleta de filosofia, uma filosofia coalhada de metáforas*.

Conquanto a produção ficcional de Sartre seja reconhecidamente bela, compreendendo desde romances como *A Náusea*<sup>42</sup> e a trilogia d'*Os Caminhos da Liberdade*<sup>43</sup>, a contos, como aqueles reunidos n'*O Muro*<sup>44</sup>, e peças teatrais, como *As Moscas*<sup>45</sup> e *Entre Quatro Paredes*<sup>46</sup>, teve contra si direcionadas críticas abrasivas. Geralmente, ou dizia-se que Sartre usa as *belles-lettres* à guisa de vazadouro de perspectivas ídeo-políticas de esquerda, ou que a obra ficcional sartreana nada mais é do que uma ilustração simplificada, grosseira e reducionista do existencialismo. Não alheio à polêmica, Sartre (1989, p. 380), quando perguntado em tardia entrevista se é um filósofo ou literato, afirmou que “Tudo o que escrevi é, ao mesmo tempo, filosofia e literatura”.

De acordo com Souza (2008), enquanto *literariamente* se pode descrever as ambiguidades e a complexidade humanas através de linguagem imediata e não consciente de si, expressando assim a densidade concreta da experiência vivida, *filosoficamente* o vivido é tornado consciente mediante conceitos, noções etc. O exercício e o discurso filosóficos, embora se atenham à experiência vivida, não a descrevem em sentido totalizante porque o homem é por eles abordado como *sujeito-objeto*, não como *indivíduo*. O medular imbricamento entre as formas de expressão literária e filosófica, que bem se vê em Sartre, leva a prosa a depender

<sup>41</sup>Cf. Rowley (2006).

<sup>42</sup>Texto de 1938, *A Náusea*.

<sup>43</sup>Compõem a trilogia *A Idade da Razão* e *Sursis*, ambos publicados em 1945, e *Com a Morte na Alma*, de 1949.

<sup>44</sup>A primeira publicação d'*O Muro* data de 1939.

<sup>45</sup>Baseada na lenda grega de Orestes, a primeira encenação d'*As Moscas* ocorreu em junho de 1943.

<sup>46</sup>A peça *Entre Quatro Paredes* veio a público pela primeira vez em junho de 1944.





da filosofia: nas palavras de Souza (2008, p. 66), se a prosa depende da filosofia para conceitualizar o seu retrato, “a filosofia necessita da prosa para retratar seus conceitos. Se a fenomenologia pode descrever a ontologia da angústia [...], apenas a literatura é capaz de empreender o esforço para compreender o indivíduo, de descrever o homem como universal concreto”. Ademais, a autora aponta que, se a fenomenologia aponta para as ambivalências, a literatura é ambivalência.

O que nasce dessa implicação é, em um conceito de Simone de Beauvoir (1908-1986), filósofa francesa, o *romance metafísico*. Quer dizer, nasce o romance sob a perspectiva existencial fenomenológica<sup>47</sup>. A metafísica, Sartre (2005) a tem não como o estudo do ser enquanto ser; antes, a metafísica envolve em Sartre uma radical imersão na *condition humaine* a fim de que, partindo de dentro, ela seja investigada em sua totalidade. No pensamento sartreano, a metafísica é *concreta* e, diz Souza (2008), o pareamento estabelecido entre a metafísica e a história leva ao conceito de *liberdade* e à ideia de *universal concreto*; mais, afirmam-se a concretude do universal e a universalidade do particular.

Para Souza (2008, p. 72), a liberdade sartreana possui duas dimensões. Adiante, palavras da autora:

[Uma dimensão] constitui existencial e metafisicamente o sujeito e outra em que essa dimensão absoluta tem de se concretizar. Embora o ser da consciência se defina como liberdade, ela só se realiza quando o homem assume a tarefa de tornar-se aquilo que já é. É um paradoxo da vida histórica: de um lado a consciência é identificada com a liberdade, mas essa é definida pela sua realização histórica. Sartre quer estabelecer um vínculo intrínseco entre a liberdade abstrata e a liberdade de fato, entre o universal abstrato e o particular concreto, entre a metafísica e a história. [...] Temos um universal concreto e uma metafísica que mergulha profundamente na existência humana e, portanto, uma metafísica que se dá e se encontra na história.

O papel que a literatura assume na obra sartreana é o de alumiar como a condição metafísica do homem ocorre na própria existência. Um universal abstrato, não há nenhum que determine o homem, que é um singular concreto. Destarte, a

---

<sup>47</sup>Cf. Beauvoir (*apud* Souza, 2008).



liberdade é o fundamento sem fundamentos de todo e qualquer valor humano. À expressão literária confere-se assim este valor único e, pela interpretação de Souza (2008), fundamental: a compreensão da *condition humaine* como ética que anseia transcender-se e alienar-se por intermédio da estética. Grosso modo, a estética revela-se sob a ética, da qual não escapa e à qual invariavelmente retorna.

O elo entre a ética e a estética ocorre no âmbito do que Sartre (1948) chama de *literatura engajada*. Quando decide elaborar uma obra literária – que, uma vez finalizada, dispõe de valor estético –, o escritor responsabiliza-se pelo mundo que ele revela ao leitor. Isto é, o escritor engaja-se no mundo em que vive e no momento histórico em que está situado. O posicionamento de quem lê a obra não é neutro: também o leitor é responsável pelo mundo que faz existir a partir do momento em que leva aos olhos o texto ficcional, lendo-o; assim, tem-se o valor ético. Do mesmo modo que eticamente se engaja no mundo descrito pelo autor, o leitor goza da alegria estética durante a leitura, que é o agir de uma liberdade.

De encontro aos críticos de Sartre, colocaríamos a conclusão a que Souza (2008) chega: filosofia e literatura são na obra sartreana *dois momentos fundamentais* da reflexão acerca da realidade humana. Não têm razão de ser, justiça tampouco, as críticas que supõem que Sartre, simplificada e esquematicamente, exemplifica a sua própria filosofia através do discurso literário, mesmo porque, distintas, cada uma das formas de expressão exerce um papel na compreensão humana sobre o mundo ao redor.

Não massacrando as sutilezas e os significados nas entrelinhas, Sartre aborda a temática existencial mediante descrições do cotidiano mais banal. Os aspectos mínimos da vida servem de farto material para a análise fenomenológica. O sucesso de Sartre não se fez demorar e, informa Rowley (2006), o existencialismo ganhou o mundo. Ao contrário do que se poderia inferir, somente a forma literária, mais acessível às massas, não justifica a ressonância que o



existencialismo passou a ter: o clima do imediato pós-II Guerra preparou o terreno para o recebimento de uma literatura e uma filosofia da angústia e do desespero.

N' *O Ser e o Nada* diz-se que há três regiões ontológicas, o *em-si*, o *para-si* e o *para-os-outros*<sup>48</sup>. A primeira região é o âmbito das coisas naturais; o *em-si* é o ser das pedras, cuja essência aprioristicamente determina a existência. Portanto, o *em-si* é um ser estável. O *para-si* corresponde ao homem e, nessa região, a existência é o dado primário. Porque compelido a escolher a todo momento através de projetos elaborados a nível do pensamento, o homem não é pré-determinado, nem definido por nada. Ao contrário, o homem é *condenado à liberdade*.

Abaixo, um extrato de Sartre (2011, p. 45-46):

Para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, quer dizer, seu nada de ser.

Contra Freud, Sartre (2011) assevera que mesmo pelo inconsciente o homem é responsável: é por uma opção que agimos de um modo e não de outro, e agir inconscientemente é uma possibilidade de escolha aberta pela liberdade. Logo, instala-se a angústia, pois escolher a todo momento é um peso insustentável. À medida que os nossos projetos correm no sentido de alcançar uma opção que nos estabilize e defina de uma vez para sempre, a angústia é agravada. O filósofo francês considera que o homem aspira ser um ser definido ao mesmo tempo em que anseia ser um ser que traz em seu âmago uma causa própria. Ou seja, o homem deseja ser *em-si* e *para-si* de uma só vez, o que é impossível; um *para-si* não pode transmutar-se em um *em-si* sem que evite o próprio aniquilamento. Segundo Sartre, o homem quer ser Deus.

O que lemos n' *O Ser e o Nada* é uma bela forma literária de *Ser e Tempo*: em suma, o homem é impossibilidade. Ante a impossibilidade da existência, resta a ele duas alternativas. O indivíduo pode renunciar à liberdade e aceitar-se tal como

---

<sup>48</sup>Cf. Sartre (2011).



os outros o veem e querem que ele seja, tornando-se inautêntico; ou então pode arcar com toda a responsabilidade que provém da abertura à liberdade absoluta e viver em completa angústia. O conteúdo da terceira região ontológica, o para-os-outros, é esse; trata-se da condição ineliminável do para-si e da existência humana. Os indivíduos não se defrontam somente com o em-si, mas sobretudo com outros para-si: em Sartre (2011), os homens estão sempre em *situação*. Sob o olhar dos outros, ou ganhamos ou perdemos a batalha diária pela autenticidade. Caso nos acomodemos ao olhar alheio e atuemos de acordo com o que desejam os outros, somos inautênticos; porém, sob esses mesmos olhares, se resistirmos e impormos aos outros as nossas escolhas, somos autênticos. Portanto, a existência é conflito em estado puro. Os para-si, em relação recíproca, não podem jamais estabelecer uma comunidade. Ao invés disso, eles permanecem em guerra para que se defina quem impõe a quem o próprio olhar.

A peça *Entre Quatro Paredes* traz o caso de Garcin, Inês e Estelle. Respectivamente, um escritor, uma mulher de origem burguesa e uma funcionária dos correios. Os personagens acordam em um lugar desconhecido e primeiro descobrem que estão nas fossas infernais; depois, descobrem que foram condenados a conviver uns com os outros entre quatro paredes por toda e eternidade. Um borbotão de conflitos ocorre entre os três e, após tantos desentendimentos e alterações, Garcin reflete sobre o que é, ou seria, exatamente, o inferno. A incessante e tonitruosa fala das mulheres ao fundo provoca a ira do personagem escritor, que, aos brados, já ao fim da peça de Sartre (2022, p. 23), declara: “Todos esses olhares me comem! (Volta-se bruscamente.) Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas [...]. Então é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha! Que brincadeira! [...] O inferno são os outros”.

Caso Sartre mantivesse essas ideias preservadas em *aspic*, poderíamos dizer que ele foi, por excelência, o grande divulgador do heideggerianismo, erudito



pensador que transportou o existencialismo da universidade para os alegres cafés da Rive Gauche parisiense. Entretanto, o autor d’*O Ser e o Nada* tomou outros rumos e empreendeu uma guinada em seu pensamento. Acerca do para-o-outro, Sartre (2011, p. 66) inicialmente considerou que “Respeitar a liberdade do outro é uma frase vazia. Ainda que pudéssemos projetar o respeito por essa liberdade, cada atitude que tomássemos em face do outro seria uma violação dessa liberdade que pretendemos respeitar”. Ao encontro disso, Beauvoir (2009, p. 70) pôs que não podemos estacionar na tranquila situação de *querer o bem*: “É nosso bem que nos é preciso definir”. À época dessas máximas, ambos os pensadores recusavam-se a quaisquer participações políticas, mesmo votar<sup>49</sup>.

No bojo da II Guerra, sabe-se que Sartre serviu à França como soldado meteorologista, entre 1939 e 1940. Ao leste do mapa francês, em Nancy, 1940, o filósofo francês foi capturado e preso pelas tropas inimigas, que o mantiveram encarcerado até 1941; nesse momento, Paris via-se já ocupada<sup>50</sup>. As circunstâncias que Sartre experimentou durante a Guerra o conduziram à Resistência<sup>51</sup>. A modo de dizer, Sartre *fez política* por força das circunstâncias – e quem *faz política* não há de tratar o outro como inimigo permanente. A pedido de Albert Camus (1913-1960), escritor francês, Sartre redigiu para o *Le Combat*<sup>52</sup>, em 1944, a poucos meses depois da publicação d’*O Ser e o Nada*, uma breve nota sobre a liberação de Paris<sup>53</sup>; um pouco mais tarde, em 1945, publicou também no *Le Combat* outro

---

<sup>49</sup>Cf. Rowley (2006).

<sup>50</sup>A França esteve ocupada pelos nazistas de 1940 a 1944.

<sup>51</sup>A respeito dos movimentos que constituíram a Resistência, contra a ocupação alemã e o colaboracionismo sediado em Vichy, cf. Rollemberg (2016).

<sup>52</sup>Inicialmente clandestino, quando da Guerra, o *Le Combat* foi um jornal francês, cuja fundação deu-se em 1941, sob o protagonismo de Camus, e cujo encerramento das atividades ocorreu em 1974, por desidratação financeira.

<sup>53</sup>A nota de N para o *Le Combat* compôs um conjunto de escritos intitulado *Un Promeneur dans Paris Insurgé*, organizado por Camus.



ensaio, *La Libération de Paris: une Semaine d'Apocalypse*<sup>54</sup>, reforçando a mudança de posição. Na primeira nota para o *Le Combat*, Sartre (1972, p. 723) aduz que “Cada um, na existência, ao escolher a si mesmo, escolhe a liberdade de todos”. O para-o-outro, além de ser conflito, passa a ser também solidariedade. N’*O Existencialismo é um Humanismo*<sup>55</sup>, a guinada mostra-se mais claramente: nada pode ser para um sem ser para todos<sup>56</sup>.

A herança heideggeriana e o existencialismo ortodoxo, Sartre abandona-os em boa medida<sup>57</sup>. O desespero, a solidão e a tibieza podem ser superados; não se trata mais do encontro do absoluto eu solitário com o absoluto Deus, e sim do encontro do eu com outros homens no âmbito da luta pela realização do bem-comum. Paulatinamente, o autor d’*O Ser e o Nada* aproximou-se do marxismo e do Partido Comunista Francês (PCF), um processo longo e tenso<sup>58</sup> cuja expressão inicial é a tríade de artigos *Os Comunistas e a Paz*, publicada na revista *Les Temps Modernes*<sup>59</sup>. Por tê-lo feito, Sartre rompeu intelectual e pessoalmente com Camus e Merleau-Ponty, que não abandonaram a tônica do existencialismo ortodoxo. Em resposta a Camus, Sartre (1972, p. 71) propôs esta noção de liberdade, que é diversa àquela inicial: “[A liberdade é] nada mais que a livre escolha da luta para nos

<sup>54</sup>Cf. Sartre (1972, p. 722-724).

<sup>55</sup>Em 1945, após a liberação de Paris e o término da Guerra, Sartre proferiu *O Existencialismo é um Humanismo*, originalmente uma palestra.

<sup>56</sup>Cf. Sartre (2010).

<sup>57</sup>Cf. Konder (1965), Coutinho (1966) e Netto (1973)

<sup>58</sup>Acerca das tensões que marcam a relação de Sartre com o marxismo e o PCF, cf. Yazbek (2017, p. 165), que assinala que o filósofo francês foi tanto um *companheiro de rota* do comunismo, quanto um de seus críticos mais contundentes; e cf. Fujiwara (2022, p. 197), que bem tematiza o trânsito de posições: de *companheiro de rota e crítico amigo* a *crítico inimigo*.

<sup>59</sup>Junto a Beauvoir e a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francês, Sartre fundou a revista *Les Temps Modernes* em 1945, imediatamente após o término da II Guerra. Bastante prestigiada sobretudo durante a década de 1960, em meio às turbulências que caracterizam esses anos, a publicação foi dirigida por Sartre até o fim de sua vida, em 1980. Com a morte de Sartre, o cineasta francês Claude Lanzmann (1925-2018) assumiu a direção; e com a morte de Lanzmann, em 2018, a *Les Temps Modernes* teve fim. Sobre a envergadura, a importância e as polêmicas internas de *Les Temps Modernes*, cf. Chauvi (1997).



tornarmos livres”. E Beauvoir (1955), envolvida na polêmica, acusou Merleau-Ponty de ser o cão-de-fila do imperialismo estadunidense.

Apesar da truculenta reação soviética à Revolução Húngara<sup>60</sup> (1956) ter significado para Sartre uma grande decepção, o caminho para o marxismo estava para ele bem pavimentado: em *Existencialismo e Marxismo*, ensaio de 1957, o filósofo francês sustenta que o marxismo é a filosofia insuperável de nossos tempos, bem como postula que o existencialismo é, na verdade, uma pergunta setorial a ser realizada no interior da tradição marxista. O contato de Sartre com o marxismo culmina na *Crítica da Razão Dialética*<sup>61</sup>, ao qual posteriormente *Existencialismo e Marxismo* foi anexado sob o título de *Questão de Método*<sup>62</sup>. Conforme Netto (1973), vê-se em ambos os textos resíduos não superados de existencialismo. Contudo, pensamos, é inconteste que tanto a *Crítica*, quanto a *Questão* são dois pontos incontornáveis no rol de obras marxistas do século XX; ademais, também pensamos, não se pode negar, nem ignorar que esses textos foram fundamentais para a oxigenação do marxismo, que, de todos os modos, teve a sua verve desbotada pela vulgata stalinista. Seja a *Crítica*, seja a *Questão*, ambas as obras responderam aos anseios de criticar a degeneração stalinista e questionar a URSS como paragem final de toda a humanidade<sup>63</sup>. Fortemente divulgados nos espaços de esquerda<sup>64</sup> entre as décadas de 1960 e 1970, esses textos de Sartre atraíram para os movimentos socialistas jovens estudantes, intelectuais e militantes que ou nunca

<sup>60</sup>A Revolução Húngara foi uma revolta popular que, em termos gerais, questionou a influência tentacular da União Soviética (URSS) sobre a Hungria. Acerca disso, cf. Löwy (1998).

<sup>61</sup>A *Crítica* foi pela primeira vez publicada em 1960.

<sup>62</sup>Tal anexação ocorreu em 1967, originalmente.

<sup>63</sup>Tais anseios foram suscitados sobretudo pela leitura pública do Relatório Krushev, em 1956. A esse respeito, cf. o *Posfácio* de Netto (*apud* Coutinho, 2010).

<sup>64</sup>Em Netto (1973, p. 20-21), é reconhecido que “Se o existencialismo, na sua versão alemã (Heidegger e Jaspers), acabou por adequar-se à concepção hitleriana do mundo, o existencialismo francês, que esteve mesmo ligado à Resistência, [...] situa-se como filosofia de intelectuais de esquerda”.



estiveram de acordo com a leitura manualesca e pasteurizada da obra marxiana, ou que se desiludiram com os rumos que a experiência soviética tomou.

Malgrado jamais tenha deixado de anunciar-se como existencialista, Sartre provou que a teoria social de Marx é a verdade do existencialismo. Em outras palavras, o filósofo francês chegou ao entendimento de que uma investigação radical dos impasses do individualismo só pode levar a estas duas soluções: ou ao *pessimismo*, considerando que o homem é um ser-para-a-morte; ou à afirmação de que apenas a transformação radical da sociedade capitalista pode contribuir para a superação dos impasses do homem contemporâneo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O existencialismo conspira contra o óbvio. Os lugares comuns a seu respeito são usuais e revelam-se verdadeiros *não-lugares*: são poucos os que têm lido nos textos propriamente existencialistas. A fim de passar ao largo desses não-lugares e de apresentar o sentido e o fulcro teórico-temático do existencialismo, trouxemos à mesa os pensamentos de Kierkegaard, Heidegger e Sartre; e mais, pusemos em discussão as condições histórico-sociais que ensejaram a concepção da tendência existencialista, entendendo, a princípio, que a elaboração das ideias não é equívale ao brotamento de cogumelos.

Vinculados aos arsenais teórico-metodológicos marxiano e marxista, sugerimos que a tônica do existencialismo – como vimos, o primado da existência sobre a essência – teve em solo capitalista as condições mais apropriadas para emergir, bem como argumentamos que o renascimento e o deslançar de uma filosofia da angústia foram processos suscitados por momentos de instabilidade do capitalismo. O filósofo dinamarquês, Kierkegaard, experimentando os solavancos da consolidação capitalista e recolhendo a teorização há muito lançada por Pascal, abordou a instabilidade da existência humana e centralizou a angústia como dado fundamental da *condition humaine*. Anos à frente, Heidegger e Sartre, em obscura





e turbulenta quadra histórica, desenvolveram e matizaram a reflexão kierkegaardiana.

Enfim, concluindo a reflexão, poderíamos tocar neste argumento da crítica literária de Coutinho (1966): os pensadores irracionalistas, dentre os quais estão os existencialistas, têm para si que a razão serve a objetivos globais inteiramente irracionais. O *absurdo* daí decorre, compreendemos: as crises, a instabilidade e o langor trazem ao indivíduo isolado – que, no capitalismo, vê-se à margem do processo histórico global por conta da divisão social do trabalho – uma visão obscuramente irracionalizada da vida; esfumam-se as razões que causam o aparente caos. Marginalizados, esses pensadores buscam um céu privado e vazio de valores transindividuais, um refúgio contra a alienação e o prosaísmo do mundo social. A solidão, as sensações de insegurança e instabilidade constantes, a gratuidade da existência e o mordaz pessimismo frente a uma vida aparentemente absurda e sem perspectivas são as causas e os efeitos da interiorização dos indivíduos marginalizados.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Álvares. Noite na taverna. Jandira: Principis, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.

BEAUVOIR, Simone de. *La force l'âge*. Paris, Gallimard, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. *Que peut la littérature?* In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANELLE, Jean-Louis. *L'Herne Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.

CAPUTO, John David. *The mystical element in Heidegger's thought*. Athen: Ohio University Press, 1978.

CHAUÍ, Marilena. Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. *Revista Dissenso*, São Paulo, n. 1, p. 133-141, 1997.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Ensaio de filosofia, crítica literária e política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica, ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FUJIWARA, Gustavo. Sartre e a práxis-objeto: apontamentos críticos. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 196-218, 2022.

HAAR, Michel. *La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBBSAWM, Eric. *The age of revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996.



HEIDEGGER, Martin. *The end of philosophy*. London: Souvenir Press, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Why do I stay in the provinces*. In: SHEEHAN, Thomas. *Heidegger, the man and the thinker*. New York: Routledge, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. São Paulo: Zahar Editores, 1981.

KIERKEGAARD, Søren. *Journals and papers*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death*. New Jersey: Princeton University Press, 1980a.

KIERKEGAARD, Søren. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. New Jersey: Princeton University Press, 1980b.

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical fragments*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/or. Part I*. New Jersey: Princeton University Press, 1987a.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/or. Part II*. New Jersey: Princeton University Press, 1987b.

KIERKEGAARD, Søren. *Stages on life's way*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.



KONDER, Leandro. Marxismo e alienação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

KONDER, Leandro. Lukács. Porto Alegre: L&PM Editores, 1980.

LICHTHEIM, George. As idéias de Lukács. São Paulo: Cultrix, 1973.

LÖWY, Michael. A evolução política de Lukács: 1909-1929. São Paulo: Cortez, 1998.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – Anticapitalismo e emancipação. Trans/Form/Ação, São Paulo, (28)2, p. 7-20, 2005.

LUKÁCS, Georg. Ensaio sobre literatura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

LUKÁCS, Georg. *The destruction of reason*. New Jersey: Humanities Press, 1981.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MANDEL, Ernest. A crise do capital: os fatos e sua interpretação marxista. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARX, Karl. O capital. Crítica da economia política. Volume 1. Tomo 1. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Opere di Marx ed Engels: 1843-1844*. Roma: Riuniti, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto comunista. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. As superestruturas ideológicas. In: NETTO, José Paulo. O leitor de Marx. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NETTO, José Paulo. Lukács e a crítica da filosofia burguesa. Lisboa: Seara Nova, 1973.

NETTO, José Paulo. Lukács, o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.



NETTO, José Paulo. O leitor de Marx. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. Economia política: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *The gay science. With a prelude in german rhymes and appendix of songs*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001.

PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

ROLLEMBERG, Denise. Resistência: memória da ocupação nazista na França e na Itália. São Paulo: Alameda, 2016.

ROUANET, Barbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 29, n. 85, p. 361-375, 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/108943>>. Acesso em 02 nov. 2023.

ROWLEY, Hazel. *Tête-à-tête*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SASS, Semeão Donizetti. O ser para-si e a práxis. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 12, n. 23, p. 169-184, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

SARTRE, Jean Paul. *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: críticas literárias*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.



SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and nothingness. An essay on phenomenological ontology*. New York City: Philosophical Library, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Entre quatro paredes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

SOUZA, Thana Mara de. Sartre e a literatura engajada. São Paulo, Edusp, 2008.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

VATTIMO, Gianni. As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

YAZBEK, André Constantino. Sartre *versus* Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual. *dois pontos*., Curitiba, v. 14, n. 1, p. 159-168, 2017.



## Notas sobre o Momento da Existência na Filosofia Francesa

### Notes on the Moment of Existence in French Philosophy

Rafael Molina

Graduado em Filosofia na Universidade de São Paulo (2010). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membro do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da Unifesp.

#### RESUMO

O momento da existência na filosofia francesa é marcado por questões tanto da filosofia quanto da sociedade francesa, problemas que remontam ao período da Terceira República e se desdobram pelas décadas em que Merleau-Ponty, Sartre e Beauvoir desenvolvem os seus trabalhos. O presente artigo pretende iluminar o cenário habitado pela geração existencial, sua relação com a tradição, as filosofias que mobiliza, visando expor o surgimento do pensamento existencialista em território francês, além de certos elementos centrais ao movimento, tais como a noção de razão alargada e a busca pelo concreto em filosofia.

#### PALAVRAS-CHAVE

história da filosofia; existencialismo; fenomenologia; Merleau-Ponty; Sartre

#### ABSTRACT

The moment of the existence in French philosophy is marked by issues of both French philosophy and French society, problems that date back to the period of the Third Republic and unfold through the decades in which Merleau-Ponty, Sartre and Beauvoir develop their work. This article seeks to bring light to the scenario inhabited by the existential generation, its relationship with tradition, the philosophies it mobilizes, aiming to expose the emergence of existentialist thought in French territory, in addition to certain elements that are central to the movement, such as the notion of extended reason and the search for the concrete in philosophy.

#### KEYWORDS

history of philosophy; existentialism; phenomenology;



Merleau-Ponty; Sartre

## INTRODUÇÃO

Para além da influência teórica colhida de Nietzsche, Husserl, Heidegger e Hegel, os autores franceses ligados à filosofia da existência lidaram com problemas marcados pelo ambiente político, cultural e filosófico da França, tanto os problemas vigentes no momento em que desenvolveram seus trabalhos quanto os legados pelo período anterior e pela geração de seus mestres. Este texto procura iluminar as questões enfrentadas pelos filósofos franceses da existência, assim como a forma como mobilizaram filosofias para enfrentá-los.

O período que trataremos aqui começa na década de 1930, também chamado de entre guerras, e vai até o pós-guerra (pós Segunda Guerra Mundial), no nosso caso até o fim da década de 1940. A filosofia francesa deste tempo verá emergir como principais expoentes os nomes de Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir – além da presença marcante de Alexandre Kojève –, grupo que ficaria conhecido como a geração existencialista, e que iniciou a fase madura de seus trabalhos na década de 1930, portanto será referida neste artigo também como ‘geração de 1930’. Em 1979, Vincent Descombes rotulou esta como ‘geração dos três Hs’, em referência à influência de Hegel, Husserl, Heidegger (1979, p. 13), um rótulo que Frédéric Worms chamaria de redutor em sua obra de 2009 (2009, p. 208). Mas compreender a filosofia francesa do período – os problemas que ela enfrenta, as tradições e autores que ela mobiliza – implica entender o desenho mais geral dos seus antecedentes, que remontam à Revolução Francesa no fim do século XVIII e levam à gestação da filosofia universitária francesa ao longo do século XIX.

## ANTECEDENTES: O PERÍODO DA TERCEIRA REPÚBLICA

A Revolução, que fundou enfim a chamada Primeira República, desencadearia na França uma dinâmica de quase um século de restaurações





antirrepublicanas – monárquicas ou imperiais – e conseqüentes retomadas do projeto republicano. ‘Projeto republicano’, em território francês, viria, em um primeiro momento, a se tornar sinônimo de radicalismo: guerra civil recorrente a cada 20 ou 30 anos, instabilidade social. Neste contexto, se via presente o sentimento de que era preciso de alguma forma disciplinar os humores que animavam o ideal republicano francês. Procurava-se enfim neutralizar o ideal de república para que ele se tornasse funcional. Para tal se fazia necessário encontrar um arranjo capaz de instaurar uma estabilidade republicana duradoura. Logo após o colapso do Segundo Império, que se seguiu à derrota francesa na Guerra Franco Prussiana em 1870, emergiria o período que ficou conhecido como Terceira República, que viria a ser uma época de estabilidade republicana bastante mais longa que as anteriores Primeira República (1792-1804) e Segunda República (1848-1852). Enquanto as anteriores duraram, respectivamente, doze e quatro anos, a Terceira República contou setenta anos, e foi ruir apenas com a invasão alemã do território francês em 1940.

A nós é fundamental comentar que, para a estabilidade de tal arranjo centrista, interessado especialmente por evitar a política da luta de classes, foi de grande importância o estabelecimento do ensino de filosofia como carreira universitária de Estado. A semente deste plano estaria na assunção do papel central cumprido pela filosofia do período anterior, dos séculos XVII e XVIII, na gestação dos humores turbulentos que compunham a tendência ao radicalismo presente no projeto republicano francês advindo da Revolução. A filosofia colhida nas ruas e nos salões, de forma não institucionalizada, facilmente se torna militante, pensava-se, e tal filosofia estaria assim na origem do desassossego político. Os novos princípios republicanos, ao contrário, pretendem alcançar um acordo amplo entre os cidadãos, sob bases racionais e universais, logo é preciso que este projeto passe por algum tipo de controle do fazer filosófico, para que este não se torne estopim de eventos geradores de instabilidade. Reparemos por um momento em certo ecoar de tais receios na análise algo zombeteira que faz Sartre sobre a situação do



escritor na França em 1947:

Na Inglaterra os intelectuais são menos integrados do que nós na coletividade; formam uma casta excêntrica e um pouco rabugenta, sem muito contato com o resto da população. É que não tiveram a mesma sorte que nós: visto que nossos longínquos predecessores, que nós já nem merecemos, prepararam a Revolução, a classe que hoje está no poder, depois de um século e meio, ainda nos dá a honra de nos temer um pouco (muito pouco); ela nos administra; nossos confrades de Londres, que não têm essas lembranças gloriosas, não metem medo em ninguém, são considerados perfeitamente inofensivos; além disso, a vida dos *clubs* não se presta tanto a difundir sua influência como a vida dos salões se prestou a difundir a nossa: entre eles, quando se respeitam, os homens falam de negócios, de política, de mulheres ou de cavalos, nunca de literatura, ao passo que nossas anfitriãs, que praticavam a leitura como arte recreativa, facilitaram, com suas recepções, a aproximação entre políticos, financistas, gerais e literatos. (SARTRE, 2015, p. 142)

Eis os ares que se respira na França quando da instituição do gênero filosofia universitária, cujo correlato especulativo pode bem ser entendido como o neokantismo francês. Bem entendido, no alvorecer da Terceira República a filosofia universitária francesa se viu investida pelo Estado de uma missão: ensinar aos estudantes a legitimidade das novas instituições republicanas, por meio da legitimidade necessária das mediações nos processos raciocinantes, por assim dizer. Duas doutrinas disputariam tal função: o positivismo sociológico de Durkheim e o racionalismo neokantiano. Este último, instaurado por Charles Renouvier e mais tarde encarnado pela figura de Leon Brunschvicg, se consagraria. Mas o que mais importa aqui é reparar que ambas as doutrinas concordam no ensinamento de que a humanidade, desde as suas origens mais remotas, nunca deixou de progredir na direção de um acordo mútuo entre todos os seres humanos sobre certos princípios razoáveis, justamente os princípios republicanos (DESCOMBES, 1979, p. 17).

Mas é preciso especificar o que é este neokantismo da Terceira República e a forma como ele é percebido pela geração de 1930. Não se trata do neokantismo que se pratica na Alemanha. A versão francesa, que se designa mais apropriadamente como neokantismo universitário, é um tipo etéreo decantado do



positivismo, esta a grande filosofia popular francesa da segunda metade do século XIX. Falamos, portanto, de um agenciamento da filosofia kantiana de cores mais positivistas e mais duras, ‘mumificadas’, do que o pós-kantismo alemão. Uma marca importante do período é a consagração de uma filosofia como teoria do conhecimento, um tipo de epistemologia desinteressada, algo que se arraigaria no meio filosófico francês.

Segundo Jean-Louis Fabiani (1988, p. 7), os filósofos franceses da terceira república são, na melhor das hipóteses, pequenos mestres, mais próximos de reitores de universidade do que dos heróis da razão. Fabiani afirma (1988, p.8) que a filosofia praticada na França do início da Terceira República até o final da Primeira Guerra Mundial se tornou essencialmente uma atividade universitária, e a produção filosófica dependente fundamentalmente da organização escolar do saber. Sobre o ambiente filosófico do período ele observa ainda: "O universo filosófico é inteiramente organizado em torno da aula de filosofia, que tem lugar no último ano dos estudos secundários; o ensino superior tem por missão essencial reproduzir o corpo professoral dos liceus e universidades" (FABIANI, 1988, p. 9, tradução nossa).

Falamos então de um período intelectual caracterizado pela filosofia como um gênero marcado pelo neokantismo e muito aclimatado às condições políticas francesas de seu tempo. Filosofia profissionalizada que aparece como resultado de um projeto político de longa duração que se desdobra pelo século XIX francês e que foi afinal construída para ser assim como é.

A nós importa especialmente apontar que este é o contexto no qual se formam os professores da geração de 1930 e, por esta via, o contexto com o qual se defrontam os autores do existencialismo francês quando estes atingem seus anos de maturidade filosófica. Todavia, quando chegamos ao período do entre guerras os ventos já sopram em outra direção, já nos afastamos do auge da Terceira República, de sua cultura e instituições, gestados em e para uma era de águas



calmas. Se por um lado nós temos a cristalização da filosofia como carreira de Estado a partir do neokantismo, por outro temos um evidente esgarçamento institucional que empurra todos para um tipo de radicalismo, prático e teórico. Hoje sabemos que se caminhava de fato para o fim da Terceira República, que se daria oficialmente a partir da ocupação do território francês pelas tropas nazistas em 1940.

Estamos diante, bem entendido, de uma volta dos radicalismos que estavam adormecidos há tempos pelo espírito centrista da Terceira República. O diagnóstico geral que fundamenta os radicalismos é um moto oposto àquele que fundou lá atrás o centrismo terceiro republicano: se lá acreditava-se que os radicalismos impediam a república de prosperar, aqui o sentimento geral é de que a república é impotente justamente por ser centrista. O que temos é então uma proliferação de radicalismos, à esquerda e à direita, até as vésperas da guerra. Sabemos que neste desaguar da década, em boa parte por motivação externa é verdade, o radicalismo de direita é que sairia vitorioso, culminando nos colaboracionistas de Vichy e no petainismo popular. Mas examinemos mais de perto o referido radicalismo que encharca a geração e, por conseguinte, os autores que aqui tematizamos.

### A GERAÇÃO DA EXISTÊNCIA ENCONTRA HEGEL

Notemos este trecho do artigo *Em torno do Marxismo*, de Merleau-Ponty, publicado em 1945:

Havia no maurasianismo de 1900 uma reação sadia contra as ilusões kantianas da democracia. O otimismo democrático admite que, num Estado onde os direitos do homem são garantidos, nenhuma liberdade invade as outras liberdades e a coexistência dos homens como sujeitos autônomos e razoáveis encontra-se assegurada. Isto significa supor que a violência tem uma aparição episódica na história humana, que as relações econômicas, em particular, tendem por si mesmas a realizar a justiça e a harmonia e, enfim, que a estrutura do mundo natural e humano é racional. Hoje sabemos que a igualdade formal dos direitos e a liberdade política mascaram relações de força em vez de suprimi-las. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 139, tradução nossa)



Vemos aqui marcada a intenção do autor de escapar à visão otimista da história veiculada pelo neokantismo universitário legado a ele pela tradição. Encontrava-se abalada a crença em uma razão capaz de conduzir a humanidade a um acordo mútuo. A racionalidade cultuada nas décadas anteriores é vista pela geração de 1930 com suspeição, frequentemente como máscara formalista das violências presentes nas relações realmente vividas. Por conseguinte, a filosofia do neokantismo soaria para esta geração como uma filosofia que não serve a outra coisa senão para impedir que as questões mais cruciais sejam acessadas pelo debate público. Tudo se passa como se o ‘cordão sanitário’ kantiano, que isola a metafísica do trato filosófico, afastasse também a filosofia de tudo o que realmente importa. Em meio a tal cenário de revolta contra este neokantismo, um dos símbolos mais flagrantes da mudança de ares é a volta ao debate da figura de Hegel.

A filosofia hegeliana havia sido banida pela geração anterior, para a qual a dialética era entendida pejorativamente: os neokantianos a tinham como uma ‘lógica da aparência’; os bergsonianos como um dispositivo que não pode gerar outra coisa senão uma filosofia puramente verbal. É conhecido o relato de Alexandre Koyré, redigido para o congresso Hegel de 1930 sobre o estado dos estudos hegelianos na França, em que ele começa sua exposição confessando que ela será muito breve: Koyré sente não ter grande coisa a dizer, por não ter encontrado afinal uma escola hegeliana na França (KOYRÉ, 1971, pp. 205-230). Nos anos que se seguiram, porém, o hegelianismo passaria por um renascimento em território francês. Descombes aponta (1979, pp. 21-22) duas razões principais que engendrariam este renascimento: primeiro a volta à voga do marxismo que se seguiu ao triunfo da revolução russa de 1917. Os líderes bolcheviques passaram a propalar o nome de Hegel, o próprio Lenin havia recomendado vivamente a leitura do autor. Depois a influência do curso sobre a filosofia hegeliana ministrado por Alexandre Kojève na *École pratique des hautes études* entre 1933 e 1939.

A dialética, tida em baixa conta antes de 1930, passa a ser aceita e referida



geralmente em tom elogioso. Trata-se então de superar a razão analítica kantiana através da dialética. Sinal desta mudança são as linhas que Merleau-Ponty escreve em 1946 em seu artigo *O Existencialismo em Hegel*:

Hegel está na origem de tudo o que há de grande na filosofia há um século – por exemplo do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia e do existencialismo alemães, da psicanálise –; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma visão mais ampla da razão que continua a ser a tarefa do nosso século. Ele é o inventor dessa Razão mais abrangente que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e da contingência da história, não renuncia, porém, a dominá-los para conduzi-los à sua própria verdade. Mas acontece que os sucessores de Hegel insistiram, não no que lhe deviam, mas no que recusavam de sua herança. Se não abrimos mão da esperança de uma verdade, para além de posições divergentes, e se, com o mais vivo sentimento de subjetividade, mantivermos o desejo de um novo classicismo e de uma civilização orgânica, não há tarefa mais urgente na ordem da cultura do que ligar à sua origem hegeliana as doutrinas ingratas que procuram esquecê-la. (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 109-110)

### KOJÈVE E O ALARGAMENTO DA RAZÃO

A princípio pode soar paradoxal que os existencialistas franceses se filiem ao hegelianismo, tido por muitos como um monumento racionalista que sustenta que tudo o que é real é racional. Como conciliar este pensamento com a posição de que a existência é fundamentalmente absurda e injustificável? Ora, nos escritos de Merleau-Ponty supracitados ele não parece crer que anuncia qualquer paradoxo, mas que antes expressa um sentimento comum sobre algo bem estabelecido. Isso se deve a que o autor não se vê abraçando um irracionalismo, mas um princípio de alargamento da razão. Estamos diante de uma interpretação de Hegel comum à geração e que remonta ao citado curso de Kojève.

O alargamento da razão pode ser entendido tanto como uma extensão do alcance da razão por sobre áreas que lhe eram até então estrangeiras (a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis), quanto como uma crítica da noção vigente de razão, que encararia tal alargamento não como uma simples extensão de alcance, mas como uma verdadeira



metamorfose do pensamento. Se para um pensamento não dialético o racional e o irracional encontram-se em mútua oposição, o pensar dialético tem por princípio engendrar um movimento da razão em direção àquilo que lhe é fundamentalmente estrangeiro, em direção ao *outro*. A questão passa a ser então saber se, no bojo deste movimento, o outro será trazido de volta ao *mesmo*, ou se, ao abarcar simultaneamente o *mesmo e o outro*, a razão sofrerá uma metamorfose na qual ela se livra de sua identidade inicial, cessa de ser o mesmo e se faz outro com o outro. Se o outro da razão é a desrazão, a loucura, o problema passa a ser o de uma passagem da razão para a loucura ou a aberração, uma passagem que antecede toda ascensão a uma autêntica sabedoria (DESCOMBES, 1979, p. 25).

A interpretação de Kojève se fiaria a esta última hipótese e, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. Seu comentário da *Fenomenologia do Espírito* a apresenta como uma versão da história universal na qual são as lutas sangrentas, e não a razão, que fazem as coisas avançarem em direção à boa conclusão.

Quando a Natureza se transforma em Welt (mundo histórico)? Quando há luta, ou seja, risco voluntário de morte, aparição da Negatividade, que se realiza como Trabalho. A história é a história das lutas sangrentas por reconhecimento (guerras, revoluções) e das obras que transformam a Natureza. (KOJÈVE, 1947, p. 55)

É certo que o que retinha a atenção dos ouvintes de Kojève era o talento que ele tinha em comprometer a filosofia forçando-a a frequentar setores da existência que até então ela não visitava: o cinismo político, a importância dos massacres e das violências, e de forma geral a origem irracional do razoável. Tais aspectos da obra de Hegel, que por muito tempo foram considerados a parte vergonhosa de sua filosofia, agora a tornavam ainda mais valiosa. Se a realidade é a luta mortal entre os homens por questões irrisórias – defender uma bandeira, obter reparação por uma injúria, etc – toda filosofia que ignora este fato fundamental é uma mistificação idealista. É este, a grosso modo e posto de forma



brutal, o ensinamento de Kojève (DESCOMBES, 1979, p. 25-26).

Kojève transmitia aos seus ouvintes uma concepção terrorista da história. O tema do Terror a partir de então habitaria decisivamente o debate francês. O próprio Merleau-Ponty intitularia com tal termo o seu livro de 1947, *Humanismo e Terror*; escrito para justificar uma política de apoio ao Partido Comunista, apesar dos julgamentos de Moscou. Kojève escreveria ainda que não há diferença essencial entre o filósofo e o tirano: “Quanto a mim, confesso que não compreendo muito bem isso, e não vejo como nos levaria a encontrar uma diferença essencial entre o filósofo (ou o sábio) e o tirano (ou o estadista em geral)” (KOJÈVE, 1997, p. 252, tradução nossa). O fundamento da filosofia terrorista não é, portanto, o simples desejo de saber, mas a definição pragmática da verdade, a qual postula que o critério de verdade se mede pelos resultados. Reparemos nas implicações de tal posicionamento nesta passagem do curso kojéviano:

Qual é, afinal, a moralidade de Hegel?

Os verdadeiros juízos morais são os feitos pelo Estado (moral = legal); Os próprios Estados são julgados pela história universal. Mas para que esses julgamentos tenham significado, a História deve ser completada.

É de fato o que existe e como existe. Toda ação que negue o dado existente é má: um pecado. Mas o pecado pode ser perdoado. Como? Pelo seu sucesso. O sucesso absolve o crime porque o sucesso é uma nova realidade que existe. Mas como você avalia o sucesso? É preciso que a história seja terminada. Então nós vemos o que se mantém na existência: a realidade definitiva. (KOJÈVE, 1947, p. 95, tradução nossa)

### EM DIREÇÃO AO CONCRETO

A revolta da geração de 1930 contra o idealismo universitário de seus professores a conduziria a reivindicar uma filosofia concreta, que receberia enfim o nome de existencialismo. Mas importa especificar do que se trata tal idealismo e que formas tomam a revolta.

Começemos tratando do sentido de idealismo que não se afasta demais da acepção popular do termo: idealista é aquele que se guia por ‘ideias’, por um ‘ideal’. Segue-se que um idealista assim compreendido é também alguém que





tende a ser avesso às vicissitudes da experiência, inclinado a tratar das coisas da realidade vivida como se elas de alguma forma se encaixassem em um ideal concebido. Dito de outra forma, o idealista valoriza as abstrações, e, dessa forma, em seu caminhar reflexivo tende a eclipsar as agitações cotidianas que resistem aos constructos racionais. Deste ponto de vista a reivindicação de uma filosofia concreta é uma busca por colocar termo a um certo trato enganador que emerge como consequência do pensar idealista, encarado pela geração da existência como uma espécie de otimismo filosófico exagerado.

Entretanto precisamos especificar aqui que a revolta operada pela filosofia da existência não passa por uma reprovação do conteúdo interno das visões de mundo engendradas pelo idealismo, não se trata de reputá-las como devaneios delirantes e inalcançáveis. O que um pensar existencialista reprova em tais visões é antes um certo ambiente que se estabelece a partir da crença de que os ideais racionais se encontram já em curso, no âmbito da experiência vivida atual. Nesse sentido o avanço da filosofia concreta contra a abstração recairia em algo como uma correção cronológica. Dito grosso modo: o conteúdo do pensamento idealista não cabe no momento atual mas pode vir a ser alcançado no futuro. Parte do mesmo movimento, a acusação à abstração passa pelo efeito geral de inação que é consequência de uma cultura erigida por sobre princípios idealistas: se a experiência vivida se desse já racionalmente, de fato não restaria à filosofia nada mais do que a tarefa de resolver os problemas teóricos, e o filósofo seria assim dispensado de toda ação.

O sentido que utilizamos aqui de ‘ação’ se vestiria do termo marxiano *praxis*, referido por Merleau-Ponty como uma grande descoberta do autor.

Marx descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana; para ele, a história não é já apenas a ordem do fato ou do real a que, com a racionalidade, a filosofia viria conferir direito de existência, é o meio onde se forma todo sentido e, em particular, o sentido conceitual ou filosófico no que tem de legítimo. Aquilo a que Marx chama *praxis* é este sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzar das ações com que o homem organiza as suas relações com a natureza e



com os outros. Não é dirigida por uma ideia de história universal ou total. Lembremo-nos de que Marx insiste na impossibilidade de pensar o futuro. É antes a análise do passado e do presente que, como uma filigrana, nos revela uma lógica no decurso das coisas, que não o guia do exterior, mas que dele emana e que só acabará se os homens compreenderem a sua experiência e quiserem transformá-la. (MERLEAU-PONTY, 1986, pp. 65-66)

Acontece que tal doutrina da praxis não é capaz de orientar e julgar a ação. O afastamento dos ideais idealistas, tidos como mistificações, recai em uma moral que depende da experiência, que se priva de guias externos à experiência mesma. Cabe aqui ressaltar como a geração da existência não produzirá obras de reflexão moral e política propriamente ditos, ao mesmo tempo em que valorizam enormemente as tomadas de posição políticas, estas de tal forma ligadas a situações particulares que parecem mover-se constantemente. Ilustram isso as numerosas querelas internas na redação da revista *Les Temps Modernes*, sempre políticas, jamais filosóficas.

Mas há ainda a se considerar o sentido metafísico do idealismo, ou o que o idealismo faz da metafísica. Ao igualar ser = ser conhecido, o idealismo faz com que a metafísica se reduza a uma teoria do conhecimento. Observemos o comentário feito por Brunschvicg ao artigo idealismo do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, de André Lalande, obra esta que é um documento bastante relevante sobre o estado de coisas na filosofia anterior a 1930:

Idealismo pode ter um sentido muito preciso, com a condição de não separar a teoria do conhecimento e a metafísica; porque, precisamente, o idealismo afirma que toda a metafísica se reduz à teoria do conhecimento. A afirmação do ser tem por base a determinação do ser como conhecido, tese admiravelmente clara (salvo análise ulterior da palavra *conhecido*) por oposição ao realismo, que tem por base a intuição do ser enquanto ser. (LALANDE, 1999, p. 494)

Ora, igualar o ser ao ser conhecido é ignorar a existência. O conceito afinal ignoraria a diferença fundamental entre a presença e a ausência da coisa. A existência não é um predicado da coisa, e dessa forma ela escapa ao conceito e passa ao campo do inconcebível, daí o seu parentesco com a contingência, o acaso, o injustificável, a violência, etc. Será preciso então ir além do conceito para



enunciar a existência ou a inexistência, o ser ou o não ser.

Worms afirma que o problema da existência, para além de remeter a uma moda de época ou à vaga do ‘existencialismo’, é de fato uma noção que delinea bem um problema filosófico preciso, decisivo e novo.

Trata-se do problema colocado pelo *fato* da existência do mundo, mas também da consciência, ou do homem, quando renunciamos a buscar tanto em uma como em outra (dessas existências) um fundamento para além delas mesmas. Renunciar ao ‘porquê’ não é renunciar ao fato ‘que’ as coisas existem, e nós nelas. Não se trata de renunciar a todo problema, mas de colocar um *outro* problema. Não se trata de apenas criticar um problema antigo, o do fundamento, da metafísica, de tudo que, a torto ou a direito, permaneceu vinculado ao momento precedente. Trata-se também de colocá-lo novamente, e em todos os domínios. (WORMS, 2009, p. 203-204)

Worms defende ainda (2009, p. 205) que o problema da existência não é, neste momento aqui trabalhado, uma exclusividade das filosofias da existência propriamente ditas. Segundo o autor não haveria apenas uma oposição, mas também uma ligação entre tais filosofias e aquelas que, habitando o mesmo momento, são irredutíveis a elas: entre a filosofia ‘da consciência’ de Sartre e a filosofia ‘do conceito’ de Jean Cavaillès; entre *A Estrutura do Comportamento*, de Merleau-Ponty, e o *Ensaio Sobre Alguns Problemas Relativos ao Normal e ao Patológico*, de Georges Canguilhem, ambos publicados em 1943; entre *O Ser e O Nada*, de Sartre, e *Elementos Para Uma Ética*, de Nabert.

Worms assinala (2009, p. 206) certos pontos de convergência entre esses opostos:

A convergência negativa, advinda da ruptura com o momento anterior, chamado de ‘o momento 1900’. As filosofias do ‘momento da existência’, sejam elas da consciência ou da ciência, compartilhariam a mesma recusa a todo fundamento, sobretudo a partir de um ato do ‘espírito’, seja ele intuitivo ou intelectual.

Outro ponto de convergência, já mais positivo, consistiria na admissão de um fato absoluto, sem que se procure dele um fundamento. Trata-se aqui da



*contingência* da existência, de um lado, e da *necessidade* da ciência, do outro: em comum a questão da ‘facticidade’.

Há ainda uma característica crucial do período: a relação da filosofia com o fora dela passa por uma profunda mudança. O filósofo do período não será mais o filósofo que se confronta apenas reflexivamente, seja para instaurá-la ou criticá-la, com uma prática artística, científica ou política. O problema da existência implica afinal que o filósofo se engaje diretamente em atividades que vão além da filosofia: ele se torna jornalista, escritor, erudito, político, e o faz por razões propriamente filosóficas (WORMS, 2009, p. 208). Vemos as atividades político-militares de Cavailès, que se juntou à Resistência Francesa durante a guerra e acabou preso e executado pelas forças nazistas; o teatro de Sartre; a fundação da revista *Les Temps Modernes* por Sartre, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir; os poemas de Jean Wahl; a tese de medicina de Canguilhem; o trabalho em usina de Simone Weil. Tudo isso em meio à guerra.

Segundo coloca Leandro Cardim (2015, p. 99):

Ao invés da tópica do conhecimento que procura explicar o mundo ou descobrir suas condições de possibilidade, trata-se de reconhecer a validade de um ponto de vista em que o sentido não se desenraíza mais do mundo natural e cultural. Além disto, é preciso inventar maneiras de exprimir ou formular esta experiência do mundo. Para condensar ao máximo esta tendência da nova filosofia da época de abrir mão do encadeamento de conceitos para voltar-se em direção da descrição da mistura da consciência com o mundo, seu engajamento num corpo, sua coexistência com os outros, lembremos a palavra de ordem que comandava toda uma geração: *em direção ao concreto*.

Trata-se de voltar a atenção para aquilo que o idealismo e, também a ciência, não tratam: os seus pressupostos.

Interessa ainda nos deter por um momento em uma obra que influenciaria decisivamente a geração: *Vers Le Concret*, de Jean Wahl. Debruçando-se sobre os pensamentos de William James, Alfred Whitehead e Gabriel Marcel, Wahl afirma que há em suas filosofias o mesmo culto da realidade em sua espessura. Segundo Wahl, tais filósofos enxergavam um elemento basilar do pensamento concreto ao



apontarem que as relações entre os dados primitivos não seriam algo acrescentado por um agente externo, um ato de consciência, mas estariam de alguma forma já incluídas no próprio dado.

Assim, as relações não são para eles algo acrescentado ao dado primitivo; elas estão incluídas nele; ou, mais exatamente, talvez traduzam algo, um fundamento não relacional e ainda assim unificador (se é que se pode usar esta palavra sem que ela traga a ideia de um ato de inteligência) que se compreende nele. (WAHL, 1932, pp 5-6, tradução nossa)

### A GUERRA ACONTECEU

Os ares do período se mostrariam com força no violento artigo publicado por Merleau-Ponty na *Les Temps Modernes* no imediato pós-guerra, intitulado *A Guerra Aconteceu*. Neste artigo o autor explora as consequências políticas do idealismo universitário, no que este teria levado afinal a França a perder de vista o âmbito do irracional, que operava para além do alcance de uma cultura que tinha como correlato especulativo o edifício idealista. As primeiras linhas do artigo são já bastante sonoras quanto a isso:

Os acontecimentos tornavam cada vez menos provável a manutenção da paz. Como pudemos esperar tanto para resolver ir à guerra? Não podemos mais compreender que alguns de nós aceitaram Munique como uma oportunidade para testar a boa vontade alemã. É que não fomos guiados pelos fatos. Tínhamos resolvido secretamente ignorar a violência e o infortúnio como elementos da história, porque vivíamos em um país feliz e fraco demais para considerá-los. Desconfiar dos fatos tornou-se até um dever para nós. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 245, tradução nossa)

Worms defende (2009, p. 276) que neste artigo Merleau-Ponty criticava o pensamento consagrado pelos mestres de sua geração, que seriam representados por um lado pelas filosofias da ‘reflexão’ como as de Alain e Brunschvicg, e por outro pelas filosofias da ‘intuição’ como a de Bergson. Segundo Worms, para além disso, Merleau-Ponty estaria acusando aqui, neste artigo, estes filósofos de se unirem em torno de uma ilusão de ordem histórica, ao tempo em que acusava também as mesmas filosofias de estarem implicadas em um engano mais profundo, da ordem da percepção, por não reconhecerem, antes de mais nada, a abertura de



um ‘campo fenomenal’. Ao engano da ordem da percepção Merleau-Ponty teria se dirigido em sua obra maior do período, a *Fenomenologia da Percepção*.

O que Merleau-Ponty ataca em *A Guerra Aconteceu* é certa disposição do homem pensante da Terceira República, o homem que justifica suas ações e pensamentos no âmbito da razão, como se esta fosse coisa posta. A intelectualidade francesa, e enfim o ambiente cultural francês mais amplo, não se dava conta de que a vida conduzida dentro dos moldes racionais era uma condição particular, local, historicamente determinada, e não a expressão de características universais. E o suporte filosófico especulativo de tal atitude era uma filosofia otimista de tipo idealista, de raízes cartesianas e kantianas, uma filosofia da consciência desencarnada.

Fomos ensinados que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e do acaso que podem ser evitados com paciência e coragem. Tínhamos à nossa volta uma velha escola onde se formaram gerações de professores socialistas.

[...]

Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e a felicidade, era de fato a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação na imaginação das memórias de 1914.

[...]

Sabíamos que existiam campos de concentração, que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento. Ainda não vivíamos na presença da crueldade e da morte, nunca havíamos sido colocados na posição de suportá-las ou enfrentá-las. (...) pensávamos que a França das viagens a pé e das pousadas da juventude funcionava por si mesma, como a própria terra. Vivíamos num certo lugar de paz, experiência e liberdade, formado por uma combinação de circunstâncias excepcionais, e não sabíamos que este era um terreno a ser defendido, pensávamos estar diante do destino natural dos homens.

[...]

Éramos puras consciências diante do mundo. Como poderíamos saber que este individualismo e universalismo que vivíamos tinham seu lugar no mapa? (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 246-247, tradução nossa)

O acontecimento da Segunda Guerra Mundial, e especialmente a ocupação do território francês pelas tropas nazistas – que aconteceu de forma surpreendentemente rápida e desencadeou reações também surpreendentes dentro



da sociedade francesa, como o advento do petainismo popular – seria um catalisador crucial da revolta intelectual da geração. Na visão de Merleau-Ponty a ocupação tinha ensinado uma lição sobre como os homens são usados pela história e trazido à luz aquilo que a racionalidade ilusória do neokantismo havia mascarado. As contradições da vida em sociedade precisavam ser encaradas em sua concretude; liberdade, individualidade e racionalidade postos no nível da existência e conquistados a partir da interação com o outro. “Em meio a este combate a neutralidade já não nos era mais permitida. Pela primeira vez fomos levados não apenas à percepção, mas à aceitação da vida em sociedade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 250, tradução nossa).

Passou a ser indispensável o reconhecimento de que o acontecimento da guerra implica uma mutação filosófica radical. Os franceses foram forçados pelas circunstâncias a mudar aspectos basilares de sua cultura e compreender que as consequências externas das ações humanas atingem todo o seu entorno, e, por este caminho, trazer *o outro* para o cerne cotidiano das elucubrações. Os filósofos por sua vez não podiam mais desconsiderar que a liberdade passava pelas relações humanas e era transformada pela história.

Tendo a racionalidade de cores neokantianas se provado insustentável, uma filosofia já obsoleta que servia como suporte especulativo para uma certa sociedade individualista e burguesa que já não mais existia, tudo apontava enfim para um impasse: ou cedia-se a algum irracionalismo de feições céticas, ou concebia-se enfim uma nova racionalidade, alargada, capaz de estender seu alcance às regiões que a antiga razão não visitava. Trata-se afinal de colocar em jogo para a filosofia a noção de *existência*.

### **RAZÃO E DESRAZÃO / SENTIDO E NÃO SENTIDO**

Observemos como Merleau-Ponty apresenta esta nova racionalidade no prefácio de *Sentido e Não Sentido*:



Desde o início do século, muitos grandes livros expressaram a revolta da vida imediata contra a razão. Disseram, cada um a seu modo, que os arranjos racionais de uma moral, de uma política ou mesmo de uma arte jamais valerão contra o fervor do momento, o estouro de uma vida individual, a ‘premeditação do desconhecido’.

[...]

Nós nascemos na razão como na linguagem. Mas é necessário que a razão à qual chegamos não seja aquela da qual partimos com tanto esplendor. A experiência da irracionalidade não deve ser simplesmente esquecida. É preciso formar uma nova ideia de razão. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 3, tradução nossa)

Para Merleau-Ponty e sua geração não há mais espaço para a razão triunfante cultuada pela tradição precedente. O que temos aqui é o diagnóstico de uma era que ‘se esquecia’ da particularidade, do irracional, da existência enfim, para apressadamente abraçar a razão. O que o momento anterior ignoraria seriam os laços dos pensamentos e das falas com seus contextos naturais e históricos, com seus fundos de desrazão e não sentido, ou, dito de outra forma, do universal da razão com o particular da existência. Em contraste, a razão alargada que a nova geração persegue é aquela que não desconsidera a contingência fundamental de nossa vida, é preciso afinal conciliar o universal com o particular. A existência é o fundo de desrazão no qual a razão irrompe e do qual jamais se desconecta.

Logo:

Na moral como na arte, não há solução para aqueles que querem, desde o início, estar seguros de sua caminhada, permanecer sempre justos e senhores absolutos de si mesmos. Não temos outro recurso senão o movimento espontâneo que nos liga aos outros pela desgraça e pela felicidade, no egoísmo e na generosidade.

[...]

Na política, enfim, a experiência desses trinta anos nos obriga também a evocar o fundo de não sentido sobre o qual se perfila toda empreitada universal, e que a ameaça de impasse. (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 4-5, tradução nossa)

Se anteriormente acreditava-se na preponderância de um mundo inteligível, regido pela claridade racional, o homem da geração de Merleau-Ponty “considerando os conflitos de sua vida, começa a duvidar que as vidas sejam compatíveis entre si” e que “o mundo humano seja possível” (MERLEAU-PONTY,





1996, p. 9, tradução nossa). O cidadão desta época está assim diante de um risco, do qual, segundo o autor, ele não deve se esquivar, mas assumir e mensurar. Trata-se da mesma sorte de dúvida que assaltou o pintor Paul Cézanne na última fase de sua obra. Àquela altura o pintor realizava suas telas acossado pelo risco de não conseguir atingir a expressão e a comunicação com outrem. Cézanne pintava como quem dá “um passo na bruma, o qual ninguém poderia dizer se conduzirá a algum lugar”. Mesmo nas matemáticas haviam cessado os longos encadeamentos racionais e “os entes matemáticos não se deixavam alcançar senão por procedimentos oblíquos, métodos improvisados, tão opacos quanto um mineral desconhecido” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 7, tradução nossa).

Chegamos a que um pensamento racional alargado, que considera em seu arcabouço a existência, deve exprimir uma espessura, uma densidade, uma obscuridade, enfim, uma historicidade (CARDIM, 2012, p. 95). É o caso de uma razão alargada onde Cézanne realiza com grande risco a expressão e a comunicação. A realização do sentido no mundo, do sentido encarnado, só é possível se recusamos o solo de universalidade que caracteriza o horizonte cultural da tradição: “não há mais natureza humana sobre a qual possamos repousar” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 49, tradução nossa). Mas importa ainda que, se quando estamos diante de um objeto cultural (romance, poema, pintura, filme), estamos certos de estabelecer um contato com alguma coisa, trata-se então de perceber uma ‘maravilha’ que consiste precisamente no fato de que em um mundo contingente “a linguagem e as condutas têm um sentido para aqueles que falam e agem” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 69, tradução nossa). Certamente não se trata mais de captar um sentido acabado, claro, pronto para ser deglutido (como diria Sartre, veremos em seguida), mas um sentido ainda precário, *em estado nascente*, que se esgueira por sobre o fundo de não sentido, tal como nas pinturas de Cézanne em que os objetos não aparecem acabados e encerrados na plena objetividade, mas nascendo, formando-se sob os nossos olhos.



Assumir esta racionalidade alargada não se faz sem custos: ao abandonarmos a antiga razão estéril, séria, respeitável e definitiva, tudo o que era certo e completo se transmuta em ambiguidade e incompletude, o que era estável vira um aventurar-se, o que era pronto e acabado se torna em busca incessante. Nos parece aqui crucial lembrar a posição de Merleau-Ponty, transmitida pelas ondas da Rádio Nacional Francesa no final de 1948, sobre a acusação de que o pensamento moderno sinalizaria um declínio ou decadência diante da razão clássica, pois o moderno comportaria em seu discurso ambiguidades, incompletudes:

Porém, precisamente, se a ambiguidade e a incompletude estão inscritas na própria textura de nossa vida coletiva e não somente nas obras dos intelectuais, seria irrisório querer reagir a isso por uma restauração da razão, no sentido em que se fala de restauração a respeito do regime de 1815. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 73)

Se a marca da alegada restauração é preocupar-se “menos com a razão operante e ativa do que com uma fantasia de razão, que esconde suas confusões sob ares peremptórios”, nos convém lembrar que amar a razão, “querer o eterno, quando o saber descobre cada vez melhor a realidade do tempo, querer o conceito mais claro quando a própria coisa é ambígua é preferir a palavra razão ao exercício da razão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 74).

Ainda segundo Merleau-Ponty, o impasse trazido pela nova racionalidade não é fatal. Ele nos lembra que Cézanne venceu o acaso e que os homens de seu tempo também podem vencê-lo, contanto que mensurem o risco e a tarefa (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 10).

## O ENCONTRO COM A FENOMENOLOGIA

Simone de Beauvoir relata um acontecimento que se tornaria conhecido sobre o encontro da geração com a fenomenologia:

Sartre percebeu que para organizar coerentemente as ideias que o dividiam, precisava de ajuda. As primeiras traduções de Kierkegaard surgiram nessa época: nada nos encorajava a lê-las e as ignoramos. Por outro lado, Sartre foi fortemente atraído pelo que ouviu sobre a



fenomenologia alemã. Raymond Aron passara o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudou Husserl. Quando chegou a Paris, falou com Sartre sobre isso. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, rue Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de damasco. Aron apontou para seu copo: “Veja, meu camarada, se você é fenomenólogo, pode falar sobre esse coquetel, e isso é filosofia!”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ele queria há anos: falar das coisas como ele as tocava, e que isso fosse filosofia. Aron o convenceu de que a fenomenologia respondia exatamente às suas preocupações: ir além da oposição entre idealismo e realismo, afirmar tanto a soberania da consciência quanto a presença do mundo, tal como nos é dado. Ele comprou o trabalho de Levinas sobre Husserl no Boulevard Saint Michel, e teve tanta pressa de descobrir aquilo que, enquanto caminhava, folheou o livro do qual nem sequer havia cortado as páginas. Ele ficou de coração partido quando encontrou alusões à contingência nele. Alguém tinha puxado o tapete sob seus pés? Lendo mais, ele se tranquilizou. A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl, do qual Levinas deu apenas uma descrição formal e muito vaga. Sartre decidiu estudá-lo a sério e, por instigação de Aron, tomou as medidas necessárias para substituir seu camarada no ano seguinte no Instituto Francês de Berlim. (DE BEAUVOIR, 2013, p. 177, tradução nossa)

Sartre foi um dos primeiros a protestar contra o pensamento abstrato da tradição intelectualista e a buscar trazer a filosofia para um mergulho no mundo da contingência; ele não podia suportar um pensamento que transforma tudo em representação do espírito e não permite acesso ao concreto. Nesta empreitada, o estatuto teórico conferido pela fenomenologia seria crucial; a superação de idealismo e realismo a partir do a priori da correlação e sua sintaxe da intencionalidade. Este encontro com Husserl e a fenomenologia, que começa nesta noite narrada por Beauvoir, seria melhor apresentado por Sartre em um pequeno artigo escrito em 1939, chamado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Neste artigo Sartre se dirige contra a filosofia da geração anterior, que ele denominou como filosofia digestiva, e busca uma resposta à tradição justamente no campo aberto pela noção husserliana de intencionalidade.

A filosofia francesa, depois de cem anos de academicismo, permanece aí. Nós todos lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, nós todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com sua baba branca e lentamente as deglutia, reduzia-as a sua própria substância. (SARTRE, 1947, p. 29, tradução nossa)

Ao colocar a atividade da consciência no interior do mundo contingente, a



intencionalidade husserliana havia ensinado a filosofia a não mais separar o pensamento e as coisas. Tratava-se de um poderoso instrumento para equipar a geração existencialista contra seus mestres idealistas. A intencionalidade, entende Sartre, arranca a consciência de seu isolamento na interioridade e a lança no mundo, não permitindo que dissolvamos as coisas na consciência: “Você vê esta árvore aqui, sim. Mas você a vê onde ela está: à beira da estrada, no meio da poeira, sozinha e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não pode entrar em sua consciência, porque não é da mesma natureza que ela.” (SARTRE, 1947, p. 30, tradução nossa)

Sartre observa ainda que em Husserl a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo; que o mundo, ainda que por essência exterior à consciência, é, também por essência, relativo a ela (SARTRE, 1947, p. 30). Ou seja, consciência e mundo se doam em correlação, e não podem ser reduzidos um ao outro. Consequência direta disto é que o conhecimento não pode ser comparado à posse, já que sabemos que a árvore não é e não se torna nós, que não podemos afinal “fazê-la entrar em nossos estômagos sombrios” e ser ali deglutida. De mesmo golpe, afirma Sartre, a consciência se purifica e passa a ser como um vento, que não possui mais um interior, que não tem mais nada contido nela, que nada mais é senão um “movimento de fuga, um escorregar para fora de si”. Expressa em sua fórmula ‘Toda consciência é consciência de algo’, Husserl teria afinal descoberto uma filosofia da transcendência, do fora, que nos tira da imanência da interioridade e nos lança “na estrada, em meio a ameaças, sob uma luz ofuscante”.

Há ainda que, em contraste com a tradição da filosofia francesa contra a qual Sartre aqui se volta – tradição que não conhecia outra coisa senão a epistemologia, ou seja, a consciência enquanto entendimento –, para Husserl e os fenomenólogos a consciência que temos das coisas não se limita ao conhecimento.

O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma das formas possíveis da minha consciência ‘de’ esta árvore; eu também posso amá-la, temê-la, odiá-la, e este ultrapassamento da consciência por ela mesma, que se chama ‘intencionalidade’, encontra-se no medo, no



ódio e no amor. Odiar o outro é mais uma maneira de se lançar em direção a ele, é de repente se encontrar cara a cara com um estranho com quem você vive, cuja qualidade objetiva de 'odioso' te atinge antes de tudo. De repente, aquelas famosas reações 'subjetivas', ódio, amor, medo, simpatia, que flutuavam na salmoura fétida do Espírito, se desfazem; são apenas maneiras de descobrir o mundo. (SARTRE, 1947, pp. 31-32, tradução nossa)

Para Sartre a intencionalidade teria nos livrado da 'vida interior', pois "finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: lá fora, no mundo, entre os outros", logo "não é em não sei qual retiro que nós nos descobrimos: é na estrada, na cidade, em meio à multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens" (SARTRE, 1947, p. 32, tradução nossa).

As diferentes filosofias da geração variam na maneira em que tematizam as relações entre o particular e o universal, contudo é possível apreender um movimento teórico de conjunto, que converge no horizonte comum da busca por caracterizar o concreto e conferir a ele um lugar dentro da filosofia. No caso de Merleau-Ponty é notória a busca pelo concreto como expressão da permuta entre o fato e a essência. Logo nas primeiras linhas do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, encontramos um sinal importante das motivações merleau-pontyanas, as quais levam o autor a buscar na fenomenologia um instrumento crucial para suas investigações: "A fenomenologia é o estudo das essências (...) mas é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua 'facticidade'" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1).

[A fenomenologia] está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta *fenomenologia para nós* que faz com que, lendo Husserl e Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 2)



A fenomenologia se tornou, em suma, uma aliada crucial da geração e seus anseios. A tarefa da filosofia ainda é, para esta geração, a de tratar do problema da universalidade, da razão, mas agora é preciso acrescentar a isto o fato de que a universalidade não está mais afastada da particularidade, assim como o sentido do não-sentido. É preciso enfim atribuir dignidade ontológica e fenomenal a esta tensão paradoxal que constitui a relação entre a particularidade e a universalidade (CARDIM, 2012, p. 106).

## CONCLUSÃO

Invocamos uma breve historiografia francesa, movidos pelo interesse principal de tematizar o ambiente intelectual da Terceira República e o posterior contraste deste com o momento no qual nasce em território francês a filosofia da existência. O ambiente terceiro-republicano assistiria ao surgimento da carreira de professor de filosofia enquanto carreira de Estado. Tal enquadramento da filosofia seria essencial para que a prática filosófica não contribuísse na gestação dos humores turbulentos que conduzem ao radicalismo político. Dentro deste arranjo a filosofia passaria a ser prática circunscrita ao âmbito acadêmico das universidades, tendo assim limitada sua presença no debate público francês.

Foi contra os seus mestres, formados neste ambiente, que a geração existencial se rebelaria. Para a geração era vital escapar a certa visão demasiado otimista e ilusória veiculada pela filosofia de seus professores, uma filosofia que depositaria crença exagerada na condução da história humana pelos ditames da racionalidade. Nos antípodas de tal visão otimista, a geração procurou chamar atenção para os elementos não racionais, ou, antes, não estritamente racionais segundo a ideia até então consagrada de racionalidade, elementos que não encontravam lugar na filosofia vigente: a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis. Era preciso enfim alargar o campo do que é tratável pela filosofia.

Em busca de tal finalidade a geração se aproximou da obra de Hegel, e mais



do que simplesmente se aproximar de Hegel, os filósofos da nova geração entraram em contato com o autor alemão através da leitura excêntrica da obra hegeliana propagada pelo controverso filósofo de origem russa Alexandre Kojève. O curso ministrado por Kojève oferecia uma interpretação extravagante da filosofia hegeliana, interpretação questionada e tida por muitos como sumariamente equivocada, porém muito frutuosa pela forma como movimentou os anseios da geração. Kojève, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. O efeito desta leitura sobre os alunos do curso teria sido afinal o de instigá-los a alargar o alcance do conceito de razão, de forma que este abarcasse os elementos que a conceituação vigente deixava de fora. Era preciso formar uma nova ideia de razão. Uma razão alargada é então uma razão que se relaciona com o que antes não se relacionava, com o fora dela, por assim dizer. Estamos então diante de uma ferramenta crucial para que a filosofia possa tratar da existência e seus aspectos antes tidos como não racionais e, conseqüentemente, intratáveis pela filosofia.

Finalmente, nos ocorre que a jornada dos filósofos franceses do momento da existência – o ambiente filosófico e cultural com o qual se depararam, suas formas de reação no afã de trazer ao debate público ideias que já não o habitavam, e de aproximar a filosofia do espaço de discussão mais amplo – não configure mero acontecimento circunstancial localizado naquela época e lugar, mas, bem compreendidas as diferenças mais ou menos evidentes, possa servir como referência e inspiração para os tempos atuais.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE BEAUVOIR, SIMONE. **La Force de l'Âge**. Paris: Gallimard, 2013.

CARDIM, LEANDRO NEVES. Notas Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX. **Philosophos**, v. 17, n.1, p 87-107. jan./jun. 2012.

DESCOMBES, VINCENT. **Le Même et L'Autre**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

FABIANI, JEAN-LOUIS. **Les Philosophes de La République**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

KOJÈVE, ALEXANDRE. **Introduction à La Lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. Tyrannie et Sagesse, In: Leo Strauss. **De La Tyrannie - Précédé de Hiéron, de Xénophon et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève**. Paris: Gallimard, 1997.

KOYRÉ, ALEXANDRE. **Études d'Histoire de la Pensée Philosophique**. Paris: Gallimard, 1971.

LALANDE, ANDRÉ. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. **Conversas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Elogio da Filosofia**. Tradução de Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sens et Non-Sens**. Paris: Gallimard, 1996.

SARTRE, JEAN PAUL. **O Que é a Literatura?**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis: Vozes, 2015

\_\_\_\_\_. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947

WAHL, JEAN. **Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine**. Paris: Vrin, 1932

WORMS, FRÉDÉRIC. **La Philosophie en France au XXe Siècle**. Paris: Gallimard, 2009





## Merleau-Ponty às voltas com a Psicologia: Dificuldades e Perspectivas de seus Primeiros Escritos

### Merleau-Ponty et la Psychologie : Difficultés et Perspectives de ses Premiers Écrits

Rafaela Ferreira Marques

Dr<sup>a</sup> em Filosofia - UFSCar/ Professora de Filosofia SEE-MG

#### Resumo

O artigo pretende apresentar e discutir alguns conceitos presentes nos primeiros escritos do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Mais especificamente nos debruçamos sobre o método de escrita e análise que o autor escolhe para sua tese complementar, *A estrutura do comportamento* – a perspectiva do espectador estrangeiro – e dos conceitos de Gestalt, comportamento e percepção, também presentes na tese complementar, bem como em seu projeto de trabalho *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. O que há de comum a todas essas questões é o fato de serem conceitos resistentes a uma visada pretensamente pura – intelectualista – ou inteiramente concreta – materialista.

#### Palavras-chave:

Merleau-Ponty; comportamento; percepção; psicologia da Gestalt.

#### Résumé

L'article vise à présenter et discuter quelques concepts présents dans les premiers écrits du phénoménologue français Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Plus spécifiquement, nous nous concentrons sur la méthode d'écriture et d'analyse que l'auteur choisit pour sa thèse complémentaire, *La structure du comportement* – la perspective du spectateur étranger – et les concepts de Gestalt, comportement et perception, également présents dans la thèse complémentaire, ainsi que dans son projet de travail *Le primat de la perception et ses conséquences*



*philosophiques*. Le point commun à toutes ces questions est qu'il s'agit de concepts résistants à une approche prétendument pure – intellectualiste – ou entièrement concrète – matérialiste.

**Mots-clés :**

Merleau-Ponty ; comportement ; perception ; psychologie de la Gestalt.



## INTRODUÇÃO

*A estrutura do comportamento*, obra de 1938, foi lançada por Merleau-Ponty com o objetivo de “compreender as relações entre a consciência e a natureza” (SC<sup>65</sup>, 1; 1). Esse fim não representava, na verdade, nada novo na história da filosofia, tantas foram as tentativas de explicar – ou no mínimo esclarecer – a complexa relação entre o ser humano, ou a consciência humana, e o meio no qual ela age e vive. Então, por que razões seria interessante voltar a essa questão já tão trabalhada e problematizada na história da filosofia ocidental? Devido ao fato de todas as outras tentativas serem, aos olhos de Merleau-Ponty, ou insuficientes, ou fontes de pré-juízos e mal-entendidos que, apesar disso, visavam estabelecer uma posição permanente e final sobre o problema. Reside aí o caráter problemático da abordagem científica, e mesmo filosófica, a respeito da relação entre o ser humano e seu meio: elas intentam ser uma resposta última a toda e qualquer questão que for colocada, sem se dar conta das lacunas e falhas imanentes a tais tentativas.

Esse tipo de postura vai de encontro com as teorias defendidas por Merleau-Ponty tanto em *A estrutura do comportamento*, quanto em seu livro de 1945; ali o autor afirma: “*Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo como potência desse mundo” (Php, 402; 469). Dessa feita, adotar um método segundo o qual toda experiência corporal tanto do sujeito que pesquisa, quanto do mundo pesquisado, representa um contrassenso. Além disso, justamente graças a essa espessura referente ao mundo e à consciência, uma visada completa e acabada de qualquer que seja o tema não pode ser aceita por nosso filósofo, tampouco por nós. Trata-se, na verdade, de repensar as relações entre o ser humano e a natureza não mais nos termos de um pensamento de sobrevoo que não se mistura ao mundo

---

<sup>65</sup> As obras de Merleau-Ponty serão citadas por siglas, da seguinte maneira: *A estrutura do comportamento* – SC; *Fenomenologia da percepção* – Php; *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* – PPCP; “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” – In; *Conversas – 1948* – C; *Sens et non sens* – SNS. A paginação indicada entre parênteses refere-se primeiramente à edição original em língua francesa e, quando houver, à versão traduzida para o português. As referências completas poderão ser encontradas ao final do presente artigo.



“real” e, assim, consegue falar dele de forma acurada. Esse trabalho, que será desenvolvido por Merleau-Ponty praticamente durante toda sua carreira, está bem delimitado n’*A estrutura do comportamento*, ainda que ele seja essencialmente negativo; veremos como a problematização de teorias comumente aceitas em sua época trouxeram grandes benefícios para seu percurso filosófico.

Não teria sido possível, no momento da redação d’*A estrutura do comportamento*, desenvolver todo um trabalho de pesquisa e análise ignorando a maneira corrente de se fazer filosofia e ciência – e nem era essa a intenção de nosso autor. Ademais, suas referências teóricas e metodológicas representavam, em certa medida, aquilo que ele tentou, praticamente durante toda sua carreira, rever e problematizar. Dentre essas revisões e problematizações que se estenderão nos mais de vinte e cinco anos de produção filosófica, citaremos aqui um ponto relevante para esta tese complementar terminada em 1938, mas defendida somente em 1945<sup>66</sup>: o método do espectador estrangeiro. Essa questão, proveniente da filosofia e da psicologia<sup>67</sup> representa uma espécie de esqueleto metodológico d’*A estrutura*. Nós nos empenharemos a seguir em compreender o que caracteriza esse método; qual a importância do comportamento para o desenvolvimento das teses merleau-pontianas naquele momento; e quais as razões de se assumir essa postura metodológica frente justamente a esse conceito.

## 1. O ESPECTADOR ESTRANGEIRO DO COMPORTAMENTO

Falando de maneira simples, o método do espectador estrangeiro refere-se ao estudo de fatos, objetos ou problemas, em terceira pessoa, de maneira objetiva, sem nada pressupor a respeito do que será estudado. Esse tipo de abordagem se faz

---

<sup>66</sup> Para um aprofundamento detalhado sobre a defesa das duas teses, ocorrida em 1945, cf. Noble, 2008.

<sup>67</sup> Tanto Merleau-Ponty quanto seu orientador – Émile Bréhier – atribuíram uma notável importância às “pesquisas relativas à psicologia” (NOBLE, 2008, p. 134 – tradução nossa), convidando para compor a banca de defesa não apenas nomes ligados à pesquisa em filosofia e fenomenologia, mas também diversos teóricos proeminentes na área de psicologia experimental e de psicologia da forma.



necessária para evitar que se introduza uma consciência transcendente no estudo do comportamento que é “essa dimensão irreduzível à alternativa da pura interioridade e da simples exterioridade” (BARBARAS, 1997, p. 53 – tradução nossa). Sendo assim, abordar a questão do comportamento – que representa uma primeira possibilidade de negar a distinção factual do em-si e do para-si, levando em consideração que *A estrutura* foi escrita sete anos antes do acabamento da *Fenomenologia*, onde esse assunto é mais bem trabalhado – partindo da perspectiva do espectador estrangeiro é, a nosso ver, a maneira como o autor intenta se desvencilhar, ainda que discretamente, da tradição intelectualista da qual é herdeiro.

Tomando de empréstimo as palavras de Goldstein – neuropsicólogo cujos estudos são referência para nosso filósofo não só n’*A estrutura* como também na *Fenomenologia* – podemos reafirmar a importância de estudar as relações entre o homem e seu meio a partir do comportamento já que “somente a análise do comportamento humano já mostrava que as operações pretensamente simples, estavam longe de ser as mais fáceis a penetrar (...) ainda que fossem as mais banais e conhecidas” (GOLDSTEIN, 1951, p. 8 – tradução nossa). Apesar de fazermos inúmeros movimentos, de apresentarmos certas condutas ordinariamente em nossas vidas, explicar esses pontos representa, para Goldstein, bem como para Merleau-Ponty, um trabalho longo e importante. É evidente, porém, que cada um desses autores se empenha de maneira específica na questão, não queremos aqui tratá-los de forma análoga, mas nos valer de uma referência do próprio fenomenólogo, o que favorece o esclarecimento da importância dada ao comportamento no livro de 1938.

Essa obra, como afirmam inúmeros comentadores, possui majoritariamente um aspecto negativo, pois trata de desconstruir argumentos da filosofia e da psicologia no que se refere às relações entre homem e natureza. Tal “negatividade” nos ajuda a compreender o método do espectador estrangeiro, já que o próprio Merleau-Ponty esclarece que o pensamento de sobrevoos do cientista e dos filósofos



da tradição, contrariamente ao que eles almejam, não se sustenta caso queiramos ter acesso “às coisas mesmas” que coexistem com o filósofo e com o cientista, não estando, portanto, disponíveis a uma livre inspeção do espírito desencarnado. Porém, sendo esta a posição do autor em quase toda sua carreira, por que pretender uma posição objetiva – aquela do espectador estrangeiro – frente ao comportamento?

Merleau-Ponty, para ser capaz de dialogar com as psicologias experimentais contemporâneas a ele, adotará essa posição. Segundo Bimbenet (2004, p. 35 – tradução nossa), o ponto de vista do espectador estrangeiro estabelece que “a consciência se fará ‘estrangeira’ a si mesma, o que significa que ela se fará ‘coisa’ ou ‘objeto’”, e dessa forma Merleau-Ponty estaria em consonância com o método científico de análise. O autor se vale desse tipo de mecanismo para problematizar “de dentro” as teorias psicológicas e mostrar o quanto elas são insuficientes em uma tarefa que acreditavam ter completado com êxito, a saber explicar as relações empreendidas entre o ser humano e seu *Umwelt*<sup>68</sup>. Gareats esclarece a questão:

Ao começar pela observação exterior, pela percepção dos comportamentos, Merleau-Ponty fez de seu primeiro livro um estudo duplamente preocupado com a percepção: primeiramente, porque os comportamentos animais e humanos que são o *objeto* desse estudo são, ao menos por um lado, comportamentos perceptivos; também porque aquele que efetua esse estudo está engajado nele enquanto *sujeito* perceptivo. É evidente que, na medida em que o segundo aspecto é explicitado, uma mudança de método acontece: de um estudo da percepção como comportamento visto de fora, passa-se a um estudo da percepção vivida do interior (GERAETS, 1971, p. 39 – tradução nossa).

Encontramos no último capítulo de *A estrutura do comportamento* a mudança anunciada pelo comentador. Nesse momento, Merleau-Ponty inicia uma

---

<sup>68</sup> Bimbenet afirma sobre esta questão: “*A estrutura do comportamento* parte do ponto de vista estrangeiro à consciência, mas essa alteração dos ‘si’ representa apenas o início de um longo trabalho crítico dedicado a ultrapassar o realismo em direção ao ponto de vista da consciência” (2004, p. 36 – tradução nossa). Este trabalho, segundo o comentador, será continuado na *Fenomenologia da percepção*.



discussão acerca da consciência perceptiva tendo como base aquilo que fora investigado por ele no decorrer da obra, a saber, as relações da alma e do corpo com o mundo que os rodeia. A consciência perceptiva, da maneira como é trabalhada no primeiro livro de Merleau-Ponty, não pode ser inteiramente vista como puro sujeito sem relações com o exterior, como era comum à filosofia intelectualista da qual, como mencionamos, o próprio fenomenólogo francês é herdeiro. Por ser, simultaneamente, sujeito e objeto dos estudos empreendidos naquele momento, a consciência e o comportamento, representam pontos de partida privilegiados para toda a teoria merleau-pontiana, o que atesta a importância de *A estrutura do comportamento*, por vezes negligenciada pela maioria dos comentadores.

A consciência para Merleau-Ponty n' *A estrutura* seria objeto para si mesma, já que o comportamento será relacionado à forma da *Gestalttheorie*, “e, portanto, como sentido *para* uma consciência” (NEVES, 2016, p. 26), fazendo-se necessário, assim, explicar de que maneiras esse conjunto significativo se relaciona com a consciência. Não é, todavia, somente sobre este tema que *A estrutura do comportamento* trata, ela investiga também as maneiras de encarnação da consciência e à necessidade de se colocar esta consciência no mundo, o que só ocorre, como o próprio Merleau-Ponty nos dirá em 1945, graças ao corpo. Em um plano de trabalho datado de 1933, conseqüentemente anterior à publicação do livro sobre o qual nos debruçamos agora, o autor afirma que “o universo da percepção não seria assimilável ao universo da ciência” (PPCP, 13; 12). Podemos dizer ainda que o primeiro é o que torna este último pensável e possível, ao contrário do que acreditam os cientistas e boa parte dos filósofos; nem a percepção é uma ciência iniciante, nem a ciência uma percepção mais elevada. Por isso, o método do espectador estrangeiro, em toda sua ambigüidade, se coloca como um modo interessante de se pensar as questões trabalhadas pelo autor; graças a ele foi possível para o autor transitar entre uma maneira mais clássica de se fazer filosofia,



diretamente ligada ao pensamento de sobrevoo a fim de problematizar de dentro essa mesma forma de pensar.

Não surpreende, portanto, que o autor, ainda no plano de trabalho citado há pouco, prossiga: “no estado presente da filosofia, teria cabimento tentar uma síntese dos resultados da psicologia experimental e da neurologia no que tange ao problema da percepção, determinar pela reflexão a sua significação exata e talvez reformular certas noções psicológicas e filosóficas em uso” (PPCP, 13; 12). Dentre essas noções a serem reformuladas podemos citar o “corpo próprio”, a “percepção”, o “corpo”, o “espaço”, o “comportamento”, dentre tantas outras que serão trabalhadas pelo autor. Ou seja, a discussão sobre a percepção está imiscuída já no livro de 1938, mesmo que só seja tratada enquanto assunto principal somente em seu último capítulo. Segundo o próprio fenomenólogo, “nunca cessamos de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos pelo pensamento crítico, ao ponto de esquecermos a contribuição que o primeiro traz a nossa ideia do verdadeiro” (In, 401 – tradução nossa). Por isso ele julgou necessário retornar ao mundo da percepção, tal retorno se inicia justamente nas obras ditas “de juventude” do autor. Ele mesmo nos esclarece a importância dessa questão e com quais teorias travaria diálogos:

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e é essa encarnação do espírito em seu corpo e em seu mundo que tentamos, em princípio, reestabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto contra aquelas que insistem na autonomia da tomada de consciência (In, 402 – tradução nossa).

Tendo em vista a inegável importância da percepção, o caráter constitutivo da corporeidade na experiência que temos do mundo, por que, então, adotar uma postura que se coloca fora desse mundo? Com que finalidade Merleau-Ponty assume um tipo de raciocínio típico das ciências positivas, sendo que sua intenção era, como dissemos, demonstrar o inacabamento do mundo? A ambiguidade do método do espectador estrangeiro seria motivo e razão suficientes para que Merleau-Ponty optasse por adotá-lo na obra que abriu caminho para seu percurso





filosófico? Não seria um contrassenso valer-se justamente de um método científico que visa reduzir a percepção ao puro recebimento de estímulos exteriores sem que haja, por seu turno produtividade ou influência de uma consciência? O próprio autor responde essas indagações em 1948:

Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições. Não só essa questão não indica nenhuma hostilidade com relação à ciência como é ainda a própria ciência, nos seus desenvolvimentos mais recentes, que nos obriga a formulá-la e nos convida a responder negativamente (C, 14-5; 6).

A perspectiva do espectador estrangeiro, a nosso ver, inicia esse movimento de problematização da pretensa universalidade irrecusável que a ciência – incluindo-se até certo ponto a psicologia – reclama para si. A partir do momento em que Merleau-Ponty se coloca, de uma maneira pretensamente imparcial, frente às questões do comportamento, que, como dissemos, não se limita nem à pura exterioridade nem a uma consciência liberada de toda materialidade, ficarão evidentes inúmeras pendências que a ciência não resolve. A escolha do autor por essa posição no que tange, especificamente, às questões do comportamento representa uma tentativa de demonstrar justamente a insuficiência do método científico-psicológico usando a mesma “ferramenta” que ele<sup>69</sup>.

A relação de Merleau-Ponty com o cientificismo e com a filosofia transcendental se estende a praticamente todos os seus escritos e como *A estrutura do comportamento* foi sua primeira publicação, ainda havia nela uma “hesitação fundamental” (GERAETS, 1971, p. 2) que o método do espectador estrangeiro,

---

<sup>69</sup> Em outros momentos de sua obra o autor vale-se de um método semelhante. A fim de ilustração podemos citar a introdução à primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, aquela referente ao Corpo, na qual o autor afirma que partirá das questões que o pensamento objetivo – aquele das ciências ou do senso comum – se coloca frente ao problema da corporeidade para, de dentro, demonstrar as limitações e os mal-entendidos nos quais se vê enredada essa perspectiva embora ela possua um ideal de completude e resolução claramente frágil. Cf. *Php*, 86; 110.



usado pelo autor em boa parte desse livro, ilustra bem. Segundo Geraets (1971, p. 2 – tradução nossa):

É aqui que se manifesta a hesitação de Merleau-Ponty, que não quer nem renunciar a toda filosofia transcendental, e tampouco assumir definitivamente o ponto de vista da consciência transcendental constituinte, concebida sob o modelo do espectador estrangeiro *diante* do qual o mundo inteiro, incluindo-se nós mesmos, encontra-se exposto.

A princípio Merleau-Ponty intenta compreender o comportamento não a partir de seu próprio comportamento, mas investigando o comportamento reflexo, os superiores, as diferentes ordens vitais, em cujo seio, por fim, aparece o ser humano. Apenas na última parte da tese complementar o autor se indaga sobre a consciência perceptiva colocando-a frente à atitude transcendental – residindo nessa relação a “hesitação” apontada por Geraets e que, a nosso ver, é justificada, já que Merleau-Ponty tanto n’*A estrutura* quando na *Fenomenologia* ainda conserva algo da atitude transcendental. Dessa forma, observar como se dão as mudanças de abordagem do autor frente a algumas questões chave – como aquela do corpo, da percepção e da relação entre consciência e mundo – se faz importante para compreendermos a gênese da teoria da corporeidade, que só será amplamente discutida na *Fenomenologia da percepção*. É importante ressaltar que

o método do espectador estrangeiro não permite mostrar como a presumida autonomia da reflexão, a verdade do *cogito* (...) é relativizada pelo fato de sua dependência em relação à infraestrutura vital. Donde a necessidade de uma mudança do ponto de vista que se torne capaz de atestar *fenomenologicamente* essa dependência (NEVES, 2016, p. 27).

Essa necessidade só será completamente satisfeita no livro subsequente de nosso autor. Embora vejamos em *A estrutura do comportamento* uma tentativa de se desvencilhar do ponto de vista do espectador estrangeiro em seu final, pois ele já teria cumprido seu papel de demonstrar as falhas e limites de uma ciência e de uma psicologia que se pretendiam inteiramente poderosas e sem lacunas, essa mudança de perspectiva só será plenamente colocada em prática na *Fenomenologia da percepção*. Ali o autor se preocupa, realmente, em se colocar a partir *do alto*,



refletindo sobre as capacidades e limites da consciência perceptiva encarnada em um corpo que não pode mais, graças aos avanços contidos na tese complementar, ser identificado a um puro mosaico de sensações ou um mecanismo inteiramente controlado por uma consciência transparente a si mesma. No entanto, não é nossa intenção no presente artigo, discutir questões e querelas referentes ao grande livro de 1945. Intentamos, neste momento, investigar temas que, por sua relevância e complexidade, podem ser compreendidos como uma espécie de catalisador para as reflexões merleau-pontianas subsequentes. Por isso, agora, nos debruçaremos sobre o conceito de percepção presente em *A estrutura do comportamento*, sempre nos recordando que as análises de Merleau-Ponty partem desse posicionamento ao mesmo tempo distante e próximo que é a maneira como ele encontrou para se valer do método do espectador estrangeiro.

## 2. PERCEPÇÃO E GESTALT EM *A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO*

Em seus escritos, Merleau-Ponty normalmente elege teóricos – das mais diversas áreas do conhecimento – como interlocutores para analisar determinados pontos. No que se refere especificamente ao livro de 1938 existe uma grande presença da teoria da forma e esta será, em um primeiro momento, aquilo que mais perto chega de dar uma explicação satisfatória para o fenômeno do comportamento<sup>70</sup>. Como mencionamos, o autor se vale de casos estudados pelas ciências de sua época, como a fisiologia, e analisa seus resultados de uma maneira diversa daquela usualmente aceita. Uma das conclusões a que ele chega é que não há proprioceptividade e nem exteroceptividade puras. As relações entre estímulo, reação e reflexo são ambíguas e variam de acordo com condições provenientes do meio que não podem ser igualadas pura e simplesmente a uma suposta

---

<sup>70</sup> Já que tanto a teoria do reflexo condicionado de Pavlov quanto o behaviorismo falharam nessa tarefa como bem mostram os dois primeiros capítulos d'*A estrutura do comportamento*.



representação no cérebro. Isso se dá, inclusive, no comportamento animal. Sendo assim,

a partir do momento em que o comportamento é tomado “na sua unidade” e no seu sentido humano, não é mais com uma realidade material que estamos lidando e menos ainda, aliás, com uma realidade psíquica, mas com um *conjunto significativo* ou com uma *estrutura* que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior (SC, 276; 284 – itálicos nossos).

Resta, pois, investigar como se dá essa configuração do comportamento enquanto conjunto significativo ou estrutura, ou seja, do comportamento enquanto “forma”. Concomitantemente, será imprescindível apontar a relação da “forma” com as noções de esquema corporal – importante também para o projeto desenvolvido na *Fenomenologia da percepção* – e de “percepção”.

Indagando-se sobre como as reações a estímulos exteriores ocorre, Merleau-Ponty nos diz que há uma espécie de reciprocidade entre o espaço exterior e o corpo, segundo ele “o animal e o homem reagem, pois, de uma maneira adaptada ao espaço, mesmo na ausência de estímulos atuais ou de estímulos recentes que sejam adequados” (SC, 39-40; 41). Ainda que atualmente não haja estímulos concretos é possível “saber” onde estamos e como nos locomover em uma extensão que nos seja familiar; existindo, portanto, o que Merleau-Ponty chama de “intenção motora” em direção ao mundo. Há, assim, uma adaptação de nossos reflexos às mudanças de meio, e “esta adaptação imediata de nossos reflexos não acontece apenas em relação ao espaço ocupado por nosso corpo. O espaço exterior é atingido por eles de modo igualmente certo” (SC, 38; 39). Não existe, portanto, necessariamente, uma referência ao cérebro ou à consciência, no sentido de algo que tem a responsabilidade de guiar os movimentos do corpo que age em direção a algo na natureza. Da mesma maneira, afirmar que o corpo seja um “mosaico de sensações” governado por uma consciência que seria capaz de juntar todas elas e atribuir-lhes um sentido é, no mínimo, problemático, tendo em vista o caráter significativo do *todo* do comportamento que não pode ser reduzido à simples soma de suas partes.



Essa é uma das origens da crítica ao pensamento causal em psicologia; segundo o autor “o corpo em seu funcionamento não pode se definir como um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes” (SC, 40; 42). A fim de explicar melhor essa questão, ele se volta ao estudo da teoria pavloviana do reflexo que compreende as relações entre corpo e meio justamente como um processo causal em que, a partir de determinadas excitações, reflexos constantes são obtidos. Merleau-Ponty completa que:

entre os estímulos, o sistema nervoso e o comportamento, Pavlov admite uma espécie de correspondência pontual e unívoca. O sistema nervoso em especial dirigiria o comportamento por uma ação comparada à do timão num barco ou do volante num automóvel (SC, 90-1; 93).

Retornamos então ao ponto da suposta independência e preponderância da consciência em relação ao corpo, fato que não pode ser sustentado, como diversas experiências contemporâneas a Merleau-Ponty demonstram<sup>71</sup>. Por exemplo, na síndrome do membro fantasma, a teoria do reflexo condicionado não é capaz de perceber que “o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio, e que assim o quadro dos sintomas varia com as perguntas que fazemos ao organismo” (SC, 93; 95). Ao tentar encontrar no sistema nervoso ou em algum “trauma” – para os psicólogos introspeccionistas – a causa da manutenção no esquema corporal de uma parte que não mais existe enquanto parte biologicamente real, as duas correntes da psicologia se viam em apuros.

Podemos dizer, então, que o corpo estando inserido nesse “meio” é solicitado por ele e ainda que a consciência “saiba” que não possui mais um braço, o indivíduo ainda o sente presente, já que as situações para as quais esse braço era solicitado continuam, de alguma maneira, a “fazer sentido” para aquele sujeito acometido pela síndrome. A intenção motora do sujeito doente em relação ao mundo continua a existir mesmo sem o membro aferente. O distúrbio no

---

<sup>71</sup> Gelb e Goldstein são exemplos de cientistas que muito colaboraram para o desenvolvimento das teses merleau-pontianas; especialmente este último, cujo livro principal – *La structure de l'organisme* – serviu de inspiração para o título da obra de 1938 de nosso autor.



comportamento é, com efeito, uma resposta à demanda do meio, que, apesar da lesão, continua a exigir do sujeito uma conduta específica<sup>72</sup>. Não se trata, porém, de uma ação inteiramente centrada no polo objetivo da relação, já que a existência de uma intenção ativa por parte do sujeito é imprescindível para que a síndrome se instale.

Uma das razões para que o doente apresente comportamentos cujo abandono deveria ter ocorrido imediatamente após a lesão – como no caso de Schneider, paciente de Gelb e Goldstein – é aquilo que, em 1938, Merleau-Ponty chamará de aderência ao imediato que impede uma espécie de abstração que se traduz como compreensão da relação entre figura e fundo<sup>73</sup>:

Como o comportamento do doente adere, muito mais estreitamente que o do sujeito normal, às relações concretas e imediatas do meio, o distúrbio fundamental poderá ainda ser definido como “a incapacidade de captar o essencial de um processo” ou enfim como a incapacidade de circunscrever nitidamente um conjunto percebido, concebido, ou apresentado, a título de *figura*, em um *fundo* tratado como indiferente (SC, 96; 98).

Ou seja, não acontece uma simples subtração em relação ao comportamento sadio, mas uma indiferenciação, o comportamento do doente é, em relação àquele dito normal, “menos diferenciado, menos organizado, mais global, mais amorfo” (idem). No entanto, a que se refere essa menor organização citada pelo autor? Nesse momento, sua argumentação, além do próprio andamento deste texto, apela para a explicação do conceito de “forma”.

---

<sup>72</sup> Por essa razão também não podemos isolar corpo e consciência como dois fatores isolados no âmbito do comportamento. Voltamos a essa questão devido à grande importância que ela possui, sendo mencionada por Merleau-Ponty em uma nota na qual ele aponta que, quando escrevera e publicara *A estrutura, a Fenomenologia da percepção* – que trata majoritariamente do tema da indissociabilidade entre corpo e consciência – já estava sendo escrita e versaria sobre temas análogos usando, ainda mais que o livro de 1938, os estudos de Gelb e Goldstein. Ele afirma: “Utilizaremos *em outro trabalho* as admiráveis descrições da escola de Gelb e Goldstein no que concerne às relações que existem entre os distúrbios propriamente perceptivos e os distúrbios do pensamento” (SC, 98; 100 – itálicos nossos).

<sup>73</sup> A síndrome do membro fantasma, como tantas outras patologias, continuarão a ser trabalhadas por Merleau-Ponty no decorrer de sua carreira filosófica. Na *Fenomenologia da percepção* haverá um diálogo ainda mais intenso com Gelb e Goldstein, e Schneider aparecerá como caso estudado pelo fenomenólogo em inúmeras passagens. Sobre essa questão Cf. o item 2.1 do Capítulo II deste trabalho.



A *Gestalttheorie* é uma vertente da psicologia nascida no final do século XIX e que teve, assim como a filosofia de Merleau-Ponty, grande influência da fenomenologia husserliana. Nosso autor toma de empréstimo muitos conceitos provenientes dessa corrente, além de concordar, mesmo que em um primeiro momento, com muitas de suas ideias, dentre elas a crítica às ciências, ou mais especificamente ao cientificismo. Köhler em seu célebre livro *Gestalt Psychology*, de 1930, ao discutir justamente com as ciências duras, afirma que a cadeira – exemplo clássico para a filosofia, como observamos em Russell, e tantos outros contemporâneos a ele – vai ser sempre essa coisa dura, lá, estável e pesada; “em hipótese alguma ela será algo meramente percebido, ou em algum sentido um fenômeno subjetivo” (KÖHLER, 1947, p. 21 – tradução nossa). E assim, “quando falo sobre uma cadeira, quero dizer a cadeira presente no meu dia a dia e não algum fenômeno subjetivo” (KÖHLER, 1947, p. 24 – tradução nossa). Ao criar mundos abstratos, a partir das desconfiças em relação aos dados do sentido, os cientistas e mesmo psicólogos se complicam, visto que o mundo efetivo das coisas percebidas, e da cadeira enquanto cadeira, continua a existir e é a ele que nos reportamos cotidianamente. Daí a necessidade de trabalhar sobre ele, e, segundo Merleau-Ponty, lembrar a ciência desse terreno primordial de onde ela parte e ao qual ela sempre se refere sem dar os devidos créditos.

Compreendemos, assim, que a ideia da *Gestalttheorie* nasce de maneira análoga àquela do nosso filósofo, mesmo que os métodos e as conclusões sejam diferentes. Barbaras (1997, p. 56-7 – tradução nossa) nos dá uma boa definição do que seja a forma, conceito chave tanto para esta teoria psicológica quanto para a obra de Merleau-Ponty:

Essa psicologia mostra que o simples perceptivo é sempre uma totalidade organicamente articulada, uma unidade indecomponível. A forma é um todo que é outra coisa, algo a mais, que a soma de suas partes, cujas propriedades não resultam da simples adição das propriedades dessas partes. Isso significa que uma modificação em uma parte tem por consequência a modificação do todo (...).

A noção de forma, no entanto, se mostra ambígua, já que ela não subsome “a nenhum dos termos da antítese clássica entre matéria e consciência” (FERRAZ, 2006, p. 34). Por essa razão tal conceito é tão caro à filosofia merleau-pontiana, ele representa uma de suas teses de trabalho mais importantes, ainda que ele não consiga ultrapassar de fato o dualismo no início de sua carreira<sup>74</sup>. Passemos então

<sup>74</sup> Cf. a respeito disso o primeiro capítulo da tese de R. Barbaras, onde lemos sobre a *Fenomenologia da percepção*: “Realismo e intelectualismo não são ultrapassados, mas colocados à distância; de maneira que, a dupla negação tende a se transformar em dupla afirmação: longe de dar lugar a uma contestação radical dos conceitos da filosofia objetiva, a descrição é efetuada, ao mesmo tempo, em um vocabulário realista e intelectualista”. (BARBARAS, 1991, p. 25 – tradução nossa). A tese de Barbaras segundo a qual Merleau-Ponty permanece ainda completamente tributário do idealismo



a uma breve consideração sobre a importância da noção de forma tanto para compreender a percepção quanto o comportamento. Devemos dizer, porém, que a maneira como a *Gestalttheorie* aborda essa questão ainda não é aquela almejada por Merleau-Ponty. Apesar de a “nova psicologia” compreender que o que “vem primeiramente em nossa percepção” não são “elementos justapostos, mas conjuntos” (SNS, 61<sup>75</sup>), ela não leva esta descoberta às últimas consequências, deixando de lado justamente as questões mais profundas acerca da dependência entre o sujeito e o mundo e a influência recíproca que eles entretêm.

Para introduzir essa crítica aos gestaltistas, Merleau-Ponty afirma que “quando quisemos definir as variáveis das quais ele [o comportamento] depende efetivamente, nós as encontramos, não nos estímulos considerados como acontecimentos do mundo físico, mas em relações que não estão contidas neles” (SC, 195; 201 – colchetes nossos). O problema do comportamento abre, portanto, uma lacuna na qual a noção de forma se encaixa com alguma facilidade. Isso devido justamente ao fato de que o todo da forma (as “relações”) extrapola a simples soma das partes de seus elementos, e por isso a estrutura do comportamento pode ser identificada àquela da forma. Ora, o mundo físico, os dados exteriores ao sujeito que, pretensamente, poderia acessá-los de maneira irrestrita – perspectiva do espectador estrangeiro – não são o suficiente para garantir a inteligibilidade das variáveis de comportamentos, inclusive aqueles presentes em animais como cachorros ou macacos.

A partir disso, podemos compreender como esta noção auxiliará a compreensão do comportamento, e mais que isso, como ela servirá para criticar as concepções tanto mecanicistas quanto finalistas desse conceito. Sobre o comportamento patológico, Merleau-Ponty nos diz que “a doença não diz

---

na *Fenomenologia* será mencionada mais a frente neste trabalho em outro contexto, mas que possui uma discussão análoga à que estamos fazendo aqui.

<sup>75</sup> Para a tradução deste texto de Merleau-Ponty que na verdade foi uma conferência proferida em 1945, Cf. XAVIER, 1983, p. 103.





diretamente respeito ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura” (SC, 96; 99). Não são aos estímulos que a doença se reporta, mas à maneira global de organização do comportamento: “A existência de distúrbios de estrutura sugere a de um funcionamento geral de organização do comportamento” (SC, 103; 106), nesse momento vemos aparecer a ideia de “forma” do comportamento, com a qual os distúrbios citados, podem ser compatíveis devido a seu caráter “estrutural”. Essa estrutura, porém, não deve ser identificada diretamente a uma capacidade intelectual de se organizar estímulos da melhor maneira possível, levando-se em conta a pregnância, por exemplo. Deve-se, com efeito, compreender os distúrbios de comportamento relacionando-os ao caráter motivado tanto interior quanto exteriormente, da percepção global dos sujeitos.

Segundo a *Gestaltpsychologie*, o que torna um objeto visível, ou o que faz com que ele se “descole” do resto do mundo para nossa percepção, longe de ser seu significado – como afirmam os psicólogos clássicos – é, na verdade, “uma estrutura especial em nossa percepção: a estrutura da ‘figura sobre um fundo’” (PPCP, 26; 22). Essa estrutura não é definida intelectualmente, recorrendo-se a categorias do espírito, mas por condições objetivas que se deixam definir “por certas propriedades *sensíveis*” (idem). Ainda sobre a impossibilidade de identificar a percepção a um mosaico de sensações o autor caracteriza-a segundo a *Gestalttheorie*: “a percepção primitiva se refere mais a relações do que a termos isolados – relações *visíveis* e não *concebidas*” (PPCP, 27; 22-3)<sup>76</sup>. Portanto, fica

<sup>76</sup> Vale contextualizar aqui essas passagens que retiramos do texto “La nature de la perception” de 1934, cujo objetivo era propor algumas teses que seriam trabalhadas posteriormente tanto nas suas duas grandes obras da década de 1940, quanto no *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. No momento em que dialoga com a *Gestalttheorie*, o autor explica que para essa escola também a noção de espaço é importante já que as definições de “alto e baixo” por exemplo, não são deduzidas a partir do “meridiano de nossa retina” em relação “ao eixo de nossa cabeça e de nosso corpo” (PPCP, 30; 25), mas existem, antes, “certos pontos importantes de nosso campo sensorial (pontos de ‘ancoragem’)” que determinam “algo como um ‘nível espacial’, e as linhas do campo visual são afetadas *imediatamente* por índices ‘para cima’, ‘para baixo’, sem juízo nem comparação” (PPCP, 30; 25). Vemos aparecer novamente a recusa a um pretense pensamento constituinte que seja capaz de julgar ou estabelecer, por reflexão, coordenadas artificialmente construídas sobre nosso corpo; veremos, inclusive, que essa noção



nítida a estreita relação vislumbrada por Merleau-Ponty entre o comportamento e a estrutura, da maneira como a concebem os psicólogos da Gestalt.

Sendo assim, fica impossível conceber o comportamento segundo as categorias do em-si e do para-si: “não podemos, nem mesmo, se o comportamento é uma ‘forma’, determinar o que nele depende de cada uma das condições internas ou externas tomadas isoladamente” (SC, 197-8; 204). Nem o comportamento pode ser reduzido ao “campo físico”, nem ao “campo fisiológico” e tampouco ao “campo mental” (idem). Ele é, de fato, a integração “indivisível” desses três, e seria, segundo Merleau-Ponty, a “forma” o que permite essa junção, pois ela é “aplicável igualmente aos três campos” e “os integraria como três tipos de estrutura” (SC, 198; 205), por essa razão, a forma aparece como um meio de ultrapassar os dualismos.

A noção de Gestalt, todavia, não é “levada até suas mais importantes consequências” (SC, 206; 212), pelos próprios psicólogos da Gestal. Vale ressaltar que, para Merleau-Ponty, “a ideia de comportamento implica, em todas as etapas, a ideia de forma” (WAELEHNS, 1978, p. 35 – tradução nossa), sendo necessário refletir sobre a impossibilidade de se assumir esse conceito enquanto algo “em si” (idem). Segundo Merleau-Ponty, para escapar às teses materialistas e espiritualistas, que se esforçam em fazer uso da forma instrumentalizando-a, deve-se perguntar “que espécie de ser pode pertencer à forma” (SC, 206; 212), e não estabelecer que ela seja “parte da natureza” ou produto das capacidades do intelecto humano, sem que maiores questionamentos sejam colocados. Ao responder essa questão valendo-se do comportamento da ordem humana que, como mencionamos, se furta às explicações clássicas, seja materialistas seja espiritualistas, nosso autor aponta um caminho um tanto profícuo no que tange à problematização dos dualismos clássicos.

---

de “pontos de ancoragem” é capital para a teoria do espaço desenvolvida na segunda parte da *Fenomenologia*.



Segundo Neves (2016, p. 37), “a noção de forma permite dar uma interpretação metafisicamente neutra para a hierarquia das ordens da natureza (...): entre as ordens física, vital e humana o que existe são distintos graus de integração da estrutura do comportamento” e não “diferentes graus de ser” (idem, p. 38). As ordens da natureza não representam, portanto, seres mais ou menos elevados cujo representante máximo seria o ser humano, mas maneiras de organização: “a hierarquia indica (...) graus de integração *das* formas, e não graus de potência da natureza” (NEVES, 2016, p. 39). É preciso, porém, investigar como o comportamento do homem é diferentemente integrado já que a forma é “síntese da natureza e da ideia” (SC, 206; 212) o que faz da existência humana ainda natureza.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Merleau-Ponty, sempre como base as noções de forma e comportamento, chega à conclusão que “descrevendo o indivíduo físico ou orgânico e aquilo que o cerca, fomos levados a admitir que suas relações não eram mecânicas, mas dialéticas” (SC, 243; 250). Não é possível, assim, estabelecer as relações entre seres vivos e o meio (entourage) como provenientes de simples ações causais, seja qual for a origem delas<sup>77</sup>. O comportamento, novamente, é tomado como exemplo dessa dialética, já que “os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global” (SC, 243; 250). Não há alguns estímulos que suscitam, necessariamente, este ou aquele reflexo, mas uma estrutura que demanda do organismo uma resposta que só pode ser obtida se esta demanda se apresentar ao ser vivo como significativa. Ao reconhecer este fato, fica difícil enxergar o comportamento enquanto coisas em si “que existiriam *partes extra partes*” ou no âmbito corporal ou no nervoso (SC, 244; 251). Compreendemos, dessa maneira, a utilidade metodológica tanto da noção de “estrutura” quanto do uso feito por nosso

---

<sup>77</sup> Sejam elas definidas enquanto passividade do organismo em relação ao meio, como querem os behavioristas, ou como uma espécie de constituição por parte do indivíduo dos elementos do meio, como defendem os psicólogos introspeccionistas ou mesmo a filosofia intelectualista.



autor do ponto de vista do espectador estrangeiro a fim de esclarecer questões já extensamente trabalhadas pela tradição, mas a partir de um ponto de vista estranho e mesmo conflitante com aquele da fenomenologia.

Sobre essa crítica à tradição e a impossibilidade de se pensar ainda segundo suas premissas se quisermos, realmente, compreender fenômenos ambíguos, como é o caso do comportamento e mesmo da forma, Merleau-Ponty afirma:

a filosofia não dispõe de uma ideia da consciência e de uma ideia da ação que tornariam possível entre elas uma comunicação interior. (...) Em última análise, a consciência é definida pela posse de um objeto de pensamento ou pela transparência para si mesma, e a ação, por uma série de acontecimentos exteriores entre si (SC, 248; 255).

Essa incapacidade de conjugar ação e consciência se desdobra ainda na dificuldade em compreender a percepção, pois se não há comunicação entre essas duas esferas como podemos perceber os objetos que se encontram fora de nós, na natureza? Merleau-Ponty se valerá então do exemplo da percepção infantil para tentar esclarecer esta questão. Segundo ele, a criança, antes de perceber as coisas do mundo percebe as coisas no mundo em relação aos outros seres humanos com os quais ela convive. Nas palavras do autor: “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o ‘sólido não organizado’ mas as ações de outros sujeitos humanos” (SC, 251; 258). No entanto, não basta partir dos “caracteres descritivos” da percepção para compreendê-la – por não dispormos, enquanto filósofos, de uma noção de consciência que seja satisfatória.

Aqui reside outra crítica endereçada à psicologia porque ela se ocupa somente dos “conteúdos (...) através dos quais” os objetos da experiência nos são dados; a psicologia “nunca leva até as últimas consequências a explicitação da experiência” (SC, 251-2; 258-9). O autor, então, tentará chegar aonde a psicologia não vai, continuando sua descrição partindo da percepção infantil. Não se tratando, porém, de fazer o caminho consciência-percepção, mas o contrário, partir da percepção para se chegar a uma noção de consciência que não caia no dualismo e



nas antinomias das quais o autor trata exhaustivamente neste livro e que serão novamente trabalhadas na *Fenomenologia*. Enfim, podemos afirmar que as relações de Merleau-Ponty com a psicologia nesse início de sua carreira são, como a maioria dos conceitos com os quais ele se preocupa, um tanto ambíguas e por vezes contraditórias, o que não tira delas, porém, seu valor tanto epistemológico quanto metodológico. É graças à apropriação e à problematização de diversos conceitos e problemas oriundos do campo da psicologia que a filosofia merleau-pontiana pôde se desenvolver com a riqueza que conhecemos.



## BIBLIOGRAFIA

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition, 1997. (Philo-textes).

BIMBENET, Étienne. *La structure du comportement: Chapitre III, 3 – "L'ordre humain"* Merleau-Ponty. Paris: Ellipses Édition, 2000. (Philo-textes).

\_\_\_\_\_. *Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 2004.

FERRAZ, Marcus S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2006.

GERAETS, Theodore F. *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendantale: La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. La Haie: Martinus Nijhoff, 1971.

GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. Paris: Éditions Gallimard, 1951.

KÖHLER, Wolfgang. *Gestalt Psychology*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1947.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *O cinema e a nova psicologia*. In: XAVIER, Ismail (Org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 103-117.

\_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La structure du comportement*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013.



\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

NEVES, José Luiz Bastos. *Merleau-Ponty e o problema fenomenológico: Inerência e transcendência*. (Tese de doutorado em Filosofia) São Paulo: USP, 2016.

NOBLE, Stephen A. "De la conscience et du comportement à la conscience perceptive: critiques et enjeux d'une pensée en devenir. Inédits de et sur Merleau-Ponty, 1940-1945. *Revue internationale de philosophie* 2008/2 (n° 244), p. 127-147.

WAELEHENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1978.



## O Momento da Expressão

### The Moment of Expression

André Dias de Andrade

Professor Dr. em Filosofia e Comunicação.  
Pós-Doutorando pela Universidade de São Paulo e Université Paris 1 -  
panthéon Sorbonne / Pesquisador FAPESP.

#### RESUMO

O artigo discute a relação entre fenomenologia e literatura em Merleau-Ponty, destacando a importância da linguagem como uma modalidade de compreensão da relação entre subjetividade e mundo. Merleau-Ponty propõe uma abordagem fenomenológica da linguagem, enfatizando seu poder expressivo, que vai além da mera re-presentação, e, sobretudo, com a literatura, pode levar à uma experiência única e reveladora, onde leitor e obra se influenciam mutuamente. A interação entre sujeito e objeto na leitura revela uma reciprocidade de sentido que será, em seguida, explicada pela concepção sistemática e expressiva, estrutural e fenomenológica, de linguagem aí em operação.

#### PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; fenomenologia da linguagem; literatura; arte; expressão.

#### ABSTRACT

The article discusses the relationship between phenomenology and literature in Merleau-Ponty, highlighting the importance of language as a mode of understanding the relationship between subjectivity and the world. Merleau-Ponty proposes a phenomenological approach to language, emphasizing its expressive power, which goes beyond mere representation, and, especially with literature, can lead to a unique and revealing experience where the reader and the book influence each other. The interaction between subject and object in reading reveals a reciprocity of meaning that will then be explained by the systematic and expressive, structural and phenomenological conception of language at work there.





**KEYWORDS**

Merleau-Ponty; phenomenology of language; literature; art; expression.



## I

Embora a obra de Merleau-Ponty seja conhecida pela ênfase endereçada à relação entre a consciência e o corpo, pela via do fenômeno da percepção, não é possível fazer economia de todos os escritos em que o filósofo aborda lateralmente ou mesmo de modo exclusivo a questão da linguagem. O manuscrito de *A prosa do mundo* é exemplar desta preocupação, assim como os cursos que ministra sobre o tema no mesmo período (*Recherches sur l'usage littéraire de la langue*, em 1953, e *Le problème de la parole*, 1953-1954), só para citar alguns. Ali vemos se desenhar uma teoria fenomenológica da linguagem que a considera *em ato* ou *em operação*, vale dizer, no momento em que ela se põe a significar algo, seja na escrita, na fala, na leitura ou no diálogo. Como veremos, tal abordagem da linguagem a partir do momento de sua *expressão* constitui, na verdade, uma teoria do sentido em geral. Assim, a linguagem, juntamente com a percepção, é uma das modalidades pela qual compreendemos a relação originária entre a subjetividade e o mundo.

Esta via, contudo, possui um trunfo: quando deixamos de concebê-la como um sistema de signos inteiramente destinado à representar aquilo que as coisas dizem por si mesmas – como língua adâmica<sup>78</sup> – ou como um sistema que se constrói de modo puramente convencional – cujo modelo acabado é o algoritmo<sup>79</sup> –, para adentrar em sua potência expressiva e, através dela, seu *uso literário*, então a linguagem mostra sua capacidade para não apenas relacionar sujeito e mundo,

<sup>78</sup> Esta “Que seja mítico ou inteligível, existe um

lugar onde tudo o que é ou que será, prepara-se ao mesmo tempo para ser dito. [...] Trata-se apenas de encontrar essa frase já feito nos limbos da linguagem, de captar as palavras surdas que o ser murmura” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 11).

<sup>79</sup> Ele fixa um certo número de relações transparentes; institui, para representá-las, símbolos que por si mesmos nada dizem, que jamais dirão mais do que aquilo que se convencionou que digam” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 9).



mas também para conciliar o particular e o universal. Além disso, será possível compreender a criação linguística como um modo próprio de *ser*.

Ainda que precisemos já ter “aprendido” a linguagem para, então, compreender o que ela “quer dizer”, ela ainda guarda um poder de nos arrastar para um lugar novo, insólito e desconhecido, que ultrapassa a medida do conjunto de significantes em nós. Tal poder só se efetiva quando ela é vivida *em ato*, como *fala (parole)* em lugar de analisada, pois é aí que experimentamos algo novo do mundo. Se, por um lado, “eu só compreendo o que me é dito porque já sei o sentido das palavras que me dirigem” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 14), por outro, a experiência da linguagem é algo *sui generis*, e as pessoas “adoram loucamente conversar com o grande escritor, elas o visitam como quem vai ver a estátua de São Pedro, creem então resolutamente nas virtudes secretas da comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 13-14). Assim, a aptidão linguística é muito diferente da experiência efetiva que temos da linguagem, sendo que esta parece ser a de um verdadeiro *encontro*. A literatura serve para Merleau-Ponty como um avatar de tal encontro, pois nela esta experiência se dá no “momento da expressão”. Começemos por descrevê-lo.

## II

Ao se deparar com um romance o leitor começa por identificar o sentido de cada uma das palavras que lê àqueles que possui em sua memória, tal como uma decodificação entre dois sistemas de signos convencionais. A significação aqui se aparenta àquela encontrada pronta em um dicionário; cabe então sintetizar o significante correto à ela. E como, evidentemente, não há romance sem alguém que o leia, a significação é o produto deste encontro em que o leitor anima as garatujas com seus poderes semânticos e sua liberdade interpretativa. Compreender seria, em última instância, reconhecer e se identificar.



Entretanto, basta algum momento de leitura “cativada” para que não apenas as letras desapareçam do papel, e os personagens e temas ganhem vida e apareçam, mas ainda para que aquilo que o leitor presume como um sentimento ou um tipo de comportamento passe a se infletir e receber os caracteres que o próprio romance lhes confere; como se, agora, o próprio leitor necessitasse do livro para pensar e para sentir, e para pensar e sentir aquilo que o livro lhe demanda, como se a obra lesse a si mesma através do leitor, e, nesta feita, permitisse a emergência de uma verdade que é só sua. A esta salutar relação Merleau-Ponty denomina a “dupla do cego e do paralítico” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 17), pela qual o leitor conduz o livro, todavia é este que o direciona para territórios antes desconhecidos e inexploráveis por sua própria conta. Entre eles a relação não é de causa ou de efeito, ou de sujeito e objeto, mas de uma estranha comunhão de sentido que é, ao mesmo tempo, violência, já que esta “máquina infernal” que é o livro – conhecido em seus signos e, ao mesmo tempo, indeterminado em seu sentido – atende ao apelo do falante e responde “fora de qualquer medida” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 18). É apenas em seguida, ao se recordar do “tema” do romance, como um objeto a respeito do qual ele versava, que a disposição dos signos e o modo singular de contar tal história pode parecer arbitrário. Mas esta recordação e esta transposição dizem respeito à linguagem inteira pronta, à linguagem *falada*, como num dicionário, e não à dimensão expressiva da linguagem, à linguagem *falante*.

Merleau-Ponty utiliza como exemplo o romance *A Cartuxa de Parma*, sem citá-lo diretamente, como faremos aqui. Lendo esta obra de Stendhal tenho a impressão de que um de seus personagens é um belo exemplar da patifaria já conhecida por mim – a crueldade, vilania e mesquinaria do fiscal Rassi corresponde bem ao que considero ser uma pessoa má. Existe na corte “um miserável chamado Rassi, espécie de ministro da Justiça” (STENDHAL, 2012, p. 71), que antes era juiz, e “fez sua fortuna se encarniçando contra os infelizes acusados como o cão de caça contra a lebre” (STENDHAL, 2012, p. 133). Não muito longe de nós existem juízes que também infringem a lei para subir na carreira



e angariar posições de poder, argumentando estarem a cumprindo. “Trinta imprudentes se reúnem para ler um número de *Le Constitutionnel*, e Rassi os declara conspiradores e os despacha como prisioneiros para essa famosa cidadela de Parma, terror de toda a Lombardia” (STENDHAL, 2012, p. 71). Mesmo hoje, tais juízes abandonam a toga pelo terno, e a magistratura por um ministério, no ato mesmo em que isso pode alavancar sua carreira, da mesma maneira que traem seus benfeitores quando já não lhe interessam mais. É assim que encontramos este juiz bajulador em diálogo com o príncipe (2012, p. 159):

- Acima de tudo, é preciso segredo! — gritou-lhe o príncipe sem saudá-lo, e o tratando quase como a um caipira, ele, que era tão cortês com todo mundo. — De quando está datada sua sentença?
- De ontem de manhã, Alteza Sereníssima.
- Por quantos juízes está assinada?
- Pelos cinco.
- E a pena?
- Vinte anos de fortaleza, como Vossa Alteza Sereníssima me disse.

Pode-se notar que a torpeza e venalidade da personagem de Stendhal correspondem bem a figuras contemporâneas que se dizem benfeitoras e combatentes da vilania e corrupção que há na sociedade. Lendo seu romance é primeiro pela identificação com elas que eu começo por compreender quem é o Fiscal Rassi. E vale a pena recorrer aqui à sua própria descrição, neste caso:

De qualquer lado que se pudesse apresentar um caso, ele achava facilmente, e em poucos instantes, os meios muito bem fundados no direito para chegar a uma condenação ou a uma absolvição; era, acima de tudo, o rei das sutilezas de um procurador. Nesse homem, que grandes monarquias teriam invejado ao príncipe de Parma, só se conhecia uma paixão: estar em conversações íntimas com grandes personalidades e agradar-lhes com suas palhaçadas. Pouco lhe importava se o homem poderoso ria daquilo que ele dizia ou de sua própria pessoa, ou se fazia brincadeiras revoltantes sobre a sra. Rassi; contanto que o visse rir e que o tratasse com familiaridade, ficava contente. As vezes o príncipe, não sabendo mais como abusar da dignidade desse grande juiz, lhe dava uns pontapés; se os pontapés lhe fizessem mal, ele começava a chorar. Mas nele o instinto da palhaçada era tão forte que o viam todos os dias preferir o salão de um ministro que o ridicularizava a seu próprio salão, onde ele reinava



despoticamente sobre as togas do país. Rassi criara para si, sobretudo, uma situação à parte, no sentido de que era impossível ao nobre mais insolente conseguir humilhá-lo; seu jeito de se vingar das injúrias que sofria durante o dia todo era contá-las ao príncipe, junto a quem adquirira o privilégio de dizer tudo; é verdade que, volta e meia, a resposta era uma bofetada bem aplicada e que lhe doía, mas ele não se ofendia de jeito nenhum. A presença desse grande juiz distraía o príncipe em seus momentos de mau humor, que então se divertia em ultrajá-lo. Vê-se que Rassi era mais ou menos o homem perfeito na corte: sem honra e sem rancor (STENDHAL, 2012, p. 159).

Tal mesquinaria e bajulação de Rassi é primeiramente identificada com as singularidades do repertório de cada um. Mas, quando ele é descrito cuidadosamente por Stendhal e passa a “viver”, no momento da inversão entre autor e leitor que denominamos como sendo o momento da expressão, algo curioso acontece: o personagem Rassi não corresponde mais à ideia que eu fazia das pessoas, como apenas um caso exemplar deste gênero mais ou menos circunscrito da “cretinice” na minha semântica toda pronta, mas é toda pessoa dotada de um certo estilo injusto, mesquinho e dissimulado que passa a ser um exemplar do fiscal Rassi. Stendhal não apenas capta um caractere de espírito, mas certamente contribui para a elucidação deste caractere e, nisso, realiza uma expansão significativa em todos aqueles que o leem. Nas palavras de Merleau-Ponty: “Eu sei, antes de ler Stendhal, o que é um patife e eu posso compreender o que ele quer dizer quando escreve que o fiscal Rossi<sup>80</sup> é um patife. Mas quando o fiscal Rossi começa a viver, não é mais ele que é um patife, é o patife que é um fiscal Rossi” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 19). Não à toa, Balzac em seu *Étude sur la Chartreuse de Parme*, o descreverá como “um dos personagens mais horripelantemente cômicos ou comicamente horríveis que se possa figurar [...]. Este Rassi se torna algo de terrível, atinge proporções gigantescas permanecendo sempre grotesco” (BALZAC, 1989, p. 44). Se isto é possível pela maestria do escritor, e a tomemos como um fato, é também pela virtude mais própria da linguagem, que é capaz de realizar esta “torsão secreta” entre o signo e seu significado, ou entre o que o leitor

---

<sup>80</sup> Esta é a grafia de Merleau-Ponty, curiosamente distinta do romance, e que mantemos nesta tradução do original.



considera como já adquirido (linguagem *falada*) e aquilo que é inédito (linguagem *falante*), quando deixamos de falar a nossa língua para falar a língua de Stendhal e para habitar, mesmo que por um momento, em seu mundo. “Eu entro na moral de Stendhal pelas palavras de todo o mundo do qual ele se serve, mas estas palavras sofreram uma torsão secreta nas suas mãos” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 19), de modo que elas significam algo que não é completamente estranho, já que eu reconheço pelo mínimo de interesse e desprendimento, mas que não é acessível em nenhum lugar além do romance e no modo pelo qual o autor arranjou as palavras. Se eu reconhecia as palavras e as personagens de acordo com meu repertório e preceitos morais, é agora o autor que me designa o que significar e pensar a respeito dos mesmos.

As relações do leitor com o livro parecem esses amores em que primeiro um dos dois dominava, porque tinha mais orgulho ou petulância; mas logo tudo desaba e é o outro, mais taciturno e mais sábio, quem governa. *O momento da expressão* é aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor. (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 20)

### III

É preciso salientar que, antes de partirmos para uma fenomenologia da linguagem ou analisar com que aparato conceitual é possível abordar tal “experiência da expressão”, nos detemos aqui no nível de uma leitura imediata. É esta leitura que, conforme buscamos trazê-la à baila pela descrição, compõe em seu acontecimento tal relação recíproca entre o livro – ou o autor – e o leitor; e não algum esquema formal de comunicação. De fato, tal formalização seria resultado último do fenômeno comunicativo ou expressivo e, sob pena de pressupor o que quer provar, deve-se seguir a descrição de um outro modo.

Pois se tais modelos são possíveis, pelo menos sem entrar na questão sobre sua veracidade, é porque seria preciso novamente distinguir os dois aspectos pertinentes à linguagem: o da i) linguagem operante, que se revela como *fala*



*falante*, e o da ii) linguagem constituída, ou denominada *fala falada* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 22). A reciprocidade de sentido que se constata desde o princípio entre sujeito e objeto no momento da leitura e da comunicação concerne à primeira, porquanto nela a convergência entre a expressão e o expressado, entre os signos e a significação é total.

Se é preciso que o leitor anime o livro a fim de que o momento da expressão possa sobrevir, para que haja de fato algum sentido a ser ali captado, isso não significa ainda que, como o parece querer Sartre, o sujeito da linguagem torne-se o responsável único pela existência da significação. Em *Que é a literatura?* vê-se que não há um *fim* para o livro, este sendo a “liberdade do leitor”, o qual apenas a requisita, como um imperativo, mas que não contribui sobre o sentido que ali está para nascer. A obra “faz confiança” ao leitor a fim de ser completada – ela é “uma tarefa a cumprir” (SARTRE, 1948 p. 54-55) –, para que possa haver uma substância do objeto literário. É assim que o sujeito verte os signos e a prosa em significação, em uma totalidade orgânica de sentido. Se, quando a leitura parece abolir a polarização entre autor e leitor e estabelecer sua reciprocidade, quando ela “pega, como o fogo pega”, isto quer dizer que só há obra pelo leitor? Haveria aí uma dificuldade em compreender como é possível, malgrado a diversidade de sentidos a que a literatura nos poderia abrir, que o leitor realmente se surpreenda; como além do apelo que ela lança à subjetividade do leitor, à sua liberdade (SARTRE, 1948, p. 53), ela poderia lhe abordar de uma maneira efetivamente autônoma e inovadora. Merleau-Ponty afirma que “o livro não me interessaria tanto se ele apenas me falasse do que já sei” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 18). Já Sartre escreve, pelo contrário, que o autor não pode se dirigir a uma passividade do leitor, que não deve procurar “transformá-lo”, se quer abordá-lo com uma obra de arte e não com um panfleto ou manual de instruções, pois o próprio da arte está em seu caráter de *pura representação*, destinada ao “recoo estético” do leitor. As emoções certamente *fazem parte* da experiência da leitura, não há livro sem elas, mas “não há crença, até mesmo aquela que deposito na narrativa, que não seja livremente





consentida” (SARTRE, 1948, p. 56). Assim, se há uma aparência de passividade, mesmo o riso, a lágrima e a resignação, todos se dão livremente. O livro é cômico se *eu* sorrio, tocante pelas *minhas* lágrimas, verdadeiro por esta “paixão” pela qual lhe empresto *minhas* crenças ou delas abro mão. É o leitor quem se sacrifica em prol da linguagem, e quando tratamos de sua relação com o autor esta deveria ser a de um verdadeiro encontro de espíritos ou de liberdades, em prol da transcendência da obra.

Ora, se a verdadeira obra tem o poder de me raptar sem tal concessão, o argumento de Merleau-Ponty a princípio parece ir na contramão de Sartre. Pois a arte ali não é pura representação, destinada à uma liberdade sem limites do leitor. É preciso colocar esta paixão da linguagem em outro lugar ou compreendê-la de outro modo, o que faremos ao analisar melhor seu complexo expressivo. Não se trata de dar tudo ao leitor, mas, por outro lado, também não podemos traçar o caminho inverso de análise, e compreender a obra como determinista, já que ela também não provém de uma liberdade sem limites do autor.

Se a “realza do leitor” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 20) é sitiada, contra Sartre, em prol de um sentido próprio à obra, a realza do sujeito-autor também desaparece. Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* é contra a ideia de subjetividade, do gênio e da autoria absolutos que Merleau-Ponty investe, desta vez em oposição a Malraux, a fim de compreender aquilo que é mais próprio e originário à toda expressão. Malraux tem o mérito de apreender uma característica comum às artes da pintura e da escrita, porquanto ambas se fazem como “expressão criadora” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 59) e, portanto, não apenas “representam” coisas. Ele recusa este preconceito “objetivista” de que haveria significações ou um sentido perene a ser mais ou menos bem captados pelo artista. Mas, por outro lado, o faz em prol de outro prejuízo, atinente à concepção de que a pintura moderna encerra um retorno à interioridade do pintor, a uma subjetividade que emana através das obras. Assim, inaugura-se um reino da pintura, avesso ao



mundo sensível e à natureza, do qual o autor detém o segredo consigo. É como se a percepção do mundo e das coisas, “os dados dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 61), jamais se alterassem, ficando a cargo exclusivo do sujeito-autor a criação, “sem passar pelo domínio anônimo dos *sentidos* ou da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 64). Mas, a menos que se tome a obra toda pronta e se compreenda aí a necessidade do autor para que ela esteja consumada, a remissão do sentido à realidade do autor é algo que só se faz de forma exterior – mesmo para o próprio artista, que muitas vezes sequer se reconhece em seus quadros, senão de forma alusiva: “ele não é mais capaz de *ver* seus quadros do que o escritor de ler a si próprio” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 65-66).

Tal pode ser a impressão que se tem do “gênio”, como responsável único pelo sentido da obra, o que também fica claro quando se reproduz em câmera lenta a gravação de Matisse em seu trabalho. Para Merleau-Ponty isto exemplifica bem esta ilusão e “há algo de artificial nesta análise” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 62). Apenas *aparentemente e analiticamente* Matisse aparece como o único culpado pela obra, como detentor do sentido e das pinceladas, tal como um deus leibniziano que escolhe dentre todas a melhor possível e única digna de existir. Pois, na verdade, é preciso que a obra ecloda numa relação entre o pintor e o visível que ele expressa, já que em seu trabalho ele “nada sabe da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, do estilo e da ‘representação’: ele está bem mais preocupado em exprimir seu comércio com o mundo do que para orgulhar-se de um estilo que nasce como que à sua revelia” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 67).

Logo, esta expressão que descrevemos à propósito da linguagem se inicia mesmo com o mundo percebido. Se a percepção é já uma relação anterior às antíteses ela não pode, ao menos no momento da criação, ser tomada como uma operação subjetiva e exclusiva do artista. Mesmo antes da linguagem “a percepção já estiliza”, afirma Merleau-Ponty, e há uma típica do mundo que toda retomada artística do mundo está fadada a expressar, de modo que tal expressão não pode ser



compreendida de maneira estritamente objetiva ou subjetiva, pois realiza uma inversão entre sujeito e objeto a tal ponto que não se sabe mais se é Matisse que pinta o quadro ou o quadro que requisita de Matisse os gestos apropriados (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 63). Ora, também dirá o autor a respeito do mesmo exemplo em *A Prosa do Mundo*, que “não se passa outra coisa em relação à fala verdadeiramente expressiva”, pois o escritor também não é um demiurgo da criação literária, já que “não escolhe um signo para uma significação já definida, assim como se vai procurar um martelo para pregar um prego ou um alicate para arrancá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 64). Não à toa, dirá em um curso proferido em 1953-1954, intitulado *Le Problème de la Parole*, que há um “erro à propósito do escritor proveniente do fato de que o abordamos pelos *resultados* de seu trabalho expressivo, do qual imaginamos a base intuitiva mais suntuosa”, enquanto que, de fato, “ele não conhece verdadeiramente estes resultados” (MERLEAU-PONTY, 2020, p. 147).

Há nessa consideração do mundo, tal qual é retomado pelo gesto do pintor e do escritor, o signo de uma passividade que mais uma vez permite compreender como a teoria de Merleau-Ponty faz um contraponto com o subjetivismo de Sartre, para quem mesmo o “formalismo” de Cézanne e o “realismo” de Vermeer consistem em precisamente fazer frente, mediante sua liberdade artística, à natureza. Nesses relatos a natureza aparece como utópica e inatingível, mas para Sartre tal é uma utopia edificante, já que a arte nunca é puro realismo, imitação ou tradução, mesmo em um realista como Vermeer: “com esse realista chegamos, talvez, o mais próximo da criação absoluta, uma vez que é na própria passividade da matéria que encontramos a insondável liberdade do homem” (SARTRE, 1948, p. 63). Em Merleau-Ponty, ao contrário, trata-se de retomar um sentido que ao menos estruturalmente não é distinto daquele do mundo, não apenas na pintura, mas também com a linguagem – certamente algo que necessita passar pelo autor e, por isso, não desmerece sua técnica, sua intenção e sua inventividade, mas que não surge *ex nihilo* dele mesmo.



Voltemos à linguagem com o caso de Stendhal e seu “fiscal Rassi”, que, assim como Matisse, ilumina as relações entre autor e mundo, assim como aquelas entre autor e leitor. Ainda que a relação entre a personagem criada e os caracteres ou tipos seja uma tônica da filosofia quando ela encontra a literatura, não se trata somente disso aqui, pois quando Rassi deixa de exemplificar um tipo e são todas as pessoas que se tornam tipos “Rassi”, ou quando Stendhal deixa de pertencer à língua francesa e é toda a língua que passa a ser uma versão da língua de Stendhal, compreende-se que a literatura não é apenas uma “contribuição” para a visão de mundo, mas é capaz de criar o próprio mundo em seu sentido. Como isso é possível?

#### IV

Isso é possível em consequência das concepções de linguagem e de signo aí empregadas. A linguagem é pensada como linguagem *indireta* e o sentido como *diacrítico*. Numa carta que Merleau-Ponty escreve a Guérault, em 1951, o autor mostra que no domínio da literatura é “mais fácil mostrar como que a linguagem nunca é a simples vestimenta de um pensamento que possuiria a si mesmo em plena clareza” e, adiante, que “a comunicação na literatura não é o simples apelo do escritor à significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: antes, ela suscita estas significações nele por um entranhamento ou por uma espécie de ação oblíqua” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 406-7), movimento este que ilustra o mecanismo da linguagem indireta. Uma vez que a linguagem não tem como tarefa representar mais ou menos fidedignamente o mundo (num realismo literário), nem traduzir uma imagem interior do autor (num subjetivismo ou idealismo literário), resta que ela expressa apenas a si própria, pelo modo como arranja seus signos, e dá corpo à significação. Pois a linguagem “direta” é esta que pressupõe um estado de coisas com o qual se relaciona; é a linguagem pensada de acordo com o modelo referencial clássico e de acordo com o ideal de adequação entre as palavras e as coisas. E a linguagem “indireta”, segundo um ensaio que Merleau-



Ponty publica em 1952, é aquela que “diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a coisa mesma” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 56), ou seja, quando deixa de expressar um estado de coisas ou uma ideia precedente a ela, com o qual necessita se adequar, e passa a articular um sentido em si mesma. É preciso compreender esta produtividade própria para, em seguida, retornar ao seu aspecto “indireto”.

Tal autonomia flagrante na literatura é compreendida por Merleau-Ponty a partir das leituras e interpretações que faz da filosofia da linguagem e da linguística estrutural. Ela está presente em toda escrita, sobretudo nas grandes obras, mas é uma conquista hermenêutica para a teoria a partir das análises estruturais em linguística e de sua concepção de signo como “diacrítico”, ou seja, como uma entidade global formada de significante (palavra ou imagem acústica) e significado (conceito) e que passa a ter sentido na medida em que se relaciona com os outros signos numa mesma língua (o português, o francês, o inglês, etc.), sem a necessidade de representar algum objeto ou estado de coisas *fora* do sistema de que faz parte. Isso foi denominado por Saussure como princípio de arbitrariedade do signo (SAUSSURE, 1967, p. 99), sendo que o valor diacrítico do signo depende, então, das relações de diferenciação, discriminação, oposição que ele possui com os outros signos no interior do mesmo sistema, de modo que um signo possui sentido tanto por aquilo que expressa quanto por aquilo que *não* expressa, vale dizer, pela diferença com os outros signos. É porque o signo é diacrítico, e se organiza ou compõe consigo mesmo, que ele possui um “interior” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. p. 51) e passa a ter um sentido. Tal concepção estrutural também implica que a linguagem só funciona porque ela carrega *em negativo* a totalidade do sistema e das relações entre signos junto do signo que é *a cada vez pronunciado* ou *compreendido*. Ela diz o mundo ou diz algo do mundo quando compõe certos arranjos diferenciais entre palavras e expressões, e “uma língua é menos uma soma de signos [...] do que um meio metódico de discriminar os signos uns dos outros, e de construir um universo de linguagem, a respeito do qual diremos mais tarde [...] que ele exprime um universo de pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1969, p.



45). Um excelente exemplo desta função diferencial da linguagem pode ser encontrado no livro *Saussure: une science de la langue* de Françoise Gadet.

O francês distingue *fleuve* e *rivière* como o rio que deságua no mar e o rio que desagua em outro rio. Ora, no inglês – *river* e *stream* – a diferença está apenas no tamanho. Que as diferentes línguas não façam o mesmo recorte da realidade, ou que se trate de um recorte sobre a realidade que ela mesma não impõe em sua essência, é o que aparece nos exemplos, pois a água que corre não está nem em *fleuve/rivière*, nem em *river/stream*. (GADET, 1987, p. 34).

Aos diversos sujeitos de comunicação ocorre algo análogo ao que acontece *entre* idiomas, como distintos sistemas de diferenciação. Um sujeito falante habitante da língua funciona como um campo diacrítico no qual os signos estão arranjados em certas relações uns com os outros. E é por ser ele mesmo um sistema de diferenciação que ele pode entrar em contato com outros, aprender com eles - se “descentrar”, nas palavras de Merleau-Ponty. Tal descentramento é a experiência da reconfiguração que um campo de significantes e significados arranjado diacriticamente sofre em contato com outro, e dos deslizamentos de sentidos que estes seus elementos podem então sofrer.

Merleau-Ponty já considerava o corpo próprio como um tipo de sistema dotado de unidade própria em suas primeiras obras, o que denominou junto da Psicologia de seu tempo como o *esquema corporal*, ou, numa definição mais ampla, o sistema de transposições e equivalências entre corpo e mundo, ou entre o corpo próprio e os outros corpos (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 271). Aqui, este sistema de equivalências também é pensado como um sistema diacrítico, e o esquema corporal passa mesmo a ser concebido à maneira de um sistema fonemático, onde todos os gestos e qualidades se arranjam diferencialmente. Em 1953 o autor propõe que “é a mesma coisa ter um corpo como capaz de gesticulação expressiva ou de ação e ter um sistema fonemático como capacidade de construir signos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 204). Assim, a linguagem não apenas compreende



um escopo de estudos certamente importante e próprio, mas mesmo permite rever aquilo que já se pensava acerca da corporeidade em geral<sup>81</sup>.

Portanto, percebemos que “muito mais que um meio, a linguagem é algo como um ser” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 54), que atribui sentido às coisas de modo estrutural e sem precisar corresponder ao que seria a sua natureza *em-si*. A linguagem presta contas à si mesma; ela possui uma produtividade própria que implica também a experiência que o sujeito falante ou leitor dela têm, de maneira que ambos apreendem seu sentido no arranjo entre os signos e não num recanto insondável de sua consciência. É porque ela opera como “recorte” que ela, justamente, “funciona” e consegue significar algo sem jamais significar exatamente ou designar o que seria a coisa em-si. Tal é a “paixão da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 202), que é obrigada a não dizer tudo se quer dizer algo. Quando Merleau-ponty afirma que “a linguagem nunca diz nada”, mas que, no entanto, ela possui sentido, isto se deve a um funcionamento muito próprio, referente à esta diferenciação interna ou imanente aos signos (como acontece também com os gestos, no nível da percepção). É por isso que “ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre eles diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que se repete, se recorta e se confirma, nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 46-47).

Assim, é preciso compreender “que a ideia de uma expressão *completa* é um não-senso, que toda linguagem é indireta ou alusiva ou, se se quiser, silêncio” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 54). Como? Porque liberta da função referencial ela designa algo apenas pela sua composição e pela experiência onde ela se dá. Tal designação nem mesmo merece este nome, no sentido de uma referencialidade, e

---

<sup>81</sup> Sobre tal relação entre esquema corporal e sistema diacrítico reenvio ao meu trabalho “Por que as coisas não têm de ser as mesmas. Em direção a um perspectivismo fenomenológico” (ANDRADE, 2022) e livro *Nas margens da presença: a questão do Logos em Merleau-Ponty* (ANDRADE, 2024, São Carlos & Rio de Janeiro: EdUFSCar & EDUERJ; no prelo).



é por isso que Merleau-Ponty prefere afirmar que ela *expressa* (indiretamente), mais do que *designa* (diretamente). Nessa função expressiva, mesmo a ausência de signo, na linguagem, contribui para a significação e pode ser pensada lateralmente aos significantes. Isto acontece, por exemplo, no findar de *O vermelho e o negro*, também de Stendhal, quando Julien descobre que é traído pela Madame de Rênal e planeja matá-la, realizando uma viagem que não dura mais que uma página, abrupta, sem respiração, como uma “viagem de sonho”, ou uma “certeza sem pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 95), e que destoa das descrições exaustivas que compunham o resto do livro. Ali, as vírgulas e os intervalos entre as palavras contribuem essencialmente para o que elas querem dizer, e mesmo para o que não dizem (“Julien pensava”; “Julien queria”). Seu silêncio é ainda um modo de falar ou expressar no universo criado por Stendhal. Se elas ainda significam o mundo e não estão dele cortadas é porque *o mundo ele mesmo* não possui uma estrutura referencial e se estrutura de modo diacrítico, pela totalidade de suas partes que, a cada vez re-configuradas, permitem compreendê-lo numa infinidade de perspectivas. Essa riqueza e inesgotabilidade do mundo é sem correspondente – a realidade é positivamente indeterminada –, e a linguagem pode toda vez dizer “um” mundo ou dizer “do” mundo algo diferente sem deixar, nunca, de dizer “o” mundo.

## V

A literatura aparece como caso limite desse poder da fala porque ela articula um universo onde cada um de seus detalhes funciona conjuntamente, pela relação de diferenciação que estabelecem uns com os outros, e é por isso que Merleau-Ponty considera justo e importante que se pense uma “uma teoria da linguagem literária” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 86) e, mais que isso, do uso literário que se faz da linguagem, na medida em que ela revela um modo de funcionamento próprio a esta que ultrapassa seu sentido “objetivo”. “Por que nos endereçar à literatura para elaborar [uma] teoria da linguagem? Para superar o caso





da linguagem objetiva, i.e., fundada em convenções prévias de signo-significação e [na] possessão destas” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 87). Tal passagem corresponde àquela apontada entre a linguagem direta e sua base indireta, que se expressa em todo lugar, mas, segundo o autor, sobretudo na literatura. Assim, ela revela esta “relação interna dos signos tomados como um conjunto articulado com o significado tomado como campo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 127), que faz com que os signos nada signifiquem isoladamente, mas, em conjunto, possam dar nascimento não apenas àquilo que cada um quer dizer, mas ao universo de sentido do qual fazem parte. Este caráter duplo – expressivo e sistemático – é o fundamental de uma língua, na qual “os elementos são arbitrários um a um, mas não o são enquanto momentos de um falar em vias de diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 127). Assim, o significado se acopla ao signo sem a necessidade de uma potência externa à língua, seja de um mundo real ou de um sujeito que lhe constitua o sentido, mas também sem que o conjunto caia no formalismo, visto que, como já notamos, toda esta arquitetônica é, além de sistemática, expressiva, e, por isso, demanda também a experiência dos falantes, bem como no caso da literatura do encontro entre autor e leitor.

A ‘união mística’ está fundada em razão porque nela não se trata de unir conceito e fonema sonoro, mas diferenças de significações e diferenças de signos, e que a fala como sistema em vias de diferenciação pode fornecer o diagrama de sentido em vias de diferenciação (ex. estrutura do verbo e arquitetônica do tempo). (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 127)

O sujeito de fala não é a subjetividade imperatriz da língua, mas também não é efeito desta, e sim a experiência que nela se faz, como um desvio também seu, e que pode variar conjuntamente com os signos, daí ascendendo a novos significados e universos de sentido. Assim, ele habita a língua, como seu corpo habita o mundo sensível, e, com isso, habita um espaço e um tempo que nela se estruturam. Se é correto tratar a perspectiva sensível como fazendo parte do mundo, também não se pode alocar a prosa alhures - e ela é, antes de tudo, prosa *do mundo*.



Assim, na literatura, podemos notar que há um *mundo* ou *universo de Stendhal*, como um sistema de signos que apreendemos na medida em também *somos* sistemas diacríticos. O Eu e o Outro, o autor e o leitor são como “idiomas”, como campos diacríticos que podem entrar em contato e aprender um com o outro, e a grande obra é a instituição de uma nova configuração tão persistente que passa a valer como uma “verdade” em geral. Se “o prosaico se destina a tocar significações já instaladas na cultura com signos convencionais”, por outro lado, “a grande prosa é a arte de captar um sentido que nunca tinha sido até então objetivado e de torná-lo acessível a todos aqueles que falam a mesma língua” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 407).

Se há um universo em Stendhal, do mesmo modo, há um universo em Proust, no qual as emoções e as coisas se exprimem por sua qualidade diferencial e pelas relações que entretêm umas com as outras. Nele, o narrador nos conta sobre seu amor de infância, e que Gilberte *tinha os olhos tão negros que eram azuis*, expressando então uma significação que só pode ser lida a partir da articulação de signos e qualidades em diferenças, intervalos ou desvios.

Subitamente parei, não pude mais me mexer, como ocorre quando uma visão não se dirige apenas ao nosso olhar, mas exige mais, profundas percepções e dispõe inteiramente do nosso coração. Uma garotinha de um louro arruivado, que parecia estar regressando de um passeio, tendo às mãos uma pá de jardinagem, nos encarava, erguendo o rosto todo coberto de manchas cor-de-rosa. Seus olhos negros brilhavam e como eu não sabia, à época, nem aprendi depois, reduzir a seus elementos objetivos uma impressão forte, como não tivesse, feito se diz, suficiente ‘espírito de observação’ para poder isolar a noção da sua cor, durante muito tempo, a cada vez que nela pensava, a lembrança do brilho de seus olhos se apresentava logo a mim como o de um azul vivo, visto que ela era loura; de forma que, talvez se ela não tivesse olhos assim tão negros, o que muito, espantava, da primeira vez que a viam eu não teria ficado, como fiquei, mais especialmente apaixonado, nela, por seus olhos azuis (PROUST, 2010, p. 182-183).

São as puras transições sem termos com que Proust trabalha – entre as cores, mas também entre a vigília e o sono, entre a Combray do passado e do presente, ou mesmo entre o signo acústico da sonata de Vinteuil e o significado emocional encarnado a cada vez nela – que ocuparão uma série de escritos de Merleau-Ponty



subsequentes à *Prosa do mundo*, mas que se nutrem desta concepção fenomenológica e diacrítica da linguagem que nela é já trabalhada. Nestes mesmos anos se perguntará sobre o “Proust filósofo” (MERLEAU-PONTY, 2020, p. 135) que é possível depreender do escritor, mostrando que seu estilo é o de uma reflexão “especial”, não aquela que nos leva às “ideias gerais”, mas de uma “reflexão que entra na coisa”, e que “isto não é uma distração da filosofia: é sua filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2020, p. 136-137). Pois bem, isto é possível se algo da linguagem literária também coexiste com a linguagem ordinária, como uma espécie de potência máxima sua, da mesma maneira que quando Merleau-Ponty estuda as patologias relacionadas à fala – como no caso emblemático da afasia –, é a potência mínima da mesma linguagem que ele também ali perscruta. O doente e o escritor não estão aquém ou além da linguagem ordinária, mas servem para Merleau-Ponty como casos emblemáticos para compreender a experiência que temos dela: para realizar uma fenomenologia da fala na verdadeira acepção do termo, pois se tratam de casos variantes de um mesmo invariante existencial, que em vez de uma essência, é esta linguagem que rompe as dicotomias do sujeito e do objeto, que falamos ao mesmo tempo em que somos por ela falados. Portanto, “os poderes da literatura não são de outro tipo que aqueles da fala: desenhar uma relação pré-objetiva a outrem e ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2020, p. 148).

Cabe perguntar se não retornamos, com isso, ao império da subjetividade, uma vez que se o mundo está atrelado também à sua descrição, ele é inseparável de um perspectivismo congênito. Cremos que não, porque embora o mundo seja inseparável de um sujeito, entendido como uma “experiência” a respeito dele, essa experiência é *do* mundo antes que exclusivamente *minha*, e a “minha” experiência é o próprio mundo numa certa configuração. Portanto, a prosa significa o mundo porque ela é, ao mesmo tempo, o mundo em sua potência expressiva. A prosa é *do* mundo no duplo sentido do genitivo, numa relação de designação e de proveniência com relação a ele; e o mundo pode funcionar como linguagem porque ele não possui uma estrutura referencial, e porque a sua realidade envolve sempre a criação.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, André Dias. “Por que as coisas não têm de ser as mesmas? Em direção a um perspectivismo fenomenológico”. In: DE ANDRADE, André Dias; FURLAN, Reinaldo. (Org.). *A fenomenologia entretempos*. 1ed.: Cultura Acadêmica / Pedro e João editores, 2022, v. 1, p. 147-170.

BALZAC, Honoré de. *Étude sur la Chatreuse de Parme de Monsieur Beyle*. Castelnau-le-Pez: Editions Climats, 1989.

GADET, Françoise. *Saussure: une science de la langue*. Paris: PUF, 1987.

MERLEAU-PONTY. Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY. Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY. Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY. Maurice. “Un inédit de Merleau-Ponty”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. LXVII, 1962, p. 401-9.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genebra: MetisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Recherches sur l'Usage Littéraire du Langage. Cours au Collège de France, Notes 1953*. Genebra: MetisPresses, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*. Genebra: MetisPresses, 2020.

PROUST, M. *No caminho de Swann*. Tradução Mario Quintana. São Paulo: Abril, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1967.

STENDHAL. H.-M. Beyle. *O vermelho e o negro*. São Paulo: Abril, 1971.

STENDHAL. H.-M. Beyle. *A cartuxa de Parma*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2012.



**“Vida Imaginária” e “Vida Real”: a ambiguidade da correlação  
indissociável entre dois planos irreduzíveis um ao outro**

**“Imaginary life” and “Real Life”: the ambiguity of the  
indissociable correlation between two planes irreducible to each  
other**

Gabriel Gurae Guedes Paes

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) com período de estágio sanduíche na Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne. Professor temporário do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

**Resumo**

Sartre, em *O imaginário*, denomina “vida imaginária” a identidade construída para além das demandas de um mundo real de situações imprevisíveis. A “vida imaginária” é irreduzível à “vida real”. No entanto, na conclusão da mesma obra, compreendemos que a imagem só pode se dar a partir da realidade concreta. Não seria então contraditório dizer que a “vida imaginária” é a constituição de uma identidade fora do real? Argumentamos que não há contradição se assumirmos que a “vida imaginária”, apesar de irreduzível à “vida real”, se faz sempre em relação com um fundo real de situações concretas.

**Palavras-chave:**

Sartre, fenomenologia, imaginário, afetividade, desejo.

**Abstract**

Sartre, in *The Imaginary*, calls “imaginary life” the identity constructed beyond the demands of a real world of unpredictable situations. “Imaginary life” is irreducible to “real life”. However, at the conclusion of the same work, we understand that the image can only come from concrete reality. Wouldn't it then be contradictory to say that “imaginary life” is the constitution of an identity outside of reality? We argue that there is no contradiction if we assume that “imaginary life”, despite being irreducible to



“real life”, is always created in relation to a real background of concrete situations.

**Keywords:**

Sartre, phenomenology, imaginary, affectivity, desire.



## INTRODUÇÃO

Sartre escreve em *O imaginário* (1940) que podemos pensar em classificar os indivíduos em duas categorias, segundo a preferência que demonstram em levar uma “vida imaginária” ou uma “vida real”. Quando escolhemos a “vida imaginária”, não escolhemos esta ou aquela imagem, escolhemos o estado imaginário. A “vida imaginária” é a constituição de uma identidade que permite nos colocar para além das demandas de um mundo real de situações imprevisíveis que exigem constantemente nossa ação. Há uma irreducibilidade entre essas duas identidades que não podem coabitar em um mesmo plano. No entanto, na conclusão da mesma obra, compreendemos que a imagem só é possível a partir do ponto de vista das situações, situações que são definidas como “os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (SARTRE, 1996, p. 242). Nesse sentido, “uma imagem não é *o mundo negado*, pura e simplesmente, ela é *o mundo negado de um certo ponto de vista*, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto” (SARTRE, 1996, p. 240). Podemos dar um simples exemplo para mostrar como a imagem não nos isola do mundo real: se imagino um grande amigo que morreu, enriqueço minha consciência do real enquanto mundo onde meu amigo está agora ausente.

Deste modo, já que a imagem é necessariamente relação com a realidade, não seria contraditório dizer que a “vida imaginária” é a constituição de uma identidade fora do real? Argumentamos que não há contradição se assumirmos que a “vida imaginária”, apesar de irreducível à “vida real”, se faz sempre em relação com um fundo real de situações concretas. Como consequência dessa posição, podemos compreender que há entre a “vida imaginária” e “vida real” uma multiplicidade de nuances e composições possíveis, variando de acordo com as situações concretas vividas por cada sujeito singular. Como ponto de partida, examinamos a distinção da afetividade em sua composição com a percepção e o imaginário. Essa distinção é feita na quarta parte de *O imaginário* e é a base a partir da qual Sartre distingue “a vida imaginária” da “vida real”.



## 1. A IMAGEM NÃO TEM PODER CAUSAL SOBRE A CONSCIÊNCIA

A descrição fenomenológica da consciência imaginante efetuada por Sartre na primeira parte de *O imaginário* mostra que nós mesmos colocamos como saber as qualidades “sensíveis” do objeto da imagem mental. Esse objeto é dado com uma “pobreza essencial” em relação às coisas reais, pois “A imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência” (SARTRE, 1996, p.30). Desse modo não há, como diz Sartre, a menor defasagem entre a consciência imaginante e as qualidades do objeto que ela intenciona. As qualidades limitadas e fugazes da imagem mental<sup>82</sup> são totalmente colocadas pela espontaneidade da consciência. O “mundo” das imagens é um “mundo” onde nada acontece, onde o objeto não pode nos surpreender, pois nunca precede a intenção (SARTRE, 1996, p.24-25). A consciência imaginante é *espontânea*, dá a si mesma as qualidades do seu objeto. Tal espontaneidade está ligada ao ato posicional da imaginação que coloca o objeto como uma nada: o objeto real não está aqui oferecendo as suas qualidades à percepção sensível, então, minha consciência imaginante cria o objeto irreal da imagem *como se* ele possuísse qualidades sensíveis. Já a relação da consciência com o objeto percebido é passiva, não podemos prever as qualidades que o objeto percebido constantemente nos oferece, há defasagem entre objeto e consciência (SARTRE, 1996, p.28-29).

Só na percepção há verdadeiramente observação: “é preciso compreender por isso que o objeto, ainda que entre por inteiro em minha percepção, só me é dado de um lado de cada vez” (SARTRE, 1996, p.20). Há algo de inesgotável no

---

<sup>82</sup> Especificamos aqui a imagem mental, mas no segundo capítulo da primeira parte, “a família da imagem”, Sartre consegue, por meio do conceito de *analogon*, ampliar o terreno da imagem para além da imagem mental. A fotografia, a pintura, a imitação, a interpretação de um ator, as formas de animais das nuvens, e até mesmo a música são imagens: “A intenção profunda não variou. Nos diferentes casos que estudamos, tratava-se sempre de animar certa matéria para fazer dela a representação de um objeto ausente ou inexistente” (SARTRE, 1996, p.76).





modo como o objeto se dá à percepção, o objeto percebido deve ser constantemente apreendido (SARTRE, 1996, p. 20-21). Já a imagem dá em um só bloco o que ela possui e tudo o que encontro em seu objeto é por mim colocado, nela tudo é previsível. Mesmo quando o objeto aparece como indeterminado na imagem, como um rosto que não sabemos bem a quem pertence, essa indeterminação é totalmente colocada pela espontaneidade da consciência. Neste caso, não podemos observar o objeto imaginado para descobrir a quem pertence o rosto desconhecido. Se de repente o rosto que procurávamos na imagem aparece, é porque produzimos uma segunda imagem que, ao contrário da primeira, nos dá um objeto que agora podemos reconhecer. Colocamo-nos como observadores diante do objeto imaginado, mas não observamos. Sartre denomina esta ambiguidade do imaginário de *quase-observação*.

Assim como não observamos um objeto cujas propriedades já conhecemos, *não podemos ser afetados* pelo mesmo. Não podemos admitir uma relação causal que iria da imagem à consciência: fazer isso seria considerar a imagem como uma parte do mundo real (SARTRE, 1996, p.180), um objeto que excede a consciência com desdobramentos imprevisíveis sobre esta.

Disso resulta que nossa atitude diante da imagem vem a ser radicalmente diferente de nossa atitude diante das coisas. O amor, o ódio, o desejo serão quase-amor, quase-ódio, etc., assim como a observação do objeto real é uma quase-observação. (SARTRE, 1996, p.162).

Não é esta a posição do psicólogo Frances Piéron, citado por Sartre na quarta parte de *O imaginário*: “evocação de imagens desencadeadas por um mecanismo central de excitações sensoriais pode ter o mesmo efeito que um estímulo direto. (SARTRE, 1996, p.179)” Segundo Piéron, um dos fatos que confirma essa tese é que a imagem de um objeto muito próximo gera reflexos de convergência dos olhos. Esta verificação contradiz o que nos mostra a descrição fenomenológica da imagem e Sartre adota outra hipótese para explicá-la: “não é porque os objetos aparecem tão perto de mim que meus olhos convergem, mas é a



convergência de meus olhos que imita a proximidade do objeto” (SARTRE, 1996, p.181). No primeiro capítulo da segunda parte de *O imaginário*, no item três, há o relato de uma experiência em que pessoas, ao imaginarem um balanço em movimento, tendem a deslocar levemente os olhos. Do mesmo modo que no caso anterior, não é o movimento da imagem que faz com que desloquemos os olhos, mas os olhos é que são deslocados para “dar movimento” à imagem (Sartre, 1996, p.113). Sartre constrói hipóteses de como os movimentos de nosso corpo, em sua maioria imperceptíveis, dão forma e movimento às imagens mentais. Servindo como “substitutos” dos movimentos corporais que faríamos diante de objetos reais percebidos, os movimentos do nosso corpo, movimentos que compõem a síntese imaginante, são denominados por Sartre como *analogon sinestésico*<sup>83</sup>. Todo o nosso corpo colabora na constituição da imagem. Essa “colaboração” não se dá apenas para produzir as qualidades sensíveis da imagem, mas usamos também o corpo para constituir o caráter afetivo do objeto imaginado: “É por isso que, durante a narrativa de um acidente ou a descrição da miséria, certas pessoas exclamam: ‘É medonho!’ ou ‘Que horror!’ e imitam o horror com alguns gestos esquemáticos. (SARTRE, 1996, p.182).”

Lembramos ainda, para deixar claro que a imagem não pode exercer uma ação causal sobre a consciência, que o objeto da imagem é um irreal. Quando imagino um objeto próximo e faço convergir os olhos para imitar essa proximidade, não posso dizer que esse objeto se encontra a dez centímetros de distância de meus olhos pelo simples fato de que meus olhos são reais e o que imagino não está presente (SARTRE, 1996, p.169). Além do mais, o objeto da imagem, ao ser visado como saber, é possuído de modo imediato como uma totalidade pela consciência.

---

<sup>83</sup> Na segunda parte de *O imaginário*, Sartre escreve sobre os principais fatores da síntese imaginante, dentre eles o *Saber*, a *afetividade* e o *movimento*. Esses fatores são atos da consciência que *constituem a imagem*. Ao final dessa parte Sartre lembra que “Ao indicar os fatores principais da imagem, não quisemos de modo algum reduzi-la à simples soma desses fatores. Ao contrário, afirmamos enfaticamente a realidade irreduzível da consciência da imagem. É só abstratamente que podemos separar movimentos, saber e afetividade” (Sartre, 1996, p.127-128).



A distância não é, portanto, *observada* como distância real da imagem em relação a mim, mas é uma qualidade absoluta da imagem. Esse caráter *absoluto* da imagem que se dá de modo imediato como totalidade à consciência é bem exemplificado quando Sartre se refere à experiência de imaginar o Panthéon. Quando imaginamos o Panthéon, não conseguimos contar as suas colunas, pois o objeto irreal não tem partes, dá-se como um todo absoluto (SARTRE, 1996, p.122, p.170). O objeto irreal não possui nenhuma relação com a infinidade inesgotável de objetos reais, não ocupa o espaço das coisas.

## 2. O AFETO NA IMAGEM

Até aqui, verificamos que o objeto irreal não pode agir sobre nós: “O irreal recebe sempre e não dá jamais” (SARTRE, 1996, p.183). A afetividade, assim como o saber e os movimentos corporais, não é provocada pela imagem, mas compõe a síntese constitutiva do objeto irreal (SARTRE, 1996, p.181). Mas antes de analisarmos as relações da imaginação com a afetividade, precisamos primeiro esclarecer o que Sartre entende por afetividade em *O imaginário*.

Para Sartre, a afetividade não é uma modificação fisiológica posteriormente percebida de modo reflexivo e que permanece encerrada no sujeito que a experimenta. A afetividade é uma consciência e não pode existir sem um objeto que intenciona.

Uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências. E devemos aplicar a elas a grande lei da consciência: toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Em suma, os sentimentos são intencionalidades especiais, representam uma maneira – entre outras – de transcender-se. O ódio é ódio *de* alguém (...). Odiar Paul é ter a intenção de Paul como objeto transcendente de uma consciência. (1996, p.98).

Algo muito distinto ocorre quando a consciência afetiva se liga à consciência do objeto percebido. Ao *observarmos* um objeto real, temos que aprender constantemente as suas qualidades que precedem a consciência. Ao contrário do objeto imaginado, a coisa percebida se dá em uma multiplicidade de



faces que não se esgotam em uma constituição momentânea, “Daí algo de transbordante [*débordant*] no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (SARTRE, 1996, p.98). Essas qualidades que surgem de modo imprevisível fazem com que a afetividade, em relação ao objeto real, se desdobre também de modo imprevisível:

O estado afetivo segue o progresso da atenção, desenvolve-se com cada nova descoberta da percepção, assimila todos os aspectos do objeto; em consequência, seu desenvolvimento permanece imprevisível porque, continuando espontâneo, está subordinado ao desenvolvimento do seu correlativo real: a cada instante, a percepção o ultrapassa e o sustenta (...). (SARTRE, 1996, p.184).

Mas o que ocorre quando produzimos uma consciência afetiva na ausência do objeto visado? Para ter uma consciência afetiva não é preciso estar diante do objeto real intencionado e nem mesmo representar esse objeto em imagem. No item *afetividade* do primeiro capítulo da segunda parte de *O imaginário*, temos o exemplo de um homem que expressa afeto amoroso pela *finesse* das mãos delicadas e brancas de uma mulher. A mulher está ausente e o homem, tendo uma consciência afetiva pela mulher ausente, vai beber algo doce e fresco e tem vontade de dormir. Há um objeto intencionado pelo afeto, mas o homem não sabe do que se trata: “não é nem a bebida, nem sono, nem nada real, e qualquer esforço para defini-lo, está destinado ao fracasso” (SARTRE, 1996, p. 101). Como escreve Sartre na terceira parte de *O imaginário* “esses sentimentos tateiam no escuro” (1996, p. 16). Neste caso, tenho consciência do correlato de meu afeto como

uma massa indiferenciada e refrataria a qualquer descrição. E essa massa afetiva tem uma característica que falta ao saber mais claro e completo: *está presente*. Pois, com efeito, o sentimento está presente, e a estrutura afetiva dos objetos constitui-se em correlação com uma consciência afetiva determinada (SARTRE, 1996, p.100).

O objeto do afeto, na ausência de sua colocação na percepção ou na imagem, torna-se “massa indiferenciada”. Mas o amor por Annie ou a indignação contra Paul podem sair deste “estado indiferenciado” ao colocarem na imagem o seu objeto (SARTRE, 1996, p.186). Neste processo, um afeto que existia apenas como



presença difusa, ao projetar como imagem o seu correlato transcendente, organiza-se de forma mais nítida e ganha mais intensidade.

Sartre, mostrando que o afeto toma consciência de si e ganha nitidez ao projetar o seu correlato na imagem, pôde explicar experiências em que se observam alterações físicas em indivíduos que em determinadas condições produzem imagens:

Não poderíamos desconhecer o seguinte fato: antes de produzir um frango assado enquanto imagem, eu tinha fome, mas mesmo assim não salivava; antes de produzir uma cena voluptuosa enquanto imagem, eu estava talvez perturbado, talvez meu corpo, após uma longa castidade, estivesse com uma espécie de desejo difuso do ato sexual – no entanto, não tinha ereção. Não poderíamos, pois, negar que minha fome, meu desejo sexual, meu desagrado tenham sofrido uma modificação importante ao passar pelo estado imaginante. Concentram-se, tornam-se precisos, e sua intensidade cresceu. (1996, p.183).

O afeto, assim como o saber e os movimentos sinestésicos, não é algo acrescentado “de fora” à imagem, mas faz parte da unidade sintética desta. As características sensíveis da imagem são inseparáveis da relação que possuem com a afetividade a ponto de não distinguirmos o que é afetivo e o que é representação na imagem: um rosto, uma cor, um sabor ou uma paisagem só são colocados na imagem como representações que se ligam a certas reações afetivas. Sartre cita Stendhal para ilustra a síntese entre representação e afetividade na imagem mental:

“Não posso”, diz Stendhal, “ver a fisionomia das coisas. Só tenho minha memória de menino. Vejo imagens, lembro-me dos efeitos em meu coração; mas, quanto às causas e a e à fisionomia, nada. Vejo uma série de imagens bem nítidas, mas sem fisionomia particular. Ou melhor, só vejo essa fisionomia pela lembrança do efeito que produziam em mim”. (SARTRE, 1996, p.103).

Quanto ao desejo, que em *O imaginário* é descrito como um esforço da consciência para possuir no plano representativo o que é intencionado no plano afetivo (SARTRE, 1996, p.101), este não pode se satisfazer com a produção da imagem. O objeto do desejo não está presente, é um vazio, pois a ausência é estrutura do modo de se dar do objeto imaginado. Sendo assim, o desejo, quando



produz o objeto desejado como imagem, nutre-se de si mesmo, nutre-se de seu próprio reflexo:

Esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto não é inútil: constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede. Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de *Encenar* a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato. Eu não dou nada ao desejo; mais ainda: é o desejo que constitui o objeto na maior parte dos casos; a mediada que ele projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo. (SARTRE, 1996, p.166-167).

### 3. ANNIE E ANNY

Os afetos diante da imagem se auto-sustentam por uma espécie de auto-criação contínua. Falta ao sentimento que se dirige à imagem “essa parte de passividade que faz a riqueza dos sentimentos que constituem o real” (SARTRE, 1996, p.185). Há uma diferença de natureza entre os sentimentos diante do real e os sentimentos diante do imaginário (SARTRE, 1996, p.189). O amor que tenho por Annie, por exemplo, é muito mais *rico* diante da presença real dela do que quando a coloco ausente na imagem.

Meu amor-paixão estava subordinado ao seu objeto: era um aprendizado incessante, de maneira incessante ele me surpreendia, a cada instante eu devia refazê-lo, readaptar-me a ele – nutria-se da própria vida de Annie. Assim como acreditamos que a imagem de Annie era apenas Annie ressurgida, poderia parecer evidente que essa Annie provocava quase as mesmas reações em mim que a Annie verdadeira. Mas agora sabemos que Annie enquanto imagem é incomparável à Annie captada pela percepção. Ela sofreu a modificação trazida pela irrealidade, e nosso sentimento sofreu uma modificação correlativa. No início ele se *paralisou*; não “acontece mais”, pode apenas arrastar-se nas formas que já assumiu: de algum modo, tornou-se *escolástico*, só se pode dar-lhe um nome, classificar suas manifestações: não ultrapassa nunca suas definições, são exatamente limitadas pelo saber que já possuíamos a seu respeito. Ao mesmo tempo, o sentimento *degradou-se*, pois sua riqueza, sua profundidade inesgotável vinham do objeto (...). Assim, o sentimento que a cada instante se ultrapassava estava cercado por uma *vasta aura de possibilidades*. Mas essas possibilidades desaparecem junto com o objeto real. Por uma reversão essencial, agora é o sentimento que produz seu objeto, e Annie irreal não passa do estrito correlativo de meus sentimentos por ela. (SARTRE, 1996, p.190, último grifo nosso).



Podemos identificar o que apontamos aqui sobre as relações do amor com o real e com o irreal, características dos afetos que o protagonista de *A Náusea*, Antoine Roquentin, sente por Anny (mesmo nome que em francês Sartre utiliza para ilustrar uma mulher amada em *O imaginário*). Quando Roquentin tinha com Anny uma relação concreta, o amor intenso que sentiam um pelo outro era algo rico que se ligava as experiências reais que viviam. Essa relação era tão intensa que, como “um fardo”, se tornou *difícil* de suportar. Quando eles se separam, a realidade que alimentava o amor está agora ausente, no passado, não tem mais relação com a realidade presente vivida por Roquentin:

Será possível pensar em alguém no passado? Enquanto nos amamos, não permitimos que o mais ínfimo de nossos instantes, a mais leve de nossas dores se desligassem de nós e ficassem para trás. Os sons, os odores, os matizes do dia, até os pensamentos que não nos tínhamos contado, tudo isso nos acompanhava e permanecia vivo: não cessávamos de desfrutá-los ou de sofrer por eles no presente. Nenhuma lembrança; um amor implacável e tórrido, sem sombras, sem recuo, sem refúgio. Três anos presentes ao mesmo tempo. Foi por isso que nos separamos: já não tínhamos forças suficientes para suportar esse fardo. E então, quando Anny me deixou, de uma só vez, os três anos, como um todo, desmoronaram no passado. (...) E aí está: meu passado é apenas um enorme buraco. Meu presente: essa empregada de corpete preto entregue a seus devaneios perto do balcão, esse homenzinho. (SARTRE, 1984, p.100-101).

Em *O imaginário*, Sartre diz que o sentimento, possuindo apenas a *pobreza* do objeto irreal para se auto-sustentar, perde com o tempo a sua nuance particular: “Annie não está mais aqui para conferir-lhe essa individualidade que fazia dele um sentimento irreduzível” (1996, p.191). Conforme o tempo da ausência da amada se amplia, o amor enfraquece e tende a se tornar uma mera representação. Escrevemos cartas, sofremos por estarmos sozinhos, escutamos uma música que lembra a amada, mas o amor sofre “um empobrecimento radical. Seco, escolástico, abstrato, voltado para um objeto irreal que perdeu a sua individualidade, evolui lentamente para o vazio absoluto” (SARTRE, 1996, p. 192). Com o enfraquecimento dos afetos, com a distância do mundo real concreto em que o amor se exercia, nem imaginar a amada é mais possível. “É nesse momento que escrevemos assim: ‘não me sinto mais perto de você, perdi sua imagem, sinto-me distante como nunca me



senti antes” (SARTRE, 1996, p. 192). Mas as cartas podem fazer a consciência afetiva reavivar as imagens. Isso ocorre porque, com a chegada da carta, a consciência afetiva tem um objeto concreto para se direcionar: “o papel cheio de letras, os signos negros, o perfume, etc.” (SARTRE, 1996, p. 192). A carta não é visada apenas como coisa com determinadas características sensíveis que se relaciona de determinadas maneiras com as outras coisas ao meu redor: a consciência visa nesses objetos reais presentes alguém que não se encontra presente. Em *A Náusea*, quando Roquentin recebe das mãos da “patroa” da pensão onde se instalou em Bouville uma carta de Anny que há cinco anos não mandava notícias, sente seus afetos renascerem. Roquentin revê as letras de Anny que conserva o mesmo tipo de papel em suas cartas, decepciona-se, como no passado, com o estilo lacônico dela escrever, pensa com ansiedade que em breve irá se encontrar com ela, observa a tinta roxa com que a carta foi escrita.

Numa espécie de bruma revi um daqueles sorrisos, adivinhei seus olhos, sua cabeça inclinada: quando estava sentado, ela se postava a minha frente sorrindo, me tomava pelos ombros e me sacudia me estendendo os braços (SARTRE, 1984, p.95-96).

Mas a inesperada presença concreta da carta que mobiliza os afetos, apesar de motivar um lampejo inicial de consciência imaginante, não funciona por muito tempo. Um pouco depois, no mesmo capítulo do trecho acima (*Terça-feira gorda*), Roquentin lamenta ter perdido a imagem de Anny. Ao ter em suas mãos a carta enviada por esta, Roquentin tenta reavivar, sem sucesso, a ternura que sentia no passado para produzir uma imagem de seu sorriso.

Perdi primeiro a lembrança de seus olhos, depois a de seu corpo esguio. Guardei o mais que pude seu sorriso, e finalmente, há três anos, perdi-o também. Ainda agora, bruscamente, no que pegava a carta das mãos da patroa, ele retornou; julguei ver Anny sorrindo. Tento lembrá-lo novamente, preciso sentir toda a ternura que Anny me inspira; essa ternura está presente, está bem perto, desejosa de nascer. Mas o sorriso não retorna; terminou. Permaneço vazio e seco (SARTRE, 1984, p. 99-100).

O amor, ao perder a individualidade do objeto real que o sustentava, sofre um empobrecimento radical: “torna-se o amor em geral e se racionaliza de algum





modo; é agora esse sentimento elástico que o psicólogo e o romancista descrevem: converteu-se em algo típico” (SARTRE, 1996, p.191). Pouco a pouco o sentimento se esquematiza e cristaliza-se em formas cada vez mais rígidas. O mesmo ocorre quando Roquentin tenta imaginar os lugares em que esteve: “Às vezes, em meus relatos, ocorre que pronuncie esses nomes bonitos que se leem nos livros: Aranjuez ou Canterbury. Provocam em mim imagens totalmente novas como as que formam, a partir de suas leituras, pessoas que nunca viajaram” (SARTRE, 1984, p. 57). As imagens do passado que vêm à memória de Roquentin se encontram fragmentadas e já não é possível saber o que representam ou se ocorreram de fato. Com o tempo, as memórias do passado desaparecem enquanto imagens. Nem mesmo a pobreza da imagem mental para viver um amor ausente e relembrar aventuras está disponível para Roquentin. As imagens – que mesmo essencialmente pobres ainda guardam algo de afetivo – são substituídas pela abstração das palavras:

Essas [imagens] são evocadas por mim com precaução, algumas vezes, não com muita frequência, por medo de desgastá-las. Pesco uma, revejo seus personagens, seu cenário, as atitudes. De repente paro: senti uma deterioração, vi apontar uma palavra sob a trama das sensações. Posso adivinhar que essa palavra em breve tomará o lugar de várias imagens que amo. Paro imediatamente, penso rápido em outra coisa; não quero fatigar minhas recordações. É inútil; da próxima vez que as evocar, boa parte delas se terá congelado (SARTRE, 1984, p.57-58).

Temos aqui a ilustração do completo fracasso de se tentar possuir no plano representativo o que é intencionado no plano afetivo. Tal fracasso ocorre seja porque o objeto imaginado não nos dá nada, mas apenas o reflexo de nosso próprio desejo, seja porque as próprias imagens e o desejo se apagam quando o objeto amoroso não faz mais parte das demandas concretas da realidade presente.

#### 4. “VIDA REAL” E “VIDA IMAGINÁRIA”

O contraste entre a *pobreza* do imaginário e a *riqueza inesgotável* da realidade se evidencia quando Roquentin encontra-se com Anny em Paris: Anny cortou os cabelos, engordou, seus seios estão volumosos, perdeu antigos hábitos que para Roquentin faziam parte da *Essência* de Anny. Em *O imaginário*, a



“personagem” homônima à ex-companheira de Roquentin, explica da seguinte maneira esse “choque” que ocorre quando encontramos uma pessoa amada que há muito tempo não víamos:

o objeto irreal, ao se banalizar, vai tornar-se cada vez mais conforme os nossos desejos de que Annie fosse exatamente dessa maneira. A volta de Annie vai explodir essa construção formal. Depois de um período de adaptação que pode ser mais ou menos longo, o sentimento degradado vai dar lugar ao sentimento real. (SARTRE, 1996, p.191).

Mais adiante, Sartre escreve:

Eu desejava a vinda de Annie – mas a Annie que eu desejava era apenas o correlativo de meu desejo. Agora ela está aqui, mas ultrapassa o meu desejo de todas as maneiras, é preciso um reaprendizado. (1996, p.194).

Do mesmo modo, o amor de Roquentin em relação à Anny muda de natureza quando ele a encontra em Paris: deixa de ser simples esforço de constituir imagens referentes ao passado para se dar a partir da riqueza do objeto real que o ultrapassa e que exige sempre esforços renovados de aproximação (SARTRE, 1996, p.191):

Bruscamente dei um salto! Deixo de procurar uma Anny desaparecida. É essa moça, essa moça gorda de aparência deteriorada que me toca e que eu amo. (SARTRE, 1984, p.211).

Não só com relação ao amor observamos essa dissipação de nossos afetos imaginários diante do objeto real, mas em relação a qualquer outro afeto, como por exemplo, o ódio. Em *O imaginário* Sartre escreve que:

Alguém que passa a pensar obsessivamente em seu inimigo irá sofrer tanto moral e fisicamente que acabará sem defesa quando estiver realmente na presença dele. O que aconteceu? Nada além do fato de que, agora, o inimigo existe realmente. Antes apenas o sentimento dava o sentido da imagem. O irreal estava ali para permitir ao ódio objetivar-se. Agora, o presente ultrapassa o sentimento por todos os lados, e o ódio fica em suspenso, derrotado. Não é esse aí que ele odiava; a esse homem de carne e osso, vivo, novo, imprevisível, o ódio não conseguiu adaptar-se. Odiava-se apenas um fantasma que era talhado exatamente à sua medida e que era a sua réplica exata, seu sentido. Proust mostrou muito bem esse abismo que separa o imaginário do real, fez-nos ver que não há passagem de um a outro e que o real vem sempre acompanhado pela derrocada do imaginário, mesmo quando não há contradição entre eles, porque a incompatibilidade vem de sua natureza e não de seu conteúdo. (SARTRE, 1996, p.192).



Assim, quando tentamos antecipar um acontecimento, podemos ser surpreendidos quando o acontecimento passa a nos afetar de modo real com toda a sua imprevisibilidade e *exigindo* de nós atitudes que até então não esperávamos. Essa imprevisibilidade das conseqüências de nossas ações no mundo real pode inclusive fazer com que adiemos a nossa ação por medo do que possa ocorrer:

Se bato imaginariamente em meu amigo o sangue não vai correr ou então vai correr tanto quanto eu quiser. Mas diante do inimigo real, diante dessa carne real, posso pressentir que o sangue vai correr realmente, e isso pode fazer com que eu me detenha. (SARTRE, 1996, p.192).

### 5. ENTRE A “VIDA REAL” E A “VIDA IMAGINÁRIA”

Vimos que a relação real que Roquentin tinha com Anny tornou-se um fardo, algo intenso que se ligava a tudo o que viviam. Quando o amor empobrece e se esquematiza torna-se *mais fácil* – ou até *menos doloroso* conforme diz Anny quando revê Roquentin<sup>84</sup> – não exige a constante adaptação diante do real. Por isso, algumas pessoas podem preferir viver um amor imaginário com o que ele tem de *fácil* do que se arriscarem a viver uma relação amorosa real (SARTRE, 1996, p.195).

A impossibilidade de abarcar a totalidade do mundo, que só pode ser dado de uma perspectiva finita em relação a qual as coisas transbordam, anuncia também o inacabamento da consciência que a todo o momento é “chamada” a coloca as coisas de outra perspectiva. Há inconstância e indeterminação em um mundo cujas faces que estão por se revelar são imprevisíveis. É por isso que Sartre diz em *O imaginário* que as coisas são exigentes. A impossibilidade de prevermos totalmente

---

<sup>84</sup>“– Vivo no passado. Recordo tudo o que me aconteceu e ordeno-o. Assim de longe não dói, e quase nos deixaríamos enganar. Toda a nossa história é bastante bela. Dou-lhe uns retoques e o que fica é uma seqüência de momentos perfeitos. Então fecho os olhos e tento imaginar que ainda vivo dentro deles. (...).

– Pois bem, isso absolutamente não me satisfaria – digo.

– E acha que a mim satisfaz?” (SARTRE, 1984, p.223).



como o mundo será dado nos obriga a mudar ou mesmo a abandonar certas condutas que planejemos. O mundo dado à percepção, contingente e sempre nos exigindo atitudes a tomar, pode levar alguns indivíduos a viverem uma vida imaginária. Sartre escreve que podemos pensar em classificar os indivíduos em duas categorias, segundo a preferência que demonstram em levar uma vida imaginária ou uma vida real. Mesmo em um único sujeito encontra-se um conflito entre um eu imaginário e um eu real:

Torna-se necessário distinguir em nós mesmos duas personalidades separadas: o eu imaginário com suas tendências e desejos – e o real. Há sádicos ou masoquistas imaginários, há violentos em imaginação. A cada instante, em contato com a realidade, nosso eu imaginário explode e desaparece, dando lugar ao eu real. Pois o eu real e o imaginário, por essência, não podem coexistir. Trata-se de dois tipos de objetos, de sentimentos e de comportamentos inteiramente irreduzíveis (SARTRE, 1996, p.193-194).

Quando escolhemos o mundo imaginário, não escolhemos esta ou aquela imagem, escolhemos o *estado* imaginário. Os esquizofrênicos ou os sonhadores mórbidos, por exemplo, mergulham em uma vida imaginária não tanto pelo fato de que no mundo que constroem sejam ricos, importantes, ou tenham uma relação amorosa, mas por causa da *pobreza essencial* desse mundo previsível e esquemático. A vida imaginária oferece uma fuga da própria forma do real com seus objetos presentes e suas relações inesgotáveis que estão sempre exigindo de nós uma reação. “Essa vida fictícia, cristalizada, diminuída, escolástica que, para a maior parte das pessoas é a pior possível, é exatamente a ela que o esquizofrênico deseja” (Sartre, 1996, p.193).

O sonhador mórbido que se imagina um rei não se adaptaria a uma realidade de fato; nem tampouco a uma tirania em que todos os seus desejos fossem atendidos. Pois, com efeito, um desejo nunca é literalmente satisfeito, precisamente por conta do abismo que separa o real do imaginário. O objeto que eu desejava, podem até dá-lo a mim, mas será num outro plano de existência, ao qual tenho de me adaptar. Ei-lo bem aqui, diante de mim: se eu não estivesse pressionado pela ação, deveria hesitar por algum tempo, surpreso, sem reconhecer essa realidade rica e plena de conseqüências. Deveria perguntar a mim mesmo: “Era isso que eu queria?” O sonhador mórbido não vai hesitar: não era de modo nenhum *isso* que ele queria. (SARTRE, 1996, p.193-194).



A impossibilidade de dar significado à existência real e o desejo de viver na “forma” irreal do imaginário faz de Roquentin alguém semelhante a um esquizofrênico. Mas a “vida imaginária” que Roquentin ilustra não é a de uma patologia psicológica, mas aquela do artista. Só o imaginário pode “salvar”, e já que a existência real não possui razão de ser, é preciso criar a necessidade em uma obra bela e irreal. Essa esperança de “salvar-se” da Náusea é pressentida quando o personagem escuta um velho *ragtime* no *Rendez-vous dès Cheminots*. A descoberta da *não existência* da música que “atravessa o nosso tempo de um lado ao outro, e o recusa e o dilacera com suas pontas secas e aguçadas” (Sartre, 1984, p.42), faz Roquentin compreender que não deve tentar justificar a existência – o que seria impossível – mas construir *fora da existência* algum sentido para a sua vida. Roquentin compreende que essa construção fora da existência real das coisas poderia ser constituída na elaboração de um romance de aventuras, uma obra sobre o que não existe. Relacionando *A Náusea* e *O imaginário*, Leopoldo e Silva nos mostra que Roquentin busca de colocar-se fora do mundo pela produção imaginária:

Já vimos com que contundência os objetos da percepção se apresentam a Roquentin depois que ele passou a vê-los como contingentes. Já não pode manter aquela espécie de apatia que caracterizava a sua relação com eles quando os acreditava “previamente dados” na constância das determinações. O mundo contingente é inseparável da inconstância e da incerteza. Por isso o sujeito abre a si mesmo a possibilidade de criar o “seu próprio objeto”, ideá-lo liberto da consciência perceptiva. Deixará assim talvez de ser agressivamente solicitado pelas coisas que existem, “demais” e sem recato (...). Se a consciência depende do que ela visa, ela pode pôr-se como fora do mundo se visar objetos inexistentes, se visar a sua própria produção. Já que é difícil lidar com o mundo percebido, posso inatualizá-lo e instituir a atualidade da não existência, presentificar o nada (Leopoldo e Silva, 2004, p. 104).

Apesar dessa busca de viver uma “vida imaginária”, há particularidade das condutas de Roquentin possuem diferenças capitais em relação aos esquizofrênicos descritos por Sartre em *O imaginário* que contribuem para tornar mais complexa a relação entre imaginação e a realidade. Roquentin não quer, como o esquizofrênico, acreditar que os objetos imaginados são reais. A lucidez com que Roquentin distingue real e imaginário torna impossível para o personagem a confusão entre



essas duas esferas. É justamente essa lucidez que o faz desistir das aventuras que embaralhavam realidade e imaginário. A “vida imaginária” que Roquentin busca não é também a do nostálgico que produz imagens para reviver afetivamente o passado. Roquentin quer elevar-se acima da existência na produção de uma história que não existe, uma história que “fosse bela e dura como o aço e que fizesse com que as pessoas se envergonhassem de sua existência (SARTRE, 1984, p. 158)”. No entanto, sabe que uma possível criação de um romance de aventuras não o impediria de existir e de sentir que existe. O protagonista de *A Náusea* não quer cortar totalmente os laços com o real na criação de seu romance de aventuras, deseja que pessoas reais leiam o que escreveu “haveria pessoas que leriam esse romance e diriam: ‘foi Antoine Roquentin que o escreveu, era um sujeito ruivo que estava sempre nos cafés’ (SARTRE, 1984, p. 258). Deste modo, a “vida imaginária” do escritor de romances de aventura não elimina a “vida real”, mesmo se tratando de “mundos irredutíveis” que não podem ser coabitados.

O seguinte excerto do Dicionário Sartre, de Nouldemann, ao enfatizar que a “salvação” pela arte faria Roquentin se relacionar com a alteridade e dar sentido a si a à realidade, ancorando-se no mundo, serve de contraponto ao trecho de Leopoldo e Silva supracitado. Com tal contraponto, queremos enfatizar nossa posição de que a “vida imaginária” não se opõe à “vida real”:

Roquentin decide então que seu caminho de salvação será escrever um romance, entendido não como um espaço de fuga do mundo, mas como a única possibilidade de atribuir um sentido a si mesmo e à realidade. Porque ser lido é ser constituído pelo outro e assim estar ligado à sociedade e ancorado no mundo (NOUDEMANN, 2013, p. 275).

Chegamos à concepção de vida imaginária partindo da descrição fenomenológica da consciência imaginante que coloca seu objeto como nada para, posteriormente, mostrar a relação indissociável da imaginação com a consciência afetiva. Diferente da consciência perceptiva onde os afetos seguem o progresso surpreendente do transbordar das perspectivas de seu objeto, a imagem deve criar o seu objeto a partir de um saber prévio. Assim, na imaginação, os afetos se



autossustentam em uma criação constante correlativa à criação da imagem. O objeto imaginado é reflexo de nossos próprios afetos e desejos, o que nos faz ter um quase-amor, um quase-ódio, etc. Se por um lado, contra a pobreza das imagens mentais, podemos desejar viver a riqueza da imprevisibilidade da realidade percebida com sua “vasta aura de possibilidades”, esta mesma aura, com sua indeterminação, pode frear a ação pelo medo do que é imprevisto e pela “exigência” das “solicitações” difíceis de acontecimentos que demandam ações não planejadas. No segundo caso, preferimos viver a “vida imaginária”, mesmo com a pobreza essencial dessa vida que não é mais do que aquilo que constituímos. No entanto, vimos que há uma ambiguidade na criação artística que – como nos mostra Leopoldo e Silva – constitui seu objeto fora do mundo real e que, por outro lado – como mostra Noldemann – nos ancora no mundo e dá sentido à realidade. Neste ponto, apesar da irredutibilidade entre imaginário e realidade, é preciso tomar muito cuidado e seguir o alerta de Thana Souza:

A negação feita pelo imaginário é vista pela maioria dos comentadores como demonstração de alienação. Para eles, o imaginário é negação do real, do que é aqui percebido e, como tal, é abstração e alienação, é uma maneira de se refugiar da condição da realidade humana (...). Pensamos, entretanto, que (...) o caráter nadificador da consciência é ambíguo, que ele pode mostrar-se como alienação e ao mesmo tempo como possibilidade maior de inserção no mundo (SOUZA, 2008, p. 90).

Para nuançar a ambiguidade entre a “vida real” e a “vida imaginária”, não podemos nos deter na descrição fenomenológica da imagem em sua composição com o afeto, mas devemos recorrer à conclusão de *O imaginário* e mostrar como a consciência imaginante – e a consciência em geral – não pode se dissociar de uma situação no mundo: “É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer” (SARTRE, 1996, p, 241).

Como já vimos, um afeto que antes se dava de modo “difuso”, torna-se preciso ao colocar no objeto imaginado o seu correlato. A imagem coloca como presente o ausente, mas, ao mesmo tempo, nos faz compreender a própria situação



real em que me encontro que pode se dar como ódio por Paul ou amor por Annie. Portanto, não apenas na produção artística, mas também em situações banais nas quais imaginamos pessoas por quem temos afetos, já podemos compreender a relação indissociável entre os domínios irreduzíveis da imaginação e da realidade. Para relacionar esse “aumento de nitidez” dos afetos com a situação-no-mundo, podemos trazer o exemplo de uma consciência afetiva de tristeza por um amigo recém falecido: “a aparição de um amigo morto como irreal faz-se sobre o fundo de apreensão afetiva do real como mundo vazio desse ponto de vista” (SARTRE, 1996, p. 244). Quando minha consciência afetiva de tristeza era difusa, quando estava triste sem saber o porquê, havia a falta implícita no mundo que pode ser explicitada quando imagino o amigo falecido: “então era por isso que estava triste”. Assim, colocar em imagem o amigo ausente como presença irreal é, ao mesmo tempo, posicionar o próprio mundo real como ausência do amigo. Neste processo, uma ausência no mundo que não era posicionada, torna-se explícita quando imaginamos o que falta. É por isso que “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real” (SARTRE, 1996, p. 244). O amigo imaginado é irreal, não ocupa o espaço do mundo, mas nos faz compreender o próprio mundo em que a imagem não pode ocupar.

Portanto, não concordamos com comentadores que, como Cabestan, defendem que a liberdade em *O imaginário* é um conceito negativo que apenas diferencia a consciência da coisa: “a consciência não é uma coisa, um simples objeto no interior do mundo real, ela não se submete ao encadeamento determinista daquele, pois ela é capaz de colocar um irreal para além do mundo, de o nadificar” (CABESTAN, 2015, p. 98-99). Ricoeur, no artigo *Imaginação e metáfora* também vê em *O imaginário* uma liberdade negativa enquanto um dirigir-se ao que não é, uma suspensão que nos ausenta de todas as coisas (1981, p. 9-10). Ao contrário, a nadificação da imagem pressupõe a posição e o desvelamento do sentido implícito do mundo vivido em situação, abrindo um horizonte de possibilidades de ação que motiva a ação real no mundo. Mais do que isso, produções imaginárias como a





escultura, a pintura, a música e a atuação teatral são ação real enquanto trabalho com o *analogon*, seja com os materiais plásticos ou sonoros, seja com o próprio corpo enquanto *analogon* sinestésico real.

Sobre a relação entre o *analogon* real e a ação real para produzir a unidade de uma obra imaginária, Vinícius Hoste explica que que uma escultura é feita por um artista “que trabalha sobre a pedra, que executa sobre ela modificações reais e a partir de uma técnica lhe dá outra forma. No entanto, a obra de arte não é essa realidade, mas a imagem que se dá através dela” (HOSTE, 2018, p. 277). Em outras palavras, a imagem não é redutível à realidade do *analogon*, mas depende dele para de constituir. Temos assim, conforme Hoste, uma relação instável entre real e imaginário na obra de arte. Se a unidade estética da obra imaginária se dá fora das relações como o mundo real, ao mesmo tempo “é da matéria e na matéria que ela emana.” (2018, p. 277). E não é só da matéria real das coisas que a obra imaginária emana, mas da ação, ou seja, de um “trabalho real sobre um material real” (HOSTE, 2018, p. 176). De modo semelhante ao trabalho do escultor com a pedra ou de um pintor com o colorido das tintas, o músico que dedilha as cordas do violão produz um conjunto de sons que se apresentam em uma unidade irreal. Como explica Sartre, apreendo um tema musical “como uma sucessão absoluta, e não como uma sucessão real que se desenrolaria, por exemplo, nesse tempo em que Pedro, simultaneamente, faz uma visita a um de seus amigos.” (SARTRE, 1996, p.250). O tema musical possui uma “universalidade”, pois transpassa os acontecimentos do tempo real: reconheço o mesmo tema, seja ele tocado no violão ou no saxofone, por esse ou aquele instrumentista, neste teatro, naquele bar ou no disco<sup>85</sup>. Mas é preciso uma ação real que move as cordas e produza vibrações sonoras reais para que ocorra a unidade imaginária. E é preciso uma técnica, um certo ângulo na mão,

---

<sup>85</sup> Sartre expressa o mesmo pensamento de modo literário em *A Náusea*: “o disco se arranha e se gasta, a cantora talvez esteja morta; eu vou embora, vou tomar meu trem. Mas por trás do existente que cai de um presente para o outro, sem passado, sem futuro, por trás desses sons que dia a dia se decompõe, se lascam e deslizam para a morte, a melodia permanece a mesma, jovem e sólida, como uma testemunha”. implacável (SARTRE, 1984, p. 190).



um jeito de pressionar as cordas que varia de acordo com o som que se quer produzir. A técnica de um pintor é exercida nas tintas reais que são o seu *analogon*, já o *analogon* do músico é o som. O instrumentista pode estar mais ou menos atento ao modo como vai produzir o som ou produzi-lo “sem pensar”, focando-se totalmente na “imagem sonora”. Diferente do espectador, ele está no “entre” o real e o imaginário, assim como o pintor no momento em que lança pinceladas na tela. E mesmo o espectador, principalmente se também souber pintar ou tocar, pode atentar-se para esse “entre”, oscilando entre visar a imagem ou as técnicas reais que foram utilizadas para produzir a imagem. Ao invés de misturar tintas reais, o violonista pode, por exemplo, aproximar a mão direita do cavalete para conseguir um som mais metálico ao dedilhar o violão. E ao contrário do pintor, que primeiro trabalha com o *analogon* para só depois mostrar ao espectador a obra acabada, o instrumentista constitui sua unificação irreal (a música) ao mesmo tempo que manipula o instrumento real. Irredutível à realidade, a criação imaginária do artista é inseparável do agir no mundo *real*.<sup>86</sup>

### CONCLUSÃO

As relações entre ser e nada, real e irreal no imaginário, se dão de múltiplas e distintas maneiras, seja nas patologias como a esquizofrenia, na criação artística ou na rememoração e antecipação de acontecimentos quando produzimos imagens mentais em nosso dia-a-dia. Há diferentes nuances de relação entre a “vida imaginária” e “vida real”, esses dois âmbitos irredutíveis um ao outro. Como vimos, na “vida imaginária” do nostálgico amoroso que busca incessantemente viver em imagem um passado que não se relaciona mais com as demandas

---

<sup>86</sup> Poderíamos, fazendo um exercício para pensar a situação real do artista para além do que Sartre escreve em *O imaginário* (mas motivados por essa mesma obra), contextualizar a música na criação de uma “cena musical” que mobiliza relações entre artistas em determinado espaço urbano. Poderíamos pensar nos tramites burocráticos que um grupo de músicos faz para apresentar sua obra imaginária em um espaço público, na relação entre artista e espectador e na relação entre os músicos que tocam coletivamente em uma orquestra municipal composta por jovens que, graças ao incentivo público, não precisam se preocupar com os gastos de um curso de música.



concretas da realidade presente, a imaginação é insuficiente para preencher o vazio de alguém ausente. Neste caso, o objeto imaginado não nos dá nada, é apenas o reflexo de nosso próprio desejo. Por outro lado, a imaginação artística é comunicação com pessoas reais, uma atividade que demanda ações reais e que, ao compartilhar em imaginação o reflexo dos próprios desejos impreenchíveis, pode fazer o público explicitar as mesmas faltas e ausências do mundo compreendido pelo artista. Assim, a “vida imaginária” do artista que “pode pôr-se como fora do mundo se visar objetos inexistentes” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 104) pode tornar-se “a única possibilidade de atribuir um sentido a si mesmo e à realidade” a única possibilidade de “ser constituído pelo outro e assim estar ligado à sociedade e ancorado no mundo. (NOUDELDMANN, 2013, p. 275). Temos, no caso de Roquentin, o paradoxal caso de alguém que, querendo fugir da realidade criando um romance de aventura, quer, ao mesmo tempo, dar sentido a sua própria realidade. Além disso, o personagem deve tomar atitudes concretas no mundo real se quiser constituir o mundo imaginário de sua obra artística (escrever, ir atrás de publicar o livro, fazer modificações exigidas pela editora, etc.). Com isso, concluímos que são múltiplas e distintas as relações entre a “vida “imaginária” e a “vida real” em cada situação concreta vivida por cada sujeito singular. Tal ambiguidade de “mundos irredutíveis” que se correlacionam expressa a ambiguidade da própria consciência imaginante que só pode se dar em relação a uma situação concreta, que cria seu objeto fora do mundo desvendando um sentido implícito no mundo e que constitui o objeto irreal através de um *analogon* real.



## BIBLIOGRAFIA

SARTRE, Jean Paul. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SARTRE, Jean Paul. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005

CABESTAN, Philippe. *Qui suis-je ? Sartre e la question du sujet*. Paris: Hermann, 2015

HOSTE, Vinícios X. *A arte em sartre: uma instável relação entre real e imaginário*. Kínesis, Vol. X, nº 22, Julho 2018, p.267-280.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

NOUDELMAAN, François; PHILIPPE, Gilles. (Org). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion .

RICŒUR, Paul. *Imagination et métaphore. Communication à la Journée*. In: a Journée de Printemps de la Société Française de Psychopathologie. Lille: 1981.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e a consciência infeliz*. São Paulo: EDUSP, 2008.



**Engajar-se artisticamente:  
o ser humano como ponto de partida da mudança**

**Engaging yourself artistically:  
the human being as a changing point**

Braulio Giordano

Doutorando em Filosofia Prática na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade do Porto (U.P) e Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

**RESUMO:**

A arte precisa do engajamento humano para que seja engajada. Ela não existe sem o humano, mas a partir da existência e do engajar-se humano. A arte por si só, mas de braços dados com quem persevera nela e com ela, pode transformar o mundo ou não. Ela não existe para mudar, seja o nada, seja tudo; apenas existe como é. São as ações do ser humano, que ao serem atravessadas pela arte e a partir dela, podem transformar, mudar, modificar e ter o mundo como objeto de mudança, transformação e não constância. Somos fenômenos capazes de socialmente e politicamente desconstruir o estabelecido e construir o que virá a ser, pois abalar o sistema interno daquilo que já tem vida, pode remodelar outros caminhos e proporcionar novos horizontes. Os meios não existem sem um fim, tanto como, sem um começo. O conjunto de nossas ações no mundo existem sempre em relação às possibilidades que nos rodeiam. Jean-Paul Sartre em *Being and Nothingness* repara que possuímos intermediações internas e que somente existem por conta do que ele chama de *situation*. Ela refere-se, ainda segundo Sartre, a nossa facticidade por existirmos e a nossa liberdade de *estarmos sendo*, e é nesse sentido que Roquentin, personagem de *Náusea*, outra obra do filósofo em questão, quando percebe-se tomado pela Náusea, pede a garçonete que toque uma música que gosta, e assim, reencontra-se consigo e com sua humanidade através da música. A parafrasear Eduardo Lourenço, quando traça um paralelo entre estarmos diante da janela de nós mesmos e estarmos a passear na rua: somos o que fazemos e disso somente os outros sabem. Pergunto: A arte pode ser um espaço de mobilização para uma ação política não-institucional? Respondo: depende, pois depende do espanto de



quem absorve a arte, assim como, daquilo que será feito a partir desse *thauma*. A arte pode apenas nos atravessar, como também, vir a ser um devir com um propósito: mudar o mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Jean-Paul Sartre; Náusea; Engajamento; Arte.

**ABSTRACT**

Art needs human engagement to be engaged. It does not exist without the human, but from human existence and engagement. Art by itself, but arm in arm with those who persevere in it and with it, can transform the world or not. It does not exist to change, be it nothing or everything; it just exists as it is. These are the actions of the human being, which, when crossed by art and based on it, can transform, change, modify and have the world as an object of change, transformation and not constancy. We are phenomena capable of socially and politically deconstructing what is established and building what will become, because shaking the internal system of what already has life can remodel other paths and provide new horizons. The means do not exist without an end, nor without a beginning. The set of our actions in the world always exist in relation to the possibilities that surround us. Jean-Paul Sartre in *Being and Nothingness* notes that we have internal intermediations and that they only exist because of what he calls *situation*. It refers, according to Sartre, to our facticity in existing and our freedom to be, and it is in this sense that Roquentin, a character in *Nausea*, another work by the philosopher in question, when he finds himself overcome by *Nausea*, asks the waitress play a song that you like, and thus, rediscover yourself and your humanity through music. To paraphrase Eduardo Lourenço, when he draws a parallel between being in front of our own window and walking down the street: we are what we do and only others know that. I ask: Can art be a space for mobilization for non-institutional political action? I answer: it depends, as it depends on the amazement of those who absorb the art, as well as on what will be done from that *thauma*. Art can only cross us, but also become a becoming with a purpose: to change the world.

**KEYWORDS:**

Jean-Paul Sartre, *Nausea*, Engagement, Art



## INTRODUÇÃO

Auto Exame, auto interrogação, autoquestionamento. Perplexidade ao levantar questões que não têm respostas claras e a filosofia faz um grande trabalho ao nos deixar perplexos com esses questionamentos. O que significa ser um humano? Quais são as formas de amor que constituem o melhor de nossa humanidade? Como encontrar o nobre caminho de procura pelo conhecimento da bondade, da verdade e da beleza? O primeiro ato, quando decidimos nos aventurar na filosofia de forma séria, diz respeito a sermos não conformistas o tempo suficiente e necessário para que possamos fazer perguntas sobre certas hipóteses, afirmações, ou, pressuposições. Um pouco, talvez, quando pensamos sobre a morte. É durante o momento de pré-morte que levamos em consideração certas suposições ao ponto de discordar delas ou permanecer acreditando nelas, crendo nelas. Vivemos a vida possuindo nossas próprias suposições, pressuposições, dogmas, mesmo porque, se afirmamos que um dogma é errado, por si só, seremos dogmáticos. Podemos lançar a pergunta: nossas suposições e pressuposições sobre nós mesmos e sobre as coisas do mundo são aceitáveis, racionais e válidas, tanto para nós que as temos, quanto para as pessoas que valorizamos?

Sócrates, por exemplo, foi um filósofo sem classificação, de modo há não ser possível rotulá-lo. Ele exemplificava um modo de ser, um jeito de viver na centralidade do hábito de questionar, perguntar e fazer um exame como se fosse uma tarefa em prol da descoberta da verdade. Na esfera pública, sentava-se com seus novos ouvintes, que a sua frente e sua volta, ouviam questionamentos como o que é 'justiça', 'república', 'coragem', 'conhecimento'; um elenco de formas de questionamento sobre o âmago da coisa a ser conhecida, como: 'o que é?'. Ele lançou ao mundo essas questões e aqueles que enxergavam serem os mais sábios, como os poetas, os políticos, os matemáticos, os cientistas, todos eles, tornaram-se perplexidade ou espanto para Sócrates, pois ele compreendeu que os tais sábios não sabiam de nada. Assim, percebeu que ele era o mais sábio de todos, já que



sabia que não sabia. É nesse sentido que Platão encontra-se com Sócrates, fica de queixo caído e deixa de ser escritor de peças de teatro para tornar-se filósofo. No entanto, foi através desse encontro que Platão passou a escrever sobre Sócrates em formato de diálogos, os quais passaram a decifrar sua personalidade e testemunhar seu trabalho em vida.

Aristófanis, um pensador e dramaturgo da época de Sócrates, escreveu “As Nuvens”, uma peça de teatro. Nela, ele foi muito crítico a Sócrates, a desenhar sua imagem como um ser humano como tendo sua cabeça nas nuvens e seus pés sem tocar ao chão, de modo a debochar dele e a colocá-lo num lugar de não encontro com a realidade e de enganador. Sua forma de escrita foi um embate em forma de diálogo, foi um conflito, um desacordo. Quanto a Sócrates, ele mesmo sendo um filósofo da época, não tinha um reconhecimento a sua altura, e foi assim que Platão tornou-se importante. Mas, o que isso tem de importância para a própria filosofia? Se supormos que quando filosofamos temos que ser humildes, pois chegamos nesse mundo sem nada, embora com o tempo possamos nos mover objetivamente em prol de nossa autonomia e independência, a filosofia não tem relação com elitismo ou arrogância intelectual, como se um olhar de cima olhasse para baixo e começasse a julgar tudo o que vê, isso é um estereótipo, e por mais que ele exista, também precisa ser objeto de pensamento. Precisamos questionar o grande inquisidor da filosofia, como foi Sócrates, por exemplo, precisamos aprender a ser humanos.

### **Filosofia como Engajamento**

Ao darmos conta do nosso ser no mundo como uma pequena parcela daquilo que já existe, nos rodeia e permanece a existir com e junto a nossa existência, em certa medida, devemos criar no nosso humano um sentimento de humildade perante o mundo e aos outros seres humanos presentes no mesmo mundo. O que significa estarmos diante da morte ou diante de alguém que nos traiu, como se dá na relação entre rei Lear e um de seus filhos, Edgar? A filosofia, em certo sentido,





pode ser visitada de forma a esquivar-se da morte ou a negá-la, assim como, a recusarmos e enfrentarmos as realidades inescapáveis da vida. Quando agimos assim, podemos refletir a partir de uma conotação política, ideológica, cultural e existencial, isto é, a filosofia deve abraçar todas as possibilidades de nossa realidade. A filosofia diz respeito a nossa tentativa de vermos diferente o que já vimos, de sentirmos de forma mais profunda sobre aquilo que um dia sentimos e agirmos corajosamente, como se precisássemos repensar antes de pensar. É assim que nos damos conta da busca humana falível pela 'verdade', pela 'bondade' e pela 'beleza'. Podemos viver em qualquer canto do mundo e ainda poderemos questionar sobre o que significa sermos humanos e nos autoexaminarmos, pois nessa busca por tais conceitos, perceberemos a formação de uma tensão, de modo que estaremos diante de um encontro com nosso ser que agora compreende que está diante das coisas que realmente importam, já que ocorre uma certa maturação através de um pensamento crítico sobre as coisas do mundo e sobre nós mesmos. De certo modo, a filosofia nos ensina a enfrentarmos questões como felicidade e tristeza, justiça e injustiça e beleza, assim como, questionar se o que é belo necessariamente não é feio e vice-versa. Todas essas questões, em certa medida, devem pertencer a um caminho de aventura e de desfrutamento, pois a filosofia diz respeito a esse nível profundo de nos atentarmos ao que nos pode ser tocado e atingido por nós, como seres humanos ao ponto de nos entendermos como tal, a cultivarmos uma consciência e uma sensibilidade críticas acerca de nós mesmos e do que fazemos aqui no mundo.

Agir é um verbo de ação que pode transformar o mundo e, transformar, também um verbo, é um caminho que pode trazer mudança tanto em nós quanto no mundo, como uma ambição metodológica e de conhecimento do que se pode fazer epistemologicamente para conseguirmos dar vazão a esses verbos. Filosofia e prática podem ser aliadas nesse propósito. A partir da noção de não sabermos, para assim darmos início a um pensamento sobre pensar e irmos além, como usarmos o pensamento com o objetivo de mudarmos nossa realidade e nossa



existência e de termos a sensibilidade de que podemos fazer alguma coisa por nós, pode ser o começo de tudo. José Gil, quando poeticamente decifra Fernando Pessoa em *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, exalta essa palavra, a sensibilidade, pois a tem como ponto de partida para que o leitor encontre seu autor enquanto o lê, além disso, afirma ser evidente nosso interior voltar-se para o exterior no interior de si próprio. Isso se dá, diz ele, como um movimento paradoxal - “pois é em si que tende a sair de si para dentro de si.” É como Sartre em *O que é a Literatura*, quando afirma sobre a escrita estar para alguém como se as palavras que ali são escritas fossem destinadas a esse alguém, ou seja, ao leitor. Quando materializamos nossa conduta filosófica no mundo e concretizamos nossos pensamentos em forma de prática existencial, podemos de fato dar sentido às nossas mais profundas aflições e angústias. Esse acontecimento se dá quando nos esvaziamos de saber, assim como, do nada existencial - como Sartre faz em sua filosofia, primeiramente de forma literária como em *A Náusea* e estritamente de forma filosófica em sua vasta obra *O ser e o nada*.

### **A Náusea**

Se pensarmos em Sartre, o indivíduo é responsável a lhe atribuir sua própria experiência. Roquentin, personagem principal de *A Náusea*, confronta-se com sua percepção de que tudo é supérfluo, desnecessário e quando nota que sua vida, além de não ter sentido, é também contingente, gratuita e a revelação de que a falta de sentido em existir toma controle de si, desta forma, torna-se um pessimista autodestrutivo. Mas é através desse pessimismo que a mudança ganha possibilidade de ocorrer. Ele persevera na sua existência, tendo como sua uma realidade insuportável e nesse caminho maravilha-se com o vazio e com o nada que o circundam, percebe que sua solidão preenche a constatação de que passado



e presente não lhe pertencem. É quando ouve o jazz “Some of These Days”<sup>87</sup>, que Roquentim se dá conta de que a existência, por não ter sentido, torna-se a sua oportunidade de encontrar-se como responsável de sua própria existência, como se ela estivesse “deitada sob seus ombros”, como Sartre indica em *O Existencialismo É Um Humanismo*.

A música, em certo sentido, é que eleva Roquentim a um outro mundo, ao mundo das ideias, da contingência à necessidade, de modo que a náusea assim some, evapora. É a música que desperta sentido e gera existência naquilo sem sentido, ela funciona como remédio para o absurdo da existência, ela existe através do disco que a toca e para além dele, de modo a reconciliar o *em-si* e *para-si*, as coisas e o humano. Ao passo que a existência ganha sentido, Roquentim imagina o esforço do artista, um ser criador de arte e que a cria, a constrói a partir do vazio de sua existência. É esse sentimento de imediata liberdade que ocorre através do absurdo do mundo que faz ele perceber, como diz Sartre em *O Ser e o Nada*, que “cada projeto de liberdade é um projeto em aberto”<sup>88</sup>. Além disso, a música representa a atividade criativa e livre do ser humano, este como interlocutor da livre e não contingente escolha de criar, já que se cria por ensinar a criação, de modo que ela torna-se o porvir da ação humana, esta que cria sua existência a partir de sua ação de criar, assim como, faz Roquentim perceber que sua existência tem relação com suas ações as quais apenas são suas, de modo a ele ser responsável por elas, logo, ele nota que está no mundo<sup>89</sup>.

Nesse sentido, o nada relaciona-se diretamente com o ser e sua ação no mundo, de modo a ele, o nada, estar como que colado no ser, como Hazel Barnes

---

<sup>87</sup> Tucker (1884–1966) foi judeu, e a música foi escrita pelo músico canadense e afro-descendente Shelton Brooks (1886–1975), que baseou-se a melodia do blues de Frank Williams, de nome ‘Some o’ Dese Days’ (1905). (p. 399, Mark Caroll).

<sup>88</sup> Sartre, *O ser e o Nada*, p. 57.

<sup>89</sup> Ibid. p. 507.



deixa explicitado em sua ontologia sobre Sartre<sup>90</sup>. É a partir da consciência que tudo ganha sentido, o *ser para si*, e é através da nadificação que o *ser em si* ganha sentido, ou seja, é o homem, para usar os termos de Sartre, que dá sentido ao opaco, a esse vazio. Ao passo que a música traz a Roquentim um emblemático estado de percepção de si mesmo no mundo, também lhe proporciona um estado de presença no seu presente tempo de estar no mundo, o que em grande medida, o leva a superar o passado ausente que antes o mantinha no limbo de sua existência, de modo a esforçar-se em conquistar um futuro que ainda se mantém apenas como possibilidade, como uma potencialidade que ainda está implícita em seu ser. Nesse sentido, sua existência ganha outra dimensão e ela não é pessimista, já que mesmo que o mundo não tenha sentido, estamos nele e vivemos nele, assim como, lhe damos significado. De certa maneira, é a partir da existência que humanamente damos sentido às coisas e deixamos de lado o absurdo do existir. Eduardo Lourenço, em *Uma Ideia de Mundo* – um colóquio de entrevistas – traça um paralelo entre estarmos diante da janela de nós mesmos e estarmos a passear na rua e complementa que somos o que fazemos e disso somente os outros sabem. De certa maneira é o que Sartre propõe, pois o homem se faz a partir daquilo que é feito a partir dele, mas o que nos define em outro sentido é o nosso engajamento, nossa ação no mundo, nossos amores, como bem diz Lourenço.

### Considerações Finais

A permanência num estado de não existência, assim como, de solidificação de uma ideia de nós próprios, faz com que a mudança não ocorra. No caso de Antoine Roquentim, é a música o torpor que dá início à possibilidade de algo se transformar, é ela que lhe dá sentido de existência, significado; ela é o espelho que o vê como ele deveria ser, como possibilidade de futuro. Ainda acompanhado de Eduardo Lourenço, ele bem diz que "ausentar-se, recusar-se, dizer todos os - *sim*

---

<sup>90</sup> Barnes, Hazel, "Sartre's ontology: The revealing and making of being, p. 13.



- para evitar o nada de um simples - *não* - são perpétua escolha. E a - *não escolhida* - é a pior delas"<sup>91</sup>. A escolha está atrelada à existência e a liberdade, ao ponto de escolhermos não pelo desejo ou através do *em si*, mas através do *para-si*, para o mundo como projeção em vida. O formigamento causado pela música, como se fosse um toque capaz de tocar seu corpo, faz Roquentin sentir "uma espécie de alegria"<sup>92</sup>. Deste modo, ele passa a pensar sobre a criação artística, bem como, sobre como o autor da música a criou, a trazer à tona o êxtase existencial desse artista que "lá longe compôs essa melodia, num dia de julho, no calor negro do seu quarto. Tento pensar nele *através* da melodia."<sup>93</sup>. Estar no mundo e fazer alguma coisa é como criar a própria existência e a saída do absurdo reflete como uma noção de que o seu passado, mesmo que sem sentido, um dia foi e de certa maneira preenchido de pessimismo, mas foi através dele que seu presente se tornou o que é, ou seja, "sou eu que me extraio do nada a que aspiro".

A música, em grande medida, proclama liberdade, segundo Sartre. Em *Situations*, quando Sartre é convidado a escrever sobre música, ele reitera que além de uma transformação pessoal passível de acontecer através e pela música, há também o fator social, o qual está intrinsecamente relacionado à arte. Segundo Sartre, a arte é uma revolução permanente, assim como as sociedades em geral, as quais têm sido revolucionárias ao seu tempo e no seu tempo. É a partir dessa reflexão social que Sartre passa a questionar se a arte precisa ser engajada ou não, como uma necessidade em prol da mudança. Entretanto, a arte não pode apenas levar seu interlocutor a abstração, ao ponto de não ressignificar sua potência de devir, já que não importa, para Sartre, a razão pela qual Beethoven ou Chopin compuseram suas sinfonias ou baladas, mas como tais, elas lhe apresentam algum significado e a arte diz respeito a isso, ao como nos toca, como forma de sentido,

---

<sup>91</sup> Lourenço, Eduardo. *Uma Ideia do Mundo*. Colóquio Letras, p. 366.

<sup>92</sup> Sartre, *A Náusea*, p. 191.

<sup>93</sup> Sartre, *A Náusea*, p. 191.



tem algum significado para quem a absorve. Essa absorção ocorre quando o que nos atravessa como arte está para além dela mesma e é assim que ela chega até nós, é assim que a partir dela pode-se transbordar sentimentos, como faz com Roquentim, quando lhe dá o prazer de sentir-se alegre, lhe transforma e o tira de sua amargura vital contínua para desta forma poder mudar o seu próprio mundo.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNES, Hazel, “Sartre’s ontology: The revealing and making of being., in *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.

Lourenço, Eduardo. *Uma Ideia do Mundo*. Colóquio Letras. Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993.

\_\_\_\_\_, *Nausea*. Translated by Baldick, R. London: Penguin, 1938.

\_\_\_\_\_, “The Artist and His Conscience”, in *Situations*, Translated by Benita Eisler. New York: George Braziller, 1965.

\_\_\_\_\_, *The Transcendence of the Ego: A sketch for Phenomenological Description*. Translated by Andrey Brown. London: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_, *What is Literature? And Other Essays*. Translated by Bernard Frenchman. Harvard University Press, 1988.



## Existência e finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre (1936-1940)

### Existence et finitude I: l'énigme d'une mort vécue chez Jean-Paul Sartre (1936-1940)<sup>94</sup>

Thiago Sitoni Gonçalves

Psicólogo e psicoterapeuta (CRP 08/32686). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Bolsista CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Especialista em Educação, Política e Sociedade (UniCV).

#### RESUMO

Quais são os limites da morte e da finitude na obra de Jean-Paul Sartre? Vindo a responder essa interrogação parcialmente junto aos textos filosóficos de 1936 a 1940, mapeia-se os dispositivos conceituais de uma psicologia fenomenológica interessada em descrever sobre as vivências intencionais. A princípio, os conceitos sartrianos para este debate são os seguintes: uma egologia transcendental (descrever a morte é sempre uma atividade externa de qualidades, estados e ações pelo véu da reflexão cúmplice) pela primazia da irreflexão; um vínculo entre o objeto emocional e sujeito emocionante sem uma balização do tempo de padecimento de uma perda a qual, nomeamos de luto e, por fim; uma consciência imaginante, produzida por uma ausência essencial, desejante e inteiramente correlato entre a realidade e a irrealidade. Por esses textos iniciais, fica-se explícito uma descrição da morte pela exterioridade, do ponto de vista do outro ausente numa ligação pré-reflexiva, em situação e por um *analogon* afetivo (fotos, lembranças, linguagem) guiado pelo desejo. Existe, por fim, ferramentas conceituais para uma descrição do vivido intencional do luto, sendo este o nosso interesse cardeal (e não, o do filósofo francês),

---

<sup>94</sup> Este é um ensaio debutante de uma trilogia sobre o enigma da finitude na obra de Jean-Paul Sartre. Busca-se compreender de que modo essas experiências aparecem nos seus multifacetados trabalhos e quais são suas possibilidades e seus limites. Nessa primeira descrição, ater-se-á para as obras inaugurais de uma psicologia fenomenológica. Em um posterior segundo texto, versaremos sobre as personagens de sua literatura *engagé* ou de situações e por fim, no terceiro e último ensaio, dedicaremos a sua viragem marxista de uma psicanálise existencial ao método progressivo-regressivo. Essa organização se inspira profundamente na coletânea organizada por Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (2018, 2019, 2022) sobre os aportes clínicos na obra de Sartre. Trata-se de um trabalho de excelência e de longo alcance para a práxis psicológica de inspiração sartriana em língua portuguesa. Não obstante, a trilogia de Fabio Caprio Leite de Castro e Marcelo S. Norberto (2019, 2021, 2022) fazem parte da formação destes estudos, em face da maestria conceitual e estilística sobre os atributos político, estético e ético na textura sartriana.





contudo, até este momento, não se observa um interesse prático na obra de Sartre.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Sartre; Psicologia Fenomenológica; Finitude; Morte.

#### **RÉSUMÉ**

Quelles sont les limites de la mort et la finitude chez Jean-Paul Sartre? En train de répondre cette question partiellement avec les textes philosophiques d'année 1936 à 1940, cartographions les dispositifs théoriques d'une psychologie phénoménologique intéressé dans décrire sur les vécus intentionnel. Au début, les concepts par cette debat sont ici: une égologie transcendental (décrire la mort est, toujours, une activité externe de qualité, état et action sur le voile de la réflexion complice) pour le primauté d'irreflexion; une lien entre l'objet emocionnel et sujet emocionant, sans une établissement du temp de souffrance en face d'une perte, comme deuil, et, par fin, une conscience imaginant fabriqueé pour une absence essentiel, désirante e tout correlative entre la realité et l'irrealité. Pour les textes, la description de l'extériorité de la mort devient explicite, du point de vue de l'autre absent dans une connexion pré-réflexive, en situation et par un analogue affectif (photos, souvenirs, langage) guidé par le désir. Enfin, il existe des outils conceptuels pour une description intentionnelle vivante du deuil, ce qui est notre intérêt cardinal (et non celui du philosophe français), mais jusqu'à présent, il n'y a aucun intérêt pratique dans l'œuvre de Sartre.

#### **MOTS-CLÉ**

Sartre; Psychologie Phénoménologique; Finitude; Mort.



## INTRODUÇÃO

“Tornei-me autor de uma ideia central que me permitirá, enfim, suprimir o inconsciente, de conciliar Husserl e Heidegger e de compreender minha historicidade” - assim escreve Sartre à Simone de Beauvoir em seus esforços iniciais para uma construção metodológica na travessia de períodos febris de organização - “mas ela está arredondada, sem portas nem janelas, não sei por onde começar” (Beauvoir, 1983, p. 382). Chegando à obra inconclusa, tão observada por seus admiradores, *La Psyqué* tonifica os interesses do jovem Sartre de uma união entre métodos: a fenomenologia e a psicologia clássica. Após o lendário coquetel de abricó, cena protagonizada entre nosso filósofo e Raymond Aron (Beauvoir, 2018), será pela letra de Emmanuel Levinas<sup>95</sup> comentando Husserl que o projeto sartriano de uma fenomenologia se encontrará em uma filosofia do concreto. Vale mencionar: é um debate inspirado na recente obra de Jean Wahl na década de 1932, *Vers le Concret*.

Neste período entre 1936 até 1940, os/as autores/as consideram o início da construção metodológica de Sartre na fenomenologia (Coorebyter, 2000; Fujiwara, 2020; Bocca, 2020). As obras principais são: *A Transcendência do Ego* (1936), *O Esboço para uma teoria das emoções* (1939), a redação na mesma década de *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* - vindo a público pelo *Situations I* - e *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (1940). Nem husserliano fiel, tampouco heideggeriano meticuloso. O que há, na escrita do jovem Sartre, é um verdadeiro encontro e desencontro, harmonia e dissonância propositiva à busca do homem no mundo, longe dos dispositivos imanentes ou realistas. Por um percurso original à época, o filósofo vem a discutir as seguintes categorias da experiência: a pré-reflexividade, a noção de Eu (reflexividade), a emoção e a imaginação. Todos esses são temas corolários da psicologia recém-empossada, de seu estatuto científico e da psicanálise empírica.

---

<sup>95</sup> A obra é *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, lançada na década de 1930.



Em tal prosclênio, numa esfera global, inicia-se a Segunda Guerra Mundial onde a desumanização dos corpos e o ser-no-mundo em guerra impactam - mesmo que tardiamente - a razão argumentativa de Sartre. Morte e vida encontram-se nos limites do conceito e ao mesmo tempo, na mais singela iminência de fôlego, no dia seguinte.

Ora, o que mencionar do impactante Antoine Roquentin senão, a verdadeira testemunha lúcida da morte de uma qualidade apriorística da vida entreguerras? *La Nausée* (título sugerido por Gabriel Marcel) torce a roupagem teleológica entre viver e narrar: “entre cem histórias mortas, ainda assim permanecem uma ou duas histórias vivas” (Sartre, 2020, p. 49). Lê-se o desencanto radical pela existência cristalizada e falsamente eterna. Padecimento da contingência às últimas consequências, essa é a mais pura náusea. Em contrapartida, *Le Mur* apresenta outras situações em decorrência da situação de guerra: o fascismo, a prostituição e, em especial, a morte por fuzilamento. A ponto de ser morto, ao lado de seus companheiros de cela, Ibbieta faz um balanço geral de sua biografia: “quisera dizer: foi uma bela vida. Mas não se podia fazer um julgamento, pois ela era apenas um esboço; eu passara o tempo todo fazendo castelos para a eternidade, não compreendera nada (Sartre, 1939, 27-28)<sup>96</sup>.

Impulsionado por este cenário, formula-se o seguinte enigma: quais são os limites da morte e da finitude na obra de Jean-Paul Sartre? Essa interrogação vem a ser respondida parcialmente em um trabalho de dissertação e agora, aprofundado, numa investigação heurístico-hermenêutica de tese<sup>97</sup>. A fim de tangenciar os

---

<sup>96</sup> Sobre a experiência nauseante, fez-se um trabalho de maior fôlego, relacionando-o com a experiência da personagem da obra *A Paixão Segundo G. H.* de Clarice Lispector (cf. Gonçalves, 2023a) e uma descrição mais aprofundada no conto da personagem Ibbieta no capítulo da dissertação intitulada “*La mort vécue*: a emoção, o imaginário e a reflexão em *Le Mur* (cf. Gonçalves, 2023b, p. 198).

<sup>97</sup> Este texto é derivado da dissertação de mestrado intitulada *A morte vivida: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre* orientado pelo Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFI) da UNIOESTE/Campus Toledo. Este enigma está sendo aprofundado agora na tese de doutoramento.



escritos iniciais do filósofo francês, esse primeiro trabalho se lança a uma egologia transcendente, desvelando o primado irrefletido da consciência. Apesar de ser empreendimento preliminar, Sartre apresenta dispositivos teóricos precisos para descrever a experiência da morte e da finitude, ou seja, por uma exterioridade estabelecida pelas faces das qualidades, estados (*Moi*) e ações (*Je*). Sob a redoma da reflexão cúmplice, o filósofo apresenta os modos de ser da consciência pelas sínteses entre o ser e o parecer.

A obra seguinte, mantém o *vivido*, componente incontornável da experiência emocional. Em crise às ciências psicológicas da época, emocionar-se implica em um vínculo entre objeto emocional e sujeito emocionante. Pelo véu de uma transformação mágica do mundo, o método fenomenológico dissocia-se de uma duração ou uma qualidade exterior à experiência emocional (semelhante aos manuais e às descrições nosológicas), uma vez que ela é sofrida, encarnada, sem fases ou qualidades morais. Outro vínculo, mais intenso, entre objeto irreal e real se alça na psicologia fenomenológica sartriana. O foco está na ausência, seja ela pelo componente material da imagem (*analogon*) dirigido pelo desejo ou na experiência mesma de rompimento de vínculo. Ora, essa verdadeira arqueologia de conceitos - diagnóstico de Fujiwara (2020) - tem por um fio: a morte e a finitude. Vejamos em qual “vereda” desaguamos.

### A FINITUDE NO EMBRIÃO DA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Vou mostrando *como sou*  
E *vou sendo* como posso  
Jogando *meu corpo no mundo*  
Andando por todos os cantos  
E pela lei natural dos *encontros*  
Eu *deixo e recebo* um tanto  
E passo aos olhos nus  
Ou vestidos de lunetas  
*Passado, presente*  
Participo sendo *o mistério* do planeta



(Novos Baianos, O Mistério do Planeta, grifos nossos<sup>98</sup>)

Eis que, duma só vez, as famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que flutuam na salmoura mal aromática do Espírito, delas se arrancam; elas não são senão maneiras de descobrir o mundo (Sartre, 1947, p. 107).

A elaboração de uma psicologia fenomenológica de inspiração husserliana é vital para um método que se faz em oposição à ciência psicológica do século XIX e início do século XX. Sartre provoca o leitor, indagando se os enigmas da psicologia podem ser submetidos ao método fenomenológico. Pode a emoção, a imaginação, a *psiqué*, estarem à sombra de um foco significante? Visando responder a tais interrogações, as obras da década de 1930 objetivam apreender o vivido (*vécu*) intencional, externo, em direção a. Verifica-se, nos termos de Nascimento, Campos e Alt (2012) a fenomenologia por duas faces: a transcendental, prezando pelas estruturas da consciência pela *epoché*, a intuição, a reflexão e a descrição; e a psicologia fenomenológica, dirigindo-se às vivências intencionais com o objetivo de apreender o seu significado na elucidação das essências. Apesar de um fundo histórico mavórtico com Hitler *chanceler*, suásticas nazistas a balançar pelos prédios do governo, os interesses do jovem Sartre se aliam a essa segunda face da fenomenologia: os mistérios da consciência intencional e suas vivências (Freitas, 2018).

Em *A Transcendência do Ego*, inaugura a seguinte interrogação: “um Eu, de fato, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência?” (Sartre, 1966, p. 13-14). De fundo, consta a seguinte leitura sartriana sobre o Eu Penso kantiano: ele pode determinar as condições em que ocorrem a experiência, quer dizer, à percepção, ao pensamento. Veja, seu foco se dirige ao caráter de possibilidade dessa categoria sugerindo uma consciência impessoal, em outros termos, um exórdio de uma consciência não-tética. Sendo a fenomenologia: “uma ciência de fato” (Sartre, 1966, p. 17), isto é,

<sup>98</sup> Novos Baianos. **O mistério do Planeta**. 1972. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/os-novos-baianos/122202/> Acesso em 12 maio 2024.



das essências, cabe um método descritivo e rigoroso para compreender a consciência, fato absoluto, acessível no mundo por um Eu psíquico e psicofísico.

O texto de 1936 avança numa leitura avessa à submissão de uma redução fenomenológica: a “colocação entre parêntesis da atitude natural, sempre marcada por um realismo espontâneo” (Sartre, 1966, p. 18). Essa discussão acontece em Husserl (2006) em seu célebre *Ideias*. Nele, o filósofo alemão se ocupa do homem no cerne da vida natural. É nessa ambiência em que todas as ações acontecem, um campo intuitivo. O ato corresponde a um saber guiado pela mudança do olhar clarificador a partir de uma mudança de atenção, sem chegar, contudo, a uma intuição totalmente clara. Ora, o conhecimento é inesgotável, prolongado ao infinito: “[...] envolto por um horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência” (Husserl, 2006, p. 74).

A realidade a que Husserl se refere é a do mundo natural, imerso no espaço e no tempo. Mundo que se revela pelos valores, bens, propriedades naturais, leis, números, objetos de uso (sejam objetos ou homens). O mundo natural, em Husserl, se opõe à causalidade e ao realismo habitual que descreve as aparições sensíveis em uma mera subjetividade. Em sua perspectiva fenomenológica, apresenta-se um elo entre o ser físico e a consciência absoluta, marca do puro vivido. Com o intuito de uma descrição predicativa de qualquer teorização, o autor menciona o princípio de pôr entre parêntesis para emergir a experiência originária, clarificada ou obscura, da unidade do objeto. É no parágrafo trinta e dois em que ele abre o conceito: *epoché* fenomenológica.

Descrita tal qual um tirar fora de circuito pelo exercício da dúvida, inspirado em Descartes, Husserl elege sua *epoché* numa universalidade, isto é, podendo ser posta em todos os atos, juízos e, em particular, na ciência. Trata-se de não enunciar alguma circunspeção sobre o que se manifesta no tempo e no espaço, um princípio que desprende da apropriação de teorias que não tenham sido colocadas entre parêntesis:



[...] o mundo não é somente físico, pois o mundo sem consciência seria somente um objeto sem intenção. Será pela consciência que o mundo ganha sentido e a consciência se torna consciência humana por ser encarnada, ou seja, fazendo-se corpo no tempo e no mundo (mundo psicofísico) (Husserl, 2006, p. 81-82).

Ora, lê-se uma proposta de um mundo inteiro sob a orientação natural, originário à experiência “sem nenhuma teoria”, tal qual é efetivamente sentido. Onde está situado este Eu? Em vínculo com a unidade intencional, imanente na transcendência. Este é o ponto fulcral entre Husserl e Sartre. Neste primeiro autor, o Eu puro é um suporte necessário para a sínteses das mudanças do *cogito*, ou seja, essa categoria pessoal viabiliza que o vivido escorra para cada olhar, dirigindo-se ao objeto. Em Sartre, muda-se o paradigma: se a consciência é absoluta, o que faz um Eu em seu centro? Para tanto, o filósofo francês propõe outra egologia dirigindo-se a quatro características do campo transcendental: 1) ele é impessoal ou pré-pessoal; 2) este contato é espontâneo, passivo; 3) acontece por uma unidade “consciência-mundo”; 4) é deste contato, a figuração da personalidade.

Tendo por princípio a duração, essa consciência intencional visa o mundo sob a fundura da temporalidade a qual se engendra consciências passadas e presentes. Quando se articula uma consciência em síntese com o tempo e o Eu, trata-se de uma face egológica de passividade (*Moi*) por qualificar a realidade humana em seus atos pregressos e atuais. Essa face do Eu, em Sartre (1966, p. 23), não é uma “morte da consciência” enquanto relação, nela permanece sem mônada. É neste texto a enunciação de uma consciência de primeiro grau, irrefletida. Evoca-se uma consciência que não se coloca enquanto objeto a ser visado, não posicional de si. Ela se dirige, unicamente, ao que ela não é.

O movimento de Sartre quando faz uso do *cogito* é original pois, vê-se seu acordo com máxima cartesiana do penso, logo existo, uma vez que este penso revela uma consciência que se coloca objeto de si, refletida, contudo, seu vínculo é indissolúvel com sua outra face siamesa, aquela que não se coloca como objeto transcendente, não-tética, a irrefletida (Soares, 2019). Este é o núcleo da



experiência vivida (*expérience vécue*) que os psicólogos clássicos ignoram quando lidam com o enigma da emoção, do sonho, da alucinação e do psíquico – preocupações das obras a seguir. Desloca-se o estudo de uma psicologia fenomenológica por uma primazia do irrefletido.

Perante o irrefletido ergue-se uma consciência de segundo grau, reveladora do caráter de ipseidade de uma consciência interligada a outra. É uma digressão ativa de reconhecimento do passado ao aqui e agora. O movimento posterior, consciência de terceiro grau, é a reflexão, captura dela em sua totalidade, inteiramente duração. Neste aspecto, o Eu é transitório, fugaz, sem uma teoria dos moralistas do amor próprio (cf. Sartre, 1966, p. 38) ou de um inconsciente. Como pontua Sartre (1966, p. 42): “a reflexão ‘envenena’ o desejo [o pré-reflexivo]”. Por exemplo: dirigir a atenção para ouvir alguém é ser consciência não-tética de si, fiel ao discurso, ao olhar, ao corpo de outrem. Perceber-se ouvinte é compartilhar a fidelidade do orador com o ouvinte, do observador com o observado, de um corpo próprio a um corpo objeto. Perceber-se ouvinte de outrem intencionando um futuro, é a marca de uma reflexão. Neste sentido, o ego possui duas faces: *Moi* (passividade; estado e qualidade) e o *Je* (atividade; ações).

O *Moi* refere-se àquilo que emana da relação noético-noemática, isto é, componente correlato do vivido intencional apresentado pela ordem de um desejo, uma vontade, uma recordação. São múltiplos os dados mostrados pela intuição por um: “conteúdo noemático” (Husserl, 2006, p. 203) ou noema. No interior dessa relação, reside uma síntese de sentido subjetivo (*noesis*) à realidade concreta (*noema*).

É pela relação entre o sentido e a concretude que se descreve as qualidades, da face passiva do ego, tal é o exemplo do ódio. Odiar alguém é qualificá-lo em todas as vezes que se avista o objeto/outro odioso na rua. Além disso, essa qualidade deve se manter na temporalidade – e este é o segundo conceito, o estado, a aglutinação de consciências instantâneas: “infinitude de consciências coléricas





ou repugnadas, no passado e no futuro” (Sartre, 1966, p. 47). Nota-se, o autor realiza uma síntese entre ser e parecer. O caráter odioso de alguém ou de um objeto acontece pelo parecer (ao que n’*O Ser e o Nada* apresenta, tudo está em ato) e não na constituição de seu ser. Ora, qualidade, estado, ação estão no gesto, no mundo.

Por outro lado, o *Je* concede a discussão das reflexões cúmplices e impuras. Essa primeira é a que deflagra o ato intencional sem colocar-se no futuro. A segunda, é captura deste ato intencional residual da reflexão. Deste modo, Sartre (1966, p. 48) desamarra o sentido de uma vivência ora imanente por sua face transcendente, buscando deixar visível o erro da psicologia de sua época em responder aos enigmas pela via da introspecção e de uma interpretação dos fatos psíquicos separando o estado da aparição. Compreender verdadeiramente, em suas trilhas fenomenológicas, faz-se por síntese de um acontecimento de criação contínua ou – para indicar a próxima obra – em situações, por uma atmosfera, aliás, mágica. Em *A Transcendência do Ego*, surgem algumas pistas: pelo jogo da síntese de passividade e atividade, interioridade e transcendência, irreflexão e reflexividade, o tratamento de um enigma da morte se abre pelas categorias de estado, qualidade e ação, ausente da introspecção ou de uma compreensão travada sobre a morte de si.

Desde a obra de 1936, o filósofo francês apresenta seu interesse: este fenômeno é passível de descrição pelo seu parecer (ausente de uma qualidade apriorística) e no mundo, no meio dos outros. Sua preocupação, porém, dirige-se à construção de um método que contemple, de ponta a ponta, a liberdade em carne e osso. Por esse motivo, em 1939, Sartre inicia *O Esboço para uma teoria das emoções* por uma propositiva organização: “Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica”. Outra obra de crítica às três matrizes do conhecimento, onde ele busca descrever o tratamento do enigma emocional pela ciência e os avanços da fenomenologia no fio de uma questão: pode a psicologia pura fazer uso do método fenomenológico para descrever as emoções? É claro, não



só pode como deve, todavia, essa afirmação é sustentada por alguns entraves epistemológicos.

Na década de 1939, a psicologia clássica busca o objeto (a emoção) por dois caminhos, quer seja a percepção ou a intuição: “o conhecimento intuitivo de nós mesmos” (Sartre, 1939, p. 5). Não obstante, o positivismo residual na ciência impera a construção do saber por fatos. Eles se constituem, por assim dizer, ao modo de fragmentos explicativos do sujeito a partir de grupos desconexos e de conjuntos imparciais de pessoas. Ora, não há qualquer antropologia na atitude psicológica, não há - o que Sartre defende alguns anos depois - um homem-em-situação. Mesmo o cientista, o psicólogo e o filósofo não são figuras neutras aos objetos que apelam suas interrogações. Eles indicam, cada um a seu modo, um projeto residual.

Por outro lado, esses “trabalhos de colecionador” (Sartre, 1939, p. 8) versam sobre a essência das emoções pela condição de alguns fenômenos gerais, tal qual as ciências da natureza. Leis de Newton, o avanço dos estudos de fisiologia, da ciência do comportamento, da *Gestalttheorie* e a psicanálise empírica surgem no debate. A emoção se define, nessa seara, um fato puro, heteróclito e simples. Ela é descrita enquanto acidente, consequência, sem interesse de estudar suas condições de acontecimentos.

A razão científica baliza as emoções pelas seguintes condutas: 1) isolando-a pela resposta corporal; 2). definindo-a enquanto comportamento inferior ou superior e 3) fixando estados de consciência (normal ou patológico). A partir disso, nascem parâmetros, estatísticas, explicações causais (interligação entre a experiência do cliente e uma amostra de grupos) e uma categorização de desordem psicofisiológica. Sim, a ciência psicológica explica, analisa (até por dever de ofício) porém, do ponto de vista fenomenológico, aflora uma crise diante da insuficiência perante os conflitos humanos.



Se a ciência partisse de uma consciência impessoal, limpa de interferências: “reencontraríamos no plano transcendental a desordem da psicologia” (Sartre, 1939, p. 11) e plantaria a emoção como uma forma da consciência. Nas trilhas husserlianas, caberia uma descrição fenomenológica da emoção por uma relação irrevogável com o mundo a fim de reencontrar sua totalidade<sup>99</sup>. Nos termos das leituras heideggerianas do jovem Sartre: trata-se de recuperar a unidade que é ser-no-mundo em um impulso de interrogação do fenômeno para além de uma suposta imanência da emoção.

Assim, Sartre rearticula o acesso ao conhecimento pelo retorno às coisas mesmas em observâncias às teorias clássicas. A princípio, a teoria de William James explica as emoções pelos grupos de fenômenos fisiológicos e psíquicos, integrantes do estado da consciência. Entendida por uma ‘desordem fisiológica’ ou interrupção da homeostase, a emoção nasce de um só lugar: o corpo biológico. Em crítica a James, Janet interpreta a emoção por seus fatores externos, uma conduta adaptável de fracasso – termo ecoante ao caso da filha incapaz de exercer os papéis de cuidadora ao pai enfermo e, por uma tensão insuportável, adoece tal qual seu genitor. Observa-se também uma tensão fracassada nos engasgos e nas crises nervosas de pacientes que tentam palavrear seus sofrimentos. Um fracasso anunciado pelas situações difíceis, inadaptáveis.

Inobstante, qualificar a emoção pela rubrica de fracasso significa encarnar um sentido outro, moral e negativo, considerando a experiência emocionante um ato inferior, menor. Na teoria da emoção-conduta, apresentada nos textos de Lewin, Dembo e Guillaume, emocionar-se é um ato de uma unidade orgânica em

---

<sup>99</sup> O termo é indicado a partir deste fragmento: “[...] a emoção significa à sua maneira o todo da consciência [...] ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade. [...] Ela é essa realidade-humana ela própria realizando-se sob a forma ‘emoção’” (Sartre, 1939, p.14-15). Simeão Sass (2011) menciona que a totalidade concreta não existe por si mesma. Em Sartre, tem-se uma totalidade sintética, quer dizer, aquela que se faz no instante entre consciência e o ser, podendo ser apreendida, imediatamente. A este intento aparece a tríplice dimensão “ser-no-mundo”, colocando em evidência uma relação que interroga a totalidade do homem no mundo pelas suas condutas.



contato com o fundo onde acontecem todas as manifestações emotivas. Em exemplificação da tese, os autores apresentam a cólera por uma situação programada:

Tomemos o exemplo mais simples: propõe-se ao sujeito atingir um objeto colocado sobre uma cadeira, mas sem pôr o pé fora de um círculo traçado no chão; as distâncias são calculadas para que a coisa seja muito difícil ou impossível diretamente, mas pode-se resolver o problema por meios indiretos...[...]. Por outro lado, há nesses problemas *um obstáculo à execução direta do ato; o obstáculo pode ser material ou moral.* [...] Às vezes o sujeito facilita o ato ao desembaraçar-se de algumas das condições impostas de quantidade, qualidade, velocidade, duração, e mesmo modificando a natureza de sua tarefa; noutros casos, trata-se de atos irrealis, simbólicos. [...] Dissemos, com efeito, que *o sujeito se acha submetido à atração positiva do alvo e à ação repulsiva, negativa da barreira*; além disso, o fato de ter aceito submeter-se à prova conferiu a todos os outros objetos do campo um valor negativo, no sentido de que todos os desvios alheios à tarefa são, *ipso facto*, impossíveis (Sartre, 1939, p. 26-27, grifos nossos).

Lê-se no fragmento textual, a emoção numa ação brusca diante um árduo conflito imposto por vários obstáculos. Trata-se de uma concepção funcional de uma emoção, uma evasão parecida com a de um homem amarrado, contorcendo-se para sair de suas limitações, porém, ainda existe uma incompreensão residual: terá a emoção apenas uma única função? Decerto, emocionar-se pode ser uma torção à facticidade da situação, mas, ao mesmo tempo, não é. O ato emocional está em vínculo noemático ao corpo. Cimélio valioso encontrado pela psicanálise freudiana desde a experiência histórica: “a psicanálise é a primeira teoria a pôr acento na significação dos fatos psíquicos” (Sartre, 1939, p. 32).

A investigação sobre a emoção se intensifica pela obra de Freud a pretexto do autor não recorrer ao fisiologismo, causalismo e tampouco, ao molde funcional. Emocionar-se está inerente a uma estrutura psíquica de dois polos: consciente e inconsciente, desenvolvida em sua segunda tópica:

*Dissemos que, se a nossa divisão da psique em um Id, um Eu e um Supereu significa um progresso em nosso conhecimento, ela deve revelar-se também um meio para a compreensão mais profunda e melhor descrição das relações dinâmicas da vida psíquica.* Também ficou claro, para nós, que o Eu se acha sob a influência particular da



percepção, e que é possível dizer, grosso modo, que as percepções têm, para o Eu, a mesma importância que os instintos para o Id. Mas o Eu está sujeito ao *influxo dos instintos* assim como o Id, do qual é apenas uma parte especialmente modificada (Freud, 2011, p. 28, grifos nossos).

A significação acontece, para psicanálise, em ligação a outra coisa, um vínculo primário: a infância. Ela se torna uma fuga frente à revelação ou uma satisfação simbólica. Sendo assim, o significado (a ação) é inteiramente separado do significante (o simbólico, ao que ele remete, o inconsciente). É uma proposta contrária à de Sartre, dado que sem significação não há existência.

Aspirar o estudo das emoções fenomenologicamente exige uma negação de toda e qualquer explicação de alicerce causal. Amedrontar-se ou entristecer-se é sempre ação em face de algum objeto transcendente. A emoção está em ato por um vínculo entre objeto emocionante e sujeito emocionado. Essa experiência, em especial, é o primeiro modo de apreender o mundo em virtude dos conflitos ganharem contornos de sentido. Em outras palavras, se a realidade humana está no mundo e por acaso fracassar, o fracasso mesmo é o sentido pelo qual o mundo lhe aparece.

Nessa obra, a atenção se volta às condutas irrefletidas, tornando o tema da morte mais palpável. Nem todo ato é refletido, pois, há um fluxo entre a ação (mundo-agido) e a cólera (mundo-odioso). A bem da verdade, a ação surge em meio ao plano irrefletido. No ato de escrever, por exemplo, escreve-se sem ter a clareza dos signos a quem irão surgir, sem uma interligação definitiva de coesão ou mesmo uma formatação precisa do texto. Não há uma atenção plena em cada traço da palavra. A princípio, é um exercício de espera: “estou num plano especial de espera, a espera criadora, espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar” (Sartre, 1939, p. 38). Afirma-se, por essa via, a consciência irrefletida enquanto uma camada existencial do mundo. Farina (2022) chega a supor uma inspiração aproximada com a tonalidade afetiva do parágrafo vinte e nove de *Ser e Tempo* em



que Heidegger (2015, p. 196) inscreve o *aí do Dasein* em afinação com algum humor ou afecção no mundo com os outros. Claro, essa afinação não é psíquica ou interior: “ela é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é, em si mesmo, ser-no-mundo”.

Sem dúvidas, a emoção é uma revelação do ser-no-mundo antecedente à razão que apela à sua sensibilidade imersa na “intuição pragmatista do determinismo do mundo”<sup>100</sup> (Sartre, 1939, p. 40). Cabe recorrer às palavras do autor:

É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto, é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (Sartre, 1939a, p. 41).

Mágico, rigorosamente, pelo caráter pré-reflexivo e de jogo entre consciência e mundo. Ela age pungentemente em tensão para transformar suas qualidades. É viver em sua própria armadilha, na crença de uma mudança no mundo. Pelas palavras de Ferri (2010, p. 44): “ela (a consciência pré-reflexiva) crê e não pode escapar dessa condição. Ao viver neste mundo mágico, ao qual se lançou, tende a perpetuá-lo” - somando com as de Sartre (1939, p. 42) - “a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos”. No tocante à sua duração, não há uma métrica ou fim antecipado. Uma conduta emocional é conduzida pelo *páthos*, não pela atuação. A emoção se aflora numa situação verdadeira, incontável e que embaralha o corpo e a psique, isto é, um vivido emocional psicofísico. Quer seja o

---

<sup>100</sup> As palavras de Thana Mara Souza (2022, p. 5, grifos nossos) são as mais adequadas para esmiuçar este conceito: “preciso ir ao trabalho às 7h, e levanto quando o despertador toca às 6h. Nessa intuição pragmática, *o mundo mostra os meios possíveis para que eu realize o que considero necessário*. Preciso ler livros em um tal prazo, preciso publicar artigos em revistas se quero me manter como docente em um programa de pós-graduação no Brasil. Tudo isso aparece a mim como exigências do mundo. E quando consigo lidar com essas exigências, adaptando-me aos meios possíveis que surgem, permaneço na intuição pragmática, que Sartre, seguindo a psicologia periférica, chamará às vezes de conduta adaptada”



medo passivo, a fuga ativa, a tristeza passiva, a alegria-sentimento, alegria-emoção<sup>101</sup> ou a crise emocional<sup>102</sup>, todos são modos de sentir o mundo e de encarnar perturbações inimagináveis.

O filósofo francês observa uma infinidade de emoções de fecunda complexidade para maiores descrições de orientação fenomenológica, preconizando cada situação particular de encantamento psicofísico. Essa é uma abertura para pensar o vivido emocional diante morte, que neste raciocínio, palavreia-se de luto. Uma ação irrefletida de agir apesar de um buraco perfurado pela ausência de outrem. Presença humana que se dispunha a suportar e adaptar-se no passado e ausência que se impregna no determinismo do mundo que nenhuma palavra alcança, tão somente, a própria emoção.

A qualidade emocional do objeto interfere no sentido da conduta emocional. A emoção não capta o ponto exato do acontecimento (relação noemática), o mundo-da-emoção excede infinitamente a hostilidade, a dificuldade, a tristeza, o horror fazendo parecer este mundo concreto, nu e cru, como tal. As qualidades passam ao infinito e isso não quer dizer que a emoção é perpétua, mas, que ela contagia a maneira que objeto se desvela no futuro. O que a consciência refletida não suporta, o corpo viabiliza em outras expressões como o sonho, a imagem e a alucinação. Todas essas categorias partem, novamente, da relação consciência-mundo. Desta vez, porém, elas marcam outro prisma: a ausência.

*O Imaginário* inscreve-se fora de um escopo sensualista de Condillac (faculdades humanas são conjuntos de sensações) ou do associacionismo (separação sensorial e estado da consciência), Sartre (1940, p. 5) cunha uma: “filosofia concreta” - dos - “pontos de apoio que permitirão que os dados da experiência adquiram sentido” - noção impulsionada pela obra de Gabriel Marcel

---

<sup>101</sup> Conceito preliminar para o debate das relações sadomasoquistas e a má-fé n’*O Ser e o Nada* (1943).

<sup>102</sup> Outro conceito preliminar para o debate da alucinação em *O Imaginário* (1940)



(1989) e de Politzer (1947). Vinculada, pois, na questão metafísica do ser da consciência enquanto imaginante, ela é consciente de si e de sua imagem, viabilizando explorar suas revelações.

Concorda-se com o diagnóstico dado por Thana Mara Souza (2015) sobre essa obra. Versa-se em uma tarefa de amadurecimento do método fenomenológico para uma psicanálise existencial desde o princípio em deslocar a imagem da consciência à maneira de uma ilusão da imanência para certa organização sintética, de brilho distintivo no modo de relacionar-se. Sendo assim, o objeto da imagem não é a imagem, mas, em relação com o desejo.

Em contraste com a consciência perceptiva, dirigindo-se ao objeto um lado por vez, perfil a perfil, manuseando-o e apreendendo suas facetas; na imagem reside um saber imediato e unificado por representações concretas daquilo que é colocado nela. Sartre (1940, p. 25-26), a este propósito, enuncia algumas distinções: perceber o mundo significa manter o parecer em vínculo com uma infinidade de outras coisas. Ao mesmo tempo, na experiência perceptiva consta algo excedente no mundo das “coisas”. Ou seja, sempre existe infinitamente mais do que podemos ver. Esgotar as riquezas da percepção atual seria necessário um tempo infinito.

Por outro lado, o aspecto imagético tem dois vínculos com o mundo: primeiro, a de constatá-lo e a segunda, de se manter no instante: “no próprio ato que me dá o objeto em imagem encontra-se incluído o conhecimento do que ele é” (Sartre, 1940, p. 27). Quando as janelas da percepção são a observação; a da imaginação são a quase-observação, isto é, um olhar sem a intenção de informar em correlação noemática às emoções, a ausência. No mundo imagético não há grandes surpresas: tudo ali acontece conforme a intenção

Sartre apresenta ao leitor o caso de Pierre. Imaginá-lo ausente é ter percebido ele, no passado, presente “em carne e osso”: “é apenas *no terreno da intuição sensível* que as expressões ‘ausentes’, ‘longe de mim’, podem ter um





sentido, no terreno de uma intuição sensível que se dá como não podendo ocorrer” (Sartre, 1940, p. 33, grifos nossos).

Dizer que não existe qualquer presença encarnada e designar uma ausência suscita em imaginá-la por toda parte e por todo corpo: “como um nada de ser” (Sartre, 1940, p. 33). É uma dimensão da corporeidade passada pois, fora vista, tocada, sentida: “[...] necessariamente à determinada distância do meu [corpo], que tem necessariamente uma determinada posição no tocante a mim” (Sartre, 1940, p. 34) e, agora, corpo ausente atrelado à intuição. Ausência daquilo que pôde ser tocado e não se pode mais tocar: “na imagem, a crença coloca a intuição, mas não coloca Pierre” (1940, p. 34). A imagem pode ser um retrato, uma crença, um desenho, uma peça de teatro. Eis, a este ponto, um aspecto material da constituição imagética: o *analogon* que indica a imagem:

Quero me lembrar do rosto do meu amigo Pierre. Faço um esforço e produzo uma determinada consciência imaginada de Pierre. O objeto é alcançado muito imperfeitamente: faltam determinados detalhes, outros são suspeitos, o todo é muito fluido. Há um certo sentimento de simpatia e de concordância que eu queria ressuscitar diante daquele rosto e que não ressurgiu. Não renuncio ao meu projeto, me levanto e pego uma *fotografia* numa gaveta. É um retrato excelente de Pierre, *reencontro nele todos os detalhes de seu rosto, alguns que até me tinham escapado. Mas falta vida à fotografia*: ela dá, perfeitamente, as características exteriores do rosto de Pierre; ela não reproduz sua expressão. Felizmente tenho uma *caricatura* que um hábil desenhista fez dele. Nela *a relação entre as partes do rosto é deliberadamente falseada*, o nariz é excessivamente comprido, os pómulos são salientes demais etc (Sartre, 1940, p. 40-41, grifos nossos).

Com um mesmo objeto transcendente (Pierre), o filósofo apresenta a imagem pelas diversas intenções de fazer o objeto ausente, presente por *analogons*. Ora, a imagem mental não possui uma exterioridade, mas, uma coexistência à intenção, a um saber que se degrada, que se mostra na continuidade de uma consciência plena. Sartre realiza a passagem do saber puro para um saber imaginante. Do sensível à afetividade, mesmo que não se deseje, dado a imagem mental ser pura intenção. Os *analogons* definem-se: “como representantes do



objeto ausente, sem chegar, no entanto, a suspender a característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência” (Sartre, 1940, p. 45).

O esforço em tornar presente o objeto ausente por uma representação análoga sob o fundo da realidade é o corolário do tema da finitude e dos nossos interesses, o luto. Só se emociona, na experiência do enlutamento pela ausência de outrem (concreta ou simbólica); só se tece um saber degradado, forjado a um vazio de mundo sob uma compreensão imaginante. Não é possível imaginar a morte senão pelas lonjuras dos outros. Vale afirmar, o mundo da imagem e o mundo das coisas não andam separadamente: “os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos” (Sartre, 1940, p. 45). Essa experiência imagética está em concordância com a leitura fenomenológica de Joanneliese Freitas (2018) quando explana uma presença-ausência do sujeito que faleceu. A morte acontece em ocasião e os objetos indicam o resíduo do caráter de ser-com, de ter sido (passado) cúmplice de outrem, de ter compartilhado mundo imaginário e real. Paire, neste sentido, duas faces para Sartre, a imagética e a perceptiva: “o objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais bem determinada não possui em si, aqueles precisamente nos quais nós temos consciência” (Sartre, 1940, p. 38).

Por este rigor argumentativo, a imagem mental dá-se em ato, em direção a um conteúdo sem corporeidade e ao mesmo, real, pois, vem a existência de forma psíquica. Esse modo de ser imagético, Sartre nomeia de transcendência do representante, em virtude de o objeto representado figurar-se no mundo (crítica ao domínio do provável) e surgir em síntese com um *analogon* afetivo. Em outros termos, o afeto é medular para o surgimento da imagem, ele se impregna na maneira como a realidade humana o coloca na imagem. Veja, a este intento, o exemplo do desejo:

Num certo sentido, por conseguinte, o desejo já é posse; para que ele deseje essas mãos, é preciso que as coloque sob sua forma afetiva, e é para esse equivalente afetivo que ele se dirige. [...] Em suma, o desejo é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já me é



dado no plano afetivo: através da síntese afetiva visa um além que ele pressente sem poder conhecê-lo; dirige-se para o “alguma coisa” afetivo que lhe é dado agora e o apreende como representante da coisa desejada (Sartre, 1940, p. 141-142).

Thana Mara Souza (2015, p. 131) é cirúrgica em argumentar: “todo imaginário aparece como delimitação e exasperação do desejo”. Essa tese ecoa no cotidiano do psicólogo em face de um enlutado. O que há nele, como matéria-prima de seu ofício é pura ausência indicada pelo *analogon* (palavra) e o desejo de retornar, de presentificar esse outrem apesar do plano imaginário. É um esforço que beira ao inenarrável, visto que a consciência imaginante se deriva de uma síntese de qualidades sensíveis reais, porém, nem sempre, exteriorizadas. Quando o saber visa um objeto (o signo ou a palavra visa uma outra coisa com um objeto exterior), a afetividade visa *analogons* para outros objetos. Sendo assim, o sentido afetivo é o avesso do discurso ou da razão, especialmente quando protagonizado no sonho em que a afetividade predomina ao saber (contrário aos momentos de vigília) ou mesmo nas alucinações.

Nessa obra, outros dois conceitos aparecem: a compreensão imaginada e a atmosfera de mundo. Compreender, para Sartre, acontece pela esquemas realizados pela união entre o *analogon* cinestésico e o *analogon* afetivo, ato que presentifica um objeto. Isto posto, ele pode acontecer de duas maneiras, seja puro ou imaginado. Este primeiro, apoia-se na ordem do discurso, no dito. A compreensão imaginada, por segunda vez, é palavreada ou não: “a ‘extensão plana e escura’ com o ‘mar rolando obscuramente’ não é nem signo nem símbolo do proletariado. Ela é o proletariado em pessoa” (Sartre, 1940, p. 202).

O saber degradado da consciência imaginante é, como se suspeita, o vivido. Outro saber, seja ele refletido, acontece pelas associações de pensamentos: “a consciência é separada do objeto enquanto raciocina” (Sartre, 1940, p. 203-204) e torná-lo ação, faz aparecer uma reflexão cúmplice (não refletida). O ensaio, a ideação acontecem no plano irrefletido quando uma reflexão pura se degrada a um saber imaginante. Nota-se um jogo entre o vivido e a reflexão desde que



compreender uma palavra não é apenas dar conta de sua gramática, bem como “compreender o ‘proletariado’” - não se resume a lê-los nos livros das humanidades e sim - “em constituir o proletariado, em fazê-lo aparecer para a consciência” (Sartre, 1940, p. 204).

Sartre desloca o imaginário de uma lógica imanente para elevá-lo à vida psíquica do sujeito, dando-lhe subsídio a sua finitude. Diz respeito a um flagrante paradoxo em razão da imagem presentificar o que é irreal na realidade, colocando o nada no mundo. O desejo, em um tratamento imaginário, é falta saciada provisoriamente quando se presentifica o sujeito amado (e que não pode estar aqui) por um instante e que se esvai pela ausência: “à medida que projeta o objeto irreal à sua frente, ele se define como desejo” (Sartre, 1940, p. 241).

A imaginação parece viabilizar um modo de ser capaz de suportar o caráter contingente e nauseante da experiência humana no mundo e elevar a temporalidade e a realidade às últimas instâncias, tais como na experiência onírica. Nela, o drama de um dia inteiro pode fluir em algumas horas durante o sono. No sonho há uma sucessão de imagens desfilando em um tempo da crença do acontecimento em meio à irrealidade. Trava-se uma experiência ambígua, não há certeza sua individualidade, fato que nos leva ao medo da imaginação. As mudanças nos objetos irrealis acontecem voluntariamente (quando se deseja e se sabe) e afetivamente alterando radicalmente sua aparência. É como Sartre escreve (1940, p. 256): “[...] lei de tudo ou nada”. Torna-se latente o monismo entre o corpo e mente pelos vômitos, dilatações, gestos, por elas não produzirem nenhuma mudança no objeto irreal, mas, perturbam um corpo real interligado à consciência imaginante. Em *O Imaginário*, a finitude aparece na descrição do sentimento-paixão de Pierre por Annie. Este conceito aborda a experiência imaginante de sofrer diante de uma dor reconhecida pelo sujeito: “ele sabe que não está padecendo de dor [física, concreta]; e toda sua energia [...] é empregada em padecer mais” (Sartre, 1940, p. 276). A dor presentifica-se em imagem, quase-dor, contrário



ao sentimento-ação, situação na qual a dor coloca-se frente ao sujeito concretamente.

O ato de emocionar-se acontece no plano real ou imaginário. Entre Pierre e Annie, o vínculo entre o objeto irreal (a ausência) e o sentimento se desdobra por um saber (relação passada). Todo esse processo não acontece refletidamente. É um processo livre, irrefletido. De fato, é possível criar imagens que não tenham a mesma carga emocional e que tragam à tona gestos de indignação, de amor ou de ternura à maneira de um ator, todavia: “é mais encenado do que sentido” (Sartre, 1940, p. 274)

Quando Annie vai embora, os sentimentos nutridos por sua imagem por ela presentificam-se. No passado, seu corpo atualizava o vínculo conflituoso entre os dois, desdobrando em inúmeras afecções. Pierre a destina sua lealdade, gasta sua tinta e, em razão de sua ausência, envereda-se pelos sentimentos-paixão, quais sejam: a tristeza, a melancolia e o desespero indicadores do vazio deixado por Annie. Sua ausência resulta na inutilidade dos gestos. Não importa o que Pierre fizer, nada trará Annie de volta. Antes, a carne de Annie surpreendia a carne de Pierre pela irrupção de seus gestos; agora, ele adapta-se apesar de seu fim.

Sartre (1940) retrata uma experiência negativa do amor. A imagem da pessoa amada sofre a mudança da irrealidade motivada pela realidade, degradando o sentimento na medida em que a fonte inesgotável de amar residia em Annie encarnada, realidade individual. Tal experiência emocional, não tem data a ser cumprida, porém, vem a empobrecer por uma temporalidade semi-morta. Fazer a imagem de Annie sustentar-se no tempo exige um esforço para renascer. Apesar de Sartre não citar o conceito precisamente, aos interesses desta pesquisa, é neste momento em que ele posiciona o luto, mesmo sub-repticiamente, no estatuto da consciência imaginante.

“Já não me *sinto* perto de você, *perdi a sua imagem*, estou mais separado de você do que nunca” (Sartre, 1940, p. 278-279, grifos nossos). Ao projetar amar



alguém, a fonte inesgotável do vínculo se ultrapassa a carne do presente, exigindo uma aproximação responsável de adaptar-se pelo sentimento (Gonçalves, 2023).

Nota-se o que Sartre (1940, p. 279-280, grifos nossos) escreve:

Depois de um período de readaptação, que pode ser mais longo ou menos longo, *o sentimento degradado vai dar lugar ao sentimento real*. Talvez possamos sentir falta, por um momento, da complacência e da simplicidade de Annie em imagem. Mas é porque teremos perdido a lembrança do empobrecimento afetivo que era seu correlato indispensável.

Com a ausência, o sentimento não é minado, ele se desloca ao imaginário. Essa questão de empobrecimento afetivo ocorre pela perda da imagem, sendo de difícil acesso recuperá-la por não existir outrem para, de certa maneira, atualizá-lo. Sem dúvidas, o embate entre o imaginário e o real é um dos grandes conflitos existenciais que assolam as relações intersubjetivas, como será um dos tópicos essenciais de *O Ser e o Nada*

Por fim, em seu texto ensaístico *Uma ideia fundamental*, abre em tom belicoso a respeito do estatuto da filosofia na França no século XX. Um modo de filosofar digestivo que, em semelhança com a aranha: “atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as degludia” (Sartre, 1947, p. 29). Este espírito aranha expele uma filosofia que concebe o conhecimento em uma interiorização das coisas às ideias. Se há uma filosofia digestiva, por consequência, é em razão de filósofos alimentadores que entendem o mundo dissolvido na consciência, ou seja, substancializado, foco de um espiritualismo francês. São atributos providos da produção científica da época por Brunshvicq, Lalande e Meyerson. Bocca (2020) indica, neste ensaio, a influência de Henri Bergson na trajetória epistemológica, apesar de Sartre não plantar sua filosofia às sombras do realismo.

Tampouco, Sartre envereda-se ao idealismo que emprega a dúvida diante da percepção do mundo e só válida a verdade a partir de provas (Fujiwara, 2020).



Em busca de<sup>103</sup> apreender um conhecimento que seja originário, de contato com o mundo, avizinha-se a consciência e o mundo no mesmo instante (Sartre, 1947; 2005). O objeto visado é exterior à consciência simultaneamente e esse é o ponto de partida para o conhecimento. Conhecer é: ““se manifestar rumo à”” (Sartre, 1947, p. 30) sem qualquer resíduo gástricos. É um reconhecimento do mundo pelo movimento mesmo da consciência que é fuga de si para encontrar-se em um objeto e escapar-se dele. Consciência ventania, sem morada e intencional, por ela mesma ser movimento, consciência de alguma coisa. Farina (2022) menciona que a leitura de Husserl feita por Sartre acontece *pari passu* a de Heidegger, lançando a consciência como ser-no-mundo. Sendo assim, há um entendimento inédito de Husserl sobre a intencionalidade e de Heidegger sobre a tríplice dimensão do *dasein*. Sartre equipara o ser-aí como consciência, evidenciando uma realidade humana (*réalité humaine*). Em *Ser e Tempo*, está claro a oposição do filósofo alemã às alcunhas de sujeito, indivíduo, pessoa, corpo orgânico (à maneira como as ciências naturais explicam) ou de uma tradição metafísica clássica que apela à subjetividade, alma, razão ou substância. O ser-aí é o ente que vigora na existência, em cada ocasião (Heidegger, 2012) como antecede sua *Ontologia: uma hermenêutica da facticidade*. Este ser-no-mundo está lançado para fora, em abertura de sentido. O que Sartre empreende em sua filosofia existencial é inverso ao propósito de Heidegger (sentido do ser).<sup>104</sup> Cabe, ainda sim, visualizar o parágrafo doze em que ele descreve o ser-no-mundo.

<sup>103</sup> Mantém-se a estrutura do primeiro capítulo d’*O Ser e o Nada*, no qual Sartre nomeia “Em busca do ser” a relação entre a consciência e o mundo. Lê-se no título uma breve inspiração da obra magna de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido* da década de 1914.

<sup>104</sup> Essa diferenciação será declarada em *Sobre o Humanismo*: “Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (Heidegger, 1979, p. 355).



Primeiro, em-um-mundo: está intencionando a relação do mundo como onde está e quem o testemunha originariamente, sua mundanidade. Em segundo momento: o *ente*, o modo do ser-aí revelar-se no existir, um ente no meio dos outros entes, cotidianidade mediana. Em terceiro momento: o ser-em, caráter de unidade, inviabilizando de apreendê-lo cindido de sua relação com mundo e outrem. Este *em*, segundo Heidegger (2015, p. 100) deriva de “*innan*, morar, habitar, deter-se” e isso descreve o ser-aí, lançado a uma existência habituada, em uma abertura para o mundo: “não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ser-aí a um outro ente chamado ‘mundo’” (Heidegger, 2015, p. 101). É num campo de conjunturas que se atribui sentido e à vista disso, visando algo que não seja ela mesma, que a escapa.

Nos termos de Farina (2022), reside um estreitamento entre o *páthos* e o *logos* no argumento do jovem Sartre, uma vez que o pensamento contemporâneo colocou como primazia a lógica racional deixando, nas suas margens, a afetividade enquanto uma substância do temperamento, um puro estado mental desvinculado do mundo. Ao projetar-se descrever a experiência mesma, pré-reflexiva, Sartre apresenta que o amor, o ódio, o temor são revelações do mundo, portanto, maneiras de manifestar-se junto a ele: “finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” (Sartre, 1947 p. 32). O vínculo com o mundo não se opera mais numa tradicional dicotomia entre sujeito e o objeto tão expressiva na teoria clássica do conhecimento de inspiração cartesiana, depois empirista e por fim, do idealismo alemão. Este último ensaio se funde aos propósitos de nossos passos futuros: qualquer interrogação sobre a morte e a finitude em Sartre é coerente ao seu rigor argumentativa pela lógica da intencionalidade: por fora, no mundo, pelo outro, em ato.

### CONCLUSÃO

Entre 1936 até 1940, o enigma da morte e da finitude em Sartre não consta em seus esforços argumentativos. Pelo contrário, ela surge numa situação do





intelectual, à beira de seus interesses na fenomenologia. Apesar disso, se esclarece aportes teóricos suficientes para um empreendimento descritivo da questão, contudo, ainda preliminar. O itinerário de uma consciência moldada a luz da irreflexão se desdobra em uma literatura engagé, de teatros situacionais e de personagens cujas travessias beiram o limite, o caos e a interrogação primordial: como fazer-se numa finitude de carne e osso? Essa abertura se dirige aos textos literários de Sartre a serem compreendidos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BEAUVOIR, Simone. **Lettres au Castor et à quelques autres 1926-1939**. Gallimard: Paris, 1983.

BOCCA, M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo**: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre. Curitiba: Appris, 2021.

COOREBYTER, V. **Sartre avant la phénoménologie**. Autour de L'intentionnalité et de La transcendance de l'Ego. Bruxelles: OUSIA, 2000.

FARINA, Gabriella. "Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no Esboço para uma teoria das emoções". Tradução de Carolina de Paula Bueno. **Diaphonia**, v. 8 n. X, p. 117-125, 2022. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/30124/21102>. Acesso em 15 de nov. 2022.

FERRI, Flávia Augusta Vetter. **Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2013, 113 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

FREITAS, J. L. "Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica". **Psicologia USP**, v. 29 n. 1, p. 50-57. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n1/1678-5177-pusp-29-01-50.pdf> Acesso em 08 abril 2024.

FREITAS, S. M. P. **Sartre, psicologia de grupos e mediação grupal**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, 2018, 269f (Tese de Doutorado em Psicologia).

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FUGIWARA, Gustavo. **Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre**: arqueologia dos conceitos. Curitiba: Appris, 2020.

GONÇALVES, Thiago Sitoni. **A morte vivida**: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2023, 236 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).



GONÇALVES, Thiago Sitoni. “A experiência nauseante nas trilhas de Roquentin e G. H”. *Alamedas*, [S. l.], v. 11, n. 3, p. 292–316, 2023. DOI: 10.48075/ra.v11i3.32613. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/32613>. Acesso em: 8 maio. 2024.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”: Carta a Jean Beaufret, Paris. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

MARCEL, Gabriel. **Filosofia concreta**. Madrid: Revista de Occidente, 1989.

NASCIMENTO, André Barata.; CAMPOS, Carolina. Mendes.; ALT, Fernanda. “Psicologia Fenomenológica, Psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre”. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. v. 12 n. 3, p. 706-723, 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1808-42812012000300002&lng=es&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1808-42812012000300002&lng=es&nrm=iso) Acesso 08 maio 2024

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a política**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Vera Verita, 2019.

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a estética**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Numa Edi, 2021.

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a ética**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Numa Edi, 2022.

POLITZER, G. **La crise de la psychologie contemporaine**. Paris: Editions Sociales, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. **Esquisse d’une théorie des émotions**. Paris: Herman, 1939.

SARTRE, Jean-Paul. **Le mur**. Paris: Gallimard, 1939.



SARTRE, Jean-Paul. **L'imaginaire**: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendance de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. 26. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

SANTOS, Tiago Santos. **A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2019. 185 f. (Tese de Doutorado em Filosofia).

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial". In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Orgs.). **Ontologia, política e psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Fi, 2018b, p. 357-381.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos II: diálogo psicanalítico". In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.). **Fenomenologia, linguística e psicanálise**. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 39-63.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos III: o método progressivo-regressivo". In: **Aufklärung** v. 7 n. esp. p. 137-150, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/50529/29472>. Acesso em 03 dez. 2022.

SOUZA, Thana Mara. "O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre". **Dissertatio** v. 42 s/n p. 129-154, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8470>. Acesso em 08 maio 2024

SOUZA, Thana Mara. "Um corpo constituinte no pensamento sartriano? Esboços sobre a relação entre corpo e consciência na teoria das emoções". **Veritas**, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-16, jan.-dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/42116/27659>. Acesso em 08 maio 2024.



**“[...] o homem é o Deus do homem” e a Morte de Deus:  
Considerações Acerca do Ateísmo de Feuerbach e Nietzsche**

**“[...] the man is the God of the man” and the Death of God:  
considerations about the atheism of Feuerbach and Nietzsche**

Wesley de Jesus Barbosa

Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia (PPGFIL-UFES). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFES) e doutorando em Psicologia (PPGP-UFF).

**RESUMO**

O ateísmo de Feuerbach reconsidera Deus, não como substância absoluta, mas como projeção do homem num fora como objeto da razão. Mas este objeto da razão não passa de sujeito, enquanto desejante de um objeto faltoso, ou seja, quando o sujeito inventa Deus, o faz a forma, medida e semelhança de si mesmo, como a tamponar toda falta que lhe subjaz e lhe toma de dor e sofrimento. Já Nietzsche ao anunciar a morte de Deus denuncia o niilismo e a vontade de nada de uma cultura ocidental forjada no judaísmo cristianismo. Tal empreitada teológico filosófica arrebanhou o homem fazendo de sua vontade de poder um ensejo da decadência. Ao desmontar os alicerces mais rígidos da tradição, Nietzsche devolve ao homem a sua força criativa e ativa, recuperando sua alegria, apesar da condição trágica da vida.

**PALAVRAS-CHAVE**

Deus; Morte de Deus; Ateísmo; Humanismo; Cristianismo.

**ABSTRACT**

Feuerbach's atheism reconsiders God, not as an absolute substance, but as a projection of man into an outside as an object of reason. But this object of reason is nothing more than a subject, as a desirer of a faulty object, that is, when the subject invents God, he makes it the form, measure and similarity of himself, as if to buffer all the lack that underlies him and takes away from him. pain and suffering. Nietzsche, when announcing the death of God, denounces the nihilism and the will to nothing of a Western culture forged in Judaism and Christianity. Such a theological-philosophical undertaking engulfed man, making his will to power an opportunity for decadence. By dismantling



the most rigid foundations of tradition, Nietzsche returns man to his creative and active strength, recovering his joy, despite the tragic condition of life.

**KEYWORDS**

God; Death of God; Atheism; Humanism; Christianity.



## INTRODUÇÃO

O grande marco da destruição do monopólio hermenêutico do cristianismo eclesiástico deu-se bem cedo, já com Jean Meslier no prelúdio das Luzes. O movimento intelectual francês da Ilustração, representou outro expoente importante no combate ao clericalismo e sua ortodoxia dogmática e violenta. Mas Feuerbach e Nietzsche, talvez, tenham marcado mais profundamente esta crítica à tradição romana católica e, mesmo, luterana. Isto porque Nietzsche, ao anunciar a morte de Deus, promoveu um ataque não só a ortodoxia cristã, mas também a toda edificação do mundo a partir da metafísica, esta, como estruturadora significativa de um mundo, sem qualquer significado pronto e definitivo, a que se pudesse apegar. Com a morte de Deus, todos os ídolos caíram por terra. Sem o progresso, as ciências, a verdade, a razão ordenadora, a essência ou a verdade por trás coisas, todas as convicções supremas afundaram no engodo da profundidade, que não passa de um imenso nada.

Feuerbach, criativamente, inverteu a sentença tradicional judaico-cristã, restaurando o homem de sua humanidade na medida que o elevou às alturas santificadoras do Deus magnânimo. O homem criou Deus a sua imagem e semelhança. A criatura é criadora, o objeto de Deus, o homem, é Deus, logo, sujeito da Criação. Cristo é o exemplo mais digno da humanidade de Deus porque enquanto homem, amou e por sua entrega gratuita, mostrou não a sua divindade, mas a essência disto que é, ou seja, homem. Ou ainda: *A Essência do Cristianismo*.

## CONSIDERAÇÕES SOBRE O HUMANISMO DE FEUERBACH

*A Essência do Cristianismo*, obra capital de Feuerbach, desloca o sentido teológico de Deus para uma interpretação antropológica, ou seja, o homem enquanto sujeito criou um outro, o mais distinto de si, para adorar, mas o objeto de seu amor é ele mesmo. A obra divide-se em dois momentos, uma primeira parte denominada *A essência verdadeira, isto é, antropológica da religião*; e uma



segunda *A essência falsa, isto é, teológica da religião*. Assim, sua tese corrobora um humanismo exaltado, plenificado, divino. Retira o homem da sua perenidade e banalidade para elevá-lo a uma substância divina. A religião, para início de conversa, é uma dimensão da cultura, efetivamente humana. Sabe-se da capacidade de alguns primatas de utilizar instrumentos para as suas finalidades naturais, assim como sua habilidade em transmitir alguns de seus saberes aos filhotes, entretanto, ainda não são conhecidos nenhum animal capaz de criar sistemas complexos de adoração a Deus. “A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião” (FEUERBACH, 2007, p. 35). Ora, porque conscientes, os homens sabem da finitude, e por isso também dimensionam a infinitude como objeto de seu amor-próprio. Enquanto mortais, pretendem a imortalidade da alma. Como infelizes almejam a felicidade como a paz redentora. A atribuição de uma morte como um mero fim é pouco para um animal como o homem, pois ele sente dentro de si o infinito como o sopro do inefável, uma fonte de total incompreensibilidade de si, contudo, não completamente estranha a si mesmo, porque lhe é, confusamente, íntima. “Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da essência não finita, não limitada, mas infinita” (FEUERBACH, 2007, p. 36). Por isso, esse abismo de si não é um nada propulsor, mas a plenipotência de Deus projetada num objeto que nunca deixou de ser o próprio sujeito. Ao criar seus deuses, olhando para o céu, observando fenômenos aparentemente incomuns e extraordinários, quase milagrosos, sentindo a cura se efetivar no seu pedido de oração, nos sacrifícios de animais, nas oblações, o que fez o homem foi louvar, adorar e implorar a si, o milagre de que necessitava, enquanto Deus operador de maravilhas. Pois bem, ao orar, pode o homem se descobrir em Deus (Feuerbach), porém para Nietzsche a constatação de que o objeto de adoração é vazio desloca para o homem o sentido histórico de sua ação. Em ambos, o homem é convidado a exercer o seu poder criador.

O olho que contempla o céu estrelado, que distingue aquela luz que nem ajuda, nem prejudica e que nada tem em comum com a Terra e

215

Rio de Janeiro

ISSN 1679-6799





suas necessidades, este olho vê nesta luz a sua própria essência, a sua própria origem. O olho é de natureza celestial (FEUERBACH, 2007, p. 38).

O homem, diante da consciência de seu poder, criou Deus, assertiva difícil de construir sem cairmos nos dualismos. Os dualismos sujeito-objeto, Deus-homem, perdem significado, porque Deus, principalmente o Deus cristão, oferece uma unidade inquebrantável como solução a um interior constituído de uma angústia original e um exterior como o Absoluto Um, aquele como adorador deste. “O ser absoluto, o Deus do Homem é a sua própria essência. O poder do objeto sobre ele é, portanto, o poder da sua própria essência” (FEUERBACH, 2007, p. 38). Se, a teologia sonhou dar ares de racionalidade como a pretender encontrar um substrato lógico capaz de demonstrar os interstícios inteligíveis da indubitabilidade de Deus, o fez como recurso tardio, ou como a endossar aquilo que já está dado, desde o início, como sentimento, paixão e fé.

Por isso, a única coisa que podemos objetivar, declarar como infinita, definir como sua essência, é apenas a natureza do sentimento. Não tens aqui outra definição de Deus a não ser esta: *Deus é o sentimento puro, ilimitado, livre*. Qualquer outro Deus que estabeleceres aqui é um Deus que chega empurrado, vindo de fora de teu sentimento” (FEUERBACH, 2007, p. 42).

Ao buscar uma razão fundante, pretendem os teólogos conhecer a Deus, para conhecer a si mesmos. A experiência subjetiva da paixão oferece um conteúdo imediato, porém indizível sobre essa natureza de Deus. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 2007, p. 44). Essa consciência de âmbito racional, mesmo formal, confirma a experiência mágica e prática de unidade, Deus-homem. A manobra semântica que condicionou o pensamento a descrever Deus como Deus, como alguém do homem, no qual este o busca como ancoradouro de seu existir, serve para esconder do adorador aquilo que lhe é mais particular na projeção de sua fé, ou seja, sua adoração a si mesmo. Ora, a esperteza dos sacerdotes, mais uma vez expõe tal hipótese, pois ao pretender esconder do homem a deidade que o constitui enquanto tal, para adestrá-lo segundo



seus interesses políticos e econômicos, acabou por iluminar, mais uma vez, o humanismo como essência de seu cristianismo.

[...] Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Primeiro, como manobra de defesa contra o desamparo, o homem outorga a um outro uma estruturação total do universo como a eximir-se de assumir essa força descomunal de si, detentora de todo o sentido orientador. Após, o sacerdote com sua teologia, fortemente alicerçada na filosofia, consubstancia a separação autoritária Deus-homem, legitimando a fraqueza do homem enquanto um ser para o rebanho, no linguajar nietzscheano, no qual a congregação religiosa deve educá-lo para que suas atitudes individuais sejam moralmente dignas da salvação. Mas, no fundo do coração, o homem sabe que todas essas igrejas, com os mais variados nomes e sacerdotes, e suas artes e cânticos, suas fofocas e pecados, e apontadores de dedos como se santos fossem, isentos de qualquer maldade, mas que não passam de hipócritas mentirosos, redirecionam o objeto de amor a um sujeito, num choque com a essência de Deus, que é sua. Como afirma Feuerbach: “O homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la dentro de si. A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência. [...] o homem adorou a sua própria essência” (FEUERBACH, 2007, p. 45). O crente é tomado por uma energia indescritível quando sente a presença de Deus, daí a impossibilidade de qualquer dúvida acerca desta força. É assim: precisamente porque este encontro com Deus, constitui-se um mergulho no mais fundo de si na constatação de que seu ser é ser Deus. “Um Deus que se sinta ofendido com a sua determinação não possui o ânimo e a força para existir” (FEUERBACH, 2007, p. 47). O homem feliz desmontou a fratura do dentro fora e assumiu-se Deus. Essa dinâmica não é obrigatoriamente consciente como uma operação da atividade reflexiva. Pode ser, e muitas vezes é, um *pathos* como um turbilhão que solapa o



corpo numa compreensão de si como plenipotência e vigor. Ao ter suas estruturas abaladas, percebe como Eu o outro que criou como Deus a sua própria semelhança.

Se Deus fosse objeto para o pássaro, seria objeto para ele apenas como ser alado. Quão ridículo seria se esse pássaro dissesse: para mim aparece Deus como um pássaro, mas o que ele é em si eu não sei. O ser supremo é para o pássaro exatamente o ser do pássaro (FEUERBACH, 2007, p. 48).

O que é mais chocante neste espírito, como o Absoluto imperturbável, mas intensamente fora, que toma o adorador prostrado de joelhos, é o sentimento de familiaridade, como se um e outro, nunca se tivessem sido separados. “Como poderia eu duvidar do Deus que é a minha essência?” (FEUERBACH, 2007, p. 50). No debate entre racionalistas e empiristas, a questão do fora e do dentro como determinantes obrigatórios do conhecimento acaba por deixar sempre para o sujeito a responsabilidade de ser o emissor do discurso como o cognoscente obrigatório, pois só o homem conhece. Assim, o homem é a medida de todas as coisas, não apenas sobre se a tese que escrevo é um exercício do espírito numa projeção de si sobre computador, puramente, ou se o processo leitor como o fora fomenta as condições deste filosofar; ora, se o mundo existe sem o homem ou o homem dá sentido a ele ou uma interconexão entre ambos; mas que enquanto protagonista de si sobre tudo, não apenas descreve o real, mas inventa muitas realidades como genuinamente suas, entretanto, como uma ausência de si. Talvez, uma falsa modéstia sobre o seu poder. “Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada” (FEUERBACH, 2007, p. 55). Essa pequenez porque uma consciência extraordinária, “o homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo” (FEUERBACH, 2007, p. 56), temente, fragilizado frente, por exemplo, a imensidão das tempestades, tremores de terra, erupções vulcânicas, elaborou uma enormidade de preceitos, ritos, mecanismos de adoração, para pedir, para proteger-se, para nunca morrer, ou para ter uma morte o menos dolorosa possível e, que enquanto cadáver, não seja um corpo entregue aos vermes para a



distribuição de energia pelos níveis tróficos da cadeia alimentar, mas que seja enterrado com a rigorosidade do sacerdócio de Deus como vontade do seu Eu.

O homem, em especial o religioso, é a medida de todas as coisas, é a medida da realidade. [...] A religião compreende todos os objetos do mundo. [...] Também os cristãos transformaram fenômenos psíquicos em essências, seus sentimentos em qualidade das coisas, as afeições que os dominavam em poderes que dominavam o mundo, em síntese, transformavam qualidades da sua própria essência, fossem elas conhecidas ou não, em seres autônomos. Demônios, duendes, bruxas, fantasmas, anjos eram verdades sagradas enquanto o sentimento religioso dominava a humanidade total e unanimemente (FEUERBACH, 2007, p. 52).

Deste modo, o homem ao inscrever-se num outro mágico, faz o movimento de ir fora, para de novo realizar o encontro consigo mesmo. Na falsificação mística do credo, sua adoração reverbera como adoração a si mesmo, apesar da convicção inquestionável de que Deus é uma plenipotência aquém do homem; não é fácil ver a si no delírio do crer. Tudo deste ego surge, tanto na construção das cosmogonias, quanto nas práticas dos cultos de adoração, Deus a semelhança do homem, Deus de amor, Deus crucificado como redentor da humanidade, Deus dos humildes, pecadores, miseráveis, Deus da justiça (justiça como a sábia medida, como condição do agir bem). Deus como aquilo de que o homem gostaria de ser, mas que graças a sua covardia ou preguiça diante do desafio de assumir a sua própria vida, numa posição mais ativa, menos ressentida e carregada de memória, a deixa de realizar, afundando-se na lama de sua mediocridade, projetando em Deus a magnanimidade que é sua, porém aprisionada numa existência que há muito deixou de ser extraordinária. Contudo, este organismo combalido, mesmo assim, morada de uma vontade de poder implacável, ao invés, de sucumbir de uma vez por todas, mais uma vez reafirma a vida, realizando-a na fantasia da fé como plenipotência do Absoluto, ou seja, emanção dele mesmo como ser do culto sacro na sua defesa do ego. A invenção de Deus é mais uma estratégia da vida, como defesa contra a resignação e o pessimismo diante do nada, segundo Nietzsche. “Na sístole religiosa expulsa o homem a sua própria essência para fora de si, ele expulsa, repreende a si mesmo; na diástole religiosa acolhe ele novamente em seu coração a essência



expulsa” (FEUERBACH, 2007, p. 59). Esta atuação do homem de fé, sofredor e angustiado, é uma entrega como último recurso capaz de dar sentido às coisas. Em Deus, percebe a contradição do pecado, como um desajuste entre a essência de si e o *modus operandi* de sua profissão de fé. “Só posso sentir o pecado como um pecado quando o sinto como uma contradição comigo mesmo, isto é, com a minha personalidade e essência” (FEUERBACH, 2007, p. 57). Entretanto, enquanto crente, é capaz de perdoar quando usa do outro de si (Deus) como manobra para reverberar o poder aprisionado na masmorra de uma vida confiscada pelo autoflagelo da culpa. Ou seja, o poder que o tempo todo exulta numa vontade indomável é domado pela sociedade que adentra as pulsões, e cada vez mais, o passar dos dias se torna uma tortura, porque ou o sujeito carrega o passado como sua bolsa pesada indispensável ou projeta o futuro como fuga do presente. De qualquer modo, o poder vai sendo confinado. Todavia, mesmo o mais trivial dos homens desenvolve mecanismos complexos para a apreensão do real, como sujeito condicionado pelo social, docilizado pelos costumes, negou-se como corpo quando teve suas pulsões molestadas, este homem de memória não poderia ser outro senão aquele que sobrepôs a razão ao corpo. E é esta razão o valor identitário mais evidente de Deus. Evidentemente que a mordida do corpo pela ditadura da razão não foi uma sentença automática, o corpo resiste aos desígnios da razão. É indubitável, também, que a religião se utiliza do corpo desde os seus primórdios, dos tambores e cantos uníssonos de um transe coletivo à condenação do corpo pela Igreja como fonte de impurezas e pecado. Mas é a razão o mais misterioso no homem, um concatenar sem fim, um discernir e confundir constantes, uma gritaria ininterrupta e ensurdecadora. Este atributo, essencialmente humano, operador de todas as maravilhas e desgraças promovidas pelo homem, por milênios, tema dos debates mais acalorados, entre filósofos e intelectuais como um todo, ainda é, apesar de todas as páginas escritas, das mais surpreendentes descobertas das neurociências, o oceano mais incógnito, o universo mais escandaloso e indecifrável, o elétron mais instável, impossível de estabilizar para análise e o cálculo. Supomos



a razão como necessário arranjo ao pensamento, mas ao pensarmos a razão afundamos no caldo multifacetado de algo como uma totalidade que não se agarra.

Os escolásticos, os padres da Igreja e muito antes deles já os filósofos pagãos diziam: Deus é a essência, inteligência e espírito imaterial, é uma inteligência pura. De Deus como tal não se pode fazer nenhuma imagem; mas podes fazer uma imagem da razão ou da inteligência? Tem ela uma forma? Não é uma atividade a mais incompreensível, a mais indescrevível? Deus é incompreensível; mas conheces a essência da inteligência? Pesquisaste a misteriosa operação do pensamento, a misteriosa essência da consciência? Não é a consciência o enigma dos enigmas? Já não compararam os antigos místicos, escolásticos e padres da Igreja a incompreensibilidade e a irrepresentabilidade da essência divina com a incompreensibilidade e irrepresentabilidade do espírito humano? E, em verdade, não identificaram a essência de Deus com a essência do homem? Deus como Deus (como um ser somente pensável, somente objeto da razão) nada mais é então do que a razão que é objeto para si mesma (FEUERBACH, 2007, p. 65).

Há uma virada de interpretação das concepções do Antigo Testamento para o Novo. Grosso modo, no primeiro existe uma lógica punitivista ancorada numa forte moralidade. Numa atribuição bastante rígida do certo e do errado como atributos do Livro da Lei. Desde os costumes e comportamentos, como alimentação e vestimenta, ao ritual propriamente dito, existe um meio correto e inegociável de agir. Sendo o não cumprimento da Lei motivo de sanções e punições. O perdão aqui é pago com a punição. (Gn 3,1-13; Gn 7; Gn 19, Gn 22; Gn 23; Gn 32; Ex 21; Ex 22; Ex 35:2; Lv 18:6-17; Lv 18:22; Lv 20; Lv 21:9; Lv 23; Lv 24; Dt 13:1-11; Dt 17:12; Dt 22:25-27; dentre muitos outros capítulos e versículos, se extrapolarmos o Pentateuco e dermos sonoridade a imensidão que abarca a *Bíblia Hebraica* ou mesmo a *Vulgata*, as bíblias da tradição mariana e os compêndios também endossados pela tradição, desde os reformados, com Lutero e sua tradução e modificação do texto originalmente medieval, até as versões populares escritas para os mais variados públicos atualmente.) Noutro momento, com Jesus, o ato de condenar como um desejo sádico mais interior, é substituído pela sabedoria do perdão, ato sem recompensa. Assim, a verborragia hipócrita do judaísmo, como se uns pudessem dizer sobre o pecado dos outros numa suposta isenção do ato de erro próprio, cai por terra, sendo os doutores da lei desmascarados de sua soberba



quando desestabilizados, não pelo ataque frontal, mas pelo exemplo do perdão. (Mt 23; Lc 17:3-4; Co 3:13; Lc 6:37; Jo 8; Mt 27:38; Mc 15:27; Jo 19:18) Como sublinha Feuerbach:

Por isso, ao ser Deus encarado como um ser que perdoa pecados, é ele posto não como ser amoral, mas como um ser não moral, como um ser mais do que moral, em síntese, como um ser humano. A anulação do pecado é a anulação da justiça moral abstrata e a afirmação do amor, da misericórdia, do sentimento (FEUERBACH, 2007, p. 76).

E quando Cristo perdoa, o faz porque é homem. Não foi a divindade de Jesus que o fez exercer o evangelho do amor, foi a humanidade de Deus encarnada em Jesus que o elevou ao grande sábio. A humanidade de Jesus só exagera o homem que desde o início é divino e divinizado. Se Deus fosse só Deus, numa atitude intransigente com a criatura, sua mais perfeita obra, não a teria tolerado por tanto tempo, mas porque Deus é homem, que suporta o erro mais atroz e ainda perdoa.

Mas o Deus encarnado é apenas o fenômeno do homem endeusado; porque a elevação do homem a Deus antecede necessariamente ao rebaixamento de Deus ao homem. O homem já estava em Deus, já era ele próprio Deus antes de Deus ter se tornado homem, isto é, de ter se mostrado como homem (FEUERBACH, 2007, p. 77).

O monoteísmo cristão tem como substrato o mistério da Trindade. Trindade que num primeiro momento denunciaria um certo politeísmo escondido. Pai, Filho e Espírito Santo, de católicos a protestantes, passando pelos ortodoxos, não negam a essência dogmática destes três princípios teológicos. Deus como perfeição, o homem endeusado, encarnou no homem, Deus humanizado, para realizar a providência, morrer da maneira mais horrenda em ato de paixão e perdão pelos seus iguais, a humanidade. Sob ação do Espírito Santo, santificação da essência do homem, para uma prática de completa entrega e sofrimento. “Deus enquanto Deus é o cerne de toda a perfeição humana, Deus enquanto Cristo o cerne de toda miséria humana” (FEUERBACH, 2007, p. 85). O Cristo é a absolutização mais extrema da dor humana, o mais hediondo dos sofrimentos, o mártir de uma humanidade decaída que pode aprender com o redentor a explorar em si o amor como forma de perdão. O Crucificado exemplifica mais uma vez o que temos de mais torpe e



injusto, enquanto vítima do sistema de crueldade romano, porém nem o primeiro, nem o último modelo, criado pelo homem, para infligir dor e sofrimento; ao mesmo tempo, ainda, que escancara o que temos de mais extraordinário e bonito. O mito de Jesus coloca a nu o homem enquanto homem na assunção de si mesmo a etérea corte dos Santos. “A religião cristã é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado, que até hoje encontramos em todas as igrejas, não representam o redentor, mas somente o crucificado, o sofredor” (FEUERBACH, 2007, p. 88). O ser-para-si-mesmo renega sua tranquilidade passiva para ser-para-o-outro, para o homem. O ser que é essência e existência, inteiramente completo, sem nenhuma falta ou necessidade, deslocado da temporalidade e do espaço, assim como do Princípio de Causalidade, não determinado, portanto, habitante de uma paz como ausência de conflitos, denega seu privilégio celestial para ser a plena miséria, a mais insalubre existência. Por isso, soaria distorcida esta virada de Deus a Jesus, se Deus não tivesse todos os grandes atributos que o faz homem. Quando Deus assume a sua humanidade, apenas exagera o mais genuinamente humano como a educar a humanidade sobre sua potência criadora e inventiva.

Na segunda pessoa é então abandonada a qualidade essencial da divindade, a qualidade do ser-para-si-mesmo. Mas o próprio Deus-Pai gera o filho; ele renuncia assim à sua divindade rigorosa, exclusiva; ele se humilha, se rebaixa, coloca em si a essência de finitude, do ser fundado; ele se torna homem no filho, na verdade de início não quanto a forma, mas quanto a essência. Mas exatamente por isso torna-se Deus, como filho, objeto do homem, objeto do sentimento, do coração (FEUERBACH, 2007, p. 94).

O propósito de Deus enquanto rebaixado é dar o exemplo de uma prática de vida que o santifica, não como a transbordá-lo de uma transcendência além-mundo, mas de glorificá-lo como uma pessoa eticamente coerente com a sua essência. A prática de Jesus é uma prática de si como a dispor-se na vida sem subterfúgios e escamoteio. Jesus como Deus porque homem foi a plenificação absoluta da mais sólida ética humana, uma ética pautada no amor, que em nome do nome de Deus aceita toda diferença de si como motivo para o seu despojar-se no mundo. “Por isso todo homem deve ter um Deus, isto é, estabelecer uma meta, um propósito. O propósito é o impulso vital consciente, optado e essencial, a visão genial, o ponto





luminoso do conhecimento de si mesmo – a unidade de natureza e espírito no homem” (FEUERBACH, 2007, p. 89). Portanto, a religião é só um meio para o homem adorar aquilo que o faz maior, mais digno, mais honroso, de amar a si mesmo como o único portador do amor como dádiva... Mas a palavra tem o seu valor mais humano. “No princípio era o Verbo, e o verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus.”<sup>105</sup> No princípio era o logos, a inteligência cósmica que criou Deus. A palavra é o homem, a palavra faz o homem a palavra que ele é, de modo a, arbitrariamente, localizarmos na palavra a coisa. A palavra tem a força para mudar o mundo, para destruí-lo, para realizá-lo da forma como aprouvermos, pois o mundo é a palavra enquanto idealidade de um atalho cognitivo. Não só isto, se o real representado como objeto da apreensão dos sentidos não é tão simples de organizá-lo nas palavras, que dirá o real como fantasia, abstração, isto é, a palavra que suporta tudo na sua semiótica canhestra é a mesma que se nega a ser palavra de algum objeto, a palavra que criou o mundo rebela-se contra ele e o mundo, palavra, resiste ao seu criador escondendo-se nos impossíveis da gramática como a sodomizá-la num não-dito, não normatizado e angustiante. “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, p. 19) Os poetas inventam as suas palavras, que não existem, para o seu objeto artístico. Pois, a palavra é Deus, e se Deus é o Criador, a palavra criadora, Deus é o poeta do mundo, poeta que se perdeu do mundo quando quiseram imortalizá-lo numa outridade que não é o outro do eu, mas um outro do nada. O homem sem a palavra é uma águia sem seu voo, é um habitante da cidade, toda ela bela e suntuosa, com sua arquitetura exuberante, seus museus, comércio, e nenhuma pessoa, depois de devastada por uma Bomba de Nêutrons. Como sustenta Feuerbach no seu ateísmo

---

<sup>105</sup>Jo 1:1 na BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2013. Na tradução da Bíblia Pastoral, BÍBLIA. Português. *Nova Bíblia Pastoral*. Tradução de Frizzo, Scardelai, Kaefér, Prado, Bazaglia e Vasconcellos. São Paulo: Editora Paulus, 2014., lê-se: “No princípio existia a palavra, e a palavra estava junto de Deus, a palavra era Deus.”



humanista: “A palavra torna o homem livre. Quem não pode externar é um escravo” (FEUERBACH, 2007, p. 103). No princípio era o Verbo: o verbo, a palavra criou Deus. Sem a palavra, Deus não seria Deus, nem seria coisa alguma. Deus, a primeira palavra, palavra da ação, criou a gramática do mundo. Antes não havia nada, depois apenas a selva e os seus seres vivos, muito tempo de evolução teve que passar, muita adaptação, mutação genética e eventos aleatórios provenientes de muitos e múltiplos cruzamentos sucessivos, até que a linguagem enquanto operação altamente sofisticada do cérebro, especialmente da área do córtex pré-frontal, ausente nos outros mamíferos, ou menos desenvolvida nos outros primatas, fosse capaz de organizar o mundo e criar a palavra Deus. Sem a palavra, Deus não existe, sem o córtex pré-frontal desaparecem as palavras e com ela, Deus e todo o resto. Só existem deuses humanos porque somente os humanos têm aparelhagem neurofisiológica para poetizar o mundo criando seus arroubos eloquentes como um pedante amor a si mesmo. A palavra deu origem a tudo. Não é trivial uma primeira parte da cerimônia católica como adoração da Palavra e um segundo momento como consubstanciação do corpo em carne, do verbo encarnado, e do vinho em sangue, a palavra morta para a ressurreição da palavra original: amor, como exemplo para a humanidade. Assim como descreve o milagre da palavra, Feuerbach:

A palavra é o pensamento plástico, revelado, refulgente, brilhante, iluminante. A palavra é a luz do mundo. A palavra leva a toda a verdade, soluciona todos os mistérios, mostra o invisível, torna presente o passado e o distante, termina o infinito, eterniza o temporal. Os homens passam, a palavra permanece; a palavra é vida e verdade. À palavra é dado todo o poder: a palavra faz com que os cegos vejam, paráliticos andem, doentes se curem e mortos ressuscitem – a palavra faz milagres e na verdade os únicos milagres racionais (FEUERBACH, 2007, p. 102).

A teologia medieval gastou bastante tempo para fundamentar uma doutrina que relegasse o corpo a uma fonte concupiscível atribuindo a toda forma de prazer uma condenação como valor luxurioso. Tais assertivas tiveram como sustentáculo um certo dualismo que separou o corpo da alma. O corpo como prisão para a alma. Uma teologia assim, denuncia muito mais o que tem de podre no corpo dos



sacerdotes, que propriamente expõe as tratativas de um bem viver segundo a lei de Deus. Nas palavras de Nietzsche sobre os filósofos, doutrinados nas antecâmaras do ideal ascético:

“[...] Moral: dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro! — E, sobretudo, fora com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!...” (NIETZSCHE, 2006, p. 17, aspas do autor).

Uma fé sem corpo é uma fé vazia, estranha a qualquer experiência que mergulhe o sujeito no sagrado. Negar o corpo, flagelando-o, por exemplo, é impor ao corpo uma experiência espiritual. O corpo é a fonte de toda a crença, de todo estar com Deus, de todo ser Deus. Não é à toa que o ato mais sublime da Santa Missa é a consubstanciação do trigo em carne, a carne do crucificado se faz corpo mais uma vez, para ser devorado pelas bocas mais hipócritas e impuras.

Personalidade, ‘eguidade’, consciência sem natureza não é nada ou, o que dá na mesma, é uma abstração vazia, sem essência. Mas a natureza, como já foi demonstrado e é evidente por si mesmo, nada é sem o corpo. [...] O corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade. [...] Mas o corpo nada é sem carne e sangue. Carne e sangue é vida e só a vida é a realidade do corpo (FEUERBACH, 2007, p. 112).

A medida de Deus é sem dualismos, sem ausências, incompletudes, desarranjos conceituais, inconsistências morais. Ele é, desde sempre, antes de todo ser e depois de todo ser. Sua história já está completa porque o antes e o depois, complementam-se numa integridade. Como unidade pura Ele é vontade em ação, idealidade do real e essência existente. Essa inseparabilidade, impossibilidade de distinção, de cisão, amarra todo o ser que não pode não ser, a não ser que o homem em contradição consigo mesmo dissocie o mundo como a instalar um dentro e um fora, separados por um muro intransponível, negando a si a essência que o constitui.

Em Deus isto não se dá, porque nele princípio, fim e meio não se deixam distinguir, porque ele é de uma vez o que é, é desde o início o que deve ser, o que pode ser; ele é a unidade pura de existência e essência, realidade e ideia, ação e vontade. *Deus suum Esse est* (FEUERBACH, 2007, p. 117).



Esse ser, digno da adoração incondicional, é ele mesmo, o homem, na imagem grandiloquente de Deus. “Tudo que o homem louva e honra é para ele Deus; o que ele repreende e repudia é o não-divino. A religião é um juízo” (FEUERBACH, 2007, p. 117). O homem teve que tornar o mundo agradável. Inventá-lo de um modo a ser possível habitá-lo. O câncer, um vírus como o da Covid-19, uma simples queda no banheiro e a morte tão traiçoeira a sabotar uma vida ainda tão jovem, são vigências de um conteúdo efêmero da vida, algo insuportável para uma existência que tem como bastião a consciência. Assim, diante deste descompasso, entre aquilo que achamos que somos, como grandes criaturas deste mundo, e a trivialidade de uma morte a qualquer momento, sem aviso ou explicações justificadoras, acabamos por imaginar outras realidades que fragilizem a indelicada constatação do conteúdo passageiro e nem um pouco mágico da vida. Assustados, os homens ultrapassam essa mesquinharía existencial, reduzindo-a a uma provação, a um castigo, a uma passagem, elevando a esperança a uma categoria capaz de fazer esperar, procrastinando a vida pela vida. Deus não é uma invenção qualquer, é apenas mais uma estratégia para que o homem continue na vida. Mesmo uma vida medíocre disposta a ressentir-se e fofocar no pátio da igreja, é ainda uma vida que se afirma.

Certamente é um Deus somente pessoal um Deus abstrato; mas tal deve ele ser, isto já está no seu conceito; porque ele nada mais é que a essência pessoal do homem que se coloca livre de qualquer conexão com o mundo, que se liberta de qualquer dependência da natureza. Na personalidade de Deus o homem festeja o sobrenaturalismo, a imortalidade, a independência e a limitação da sua própria personalidade (FEUERBACH, 2007, p. 118).

Deus é o ser-para-si, objeto de si, objeto do sujeito que é. Mas a essência de Deus como seu ser plenipotente, que é conhecida pelo sujeito, não é pensada numa região circunscrita onde Deus, solitário no seu existir, fosse pleno na sua vacuidade desinteressada. Deus só pode conhecer a sua essência quando for capaz de pensar o outro, o além de si mesmo como a comungar sua essencialidade com outras essencialidades, e disto avaliar distinções e aproximações. O objeto de avaliação do essencial de Deus, primordial ao seu ser enquanto tal é o homem



enquanto obra-prima, segundo a mitologia. Deste avaliar de Deus, conclui Deus sobre sua identidade com o humano, não sendo sua essência nada mais que a essência do homem. A essência do cristianismo como a essência do homem. Pai e filho como um idêntico do primeiro no segundo e um não idêntico num terceiro. Cristo une o Pai e o Espírito Santo, pois oferece o milagre humano do sacrifício maior por amor ao homem, à sua essência. Porque ama que é homem e por levar este amor às últimas consequências, que vislumbra o Espírito Santo e, portanto, recompõem-se naquele que é Pai. Se é Pai na relação, se é Cristo na relação, se é um Espírito Santo no amor do filho pelo Pai, filho homem que é Deus Pai.

### **A MORTE DE DEUS**

O grande acontecimento da história não seria contado pelo homem de razão, se a razão como lacaia da teologia iludiu-se na profusão de seu próprio encadeamento lógico das causas e dos efeitos. O homem da desrazão, ou arrazoado na perspectiva dos razoáveis, não tem nenhum filtro moral capaz de, para o bem ou para o mal, desistir de contar a derradeira notícia. Se conjecturar-se-ia que Deus é o modelo ordenador do mundo, sua inexistência não interessaria a ninguém porque colocaria a humanidade diante do caos. Mas o homem louco não tem essas pretensões salvíficas. Ele, ironicamente, procura a Deus no mercado, em meio aos comuns. E entre eles estavam os descrentes, os que deixaram a fé de lado arrogando-se portadores de uma superioridade, por não se enquadrarem em credices. Esses ateus ainda criam, o Deus cristão fora substituído pela lógica, pela razão, pela ciência, pela verdade. O niilismo cristão como além-mundo, ganhou outros epítetos no niilismo moderno: progresso, ordem, planejamento e controle, matematização do mundo, objetividade, empirismo e racionalismo. Para a soberba destes homens do conhecimento, alguém que procura Deus não passa de um ignorante, mal conseguem perceber o quão cristãos ainda são esses ateus dogmáticos da metafísica.



*O Homem louco* – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada (NIETZSCHE, 2001, p.147)

Assim, diante da inesperada procura do homem louco, eles se põem a indagar, sempre com um risinho matreiro, porque tem certeza de sua superioridade, o que teria acontecido a ele. Sempre requerendo uma certa insanidade que desautorizaria qualquer fala, como um silêncio dos calabouços manicomialis. Se não é a loucura, é o infante como outro impedido de dizer, pois suas palavras são totalmente impróprias aos adultos sapientes de uma racionalidade que sabe do mundo absolutamente. Não importa, o homem louco tinha algo a dizer, não a qualquer um, mas àqueles que não criam, àqueles que debochavam dos que ainda se permitiam, por ignorância ou sofrimento, ter uma fé. Deus está morto! Eis a sentença. Não só o Deus cristão, mas toda segurança metafísica, todo conceito duro. Não há nada capaz de impedir o desamparo. Com a morte de Deus toda fantasia criada como amortecedor e escamoteio caiu por terra, ficando apenas o abismo sem fundo. Por trás das coisas não existe nada. Antes e depois da vida há o nada.

Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! (NIETZSCHE, 2001, p.147)

A ordem abolida, agora é caos e acaso. O grande relógio do universo, com suas engrenagens justapostas ordeiramente, despojou-se de si como consciência da ficção que é. A mecânica clássica pressupunha um universo, que desde o mais gigantesco ao mais ínfimo objeto, haveria uma disposição coerente dos dados empíricos. Bastaria juntar cada peça, entendê-las uma por uma, e pela soma de todas elas teríamos o todo. A morte de Deus em Nietzsche já verificava, o que os Físicos Modernos, constatarão, o caos, o improvável, o instável, o fluído, o indizível, são muito mais frequentes que o encaixe perfeito das coisas. Da Termodinâmica ao Princípio da Incerteza de Heisenberg, em que é impossível



medir a posição e a velocidade do elétron no mesmo instante, porque quanto mais se sabe da posição, menos se sabe da velocidade, e vice-versa, passando pela Constante de Plank, como recurso ao cálculo quântico do elétron em comportamento ondulatório, usado, inclusive, no cálculo de incerteza, e a distribuição eletrônica de Linnus Pauling, se constata dia após dia a dificuldade de adequar o determinismo mecanicista ao real. Não é que Newton estivesse errado, não se trata disto. Os físicos quânticos apenas testaram a eficácia das regras da mecânica geral ao mundo subatômico: não funcionaram. Seus estudos, de novo, tentam cercar o objeto, mas a ondulatória dos elétrons impede sua estabilização e, portanto, total descrição de seu comportamento. Uma outra física surgia com novos recursos capazes de dar conta da natureza extrinsecamente instável do mundo subatômico, já admitindo em seu debate, os impossíveis do objeto como instância fenomênica intrínseca. Ou seja, o estilo primoroso de Nietzsche, poético, deixa sobre escombros os alicerces mais vigorosos da modernidade. Além de zombar da perenidade de Deus, essa invenção tão mirabolante.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de uma nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! (NIETZSCHE, 2001, p.148)

O homem fragilizado diante da imensidão do existir, inventou seus deuses. Não é trivial esta solução. A hipótese antropológica de Feuerbach concorda com Nietzsche, os homens inventaram Deus a sua imagem e semelhança. E ao reconhecer que Deus é homem, passa da posição passiva de contemplador e suplicante do milagre, para agente potencializador da vida. Pois a morte do Deus metafísico e transcendental, deixou em aberto, o furo que estampa o nada como modelo de criação, ou seja, para Feuerbach como assimilação do caráter divino do



homem, para Nietzsche, como poeta autor de sua própria vida pela transvaloração dos valores morais numa atitude do homem que o lança no além do homem. Mas o mesmo construtor de deuses é o seu destruidor. Quem matou Deus? Os homens. O covarde do homem que se entrega em além-mundos é o mesmo que em algum momento se enche de si para fincar os pés neste mundo, nesta terra, neste desolado deserto de dor e falta de sentido. Dois caminhos para a morte de Deus. Primeiro, resignar-se diante do mundo e de seu sofrimento, esperar a morte chegar dando alívio a efemeridade do ser. Segundo, assumir um niilismo ativo, em que reconhece-se essa vida nestas condições inóspitas, não para se lamentar, mas para conseguir fazer o que der, no sentido de torná-la obra de arte. O teor trágico da filosofia de Nietzsche é revigorante, pois enfrenta, luta, combate, não se acovarda diante da imensidão, faz dos instintos impulso para uma vida mais forte e vigorosa. Quando Deus morreu fomos obrigados a assumir a vida que temos. Maior desafio não é penitenciar-se para a vitória do prêmio do Paraíso, mas ser protagonista de uma vida que não será recompensada em nada, por mais que se lute, no fim o que se tem é o nada. Entretanto, enquanto o nada não se presentifica, se pode mover os pincéis, com as tintas mais lindas, sobre a tela de que somos, fazendo no branco do pano, imagens de um extraordinário da vida, porque amamos viver. A morte de Deus não é uma sentença de morte, é uma sentença de vida.

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós?” Não devíamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então! (NIETZSCHE, 2001, p.148)

Mas esse grande assassinato, já realizado, porque apesar de todas as suas invenções mirabolantes, o homem vive esplendidamente a terra, essa vida mesma, ainda não é uma notícia a qual o homem esteja preparado para ouvir. É ele que faz tudo, mas ainda credita suas proezas a amigos imaginários, amuletos, palavras de





ilusão. Ainda é tempo de espera para que todos os ídolos caiam e o homem se liberte de todas as correntes. Uma tão longa história, construída sobre os ídolos mais consistentes, com seus profetas, notavelmente engajados, por milênios a fio, não é tão simples de ser desmontada. Nem é seguro, pois toda a inventividade do homem está ancorada nestas ficções, seria como retirar o cadafalso para o desgraçado se enforcar. Outros valores têm de substituir estes, para uma nova cultura emergir dos escombros deste bombardeio mortal. Uma cultura que não seja a cultura, destarte um modo cultural que reivindique a superação do homem.

Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” (NIETZSCHE, 2001, p.148)

“Se não há Deus nem imortalidade da alma, então tudo é permitido”, disse Ivan Karamázov. O pessimismo russo sugere que sem Deus, o alicerce moral por excelência, o que restaria é a selvageria e a barbárie. Daí adviria massacres, guerras de dominação, torturas, a terra sem lei de Sodoma e Gomorra sem a perspectiva do castigo divino. Ora, a história da humanidade é, desde muito tempo, guerras de dominação, massacres, torturas, aliás, realizadas, em muitos momentos, pelos mais fervorosos religiosos. Não é uma suposição coerente imaginar que a morte de Deus levaria ao caos. Curiosamente, o Tratado de Latrão ratificou a aliança entre o Papa Pio XII e Hitler. A coluna moral inquebrantável da Igreja aliou-se ao mal para garantir territórios e legitimidade, sendo este mal abominável: o mais eficaz assassino de judeus que a história já viu. A ironia de Nietzsche é maravilhosa. Talvez, o primeiro a compreender a morte de Deus tenha sido os próprios cristãos, que distorcem qualquer compreensão moral para conseguir os seus intentos terrenos: dinheiro, terra, mulheres, poder. E mais, com a fatídica notícia, Nietzsche profetizava um pouco da barbárie do século XX.



Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para servir de professor e pronunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?...(NIETZSCHE, 2001, p.234.)

Que diabólica premunição! Nietzsche vislumbra, em termos de metáfora, o caos, no próximo século. E quantas mazelas o destino guarda, quem poderia supor que trechos do próprio Nietzsche seriam usados, fora de contexto, pelas mentes mais levianas da barbárie nazista. Como depois de muito tempo, sua beleza estilística, ainda era um pecado mortal, graças ao combate sistemático dos pensadores marxistas no contexto da guerra e do pós-guerra! Como, hoje, século XXI, a sua leitura é vista com maus olhos por alguns, como um espírito demoníaco a blasfemar contra Deus, um machista, um individualista. Nietzsche continua sempre atual, pois consegue recrutar no sujeito do ressentimento os afetos mais destrutivos: “O homem é algo que tem de ser superado” (NIETZSCHE, 2011, p. 46). As sombras tomaram o mundo sob o imenso cogumelo nuclear de um *telos* da guerra como a encarnação de uma insanidade que tencionará todas as relações morais, políticas, econômicas, culturais a partir de 1945. O fim da guerra em 1945 ratificou e aprofundou o niilismo hiperbólico e reativo, a morte de Deus como endosso para o desespero de uma humanidade devastada pela derrota generalizada de todo otimismo inventado como ícones pelo Iluminismo, pelo Positivismo, pelas ciências, pela razão. A Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945) não foi um produto da irracionalidade, mas da razão, com todas as suas letras: coesão, planejamento, concatenação de causas e efeitos, pragmatismo, utilitarismo, e isto, não só por parte dos alemães, a esperteza do cálculo como recurso insurgente na garantia de defesa dos *Aliados*, diga-se, inimigos rebelados, comunistas versus capitalistas, para a sangria de um inimigo muito pior e pouco afeito à corte dos senhores do mundo. Assim prognosticou Nietzsche:

Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já *deveriam* ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós



encaremos sem muito interesse o limiar deste ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós?* (NIETZSCHE, 2001, p.234).

Os outros mundos acabaram: o Paraíso, o inferno, o purgatório, a realidade paralela, o éden, a barca de Noé. Nada disto faz sentido, o mundo, o nosso mundo, é a Terra. Com suas mazelas, tristezas, guerras, invejas, fome. O melhor a fazer para tornar o mundo melhor não é reivindicar um outro mundo em substituição deste, mas olhar para si como protagonista de todas as glórias e desgraças deste mundo. Quem inventou a agricultura foi o homem, o mesmo que inventou a fome. Lutemos pela terra, façamos morada sobre o chão de terra, lavrada com o sangue das guerras de nossos antepassados, com o sangue dos hediondos crimes por nós perpetrados. A terra está sulcada de sangue e nenhuma entidade de outro mundo trabalhou com tanto afínco para deixá-la tão papada de pisar em sua viscosidade nauseabunda, quanto os homens.

Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem (NIETZSCHE, 2011, p. 18).<sup>106</sup>

O cume das espadas, muitas vezes, atravessou incólume os principais vasos sanguíneos de seus irmãos, por causa do Senhor Jesus Cristo, Maomé, Moisés.

---

<sup>106</sup> Existe um debate acalorado sobre a tradução para a língua portuguesa da palavra *Übermensch*. Na minha humilde opinião, um debate que se distancia das questões centrais o pensador alemão. Utilizarei além-do-homem no meu texto, e super-homem permanecerá enquanto opção de tradução de Paulo César de Souza, pois é a bibliografia que estou usando. Talvez, todos esses afetos estivessem ligados a uma suposta superioridade do ariano como um super e que os aliados devem combater como genuíno fascismo. Ou porque super-homem também está ligado ao cinema hollywoodiano. Ou, por fim, porque remetesse-se a uma individualidade exacerbada. De qualquer modo, o além-do-homem não é superior porque é oriundo de uma raça ou porque seja forte, o homem de aço, ele é alguém que superou o homem. Superou-se a si mesmo porque adquiriu a capacidade de perscrutar seus próprios valores morais, não sendo mais uma vaca adestrada, mas um dançarino que tem no trágico da vida, a arte de ultrapassar a ponte entre o homem e o além-do-homem. A nota 6 do Prólogo de Zaratustra, esclarece o debate e explica a opção por super-homem por Paulo César de Souza. Como dito, não é intuito deste trabalho penetrar neste debate, primeiro por nossa opinião sobre o seu valor inócuo, segundo pelas intenções as quais servem estas considerações. Assim, desde já, e nos resguardando de um possível patrulhamento ideológico, supostamente de esquerda e progressista, não defendemos o uso desta ou aquela palavra, como a exaltar qualquer tipo de superioridade racial seja lá de que grupo cultural for. Além de não compactuarmos com uma noção de indivíduo ou sujeito, totalizada em si mesma, como um todo compacto, um eu absoluto e, não consideramos que Nietzsche concordasse com isso também não. Essa leitura talvez fosse apressada demais a um pensador que nos recomenda lentidão.



Esses desprezadores da vida, mentirosos, ludibriadores, pregadores do mal sob a carapaça de bem, estes porta-vozes da esperança, da espera, da longa espera para uma felicidade que, garantido, não passa da petrificação do nada pelo não-ser da morte, estes oportunistas do sagrado perderam suas dóceis ovelhinhas. Se Deus está morto, mais uma vez podemos saborear a vida e ser felizes, agora, sem esperar nada. Ou, como em Feuerbach, nos transfigurando em deuses.

Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores (NIETZSCHE, 2011, p. 15).

O Iluminismo colocou em termos racionais e supostamente laicos os preceitos que o cristianismo já pregava a séculos, haja vista a igualdade. De modo que os homens superiores, os bons, se sentem envergonhados e contêm a sua glória para não ofender aos vermes. Deus foi o primeiro a estabelecer a igualdade como princípio da humanidade. Diante de Deus todos são iguais. Mas se Deus está morto, a igualdade como valor não é mais que engodo, falsificação, derrotismo de uma maioria, que impõe aos raros o chicote que o flagela como um malvado, orgulhoso, vaidoso e egocêntrico. Sem a justificativa de um superior intransponível, estes nobres conclamam, diferenciar-se, desgarrar-se, de uma vez por todas, do rebanho de vacas e alçar seus voos de liberdade. Aliás, estes são os que reivindicavam, desde o início, a grande notícia da morte de Deus. No mercado de peixes não se encontram homens superiores, mas derrotados pelo cansaço da vida. Tamanho é o peso de sua existência que qualquer vontade, minimamente, pululante, jovial, altiva, é esmagada com a ladainha mais derrotista, incapacitante, venenosa: “você não vai conseguir!, isso é muito grande pra você!, está querendo aparecer!, mais humildade, amigo!, por experiência própria, eu tentei, é difícil demais, nem precisa tentar!”. E assim descarregam sobre os nobres seu instinto de mansidão e pessimismo. “Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses



e trasmundanos” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). Esses fracos inventaram Deus para suportar as suas próprias vidas terríveis e insuportáveis para eles mesmos. Junto aos deuses veio a moral, como uma forma de se meter na vida dos outros, impondo-lhes uma determinada forma de ser com o objetivo de castrar toda vontade de poder que atua na expansão de seu poder.

Ó homens superiores, aprendei isto de mim: ninguém, no mercado, acredita em homens superiores. E, se quiserdes lá discursar, muito bem! Mas a plebe pestaneja e diz: “Somos todos iguais”. “Ó homens superiores”, — assim diz a plebe — “não há homens superiores, somos todos iguais, homem é homem, diante de Deus — todos somos iguais!” Diante de Deus! — Mas agora morreu esse deus. E diante da plebe não queremos ser iguais. Ó homens superiores, ide embora do mercado! (NIETZSCHE, 2011, p. 336)

Anunciada a morte de Deus, libertou-se a filosofia de sua escravidão teológica e metafísica. Portanto, se é capaz de, com Deus ou sem Deus, erigir os fundamentos epistemológicos e hermenêuticos que quiser, sem preocupar-se com a fogueira da Santa Inquisição, com a culpa e o castigo infernal, sem a mordada do dogma. Porém, o outro lado da moeda, o ateísmo, na perspectiva da morte de Deus, como contraposição a Deus, não pode se edificar como outro dogma, pois obedecendo ao princípio da não-contradição: o homicídio de Deus destruiu todos os alicerces morais construídos pelo homem. Se Deus está morto, qualquer coluna rígida demais, acaba por retirar Deus do túmulo e restaura uma idolatria ao cadáver, como uma forma da verdade carcomida pelos vermes do tempo que transformam toda ideia em nada.

Enquanto Nietzsche aponta para a destruição das imensas colunas da metafísica a partir da morte de Deus como fenômeno niilista, num nível de abrangência gigantesco; Feuerbach indicou uma crítica a concepção de Deus inventada pelas religiões abraâmicas, invertendo a sentença. Nietzsche e Feuerbach concordam em seu humanismo. Nietzsche como a deflagrar o nada e o caráter trágico da vida como recursos criativos e inventivos, libertando o sujeito de seu espírito de rebanho. Feuerbach a lembrar que o amor de Deus pelos homens não poderia ser de outro ser, senão do próprio homem, o Cristo pregado na cruz, única



criatura capaz de amar genuinamente. Por outro lado, se o martelo de Nietzsche destrói uma ampla concepção de mundo forjada espiritualmente no ocidente cultural, o apelo antropológico de Feuerbach foca na dimensão religiosa para afirmar, ao mesmo tempo, o homem, o amor e a tolerância religiosa. Pois somente o homem pode salvar a si mesmo não havendo além mundos, Deus, ideias eternas, a se apegar como salvaguardas de seja lá o que for.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do desamparo o homem criou Deus. O Deus que tudo suporta é o homem ainda desesperado diante do desamparo, como aliança Feuerbach n' *A Essência do Cristianismo*. Esta projeção de si como experiência do sagrado, superposta pela morte de Deus, indicado por Nietzsche, redireciona a história da humanidade numa versão alegre e jovial, pois incorpora em seu *modus operandi* o pessimismo de uma vida sem sentido, que por isto mesmo, nos é possível dar o sentido que desejarmos. Ou, na linguagem do pensador da Basileia, questionar os valores, e destruí-los, para criar novos valores, sem culpa ou ressentimento, tomados da alegria do filósofo dançarino. Feuerbach e Nietzsche dialogam no sentido, primeiro, de uma crítica ao cristianismo institucionalizado, Nietzsche ampliando seu escopo de análise para as fronteiras mais profundas da cultura ocidental. A descoberta de que o Deus do homem é ele mesmo em Feuerbach, desemboca na força, talvez, desconhecida pelo próprio homem ocidental, devido a sua educação, engajada em se fazer crer um fraco, pecador, e crente no além-mundo(Nietzsche). Logo, se Deus é todo poderoso, então o homem é todo poderoso. Em Nietzsche, se Deus está morto, então toda vontade de poder advém, não das alturas intraduzíveis do infável, mas do próprio homem como criador de sua vida. A um e outro, a descoberta de si em Deus ou o advento da morte de Deus, introduzem no homem a coragem para o agir e ser.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2013.

BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. Tradução de Frizzo, Scardelai, Kaefer, Prado, Bazaglia e Vasconcellos. São Paulo: Editora Paulus, 2014

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Lisboa: edições 70, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro**. Editora Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Editora Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Editora Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo**. Editora Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Editora Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia no espírito da música**. São Paulo: Abril, 1978.



NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; DE SOUZA, Paulo César. **A Gaia Ciência**. Editora Companhia das Letras, 2017.





## RESENHAS



## **A Invasão Vertical do Barbarismo de Mário Ferreira dos Santos** **The Vertical Invasion of Barbarism by Mário Ferreira dos Santos**

Paulo Fernandes Braga

Pós-Graduado em Filosofia pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS/SP), e possui MBA em História da Arte (USCS). Psicólogo e hipnoterapeuta, formado em Psicologia com bolsa integral e iniciação científica voluntária. Professor de Muay Thai 8º Kruang.

### **RESUMO**

A resenha do livro "*Invasão Vertical dos Bárbaros*" aborda questões filosóficas e culturais pertinentes desde o início do século XX. O livro enfatiza a importância de reconhecer e valorizar a complexidade da natureza humana, destacando que o homem é um ser único por sua capacidade de escolher entre o bem e o mal. Além disso, o livro critica as tendências contemporâneas que supervalorizam aspectos puramente materiais, a sensibilidade, a intuição e a força em detrimento da razão, da justiça e do direito. Também aborda sobre o pensamento simplista, o cientismo ingênuo e outras correntes filosóficas que ameaçam a integridade da cultura e da compreensão do ser humano.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Filosofia; Cultura; Filosofia Brasileira; Mário Ferreira dos Santos.

### **ABSTRACT**

Review of the book "*Invasão Vertical dos Bárbaros*" addresses philosophical and cultural issues that have been relevant since the beginning of the 20th century. The book emphasises the importance of recognising, valuing and pointing out the complexity of human nature, highlighting that man is a unique being because of his ability to choose between good and evil. The book also criticises contemporary trends that overvalue purely material aspects, sensitivity, intuition and strength to the detriment of reason, justice and law. It also addresses simplistic thinking, naïve scientism and other philosophical currents that threaten the integrity of culture and human understanding.

### **KEYWORDS**

Philosophy; Culture; Brazilian Philosophy; Mário Ferreira dos Santos.



### APRESENTANDO O AUTOR

Mário Dias Ferreira dos Santos (1907-1968) foi um filósofo, tradutor, bacharel em direito e escritor brasileiro com uma carreira multifacetada, e com e contribuições significativas para a filosofia, a tradução e o pensamento anarquista. Ele é reconhecido por sua obra intitulada "*Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais*", na qual explorou uma ampla variedade de tópicos filosóficos e sociais.

Além de suas contribuições filosóficas, foi um ativo militante anarquista e desempenhou um papel fundamental no Centro de Cultura Social, um dos principais núcleos anarquistas em São Paulo durante a primeira metade do século XX. Sua obra foi lida e recomendada por figuras proeminentes do anarquismo, como Edgard Leuenroth e Jaime Cubero. Além de suas atividades no movimento anarquista, Mário Santos era um tradutor experiente, contribuindo para a disseminação de ideias e obras de autores estrangeiros (RAMUS, 2008).

No geral, Mário Dias Ferreira dos Santos foi uma figura intelectual e socialmente engajada, cujo trabalho abrangeu diversas áreas, desde a filosofia até a tradução e o ativismo, deixando uma marca duradoura no panorama cultural e filosófico brasileiro.

### APRESENTANDO O LIVRO

O livro "*Invasão Vertical dos Bárbaros*" de Mário Ferreira dos Santos é um manifesto que aborda a preocupação que o autor descreve como uma invasão vertical de bárbaros na sociedade através da cultura, especialmente sobre o retorno a antigos erros.

A obra busca conscientizar os leitores sobre a urgência da situação, sem esconder a profundidade do problema que a humanidade enfrenta sob a superficialidade que ameaça a cultura contemporânea. O texto serve também como um norteamento para a perspectiva e objetivos da obra ferreira-santosiana. No livro, são examinados diversos exemplos empíricos e históricos que ilustram essa



invasão, incluindo a exaltação da força em detrimento do direito e da justiça, o romantismo exagerado, a banalização do corpo e a degradação do saber e da ciência.

A narrativa de Mário Ferreira dos Santos (2012) se concentra na separação destrutiva entre razão e cultura, destacando a urgência de enfrentar esse desafio para a humanidade. Portanto, "*Invasão Vertical dos Bárbaros*" é uma obra que busca provocar a reflexão sobre a cultura contemporânea e sua relação com valores culturais, morais e intelectuais, alertando sobre a importância de valorizar elementos fundamentais para a sociedade. O texto é dividido em duas partes: a primeira trata da invasão da afetividade e da sensibilidade, enquanto a segunda aborda a invasão da vida intelectual. O filósofo expõe sua concepção empírica do que constitui a invasão vertical da barbárie em ambos os contextos. Além disso, ele discorre sobre o tecnicismo excessivo, a exclusão intelectual do outro, o negativismo derrotista, a desvalorização da inteligência, a ignorância ruidosa em relação à ciência e o materialismo que permeia a sociedade, desde o atomismo rústico até o materialismo do consumo.

Nesta obra, Mário Ferreira dos Santos (2012) demonstra uma preocupação com o bem-estar humano, a cultura e a moral. Ele se concentra na condição humana e critica o que percebe como uma invasão cultural prejudicial. Sua abordagem parece refletir uma apreciação pelos valores e preocupações humanas. Ao denunciar a invasão cultural e a superficialidade, ele parece adotar uma visão realista da sociedade contemporânea. Neste texto, Ferreira discute questões concretas e desafios enfrentados pela humanidade em relação à cultura.

De outra forma, o autor não se apresenta como um pensador cético, niilista, romântico ou pessimista. As preocupações da obra de Ferreira dos Santos parecem se concentrar mais em questões culturais e morais, e Mário não adota uma visão niilista que nega todos os valores.



## PREFÁCIO

No prefácio, o autor introduz o conceito de "invasão vertical dos bárbaros", ressaltando que essa expressão não foi de sua autoria, mas sim do político alemão Rathenau no século passado. Mário Ferreira argumenta que a interpretação que ele deseja atribuir a esse conceito é ligeiramente diferente da intenção original de Rathenau e, para compreender suas intenções, propõe uma análise dos conceitos de invasão, vertical e bárbaro (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.13).

O escritor de Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais explora o termo bárbaro, que inicialmente se referia a todos os estrangeiros, mas posteriormente passou a significar o que não é civilizado, o que é inculto e se opõe à cultura. O autor destaca a evolução desse termo, discutindo como gregos e romanos o utilizavam para descrever aqueles que falavam línguas diferentes ou não estavam sob a jurisdição romana.

Ferreira dos Santos também aborda as invasões horizontais de bárbaros, ou seja, invasões que ocorreram gradualmente, muitas vezes com o apoio interno dos civilizados que adotaram costumes bárbaros. Ele destaca que a invasão descrita no texto não se trata apenas da penetração geográfica (horizontal) dos bárbaros, mas também de uma invasão vertical, que ocorre por meio da cultura, minando os fundamentos culturais e preparando o terreno para a corrupção.

O pensador brasileiro (2012) denuncia essa invasão, que se desenvolveu ao longo de quase quatro séculos e agora representa uma ameaça insustentável. Ele opta por uma linguagem acessível, evitando terminologia técnica em prol da compreensão dos leitores.

O autor reconhece que os eventos e processos mencionados não abrangem todas as ocorrências, mas se concentram nas mais relevantes, permitindo que os leitores reflitam sobre o aspecto bárbaro que está em foco.



O filósofo paulista ainda destaca a presença de elementos corruptores que existem em todos os ciclos culturais e que atuam desde o início, buscando destruir a forma do ciclo. Além disso, ressalta que esses elementos corruptores são habilmente guiados por uma inteligência maliciosa, e atualmente, possuem meios mais eficazes do que nunca para atingir seus objetivos.

Ferreira dos Santos (2012) argumenta que a manutenção dos ciclos culturais é possível por meio do equilíbrio entre as disposições corruptivas e geradoras, evitando a corrupção final. Ele enfatiza que a busca pela perpetuação da cultura não é um desejo vão, pois os ideais supremos da humanidade, como justiça, moderação, igualdade, liberdade e amor entre os seres humanos, são fundamentais para a evolução da sociedade.

O autor conclui afirmando que é fundamental lutar pela manutenção do ciclo cultural, fortalecendo os aspectos positivos e denunciando as ameaças. A denúncia é vista como o primeiro passo para cumprir o dever de proteger a cultura e evitar o retrocesso. Portanto, a obra tem como objetivo conscientizar sobre as ameaças à cultura e incentivar a ação para sua manutenção.

### **NA SENSIBILIDADE E NA AFETIVIDADE**

A presença vertical do bárbaro na sociedade culta manifesta-se também por luta e toma os aspectos mais variados e, também, os mais amplos, conforme aponta Ferreira dos Santos (2012). Uma dessas é a proposta de animalidade horizontal.

Não é mais possível questionar seriamente a animalidade do ser humano ou sua capacidade de possuir uma mente que o diferencia especificamente de outros animais terrestres. O homem é um animal que não apenas é capaz de avaliar valores (uma capacidade que também é compartilhada por outros animais), mas de compreender valores em sua essência, incluindo valores potenciais e aqueles que podem ser criados. Além disso, o homem é capaz de criar conceitos e desenvolver uma ciência especulativa baseada nesses conceitos. Quando essa ciência é



devidamente organizada, ela pode desvendar as leis que regem todas as áreas da existência e que são aplicáveis em todas as esferas da realidade.

### SÃO ALGUNS MODOS DE VALORIZAR ESSA ANIMALIDADE

A - O texto aborda a ênfase dada à valorização da força física como um elemento central na sociedade contemporânea. Ele enfatiza que, mesmo que essa força seja apenas de natureza bruta, a sociedade a exalta e enaltece aqueles que a possuem, sem levar em consideração outras habilidades ou capacidades mentais. Aqueles que conseguem bater recordes, dobrar barras de ferro ou demonstrar grande resistência física são vistos como exemplos máximos da natureza humana.

A ênfase na força física em detrimento do intelecto, isto é, independentemente de outras virtudes, influencia os jovens a idealizarem e seguirem modelos superficiais e incompletos.

O texto sugere que essa valorização da força bruta como um ideal pode ter implicações significativas na cultura e na formação de valores, especialmente entre os jovens.

B - Supervalorização da força – O homem de músculos de aço já não é um exemplar curioso, é o herói popular, algo que representa um *idealtypus* das multidões bárbaras.

C - O texto aborda a valorização intensa da agilidade e das habilidades físicas como uma forma elevada de apreciação dos valores humanos, identificando isso como parte da "barbárie vertical". Embora reconheça que a sociedade civilizada também pode adquirir e valorizar essas habilidades, enfatiza que, como cultura, não deve elevar esses atributos ao status mais elevado da experiência humana. Em vez disso, o texto argumenta que é crucial reconhecer a importância tanto do corpo quanto da mente.

Um dos aspectos mais críticos apontados no texto é a valorização exagerada do corpo em detrimento da mente, um elemento central da "barbárie vertical". O



texto critica a ideia de que a saúde do corpo é mais relevante do que a saúde mental, destacando que a sanidade mental é essencial para a humanidade. Embora existam indivíduos cultos que cuidam de suas mentes e se dedicam ao pensamento elevado, a obra sugere que a ênfase recai predominantemente nas habilidades físicas, obscurecendo outros aspectos culturais.

O livro argumenta que a ocultação desses aspectos culturais é parte de uma estratégia na "invasão vertical da barbárie". Em resumo, o texto enfatiza a necessidade de equilibrar a valorização do corpo e da mente, questionando a tendência de priorizar a força física em detrimento da saúde mental e do pensamento elevado.

### **VALORIZAÇÃO DO VISUAL SOBRE O AUDITIVO**

O texto explora a prevalência do sentido visual sobre o auditivo na sociedade, fundamentado em princípios psicológicos. Ele argumenta que a formação dos conceitos mentais se baseia nos elementos sensoriais, incluindo o tato, a visão e a audição, seguindo uma ordem de importância crescente, com a audição acima da visão e do tato.

O filósofo nascido no Tietê destaca que é mais simples ver e contemplar do que ouvir com atenção. No entanto, o que é ouvido com atenção é memorizado de forma mais eficaz, e o pensamento auditivo é mais lógico e confiável do que imagens visuais dispersas na mente. O livro ressalta que a invasão vertical da barbárie promove a supervalorização do aspecto visual, refletida em espetáculos e mídia que priorizam o público visual.

Além disso, o texto observa que em épocas como a atual, a tendência é que a valorização do visual sobreponha a audição, ameaçando até a leitura, uma forma mais auditiva de absorção de informações, uma vez que as palavras são destinadas a serem ouvidas, não vistas. Em resumo, o texto discute as mudanças culturais em





direção à excessiva valorização do aspecto visual em detrimento do auditivo, destacando suas implicações.

### **SUPER VALORIZAÇÃO DA FORÇA SOBRE O DIREITO**

O texto aborda o conceito de "barbarismo vertical," que enfoca a ideia de que a força prevalece sobre o direito. Nesse contexto, o direito deixa de ser uma representação justa das relações humanas, baseado em princípios de justiça e na noção de dar a cada um o que lhe é devido. Em vez disso, é argumentado que o direito é visto como uma criação arbitrária do poder político, sem base ética sólida.

A justiça deixa de ser valorizada e passa a ser alvo de desconfiança, dúvida e, por fim, negação. A lei é percebida como uma mera expressão da vontade do legislador, não mais refletindo o direito adequado ou a justiça. O texto enfatiza que, nesse cenário, o direito se afasta da ética e se torna exclusivamente uma questão política.

A força é exaltada como superior ao direito, representando uma inversão dos princípios tradicionais. Expressões como "o direito da força supera a força do direito" e proclamações autoritárias, como "Eu sou a lei," diz César em seu Império. Resumidamente, o texto destaca a prevalência da força sobre o direito e a justiça como uma característica do "barbarismo vertical."

### **VALORIZAÇÃO DA ANIMALIDADE**

Há uma tendência no barbarismo de desmerecer a inteligência humana, de reduzir o humano ao animalesco, desconsiderando que o homem é o único animal capaz de construir valores, criar conceitos, ordenar especulações e produzir ciência. A inteligência é colocada, assim, em descrédito. Conforme Ferreira dos Santos "não é mais possível pôr seriamente sobre a mesa de discussão, dúvidas quanto à animalidade do homem, nem que é ele possuidor de uma mente que o torna especificamente distinto de todos os outros animais terrestres" (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p. 20). Apesar dessa evidência, há sempre uma tentativa de



desmerecer a inteligência em seus aspectos mais elevados. A invasão vertical bárbara neste setor manifesta-se de diversas maneiras.

### **FORÇA COMO GARANTIA DE VALOR**

Os fortes são respeitados e tomados como valor mais admirável. Homens e mulheres admiram homens maus, poderosos e corruptos, desprezando aqueles que precisam de força. Há outros que clamam pela volta do colonialismo, pelo tribalismo, pela submissão desmedida ao mais forte, mesmo que este seja claramente um tirano. O forte ou o violento é visto como o único capaz de ordenar e é, portanto, apenas este que as atenções e as valorações se dirigem.

Estimula-se a acentuada valorização dos homens que se revelam possuidores de grande força, mesmo que seja apenas da força bruta em conjunto a uma grande franqueza moral. Compara-se com orgulho a semelhança dessa força, conforme Ferreira dos Santos, “alegando-se a grandeza do homem que a possui. Não importa que seja um débil mental, mas se é capaz de bater recordes, e de dobrar uma barra de ferro, ou de dar um murro igual ao coice de uma mula, estamos, então, em face de um espécime humano de alta valia” (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p. 22).

### **SUPERVALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA MECÂNICA**

O texto discute a relação entre memória, inteligência e cibernética. Enfatiza que a memória, embora essencial para a construção de esquemas mentais mais avançados, por si só não indica superioridade intelectual. Aponta que indivíduos com memória excepcional podem não ser intelectualmente avançados. Destaca a importância da memória eidética, ligada às ideias.

Ferreira dos Santos (2012) critica a supervalorização da memória mecânica e o entusiasmo exagerado pela cibernética. Reconhece o potencial da cibernética em auxiliar a ciência e superar deficiências na memória mecânica, mas ressalta que não substituirá a memória eidética, a capacidade de gerar ideias e a dialética. O



autor adverte contra a ideia de máquinas substituírem completamente o pensamento humano, apontando para o risco de um "barbarismo intelectual" se a inteligência humana for suprimida em favor das máquinas.

O texto também menciona a noção de um "cérebro cibernético" para liderar a humanidade, que o autor considera uma ideia tola e uma exaltação da materialidade em detrimento da inteligência. Em resumo, é enfatizada a importância da memória eidética e da inteligência humana, ao mesmo tempo que critica a visão de que as máquinas possam substituir inteiramente a capacidade de pensamento humano.

O bárbaro é o que sabe sem saber o porquê do que sabe; o civilizado, o que sabe, sabendo o porquê do que sabe. Só há ciência quando se sabe os porquês próximos e remotos de uma coisa, de suas causas, de suas razões. Saber-se que naquele campo há árvores colocadas de tal modo, é apenas um saber bárbaro, mas saber por que foram elas plantadas, obedecendo a tal ordem, é um saber culto.

### **DEGENERAÇÃO RELIGIOSA**

No contexto do barbarismo, ocorre uma apologética de religiões superiores que muitas vezes falha em atender às massas. À medida que as igrejas tradicionais perdem fiéis, surgem novos locais de crenças, frequentemente com títulos pomposos de religiões superiores. Em muitas cidades brasileiras, temos visitado esses "templos" e é surpreendente a ignorância de muitos falsos pastores que se autoproclamam "guias espirituais" para multidões. Seus discursos consistem em oratória de baixa qualidade, intercalada com citações bíblicas.

Seria preferível que esses "guias espirituais" demonstrassem mais humildade e se esforçassem para estudar e aprimorar suas habilidades, a fim de não se tornarem veículos de incultura e barbarismo em vez de promotores de uma religiosidade saudável. Sua principal responsabilidade deveria ser elevar seus seguidores para alcançarem níveis mais elevados, em vez de ceder a impulsos



primitivos e adotar práticas irracionais que, em alguns casos, desafiam a dignidade humana.

O autor enfatiza que, não basta fazerem-se citações bíblicas para despertar as almas e elevar os corações, se essas citações estão entremeadas de ideias falsas e de preconceitos primários, que produzem efeitos contrários aos desejados, chegando, como em alguns casos em nosso país, à prática de atos hediondos, de torturas, de sacrifícios pessoais, de mutilações graves, e de ações simplesmente criminosas.

### VALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA MECÂNICA

A memória é uma faculdade compartilhada tanto pelo homem quanto pelos animais, com raízes no reino animal inferior, mas cuja direção aponta para o reino superior. Embora seja crucial para a construção de esquemas mentais mais elevados, a memória por si só não revela nenhuma superioridade intrínseca. É notável a existência de indivíduos com memória prodigiosa entre aqueles considerados mentalmente fracos.

Ferreira dos Santos (2012, p. 32) ilustra essa dinâmica com um exemplo peculiar: um analfabeto que, mesmo incapaz de ler, memorizou Os Lusíadas de Camões. Ao pagar a alguém para ler os cânticos para ele, conseguiu memorizá-los. Apesar de pronunciar mal algumas palavras, conseguia recitar os versos quando solicitado. Este caso evidencia como a memória mecânica é frequentemente valorizada, mesmo quando não reflete uma verdadeira compreensão ou apreciação da obra.

O livro critica a abordagem reducionista que associa a memória apenas ao intelecto inferior. A memória eidética, mais profunda e qualitativa, muitas vezes é negligenciada em favor de testes que exigem conhecimento mecânico, como a memorização de datas ou fatos triviais. Nos exames de ciências humanas ou filosofia, é mais comum pedir aos estudantes que lembrem o número de publicação



de um livro do que que compreendam as ideias profundas nele contidas. Essa abordagem superficial nos exames não captura o verdadeiro potencial intelectual dos estudantes. A memória verdadeiramente culta transcende a mecânica; é a memória das ideias, qualitativa e enriquecedora. Assim, os cérebros de potencial elevado são negligenciados nas culturas bárbaras (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.108).

### **A ACENTUAÇÃO DA REPETIÇÃO À CUSTA DA CRIAÇÃO**

O texto destaca que a repetição é uma característica das sociedades primitivas, que são dominadas pela persistência de suas formas, modos de vida e técnica. No entanto, enfatiza que o excesso de repetição pode impedir o desenvolvimento cultural, pois a verdadeira cultura é caracterizada por sua capacidade criativa dentro de um esquema sistemático.

A cultura em constante criação progride naturalmente, mas quando para de criar e se petrifica, abre-se espaço para a invasão do "barbarismo vertical". Este é caracterizado por um aumento na repetição, incluindo música com ritmos constantemente repetidos, repetição de situações, e imitação excessiva de abstrações. O imitador substitui o criador, levando ao estancamento cultural.

O texto destaca que a repetição primitiva e a imitação constante de valores primários substituem o criador até que tudo estagne. A acentuação do abstratismo leva ao estancamento, como exemplificado por vários movimentos artísticos modernos que enfatizam excessivamente certos aspectos, até cair em formas de abstração que são cansativas e falsas. A busca excessiva por inovação, frequentemente influenciada pelo especialismo, leva a esforços mal direcionados e à morte das melhores virtudes criativas.

Em vez de inovação exagerada, o texto defende a criação e a ascensão a estágios mais elevados, destacando a importância de se criar algo verdadeiramente



novo e superior em vez de reformular aspectos decadentes e antiquados, que podem parecer renovadores, mas são apenas versões distorcidas de fórmulas superadas.

### **O FENÔMENO DO EXTREMISMO**

O extremismo é um fenômeno complexo e multifacetado que tem sido objeto de reflexão por vários filósofos e pensadores modernos, incluindo Mário Ferreira dos Santos, e seus sintomas são variados e prejudiciais à sociedade.

O extremismo muitas vezes está associado ao fanatismo e à intolerância. O fanatismo surge quando alguém mantém crenças extremas de maneira inflexível, sem espaço para diálogo ou compreensão das perspectivas dos outros. Isso pode levar à intolerância em relação a grupos ou ideias diferentes. Além disso, o extremismo político e cultural contribui para a fragmentação da sociedade. Isso cria desconfiança, hostilidade e dificulta o funcionamento eficaz da democracia. São os bárbaros que vivem de um extremo ao outro, de oito a oitenta. Os civilizados vivem entre os extremos sem nunca os atingir, segundo o autor, no grau médio como os pitagóricos. O extremismo se opõe à promoção de uma educação ética e cívica para construir sociedades mais coesas e inclusivas.

Em suma, o extremismo é um desafio amplo que afeta a coesão social e a estabilidade política. As reflexões filosóficas e sociológicas sobre esse problema enfatizam a importância do diálogo, da educação ética e do entendimento das complexas causas subjacentes.

### **A INFLUÊNCIA DO NEGATIVO**

O texto ressalta que a negatividade é uma característica inerente aos seres inteligentes, pois têm a capacidade de discordar e assumir posições opostas. A negatividade, por si só, não é prejudicial, a menos que seja direcionada contra aquilo que é verdadeiramente positivo e construtivo.



Nos períodos de declínio cultural, a negatividade cresce significativamente em relação aos valores fundamentais. Isso resulta em uma inversão de valores, onde o que antes era respeitado e admirado é negado. Essa tendência não afeta apenas os princípios religiosos, mas também os costumes, levando à desintegração das relações humanas e à fragmentação social.

A promoção do negativismo ocorre através de diversos meios, frequentemente por parte de indivíduos com conhecimento limitado ou subliteratos. Essa promoção questiona valores, ética e responsabilidade, muitas vezes oferecendo conselhos precipitados em questões complexas, prejudicando a sociedade.

O texto enfatiza que não defende a censura, mas destaca a responsabilidade dos meios de comunicação e dos escritores na divulgação de informações éticas e moralmente sólidas. Além disso, critica ideias precipitadas e teorias vazias que foram propagadas por intelectuais mal preparados, observando que essas teorias estão em declínio devido aos avanços científicos. É argumentado ainda que as doutrinas antigas, como o pitagorismo, o platonismo, o aristotelismo e outras, resistiram ao teste do tempo, enquanto muitas teorias modernas falharam.

### **O BARBARISMO E A INTELECTUALIDADE**

O texto explora o conceito de pseudomorfoses na Cristalografia, que se refere a formas de cristais que adotam a aparência de outras configurações devido à influência de gases ou substâncias que escapam por aberturas na rocha. Essas formações são chamadas de pseudomorfoses, pois não correspondem à forma natural que o cristal teria em seu desenvolvimento normal.

O autor estabelece uma analogia com a sociedade humana, argumentando que existem manifestações que aparentam ser cultas e civilizadas, mas que, na realidade, têm origens bárbaras em suas causas efetivas, causas materiais e causas finais. Essas manifestações podem ter uma aparência culta, mas são



pseudomorfoses, ou seja, não representam verdadeiras realizações decorrentes de uma origem culta. O texto sugere que muitos aspectos da sociedade se encaixam nessa categoria de pseudomorfoses, especialmente aquelas relacionadas à parte intelectual e ao entendimento.

### **ENTRE FILOSOFIA PRÁTICA E FILOSOFIA ESPECULATIVA**

O texto aborda a distinção crucial entre a filosofia especulativa e a filosofia prática. Enfatiza que essa distinção é frequentemente negligenciada, levando a confusões e equívocos em interpretações filosóficas. A filosofia especulativa concentra-se na busca da verdade e na eliminação da falsidade, enquanto a filosofia prática visa ao que é certo e à prevenção do erro, visando ao que é conveniente.

O autor destaca que o que é certo especulativamente pode não ser tão rigorosamente aplicável na prática. Para ilustrar, menciona o exemplo dos ângulos internos de um triângulo em geometria, que são precisamente definidos especulativamente, mas na prática, como no caso do triângulo entre uma estrela, o Sol e a Terra, podem não se alinhar de maneira perfeita. O texto também relaciona essa diferença com a aplicação da matemática, onde a precisão especulativa não é necessariamente alcançada na prática.

Conclui-se que a filosofia prática está diretamente ligada à vida prática humana, lidando com situações contingentes e eventos que ocorrem de maneira contingente. Enquanto a filosofia especulativa se concentra em conceitos, ideias e esquemas eternos e imutáveis, caracterizada por sua precisão absoluta. O autor enfatiza que ignorar essa distinção é uma falha fundamental na compreensão da filosofia e que muitos, mesmo aqueles que têm conhecimento filosófico, podem cometer erros ao não reconhecer essa distinção.

### **EXPLORAÇÃO VICIOSA DO ESPORTE**

Ferreira dos Santos (2012) aponta que o capitalismo se desinteressa pelo *axiós* (em gr. valor das coisas, que se refere ao que é intrinsecamente constituído;





o valor de uso é um *axiós*) para acentuar o timós (em grego: valor de estimação, pois estimar tem o mesmo radical de *timós*), valor de troca. As coisas são sobretudo avaliadas pelo seu preço, pelo que custam em troca para obtê-las, e não é de admirar que o gosto requintado do capitalista se dirija mais pelo que é mais precioso (de mais preço), do que propriamente para o que é de mais valor. É natural que essa mentalidade, dominando o ambiente social, já que o capitalismo sistematiza a sociedade, segundo a sua maneira de conceber o mundo, não só o esporte, mas a arte e a literatura teriam de sofrer como sofre dos preconceitos monetários.

O texto aborda a degradação dos esportes, no qual a busca pelo lucro muitas vezes leva a combinações e maquinações secretas, minando o verdadeiro espírito esportivo. O amadorismo está em declínio, e o público se interessa principalmente pelos esportes comercializados. O filósofo questiona como evitar que os atletas se tornem egoístas, tratados como objetos de comércio, e apela para o patriotismo ou outros valores quando o esporte é explorado comercialmente. Enquanto alguns esportistas mantêm seu orgulho e protestam contra essa situação, suas vozes muitas vezes são abafadas pela multidão de indivíduos ligados aos negócios do esporte que valorizam mais a mentira do que a verdade.

### **A DESVALORIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA**

O texto destaca que algumas abordagens modernas desprezam a verdadeira inteligência ao reduzi-la a aspectos materiais ou corporais, como a fisiologia, comportamento dos sentidos ou abordagens mecânicas. O autor argumenta que essas visões degradam a inteligência e carecem de fundamento filosófico consistente, muitas vezes sustentadas por pseudo filósofos e cientistas com pouca habilidade filosófica.

A discussão envolve críticas à filosofia moderna, que frequentemente se baseia em argumentos e assertivas sem fundamentos apodícticos, ou seja, sem a garantia de verdade lógica e ontológica. O texto ressalta a importância da



demonstração apodítica na filosofia e sugere que muitas das filosofias carecem desse rigor.

Além disso, o autor menciona a resistência de muitos cientistas em relação à filosofia devido à má reputação ou ao ataque à ciência feita de forma crítica por algumas obras filosóficas. A crítica à inteligência e à qualidade do pensamento filosófico é destacada como um elemento da barbárie intelectual que persiste na sociedade.

O texto também menciona o romantismo como um movimento que, embora tenha elementos elevados, também continha manifestações bárbaras, contribuindo para a atual crise filosófica. A valorização da intuição é citada como um dos aspectos do romantismo que não resolveu aporias filosóficas e, em vez disso, aumentou a complexidade das questões sem oferecer soluções plausíveis.

### **DESVALORIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA E DA VONTADE**

Além disso, se discute a desvalorização da inteligência, mencionando que a dúvida indevida quanto a seu valor tem levado intelectuais modernos a buscar formas mecanizadas e cibernéticas de conhecimento, prejudicando o desenvolvimento da capacidade intelectual do ser humano. Também destaca que esse processo de barbarização da inteligência está ocorrendo devido ao estímulo e à cumplicidade daqueles que deveriam proteger e lutar pelo bom conhecimento. O pensador expressa preocupação com o impacto negativo dessa tendência na sociedade.

Ferreira dos Santos (2012) discute a desvalorização da vontade e a diferença entre filosofia especulativa e ciência prática. A filosofia especulativa busca a verdade e afasta a falsidade, usando o intelecto como sua principal faculdade. Por outro lado, na vida prática, a vontade do homem desempenha um papel central, orientando-o para o bem, o que é benéfico e conveniente, e afastando



o que é errado. A vontade é descrita como uma *oréxis* do bem, um impulso que busca o bem, mas é intelectualizada, diferenciando-se do mero apetite animal.

Ferreira dos Santos critica a confusão entre vontade e desejo, argumentando que a vontade envolve uma deliberação intelectual e não é um impulso cego. Ele também aponta que essa confusão é um erro grave e bárbaro, pois não reconhece a capacidade da vontade, assistida pelo intelecto, de fazer escolhas entre futuros contingentes. Além disso, o autor critica psicólogos e filósofos que tentam reduzir a vontade a um impulso puramente animal, argumentando que isso contribui para a barbarização da psicologia e da compreensão do ser humano como um ser racional.

### **BARBARIZAÇÃO DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA**

O autor discute a "Barbarização da Ciência e da Técnica" como uma consequência do desligamento dos cientistas da filosofia perene. Ele argumenta que ao afastar-se da filosofia, os cientistas podem se tornar monstros que veem o mundo apenas através da lente de suas especialidades, sem compreender a universalidade ou os princípios fundamentais que a filosofia pode oferecer. Isso pode resultar em um mundo onde especialistas desligados entre si e desconhecendo os princípios de suas próprias especialidades se tornam servos de líderes bárbaros, causando um terrível impacto sobre a sociedade. Ferreira dos Santos (2012) alerta que esse mundo está se aproximando rapidamente, e pouco foi feito para humanizar esses cientistas e conectá-los com a sabedoria prática que envolve o conhecimento dos primeiros princípios. Essa tendência representa uma ameaça significativa para a sociedade no curto prazo, em questão de décadas, não séculos.

O filósofo paulista aborda a desvalorização do estudo dos primeiros princípios, a prevalência do ceticismo e do pessimismo nas escolas e a influência dessas perspectivas nos professores. Ele argumenta que muitos educadores afirmam que nada se pode saber sobre os primeiros princípios, mas critica essa afirmação como infundada, uma vez que eles mesmos reconhecem que não têm



conhecimento sobre o assunto. Ainda sugere que esses professores carecem de conhecimento e habilidades filosóficas e que não estudaram as obras mestras que trataram dos primeiros princípios. Ele aponta a falta de conhecimento de lógica formal, material, demonstrativa, dialética, matemática, ontologia, crítica e outros tópicos filosóficos como uma limitação significativa desses educadores. Além disso, ele argumenta que esses professores não estão dispostos a debater com aqueles que poderiam expor sua ignorância, preferindo recorrer a piadas ou desculpas para evitar o confronto. Também aponta que esses educadores estão minando o potencial dos jovens cientistas e técnicos, impedindo que adquiram um conhecimento sólido e uma linguagem mais ampla que lhes permitiria entender colegas de outras áreas, enfraquecendo assim a capacidade de comunicação e colaboração entre cientistas e técnicos.

#### **A LUTA CONTRA A UNIVERSALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO**

Ferreira dos Santos argumenta sobre os cesariocratas de nossa época (bárbaros sem dúvida), senhores do *kratos* político, são suficientemente astuciosos (astúcia é da inteligência animal também), para saberem que os cientistas e técnicos são os próximos candidatos ao *kratos* político, e não os servidores (proletariado), pois estes nunca na história se apossaram de tal *kratos*, nem têm possibilidades de fazê-lo, pelo menos enquanto proletários, apesar de Karl Marx ter “previsto” essa possibilidade.

O autor destaca a estratégia dos "cesariocratas" (aqueles que desejam o domínio autoritário) de manter cientistas e técnicos divididos e focados em suas especialidades, impedindo qualquer forma de comunicação universal de conhecimento que possa ameaçar o status quo. Ele argumenta que os especialistas, ao se comunicarem e compreenderem os princípios universais, representam um perigo para o domínio autoritário, pois questionarão e contestarão as inconsistências do poder vigente. O autor conclui enfatizando que a valorização



excessiva da especialização é a arma eficaz usada pelos cesariocratas para manter o controle e a divisão entre os profissionais.

### **SILÊNCIO SOBRE OS QUE SABEM PENSAR**

O autor enfatiza o fenômeno histórico da "conspiração do silêncio", que envolveu os grandes criadores, pensadores e artistas ao longo da história. Ele observa que, frequentemente, aqueles que ocupavam posições de poder e autoridade faziam esforços para silenciar ou menosprezar os criadores e pensadores que poderiam ofuscar seus pontos cegos. Isso aconteceu com figuras como Dante, Camões, Cervantes e vários filósofos notáveis.

Em muitos casos, esses grandes talentos só foram reconhecidos e valorizados após suas mortes, e alguns ainda aguardam esse reconhecimento séculos depois.

O filósofo também menciona a dificuldade de reconhecer os grandes valores contemporâneos e como a intriga e o despeito, presentes tanto em médiocres quanto em gênios, contribuem para essa "conspiração do silêncio". Em última análise, o autor argumenta que essa conspiração é um reflexo de atitudes bárbaras, marcadas pela incapacidade de reconhecer o verdadeiro valor e avaliar justamente tanto o valor dos contemporâneos quanto os outros, e esse valor está presente na ausência, no reconhecimento da falta, tal como se vê nos homens da tarde (FERREIRA DOS SANTOS, 2019, p.8). É preciso abrir-se para o novo, para os contemporâneos e saber garimpar, reconhecer e declarar os méritos dos novos artistas, intelectuais e cientistas de nosso tempo.

### **O FETICHISMO DO MAIS PELO MENOS**

O texto discute o conceito de fetichismo no pensamento moderno e destaca vários exemplos em que ocorrem retornos a uma esquemática infantil e fetichista. O autor compara essas tendências com comportamentos observados em crianças, como dar nomes às coisas (nominalismo infantil) e adotar crenças simplistas, como



a ideia de que a matéria bruta pode ser a fonte de todas as perfeições (fetichismo materialista).

O texto também critica visões simplistas da realidade, como a crença de que apenas o que os sentidos podem captar é real e a ideia de que a verdade é uma quimera. Essas visões são descritas como fetichismo, pois extrapolam os limites de suas premissas e envolvem inversões da ordem lógica e regular.

Em suma, o autor argumenta que o fetichismo, caracterizado por visões simplistas e infantis da realidade, está presente no pensamento moderno em várias formas e critica a tendência de abstrair, separar e simplificar em vez de buscar a unidade, a conexão e a concretização na busca do conhecimento.

### **O PROBLEMA ÉTICO**

O texto aborda questões éticas, destacando que a ética culta e civilizada se baseia na prudência, que é um hábito reiterado do saber, na moderação, justiça e coragem. Essas virtudes cooperam entre si para produzir os melhores resultados. Por outro lado, o bárbaro não possui essas virtudes, sendo arrastado pelos excessos da coragem, prudência, justiça e moderação. O autor apela para um exame de consciência e observa que a temeridade e a audácia bárbaras refletem fraqueza de vontade e inteligência. Ele cita Nietzsche, enfatizando a importância do perdão e afirma que a ética do bárbaro é baseada na vingança, na norma do castigo e na falta de amor. O autor adverte que a ética do bárbaro ameaça a sociedade e invade todos os aspectos da vida.

### **A LIMITAÇÃO E A LUTA CONTRA A CRIATIVIDADE**

O autor destaca a luta contra o criador como uma característica preocupante de sua época, ou seja, a luta contra a criação. Ele descreve como a ênfase está na falsa criação, onde os elementos naturais são exagerados de forma abstrata, como na arte contemporânea, na qual a composição, construção e aspectos geométricos são superestimados em detrimento da verdadeira criatividade e liberdade. Isso leva



a uma arte monstruosa que frustra a verdadeira criação e projeção de mais valores, deixando os artistas insatisfeitos e desencorajados. O medo de criar inibiu os autodidatas, que são senhores de sua criação, aqueles que desfrutam da liberdade necessária para a captação dos símbolos que lhes são contemporâneos (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.113-115).

O filósofo compara essa atitude ao que aconteceria hoje se um aluno procurasse um mestre de música. Enquanto Mozart, no passado, encorajou Beethoven a improvisar e criar, o mestre moderno simplesmente pediria que o aluno tocasse um estudo de Chopin, enfatizando a repetição em vez da criação. Ele argumenta que a verdadeira missão de um mestre culto deveria ser corrigir, ensinar, apoiar e estimular a criatividade, não a frustrar e criar obstáculos à criação, promovendo a incapacidade. Essa atitude, segundo o autor, é uma manifestação do barbarismo.

Entre os bárbaros, os inovadores são olhados como criminosos, são castigados e expulsos até da tribo. Quem propõe um pensamento novo, estranho ao aceito pela tribo, ao longo das gerações, é um perigoso inovador, um perturbador, um corruptor, porque a coerência da tribo está ameaçada. Mas a cultura é uma conquista constante de estágios cada vez mais altos. O que se deseja é erguer o homem aos degraus mais elevados e não o fazer estacionar em patamares.

Ao longo dos últimos dois séculos, a aversão à criação e a ênfase na repetição tornaram-se proeminentes. Isso resultou em um cenário onde os autodidatas frequentemente criaram mais do que aqueles com uma educação formal rígida. Pesquisas mostraram que a humanidade deve mais aos autodidatas do que aos indivíduos altamente educados. A falta de um "mestre" supervisionando constantemente, alertando contra a temeridade da criação, permitiu que os autodidatas fossem mais ousados em experimentar, tentar, errar e, ocasionalmente, acertar.



Hoje, a esterilidade cultural é notável, e a multiplicação muitas vezes se traduz em repetição, como é evidenciado em certos pintores modernos. Isso reflete a esterilidade inerente ao barbarismo, que é o oposto da criação. A capacidade de criar está diminuindo a cada dia que passa, exceto para as exceções, muitas das quais são autodidatas. Alguns argumentam que a cultura esgotou suas possibilidades, mas o autor discorda. Ele acredita que há muitos mananciais não explorados e promessas não realizadas na cultura e que é essencial procurar novos horizontes no campo da filosofia e da ciência, apesar da resistência que enfrentam. Essa é uma questão de grande importância que também é explorada em obras do filósofo, nas quais ele se opõe à visão pessimista de pensadores como Spengler (1964) e Toynbee, que consideram a cultura atual estéril e sem esperanças (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.116).

### **PRECONCEITOS PREJUDICIAIS**

Do mesmo modo que o moderno não pode ser aceito apenas porque é moderno, também não pode ser desprezado pelo simples fato de ser moderno. Aqueles aferrados ao antigo, que repelem tudo quanto é moderno, incriminando o de falso, cometem o mesmo erro que aqueles que julgam que tudo que é moderno é uma superação do antigo. É evidente que ambas posições pecam por extremos.

No texto, o autor destaca o comportamento de muitos intelectuais, que tendem a se alinhar ora com o passado, rejeitando o presente moderno, ora com o presente, rejeitando o passado mais remoto. No entanto, o autor argumenta que o patrimônio cultural da humanidade pertence a todos e não deve ser apropriado de acordo com preferências temporais. Ele enfatiza a importância de apreciar o que tem valor independentemente do tempo e superar o preconceito temporal.

Do mesmo modo que o moderno não pode ser aceito apenas porque é moderno, também não pode ser desprezado pelo simples fato de ser moderno. Aqueles aferrados ao antigo, que repelem tudo quanto é moderno, incriminando-o de falso, cometem o mesmo erro que aqueles que julgam que tudo que é moderno é uma superação do antigo. É evidente que ambas posições pecam por extremos. Contudo, é também





evidente que a maioria dos intelectuais se comporta assim, filiando-se ora a um lado, ora a outro. Os excessivamente *moderni* apenas aceitam do passado o passado próximo, ou então, o mais recuado possível, porque opondo-se ao passado que renegam, buscam o passado já renegado pelos que são objeto de seu combate. Por sua vez, os *antiqui* rejeitam o presente moderno, valorizando o passado que aceitam, e negando o mais remoto que suas ideias repelem. Todos afinal esquecem o mais importante: a humanidade é herdeira de si mesma e o patrimônio cultural da humanidade não é propriedade de ninguém, mas de todos (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.128).

O pensador paulista critica a tendência de atribuir valor a ideias e realizações apenas porque são novas, mesmo que sejam falhas ou equivocadas. Ele defende a luta contra erros, independentemente de serem antigos ou modernos, com o objetivo de manter e valorizar o que realmente merece ser exaltado na cultura.

A mensagem central é a importância de julgar as contribuições culturais com base em seu mérito intrínseco e não em preconceitos temporais, e também de combater a idolatria de falsos ídolos intelectuais que não contribuem positivamente para a sociedade.

### **DESTERRAR DE VEZ OS ERROS DO CIENTISMO INGÊNUO**

No texto, Ferreira dos Santos (2012) destaca a necessidade de superar uma série de erros e preconceitos no campo científico, filosófico e cultural. Ele menciona a importância de rejeitar o cientismo ingênuo, o sensualismo ingênuo, o empirismo vulgar, o criticismo desenfreado, o positivismo vicioso, o ficcionalismo, o niilismo pessimista e o paganismo negro dos sacrifícios.

O autor enfatiza a importância de retornar aos grandes trabalhos do passado, rever o que precisa ser revisto e afastar preconceitos que levam à renúncia de uma herança cultural que pertence à humanidade como um todo, independentemente de fronteiras, classes ou interesses criados. Ele argumenta que a verdadeira ciência é ecumênica e universal, vencendo preconceitos e fronteiras, e que um verdadeiro sábio é um libertário que busca a grandeza e a exaltação do ser humano.



Mário Ferreira dos Santos conclui afirmando que um verdadeiro sábio é um afirmador da verdade e promove o bem do homem através da busca da verdade, que é o verdadeiro bem.

### **PROLETÁRIO: TEMA DE URGÊNCIA**

O texto discute a condição dos proletários, historicamente explorados por astutos exploradores. O proletário, cuja única renda é o resultado de seu trabalho, muitas vezes se encontra em uma situação precária, com necessidades urgentes, especialmente relacionadas a alimentação e vestuário.

Dada a natureza imediata de suas necessidades, esses trabalhadores enfrentam problemas que requerem soluções urgentes. Eles não podem esperar, pois seus estômagos pedem comida e seus corpos precisam de roupas. Além disso, como todos os seres humanos, eles têm o desejo de se destacar de alguma forma perante seus pares, seja por simpatia, força, habilidade ou riqueza.

Quando não conseguem se destacar por esses meios, muitos buscam obter poder político como uma maneira de se destacar. São indivíduos famintos por prestígio, muitas vezes complexados por uma sensação de inferioridade e desejam obter cargos que os façam sentir-se importantes, mesmo que não o sejam. A busca por poder e prestígio é um tema recorrente na história e na sociedade, e o texto ressalta a dinâmica complexa que envolve as aspirações humanas.

Por fim, o texto enfatiza que o proletariado só conseguiu elevar-se quando, por meio de seu próprio trabalho e cooperação com seus companheiros, criou riqueza por si mesmo, demonstrando que a verdadeira ascensão só pode ocorrer através de esforços coletivos e autoafirmação.

### **ESPECULAÇÃO NA BAIXA**

No século passado, o filósofo Friederich Nietzsche antecipou o advento do niilismo, a deterioração de tudo o que a cultura havia criado de mais grandioso. A



nova escala de valores que emergia representava a inversão de tudo o que era verdadeiramente nobre, em contraste com os valores vulgares e o homem das profundezas, cuja voz soava como um murmúrio nos pântanos. O niilismo avançava rapidamente, e os niilistas, mesmo sem perceber, estavam engajados na destruição não apenas do que era falso e errôneo, mas principalmente do que ainda preservava sua dignidade e elevação. Nietzsche não era um saudosista nem propunha retrocessos considerados tolos. Ele ansiava por progresso, pela superação do próprio ser humano. Ele desejava que o que havia sido alcançado até então fosse visto como uma promessa de conquistas maiores. O que estava por vir era o super-homem, não como uma nova espécie, mas como a grandiosa possibilidade ainda não realizada, a máxima conquista que tínhamos buscar em nós mesmos, algo que apenas poucos exemplares humanos, em aspectos limitados, haviam alcançado (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p. 146).

Nietzsche também fez denúncias que permanecem atuais. Os acontecimentos do século XX avançaram a uma velocidade vertiginosa, e as profecias de Nietzsche começaram a se concretizar imediatamente. Suas denúncias eram verdadeiras e encontraram respaldo na realidade, com os fatos testemunhando em seu favor.

No entanto, o super-homem não emergiu. Em vez disso, testemunhamos a ascensão de homens cruéis que acreditavam que a humanidade poderia ser superada pela brutalidade, não pelo amor; pelas paixões desenfreadas, não pela purificação da razão; pela vontade desenfreada e concupiscente, não pela liberdade justa; pelo ódio incitado, não pelo amor. O que presenciamos foi um verdadeiro pesadelo de crueldade (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p. 147).

No entanto, a nobreza emergiu de todas as camadas da sociedade ao longo das épocas e ciclos culturais. Não permaneceu nas camadas mais baixas, mas exaltou o que de mais grandioso o ser humano possui: sua razão, sua vontade e seu amor.



As grandezas humanas também existem nas planícies e não apenas nas montanhas. No entanto, é necessário ter pernas fortes para alcançá-las, bem como uma vontade determinada e benevolente. Hoje, esse tipo de pessoa não é uma impossibilidade. Ela surge e pode se multiplicar. No entanto, como alcançar esse tipo de indivíduo quando tudo parece conspirar para impedir sua chegada?

O que é verdadeiramente surpreendente é a constante falha das boas intenções. Tudo o que é projetado para promover o que há de melhor encontra obstáculos significativos e está sempre à beira do fracasso. Parece que a erva daninha é a única que prospera. Tudo parece conspirar para que ela se multiplique e prevaleça.

Os grandes atos humanos e gestos notáveis já não recebem a atenção que merecem. Eles não interessam, não se propagam, nem recebem os elogios devidos. Pelo contrário, o que ganha destaque nas notícias é tudo o que há de pior nas ações humanas, e essa atenção aumenta na medida em que as ações são mais ignóbeis e indignas. Embora tenhamos mencionado muitos exemplos disso, não é necessário repeti-los. Este é o resultado de uma especulação desordenada, em que, acima de tudo, o foco recai sobre o que tem menos valor, mas que choca mais o homem comum. Não é surpreendente, portanto, que a visão do mundo muitas vezes nos pareça horrível.

No entanto, é importante destacar que essa visão não é completa. Aqueles que agem de maneira inadequada são sempre uma minoria em comparação com aqueles que fazem o bem. Os atos de apoio mútuo e amor superam em número as ações de exploração. O respeito aos direitos prevalece sobre as violações, e as pessoas cumprem seus deveres em maior número do que se pode pensar.

### **OS NEGATIVISTAS E OS CICLOS CULTURAIS**

Mário Ferreira dos Santos também discute o tema dos ciclos culturais, o que reflete uma perspectiva crítica sobre a dinâmica cultural e os desafios



enfrentados por esses ciclos ao longo da história. O autor destaca a interligação entre religião e filosofia positiva como alicerces fundamentais para a formação desses ciclos, exemplificando com civilizações antigas teologicamente fundamentadas (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p. 132).

Há uma crítica a essas construções culturais, sustentadas por uma cosmovisão particular que molda a identidade e o destino de uma sociedade. Essa universalidade não é total, pois sempre existem dissidentes que questionam, argumentam e propõem alternativas, representando uma ameaça à integridade dessas concepções do mundo. Ferreira dos Santos aponta para a presença constante de opositores ao ciclo cultural, destacando que, apesar das mudanças de época, as estratégias e argumentos utilizados por esses dissidentes permanecem notavelmente consistentes.

Emprega-se uma crítica em relação aos métodos utilizados por esses opositores, que, segundo o autor, atuam para alterar a cosmovisão da sociedade em questão em várias modalidades políticas.

A negatividade é própria de todo ser inteligente que é, por isso, apto a dizer não, a tomar a posição contrária a outra. Em si, a negatividade não é um mal, salvo quando se refere à recusa ao que é realmente positivo e construtivo, quando apoia a negação do que tem valor pela ausência do mesmo valor. Ora, o que se observa nos períodos de decadência dos ciclos culturais é o aumento desmedido da negatividade em relação aos principais valores. Tende-se a negar tudo quanto de superior o ciclo admirou e realizou (p. 50). Ferreira dos Santos continua e afirma que, “não é de admirar que períodos decadentistas e de alheamento aos princípios morais sejam os períodos em que os homens mais se afastam uns dos outros, e que a atomização social aumenta a ponto de não haver mais possibilidade de compreensão entre dois seres humanos” (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.50).

Algumas das estratégias empregadas pelos negativistas incluem desvalorizar a experiência sensível como deformadora da realidade, desacreditar



as crenças religiosas e, por fim, contestar a validade do pensamento e da pragmática, bem como a perda do vínculo entre conteúdo e símbolos. Como diz Ferreira dos Santos (1954), "E todo ciclo cultural não perece quando seus símbolos perderam todo contato com o conteúdo, quando eles não falam mais senão de si mesmos?"

Todo ciclo cultural, como o foi o hindu, o egípcio, o chinês, o greco-romano, o muçulmano e o cristão, para exemplificar, funda-se numa religião, que oferece uma concepção religiosa do mundo e funda-se também numa filosofia positiva, que parte da afirmação do ser. Essa concepção do mundo dá a forma cultural ao ciclo, impregna-o da sua significação e lhe traça um destino. Universalmente aceito, seguido, apoiado, defendido e propagado, contudo, não é de universalidade total, pois há sempre os que, opondo-se a ele, terçam razões, argumentos, oferecem novos esquemas, propõe dúvidas, mobilizam oposições (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.132).

Em *Invasão Vertical dos Bárbaros*, o autor não apresenta uma ordem dos ciclos, embora demonstre, implicitamente, essa ordem cíclica, provavelmente inspirado na ideia de *eterno retorno* de Nietzsche e em Empédocles (por volta de 435 a.C.) que apresentou reflexões sobre a criação do mundo propondo um ciclo eterno impulsionado por duas forças opostas em movimento, uma atrativa e unificadora e outra repelente e separadora (FERREIRA DOS SANTOS, 1954). No filósofo Empédocles encontram-se as noções de unidade e agregação. Reflete-se que, se antes do vir a ser do cosmo os elementos estavam em movimento desordenado, então eles encontravam-se desagregados; todavia, não é razoável fazer desencadear o vir a ser a partir do nada, isto é, de uma situação original de desagregação. Em outras palavras, não teria sido possível construir seu céu constituindo-o a partir de elementos desagregados, para depois agregá-los. Dado suas premissas, é razoável conceber que o seu vir a ser partiu necessariamente da unidade e da agregação (SANTOS, 2019), ou nos termos ferreira-santosianos: partiu do “*alguma coisa há*”.

Eles constantemente se esforçam para substituir um ao outro e cuja interação implica em um equilíbrio do mundo, ideia melhor trabalhada por Ferreira dos Santos em sua concepção de ciclos culturais fundamentados na tese “*alguma*



*coisa há*” – seu ponto arquimediano. Todos os processos no universo, incluindo os destinos humanos, resultam da sua luta interminável e mutável. Empédocles chamou a força unificadora de “amor” e a força divisora de “disputa”; pode-se, a partir daí assumir em termos da filosofia concreta que as duas forças em oposição são: às filosofias positivas vs. as filosofias negativas (FERREIRA DOS SANTOS, 2012, p.133).

Ora, para Nietzsche, há sempre um mundo que nasce e um mundo que morre, um mundo que ascende e um mundo que decai. Esses dois processos têm intensidades gradativas. Nos períodos de cultura, de criação juvenil, o processo ascensional é intensivamente forte, e o que morre perece em silêncio e sem saudades, com os olhos voltados para o amanhã; mas esse amanhã é quase sempre uma decepção e essa amargura marca profundamente a vida (FERREIRA DOS SANTOS, 1954, p.109).

Seguindo o direcionamento dessas posições sobre os ciclos culturais, em Ferreira dos Santos (2012), às filosofias negativas podem ser incluídas em três engrenagens: *redução* (reducionismos), *descrença* e *negação*, sendo a quarta a *afirmação*, a qual é uma atitude positiva.

1º) A afirmação é a atitude positiva e epistemologicamente inclusiva.

2º) A redução é um movimento epistemológico presente em todas as culturas, são os tipos de reducionismo que organizam objetos, fenômenos, teorias e significados complexos de forma reduzidas, ou seja, expressos em unidades diferentes, a fim de explicá-los em suas partes constituintes mais simples, reduzindo a afirmação de suas verdades. Tem relação com o que o autor denomina como fetichismo e a negação de certos determinantes epistemológicos.

3º) A negação é a consideração implícita ou explícita, literal ou analógica do nada.

4º) A descrença manifesta-se nas várias formas de agnosticismo epistemológico.



Também ocorre que as filosofias negativas possuem alguns elementos positivos, pois a negação implica em afirmação e essas quatro engrenagens de cada ciclo podem ser dispostas ao lado de um ouroboros.

Conforme as considerações de Ferreira dos Santos (2012) sobre os ciclos culturais, em uma cultura há a descoberta de um dado elemento como determinante de uma realidade que, em seguida torna-se central no pensamento e produção cultural de uma época e povo (*afirmação*), pouco a pouco, absorvendo as demais variáveis e indicadores a ele relacionado, assim reduzindo tudo a este elemento (*redução*). Em sequência, tal reducionismo provoca uma contração direcionada ao oposto e negando tal onipresença de tal elemento (*negação*), finalmente o conflito entre ambos, afirmação e negação, produz um tipo de ceticismo, uma espécie de agnosticismo (*descrença*).

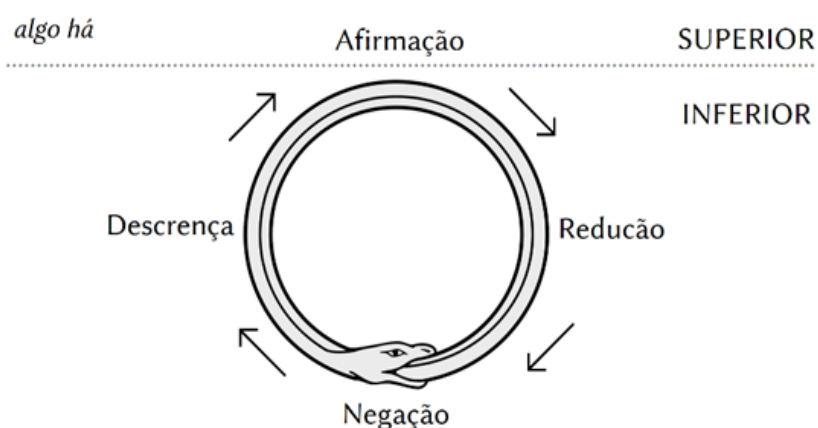


Figura 1: As quatro engrenagens dos ciclos culturais. Fonte: Autor.

### AS SOLUÇÕES RUDIMENTARES

Mário Ferreira dos Santos (2019) discute a proliferação de ideias sociais rudimentares em nossa época, que iludem os seres humanos. Ele ressalta que os resultados não corresponderam às expectativas e que as pessoas que ainda têm





esperança de encontrar soluções eficazes nas promessas muitas vezes não conseguem distinguir entre o quimérico e o realizável.

O autor enfatiza a necessidade de uma revisão cuidadosa das ideias para evitar erros e realizar o melhor para a sociedade. Argumenta-se que, embora o mundo precise de reformas, é essencial não trocar o que é ruim por algo pior. Portanto, é crucial examinar as ideias sociais, identificando o que nelas é bárbaro e o que é culto, ou seja, o que elas genuinamente oferecem.

O filósofo paulista destaca a importância de combater a infantilização das ideias e adotar uma abordagem mais madura e intelectual. Compreender o homem adulto como se fosse uma criança envelhecida é inadequado. Em vez disso, ele insta as pessoas a aceitarem sua maturidade intelectual e a basear suas observações, experiências e realizações nesse estágio de desenvolvimento. Há também uma manipulação da linguagem e da retórica na política e na mídia. O uso da linguagem pode criar ilusões de promessas vazias e que é fundamental analisar criticamente o que é dito para discernir com sensatez. A busca incessante pelo excitante pode obscurecer questões mais profundas e complexas que afetam outros grupos que, normalmente, não percebemos e não nos dispomos para com eles de forma empática. Portanto, é de suma importância a reflexão e o pensamento crítico na esfera pública. A falta de pensamento crítico pode levar a soluções simplistas que não abordam adequadamente questões sociais complexas.

O texto também aponta que, um verdadeiro amigo não é aquele que pede seu voto, mas aquele que o compreende realmente e o ajuda a melhorar sua vida, aumentar seu salário de maneira real e eficaz. A verdadeira amizade se baseia na cooperação e na busca por soluções práticas para os desafios da vida.

Por fim, o filósofo enfatiza a necessidade de evitar reversões infantis e promover a maturidade intelectual como base para o progresso humano. Ele ressalta que as vitórias, em vez das derrotas, devem alimentar a humanidade, pois são o verdadeiro alimento do espírito. Portanto, o texto enfoca a importância de



uma abordagem mais madura e sensata na avaliação e implementação de ideias sociais.

### **O DISCURSO FINAL**

O filósofo inicia o texto reconhecendo que não é realista esperar que todos os leitores concordem plenamente com as ideias e denúncias apresentadas em sua obra. Ele relata que, após a escrita do livro, pediu a várias pessoas de diferentes posições filosóficas e ideológicas para lerem e apresentarem críticas. As críticas abrangiam desde aspectos fundamentais até detalhes secundários.

No texto, o autor menciona as objeções que foram feitas, como a valorização do aspecto animal na natureza humana. Argumenta que essa valorização seria uma reação aos excessos do Cristianismo, que se acusa de ter desvalorizado o corpo e os prazeres terrenos. O pensador paulista admite que há fundamento nessas objeções, pois os seres humanos desejam tanto viver plenamente suas vidas terrenas quanto aspiram a uma vida ideal e superior.

Ferreira dos Santos menciona que os seres humanos desejam tanto suas limitações quanto a busca pela perfeição, pois anseiam pela felicidade suprema e não se contentam com suas limitações, desejando ser simultaneamente homens e deuses.

O homem ao longo da história tem oscilado entre valorizar excessivamente o aspecto espiritual em detrimento do material e vice-versa. Essas oscilações levaram a debates filosóficos sobre onde está a verdadeira realidade: nas ideias ou nas coisas. Alguns argumentam que somente as ideias que representam experiências sensoriais reais têm valor, enquanto outras são consideradas meras construções mentais. No entanto, a posição sensata reconhece que algumas ideias têm um fundamento real mais sólido do que outras, e que também podemos criar ideias fictícias ou absurdas sem conteúdo real. Essa visão está sendo desafiada por muitas interpretações que buscam conciliar a multiplicidade de escolas filosóficas,



como correntes empiristas, materialistas, positivistas e nominalistas, assim como no campo das ideias políticas e sociais.

O homem sempre achou estranho quando se excede na parte espiritual e nas coisas materiais e vice-versa. Então, desejou dar à sua mente os meios de expressar apenas o que ultrapassa a materialidade e de desligar um conteúdo real das suas ideias. Ao contrário, quando valoriza exageradamente a parte terrestre, vai negar o conteúdo real às suas ideias. Surgem como consequência duas posições: a realidade estaria nas ideias e não nas coisas, ou a realidade estaria nas coisas e não nas ideias. Entre esses dois extremos disputou-se ao longo dos séculos na Filosofia. Essa disputa, que já havia encontrado uma solução genuína dentro da filosofia escolástica, termina hoje por encontrar novamente aqueles que buscam abrir o abismo entre as duas posições, criando, assim, a situação seguinte: só têm valor as nossas ideias quando elas representam as coisas da nossa experiência sensível, enquanto as outras são meras construções mentais, meros entes de razão, e alguns chegam até a dizer sem nenhum conteúdo real, meros nada.

A supervalorização da força, da agilidade e do corpo em detrimento da mente, a ênfase no visual sobre o auditivo, a valorização excessiva da intuição e da sensibilidade em detrimento da razão, a tendência de dar à força a hegemonia sobre o direito e a propaganda desenfreada de elementos que denigrem o homem são todos resultados de uma compreensão inadequada da verdadeira natureza do ser humano. O homem é único por sua capacidade de escolher entre o bem e o mal. O verdadeiro sentido do homem reside em manter um equilíbrio.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERREIRA DOS SANTOS, Mário. Invasão Vertical dos Bárbaros. 1a ed. São Paulo: É Realizações, 2012.

FERREIRA DOS SANTOS, Mário. Homens da Tarde. 1a ed. São Paulo: É Realizações, 2019.

FERREIRA DOS SANTOS, Mário. O Homem que Nasceu Póstumo. 1a ed. São Paulo: Editora Logos, 1954.

RAMUS, Gustavo. Anarquismo Cristão E Sua Influência No Brasil. Verve: Revista de Filosofia, n. 13, p.169-183, 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5203>

SANTOS, Evaniel Brás dos. A Cosmologia E Cosmografia De Anaximandro No In De Caelo De Tomás De Aquino. Kriterion: Revista de Filosofia, v. 60, n. 142, p. 43-63, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/dHdNT7WvF7FwDGmbPZmDvYf/#>.

SPENGLER, Oswald. A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal. São Paulo: Editora Zahar, 1964.



**Resenha: Gouveia, Steven S. *Thinking the New World: Conversations on Artificial Intelligence*. Braga, Portugal: Independently published, 2022**

Romeu Ivoleta Neto

Mestre (2019) e investigador de doutoramento no MLAG do Instituto Filosofia da Universidade do Porto. Possui graduação em tecnologia em análise e desenvolvimento de sistemas web (2008) e especialização em história da filosofia pela PUC-SP (2014). Atua como consultor de sistemas web e inteligência artificial para startups brasileiras. Atualmente trabalha na pesquisa de sua tese de doutorado acerca dos limites hermenêuticos na IA via softwares. Mais informações: <http://romeuivolela.com.br>

**RESUMO:**

A resenha de *Thinking the New World* explora o campo em rápido crescimento da ética em Inteligência Artificial (IA). Ao abordar temas como armas autônomas, ética de máquinas e impactos sociais, Steven S. Gouveia, mediante treze entrevistas, esclarece tanto os benefícios quanto os perigos dessa tecnologia. Com essas discussões, o livro expõe a necessidade urgente de estabelecer padrões éticos no desenvolvimento e uso da IA. Os pesquisadores oferecem perspectivas diversas sobre os temas abordados, tornando-se um recurso valioso para qualquer pessoa que busque uma compreensão mais profunda das complexas questões éticas envolvendo a IA no mundo atual.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Ética; Filosofia; Inteligência Artificial; Machine Learning.

**ABSTRACT:**

The review of *Thinking the New World* explores the rapidly growing field of ethics in Artificial Intelligence (AI). By addressing topics such as autonomous weapons, machine ethics, and social impacts, Steven S. Gouveia, through thirteen interviews, elucidates both the benefits and dangers of this technology. Through these discussions, the book exposes the urgent need to establish ethical standards in the development and use of AI. Researchers offer diverse perspectives on the topics discussed, making it a valuable resource for anyone seeking a more profound understanding of the complex ethical issues involving AI in the current world.

**KEYWORDS:**

Artificial Intelligence; Ethics; Machine Learning; Philosophy.



## INTRODUÇÃO

*Thinking the New World*, editada pelo Dr. em (Neuro)filosofia da mente Steven S. Gouveia (2022), explora as implicações filosóficas e éticas da inteligência artificial (IA) por meio de discussões informais com treze especialistas no campo. Baseada no documentário internacional *The age of artificial intelligence: the documentary*<sup>107</sup>, é uma introdução que mergulha o leitor nos desafios éticos contemporâneos provocados pelo avanço da IA. As conversas abordam uma ampla gama de tópicos: sexualidade, privacidade, segurança, relacionamentos pessoais, renda mínima, uso de armas e carros autônomos, IA na medicina, consciência na IA, para mencionar apenas alguns.

## CONSIDERAÇÕES ÉTICAS NA IA: REFLEXÕES E DESAFIOS

Na primeira entrevista, Wulf Loh, Professor Assistente na Universidade de Tübingen (GOUVEIA, 2022, p. 25–46), argumenta que os algoritmos que operam sistemas de *Big Data*<sup>108</sup> e *Machine Learning*<sup>109</sup> são pervasivos e a atribuição de decisão a eles um tema sensível, já que basicamente conduzem a dilemas éticos (GOUVEIA, 2022, p. 26–31). Esses dilemas na IA exigirão a cooperação entre filosofia e dados empíricos, a partir de uma abordagem cooperativa teórica e

---

<sup>107</sup> “The Age of Artificial Intelligence: The Documentary”. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zMrt6ALaio0>. Acessado em 2023.

<sup>108</sup> *Big Data* são conjuntos de dados grandes produzidos em formato digital e que podem ser analisados por meio de ferramentas computacionais. Portanto, as duas características mais comumente associadas ao *Big Data* são volume e velocidade. Volume refere-se ao tamanho dos arquivos usados para arquivar e distribuir dados. Velocidade refere-se à rapidez com que os dados são gerados e processados. No caso da produção científica, o corpo de dados digitais criado por pesquisas está crescendo a uma velocidade vertiginosa e de maneiras que são discutivelmente impossíveis para o sistema cognitivo humano compreender e, portanto, exigem alguma forma de análise automatizada (LEONELLI, 2020, p. 3-8, grifo do autor, tradução nossa).

<sup>109</sup> O campo da pesquisa em ciência da computação que se concentra no desenvolvimento e avaliação de algoritmos que permitem que computadores aprendam com a experiência é chamado de *machine learning*. Geralmente, o conceito de experiência é representado como um conjunto de dados de eventos históricos, e a aprendizagem envolve identificar e extrair padrões úteis de um conjunto de dados. Um algoritmo de *machine learning* recebe um conjunto de dados como entrada e retorna um modelo que codifica os padrões que o algoritmo extrai (ou aprendeu) dos dados (KELLEHER, 2019, p. 253, grifo do autor, tradução nossa).



prática, resultando em ações que possam orientar regulações governamentais e de mercado, como a operação dos carros autônomos (GOUVEIA, 2022, p. 38–42).

Na sequência, Fabio Fossa, Pesquisador Pós-Doutorado no Politécnico de Milão (GOUVEIA, 2022, p. 47–62), a conversa explora a democratização na discussão de ética de máquinas e os desafios de integrar sua autonomia com o julgamento humano, bem como a importância de regular sistemas de IA para a implementação de valores éticos (GOUVEIA, 2022, p. 48). Fossa enfatiza a importância das considerações contextuais na implementação de valores éticos na IA, a qual deve ser abordada de forma democrática, entretanto, exigindo especialização teórica e técnica na sua implementação (GOUVEIA, 2022, p. 51–54).

Na terceira entrevista, Shawn Kaplan, Professor de Filosofia na Universidade de Adelphi (GOUVEIA, 2022, p. 25–46), a conversa aprofunda as complexidades éticas impostas pelo uso de armas autônomas, tratando particularmente o dilema filosófico do *responsibility gap* na IA (GOUVEIA, 2022, p. 65–66). O dilema evidencia a complexidade em determinar a responsabilidade moral e legal em casos de danos injustificados a civis, devido a erros de direcionamento ou situações semelhantes causadas pela IA, que ocorrem em um contexto impreciso de aprendizado de máquina e de manipulação de grandes quantidades de informações (GOUVEIA, 2022, p. 66–67).

Com Radu Uszkai, Professor Assistente na Universidade de Estudos Econômicos de Bucareste (GOUVEIA, 2022, p. 69–96), a entrevista mergulha em uma série de preocupações éticas prementes relacionadas ao desenvolvimento e implementação de robôs sexuais (GOUVEIA, 2022, p. 70). Existem perspectivas que sugerem que esses robôs podem atenuar alguns dos aspectos negativos do comércio sexual (GOUVEIA, 2022, p. 71). Uszkai também especula que, à medida que a tecnologia progride, mais indivíduos podem optar por relacionamentos



íntimos com andróides em vez de alternativas ilegais, como abuso e exploração sexual (GOUVEIA, 2022, p. 73).

Na quinta entrevista, Joshua Jowitt, professor na Universidade de Newcastle (GOUVEIA, 2022, p. 97–114), a entrevista explora uma variedade de tópicos provocativos na interseção da ética, do direito e da IA. O interesse de Jowitt pelo conceito de personalidade jurídica e moral para agentes artificiais leva a uma discussão sobre a conexão intrínseca entre o direito e a moral. Ele enfatiza que a personalidade jurídica não pode existir sem uma base moral fundamental, a qual se aplica à agentes naturais e artificiais (GOUVEIA, 2022, p. 98–108).

Na sexta entrevista, Francesca Minerva, Pesquisadora da Universidade de Milão (GOUVEIA, 2022, p. 115 – 134), aponta para o desafio que a sociedade enfrenta em influenciar o desenvolvimento da IA à medida que esta se torna cada vez mais inteligente (GOUVEIA, 2022, p. 117). Ela também explora a possibilidade de integração de seres humanos com a IA para uma vida prolongada, incluindo a substituição de órgãos biológicos por componentes biônicos (GOUVEIA, 2022, p. 118–124).

Com o renomado Peter Singer, Professor Ira W. DeCamp de Bioética na Universidade de Princeton (GOUVEIA, 2022, p. 135–146), a entrevista adentra no potencial da tecnologia para aperfeiçoar as capacidades humanas, defendendo a melhoria do bem-estar da sociedade antes de considerar aprimoramentos para níveis *supernormais* do homem (GOUVEIA, 2022, p. 139–140). Olhando para o futuro, Singer imagina o melhor resultado da IA no fornecimento de ferramentas mais eficientes para a resolução de problemas. Ao mesmo tempo, ele reconhece os desafios apresentados pelo desemprego em massa, destacando a importância de oferecer às pessoas não apenas apoio financeiro, mas também um senso de propósito em suas vidas (GOUVEIA, 2022, p. 144–145).

Na oitava entrevista, Shoji Nagataki, Professor na Universidade de Chukyo (GOUVEIA, 2022, p. 147–162), contempla a elusiva questão de identificar a





consciência artificial e o desafio de alcançar empatia com tais sistemas (GOUVEIA, 2022, p. 148–149). Nagataki também especula sobre a possibilidade da IA e robôs inteligentes terem os seus próprios direitos artificiais reconhecidos na sociedade, influenciando potencialmente na criação de novas leis que atendam aos seus interesses (GOUVEIA, 2022, p. 156).

Na conversa com Paul Thagard, Professor Emérito da Universidade de Waterloo (GOUVEIA, 2022, p. 163–194), é discutido o papel dos governos na supervisão do desenvolvimento da IA para assegurar a sua transparência e alinhamento com as necessidades humanas (GOUVEIA, 2022, p. 164–167). A conversa ainda trata dos aspectos positivos e negativos das armas autônomas, abordando a importância da empatia em cenários de conflitos militares, característica ausente nos robôs, e incidindo em questões éticas no uso dessa tecnologia (GOUVEIA, 2022, p. 170).

Em Hajo Greif, Professor da Universidade de Tecnologia de Varsóvia (GOUVEIA, 2022, p. 195–208), o entrevistado mostra que a mera emulação da estrutura e funções do cérebro humano não são suficientes para alcançar uma IA no sentido forte <sup>110</sup>. Destaca que este tipo de programa deve considerar o papel do corpo e do ambiente no processo cognitivo (GOUVEIA, 2022, p. 196). Greif também destaca a importância do termo *transparência* na filosofia da simulação computacional, referindo-se à sua clareza epistêmica, diferente do significado atribuído na tecnologia de vigilância. A ausência de transparência epistêmica acarreta desafios na explicação das ocorrências em sistemas de IA e na compreensão de seu impacto nos seres humanos (GOUVEIA, 2022, p. 206–207).

Com David Harris Smith, Professor associado na Universidade McMaster (GOUVEIA, 2022, p. 209–226), a entrevista enfatiza a importância das simulações

---

<sup>110</sup> Conforme a distinção de John Searle entre *IA Forte* e *IA Fraca*, a *IA Forte* visa desenvolver pessoas artificiais com capacidades mentais completas, incluindo consciência, enquanto a *IA Fraca* concentra-se em construir máquinas de processamento de informações que simulam habilidades mentais humanas (SEARLE, 1997).



computacionais na visualização e planejamento público, destacando como essas simulações auxiliam na compreensão de mudanças e demonstração de projetos urbanos (GOUVEIA, 2022, p. 210). Ele aborda questões filosóficas sobre como os comportamentos e as intenções podem mudar dependendo da relação humana com um mundo virtual, tratando-o como separado ou contíguo (GOUVEIA, 2022, p. 211).

Na penúltima entrevista, Pii Telakivi, Pesquisadora Pós-Doutorada na Universidade de Helsinki (GOUVEIA, 2022, p. 227–240), enfatiza que as máquinas de hoje não são inteligentes ou conscientes no sentido estrito desses conceitos, e por isto o uso do termo *inteligência artificial* é usado equivocadamente (GOUVEIA, 2022, p. 228). Ela também explora a relação complexa entre a condição necessária, mas não suficiente, da consciência para a moralidade na agência artificial (GOUVEIA, 2022, p. 229). Telakivi rejeita a ideia de que a biologia seja o único caminho para criar a consciência, inclinando-se em vez disso para o enativismo e a teoria da mente incorporada, defendendo um foco nas interações sensorimotoras entre agentes e seu ambiente (GOUVEIA, 2022, p. 230).

Na última entrevista com Sabina Leonelli, professora na Universidade de Exeter (GOUVEIA, 2022, p. 241–266), são explorados diversos aspectos da relação entre dados e IA. Ela enfatiza que o *Big Data*, apesar de sua vastidão, frequentemente é incompleto, tendencioso e limitado, desafiando a noção geral de compreensibilidade dos dados usados pela IA (GOUVEIA, 2022, p. 242 – 244). Leonelli discute as limitações do uso da IA na saúde e na lei, observando que a contextualização de informações requer julgamento humano com base em seu ambiente, algo que sistemas de *Machine Learning* não conseguem realizar (GOUVEIA, 2022, p. 248 – 249).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética da IA é um campo em crescimento, ainda relativamente novo nos currículos acadêmicos e no discurso social. Apesar disso, as tecnologias de IA



permeiam vários aspectos da vida moderna, oferecendo tanto benefícios significativos quanto potenciais perigos. *Thinking the New World* destaca os desafios éticos que surgem em conjunto com esse avanço.

Enquanto a IA pode melhorar a eficiência e lidar com problemas complexos como mudanças climáticas, também apresenta riscos como discriminação, amplificação de viés, manipulação e consequências letais (por exemplo, armas autônomas). A compreensão profunda e urgente dessas questões, por filósofos, eticistas e especialistas, torna a leitura dessa obra indispensável para a apreensão de muitos dos problemas contemporâneos e futuros.



### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOUVEIA, Steven S. *Thinking the New World: Conversations on Artificial Intelligence*. Braga, Portugal: Independently published, 2022.

KELLEHER, J. D. **Deep learning**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2019.

LEONELLI, SABINA. Scientific Research and Big Data. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2020 ed. [s.l.] Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

SEARLE, J. R. **The Mystery of Consciousness**. First Edition ed. New York: The New York Review of Books, 1997.



## TRADUÇÕES



## Trans-anarquismo: corporeidade transgênera e desestabilização do estado\*

Tranarchism: transgender embodiment and destabilization of the state

Elis L. Herman  
[elis.L.herman@gmail.com](mailto:elis.L.herman@gmail.com)

Tradução por Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil

### RESUMO

Transgênero, no sentido mais simplista, é um termo guarda-chuva para indivíduos cujas identidades de gênero e/ou expressões de gênero não se enquadram nas normas binárias de identificação de sexo/gênero. Embora alguns anarquistas vivam vidas gênero-transgressoras, e algumas pessoas transgêneras se nomeiem anarquistas, a literatura que relaciona formalmente ambos os modos de ser é escassa. Muito da literatura anarquista existente que discute questões transgêneras tenta determinar se a não-conformidade de gênero, em si, é inerentemente anárquica. O estado dita que o gênero é um meio necessário de categorização para classificar e gerir as pessoas. Os transgressores de gênero, ao minarem uma ferramenta fundamental do estado, devem estar, então, agindo anarquicamente. Defendo, no entanto, que imbuir a identificação trans a significados anárquicos inatos é problemático. Como o próprio anarquismo pode ser manifesto e vivido em uma miríade de formas altamente variantes, ou até mesmo contraditórias, a subversão de gênero atua como uma ferramenta, e não como uma encarnação, da anarquia. Este estudo utiliza enquadramentos *queer*, anarco-feministas e pós-estruturalistas para examinar a transgressão de gênero como um meio de desestabilizar o estado, desafiando a sua dependência de classificações binárias de gênero. Ao compreender como pessoas trans, que frequentemente dialogam com a autoridade do estado como estratégia de sobrevivência e legitimação, possuem o poder de miná-la, o anarquismo pode empoderar e se empoderar pelo movimento de justiça de gênero.

### PALAVRAS-CHAVE

Transgênero; Gênero; Identificação; Legitimação; Movimentos.

---

\* Originalmente publicado em: Contemporary Justice Review, 2015 Vol. 18, No. 1, 76–92, <http://dx.doi.org/10.1080/10282580.2015.1008946>. Nota dos tradutores: originalmente escrito como “tranarchism” por Elis L. Herman. Optamos pelo hífen para que o sentido seja compreensível em português, tal como é transmitido em inglês.



## ANARQUISMO E A QUESTÃO DE GÊNERO

O anarquismo pode ser definido como uma filosofia política de oposição ao estado, ao capitalismo, à hierarquia e desigualdade decorrentes dessas instituições (McKay, 2008). Ademais, o anarquismo também pode ser descrito como uma oposição a todas as formas de opressão e coerção sistemáticas e individuais, que são, em última análise, produtos da dominação estatal e econômica. Ao dismantelar os sistemas de dominação política, econômica e social, os anarquistas buscam alcançar a emancipação da opressão e a ampliação de sua autonomia individual.

O anarquismo, no entanto, não se define somente com base em oposições. Por ser anti-autoritário, o anarquismo atua de acordo com sua crença fundamental de que a sociedade existe para servir, de modo eficiente e equitativo, às necessidades dos indivíduos que a constroem (Walter, 2002). Os ideais de individualidade, associação livre e não coercitiva, ajuda mútua, autogestão e autogoverno são componentes importantes do anarquismo. Por ser anti-dominância, o anarquismo adota o ideal de liberdade; por ser anti-hierarquias, o anarquismo promove a igualdade; e ao se opor à estratificação, o anarquismo promove a cooperação e a solidariedade (McKay, 2008).

## ANARCO-FEMINISMO PIONEIRO

Em virtude de sua oposição à desigualdade, o anarquismo e demais facções radicais de outros movimentos sociais comumente possuem histórias convergentes. Essas inquietações compartilhadas, particularmente em relação às lutas por liberação sexual e de gênero, têm trazido 'a questão de gênero' à atenção de anarquistas desde o final do século XIX. Anarco-feministas pioneiras, como Emma Goldman e Voltairine de Cleyre, focaram na dominação masculina sobre as mulheres, ou no patriarcado, tão opressivo como a autoridade de estado (McKay, 2008). Em *Woman Suffrage*, Goldman (1917) argumenta que mulheres não



alcançarão a igualdade através de políticas feitas pelo estado. Pelo contrário, ela enfatiza a importância de mulheres lutando por autonomia, particularmente em relação à sexualidade e à reprodução, contra restrições legais, religiosas e culturais. As perspectivas de anarco-feministas pioneiras, ao rejeitarem movimentos de sufrágio e igualdade econômica em virtude de questões como controle de natalidade e liberdade sexual de mulheres, foram radicais para seu tempo e continuaram a influenciar o feminismo e o anarquismo ao longo dos anos 1970.

Apesar de os anos 1970 serem elogiados como um período de progressismo e radicalismo sexual, diálogos sobre gênero imiscuídos no anarquismo continuaram a ser compreendidos através de pressupostos binários de gênero. O movimento feminista dos anos 1970 promoveu o surgimento de evidentes ações coletivas em torno de questões referentes especificamente a mulheres, ocasionando o crescimento de espaços como os *rape crisis centers*<sup>111</sup> e coletivos de saúde da mulher (Kornegger, 1975). O âmbito anarquista destes ‘movimentos de mulheres’, contudo, era somente esse: uma campanha anarco-feminista para unir mulheres em relação à partilha da mulheridade e feminilidade<sup>112</sup> contra o patriarcado. Embora, na década de 1970, o anarco-feminismo tenha avançado publicamente nas questões das mulheres, tal avanço permaneceu essencialista em sua crítica ao sexismo, e questões transgêneras eram praticamente invisíveis.

#### A LINGUAGEM DA TRANSGENERIDADE

A fim de compreender a relevância contemporânea da transgressão de gênero para o anarquismo, é necessário definir termos utilizados no discurso trans e, mais importante ainda, discutir processos que afetam vidas trans. Eu o faço,

---

<sup>111</sup> Nota dos tradutores: em tradução literal, “centros de crises de estupro”; seriam centros de acolhimento para vítimas de estupro.

<sup>112</sup> Nota dos tradutores: na versão original, “femaleness”.





contudo, com o entendimento de que a linguagem por si mesma tem o poder (e o propósito) de legitimar e privilegiar certas existências em detrimento de outras; simultaneamente, essa mesma linguagem ridiculariza todas as transgressões de gênero como estranhas e inferiores em relação ao gênero ‘normal’ (Wilchins, 2004). Utilizando rótulos com o propósito de legitimação política, torna-se fácil esquecer que o gênero por si mesmo não é nem ‘real’ nem inerente, mas sim um produto opressivo do sistema social e político em que vivemos (Wilchins, 1997). Simultaneamente, todavia, a opressão de gênero possui efeitos reais em vidas trans. Aqui, eu utilizo a linguagem comum em discursos trans contemporâneos, mantendo em mente a politização desta linguagem.

Até o mais básico dos termos utilizados para descrever a inconformidade de sexo/gênero contém disputas. A teórica anarquista Wilchins (2004) descreve como o termo ‘transgênero’ evoluiu desde seu uso inicial como distinto de ‘transexual’ para um termo que abrange vários tipos de inconformidades de gênero. Atualmente, o termo transgênero é, em geral, frequentemente utilizado como um termo guarda-chuva que pode contemplar muitas identidades e expressões gênero-variantes. “Transgênero [como um] termo guarda-chuva contempla qualquer indivíduo cuja identidade ultrapasse ou desafie os papéis tradicionais de gênero e expressões de sua sociedade”<sup>113</sup> (Hill & Mays, 2011, pp. 38-39, tradução nossa). Com essa definição mais ampla, mulheres masculinas e homens femininos, *crossdressers*, *drag kings* e *queens*, *genderqueers*, agêneres e pessoas neutras, e homens e mulheres transexuais podem eventualmente se enquadrar na mesma descrição política. As formas como pessoas com estas diferentes identidades experienciam os efeitos da inconformidade de gênero são, contudo, radicalmente diferentes. Para Wilchins (2004), um guarda-chuva inclusivo (porém não exaustivo) poderia ser politicamente estratégico, mas perde seu potencial em detrimento das

---

113 Originalmente: “Transgender [as an] umbrella term encompasses any individual whose identity crosses over or challenges their society’s traditional gender roles or expressions’ (Hill & Mays, 2011, pp. 38–39)”



hierarquias e normas que o ativismo trans internalizou. A tensão em nomear está na dupla necessidade do movimento trans em reconhecer e apoiar as variadas manifestações de vidas trans, enquanto também reconhece que a opressão de gênero é interseccional e desigual.

Como ‘transgênero’ pode abranger um amplo leque de vidas e corporalidades, seria reducionista (e impossível) encarar todas as vidas trans como se percorressem um único caminho que desembocaria no mesmo destino. Para poderem viver de acordo com seu gênero, contudo, muitas pessoas transgêneras têm de interagir com instituições psicomédicas e legais de maneiras específicas, às quais indivíduos não-trans (‘cisgêneros’) não precisam recorrer. A maioria das pessoas trans opta por realizar terapia de reposição hormonal (‘TRH’) para feminilizar ou masculinizar seus corpos. Muitas pessoas trans também buscam realizar cirurgias para alinhar suas características físicas com sua identidade de gênero (Grant, Mottet, & Tanis, 2010). De forma a acessar a medicina gênero-afirmativa, pessoas trans comumente se submetem a avaliações psicológicas e se deparam com os indicadores de ‘Disforia de Gênero’ (American Psychiatric Association, 2013). Pessoas cisgêneras tipicamente vivem suas vidas sem achar necessário questionar ou alterar informações sobre seu gênero em documentos de identificação, como certidões de nascimento, passaportes, e carteiras de motorista. Por outro lado, pessoas trans precisam negociar requerimentos complexos e contraditórios em vários níveis governamentais para adquirir congruência entre a apresentação de gênero e a documentação legal do sexo. E para pessoas ‘não-binárias’, cujas identidades e expressões de gêneros se encontram fora das duas opções legais, a documentação permanece imutavelmente imprecisa. Essas questões, comuns unicamente para vidas trans, são fundamentais para se compreender a relação do gênero com o estado.

Ao nos envolvermos em discursos politizados para descrever corporificações e experiências trans, é importante questionarmos as pessoas e a



linguagem que utilizam, implícita ou explicitamente, para descrever um arquétipo de experiência transgênera. Como as nuances do gênero são por si mesmas interseccionais, as afirmações de que toda transgressão de gênero é igualmente penalizada e que a transfobia é unidimensional devem ser tratadas com suspeita. Em particular, a crítica anarquista à autoridade deve ser aplicada às experiências transgêneras que são tidas como exemplares ou enaltecidas por sua palatabilidade. Por que certas formas de transgressão possuem permissão de existir, enquanto outras são violentamente esmagadas? É essencial que o anarquismo *queer* analise as instituições que criam e policiam a linguagem e as regulações que afetam vidas trans e criticamente examine os fins alcançados por este controle social.

#### INSURREIÇÃO QUEER INCIPIENTE

Pessoas gênero-inconformes possuem uma rica história de resistência à opressão do estado. Até mesmo quando o anarco-feminismo estava silencioso em relação a variações de gênero, pessoas *queer* e gênero-inconformes estavam envolvidas em insurreições anti-autoritárias. Recentemente, histórias lésbicas, gays, bissexuais, *queers* e transgêneras (LGBTQ) ganharam legitimação enquanto campos de estudo acadêmico e ativista. Na revisitação da história *queer*, tornou-se evidente que indivíduos gênero-inconformes estiveram no front de ações que a comunidade LGBTQ considera centrais para sua cultura, como a Revolta de Stonewall nos anos 1970 (Nothing, 2013). Embora grupos LGBTQ assimilacionistas rapidamente apontem para a visibilidade de pessoas gênero-inconformes como evidência da diversidade histórica do movimento, em realidade as pessoas trans estiveram frequentemente envolvidas em ações que se opunham drasticamente às agendas políticas de gays e lésbicas.

Silvia Rivera e Marsha P. Johnson, duas pioneiras revolucionárias transgêneras, são comumente lembradas por sua participação na primeira revolta em Stonewall, em 1969. Mas as organizações gays, lésbicas e transgêneras que



incitam essa memória costumam convenientemente desassociar as verdadeiras personalidades pessoais e políticas de Rivera e Johnson de seu envolvimento com o evento iconizado. O comprometimento de Rivera e Johnson com o ativismo era radicalmente anti-assimilacionista, e tais visões eram influenciadas pelos próprios aspectos de suas identidades, as quais eram ridicularizadas e ignoradas por grupos gays e lésbicos brancos, influentes e hegemônicos. Rivera e Johnson eram *queens* pobres e racializadas; dessa forma, elas não eram bem-vindas em organizações gays que trabalhavam para construir imagens de gays e lésbicas como semelhantes às de pessoas heterossexuais. Pelo contrário, Rivera e Johnson formaram seu próprio grupo, chamado *Street Transvestite Action Revolutionaries* (STAR), para atender a pessoas gênero-desviantes *queers* deixadas para trás pelo ativismo hegemônico. STAR e seus membros não se preocupavam em se conformar com a imagem ideal de cidadãos “de bem” gays e lésbicas. Ao invés disso, os membros da STAR eram exatamente o que seu nome indica. A STAR era majoritariamente composta por pessoas gênero-dissidentes<sup>114</sup> pobres e racializadas que haviam passado a maior parte de suas vidas nas ruas. Em vez de trabalharem com o estado para adquirir direitos e reconhecimento, o ativismo da STAR se concentrava em amenizar o fardo da sobrevivência de jovens *queer* e trans, pessoas racializadas e trabalhadores sexuais, cujas necessidades eram ignoradas tanto pelo governo como pelos principais grupos de defesa da causa LGBT. É revelador que a primeira aparição pública da STAR tenha sido em um protesto público contra a brutalidade policial; o trabalho da STAR, tanto na esfera pública como na esfera privada, reconheceu a forma interseccionada como a opressão estatal afeta as vidas trans. Com espírito anárquico, a STAR criou espaços em que as competências e recursos podiam ser compartilhados. Embora não tenham se intitulado anarquistas, Rivera, Johnson e a STAR se valeram, sem dúvida, de táticas anarquistas para capacitar

---

<sup>114</sup> Nota dos tradutores: na versão original, “gender-variant”, traduzido em sentido literal como “gênero-variante”. Contudo, como o termo “gênero-dissidente” possui propagação considerável nos estudos de gênero brasileiros, optamos por utilizar essa nomenclatura, tendo em vista o sentido empregado.



peças gênero-dissidentes a sobreviver a despeito do estado. É devido à transfobia, à supremacia branca e à perseverança das ideologias assimilacionistas que estes atos de insurreição em nome da justiça *queer* e trans são, hoje, apagados (Nothing, 2013).

#### ‘TRANS-ANARQUISMO’ CONTEMPORÂNEO

Nas últimas décadas, tanto as discussões acadêmicas como as casuais sobre as intersecções da teoria *queer* e anarquista começaram a abordar a “questão de gênero” como algo significativo para além das definições binárias. Essas propostas do anarquismo *queer* se baseiam fortemente no transfeminismo, no anarcofeminismo e na teoria *queer*. Alguns desses discursos examinam o papel de identidades *queer* e trans em comunidades, espaços e ações anarquistas, ao passo que outros abordam a própria filosofia anarquista por meio de uma lente teórica *queer*. Ambas as abordagens criam paralelos entre ideais *queer* anti-autoritários e radicais em relação a sexo e gênero, chegando a diferentes conclusões sobre o significado do gênero e da transgressão de gênero na anarquia contemporânea.

Alguns escritos ‘trans-anarquistas’ atuais desenvolvem argumentos com base no pressuposto de que a corporeidade transgênera seria, de fato, anárquica. Por exemplo, em “Tyranny of the State and Trans Liberation”, Liesegang (2012) afirma que pessoas trans “[são] radicais e anarquistas, se não insurreccionais, em [suas] corporalidades” (p. 97, tradução nossa)<sup>115</sup>. Pessoas trans, “inerentemente revolucionárias”, têm o potencial de utilizar suas corporeidades questionadoras da binariedade para desafiar as construções de gênero a resistir, em vez de se conformar, à tirania do estado (p. 96). Essa literatura trans-anarquista pensa o gênero como uma construção social, um método arbitrário de categorização praticado pelo estado para garantir seu poder e controle sobre a população. O estado cria e impõe hierarquias e fronteiras sociais como meio de disciplina e

---

<sup>115</sup> Na versão original: “[are] radical and anarchistic, if not insurrectionary, in [their] embodiment”.



controle. A corporeidade trans, na medida em que desafia os limites binários de aceitabilidade, deve então ser transgressora em si mesma, pois expõe a mutabilidade da “verdade” sancionada pelo Estado. Ao demonstrarem a mobilidade e maleabilidade do gênero, indivíduos trans fragilizam uma estratégia fundamental de categorização utilizada para sustentar o estado opressivo.

A afirmação de que a corporeidade trans possui qualidades inerentemente anárquicas é, contudo, problemática. A questão mais óbvia reside na necessidade de definir transgeneridade – algo que é deliberadamente inespecífico e impreciso, como expressão ou corporeidade que se destina invariavelmente a um único propósito. Será que a trabalhadora sexual não-operada e o astro pornô não-binário mastectomizado possuem o mesmo potencial (ou desejo) de dismantelar o estado? Encarando as intersecções de identidade e opressão, a resposta seria provavelmente negativa. Afirmar que todos os corpos trans possuem um potencial insurrecional inerente atribuído, a indivíduos trans, o ímpeto de servir um propósito revolucionário, sem levar em consideração sua própria segurança, sobrevivência ou preferência. Essa perspectiva coloca a responsabilidade de criticar e desafiar as normas de gênero apenas sobre pessoas trans; os indivíduos cisgêneros estariam, então, isentos da aspiração de mobilizar seus gêneros com propósitos revolucionários. Ao investigar o papel do (trans)gênero no antiautoritarismo, é fundamental lembrar que “anárquico” é um adjetivo, e não um termo equalizador.

Se a transgressão de gênero não ocorre sempre da mesma forma, como poderíamos classificar o potencial anárquico de cada identidade teórica? Embora classificar várias identidades e expressões de gênero possa ser tentador, é, em última análise, redutor e fútil. Tanto o anarquismo como a transgeneridade suscitam uma multiplicidade de interpretações e estilos de vida, e não podem ser descritos com definições únicas. Ao discutirmos um modo de vida marcado pela rejeição de autoridade e hierarquia, classificar o gênero em uma escala de potencial radical passa a ser redundante.



Apesar de alguns escritos “trans-anarquistas” não abordarem estes problemas, as relações entre transgeneridade e anarquia podem ser, e têm sido, concebidas em termos menos essencialistas. A transgressão de gênero pode atuar como uma arma contra a categorização obrigatória e um desestabilizador destes enquadramentos binaristas. No entanto, o ímpeto de desafiar a opressão de gênero não precisa, nem deve, ser atribuído somente a indivíduos que enfrentam maior perigo devido a suas expressões de gênero. O antiautoritarismo e a provocação de gênero têm o potencial de (e, além disso, devem) fortalecer-se mutuamente na luta pela revolução (Carolyn, s. d.; Darity, 2009).

A adoção de uma perspectiva menos essencialista da relação entre (trans)gênero e anarquia se torna uma base para a própria queerização<sup>116</sup> da anarquia. É claro que não existe um único método ou meio de “queerização”. Há um escritor anarquista que propõe uma anarquia queerizada não apenas na ação, mas em seus princípios fundamentais. Em “Anarchy without Opposition”, Heckert (2012) questiona o anarquismo como uma filosofia fundamentada em oposições. A oposicionalidade implica binarismo, que é uma ferramenta de opressão. Para que o anarquismo centrado na justiça evite dar significados a identidades e hierarquias criadas e mantidas sob o interesse da opressão, a ideia de oposição deve ser abandonada. Heckert analisa a emancipação como um fim alcançado não através da equalização e legitimação de todas as identidades, mas através da interrogação da identidade e das fronteiras sociais como sendo concebidas e mantidas pelo ser humano. Uma concepção queerizada da anarquia e da oposição torna redundantes os argumentos sobre quem deveria personificar determinadas políticas e corporeidades. As dicotomias são, em si, imaginárias, embora os efeitos da

---

<sup>116</sup> Com queerização da anarquia, podemos compreender o processo de inserção, no movimento anarquista, de questões de gênero, como direitos de pessoas LGBTQIAPN+, acesso à saúde de pessoas trans e intersexo, afetividades não heteronormativas, corporalidades não cis-endonormativas. Em suma, traz-se à tona uma contraposição ao caráter cishetero-endonormativo da anarquia, ao não mais limitá-la a pessoas cisgêneras, heterossexuais e endossexo.



percepção de separação criada pela hierarquia sejam a raiz da dominação (Heckert, 2012).

Ao compreender o anarquismo como algo que, assim como a transgeneridade, não pode (e não deve) ser definido unilateralmente, a questão inicial do potencial anárquico das identidades trans torna-se irrelevante. Tal como a transgeneridade existe tanto através de relações hierárquicas como de visões radicais sobre como tudo poderia ser, o mesmo ocorre com a anarquia. O anarquismo detém poder em sua posição de oposição a estruturas já ‘existentes’, as quais são legitimadas por meio de crença e adesão. O anarquismo, no entanto, apresenta um poder ainda maior em sua capacidade de conceituar modos alternativos de existência que não dependam de uma oposição ao *status quo*. Analisar o anarquismo queerizado requer questionar os significados tanto de transgeneridade como de anarquismo. Um enquadramento pós-estruturalista pode ser útil, se não essencial, para descentralizar o discurso transgênero das armadilhas em conferir legitimidade ou ilegitimidade às identidades. Juntamente com a teoria anarquista, uma crítica pós-estruturalista permite compreender como as identidades são construídas e codificadas enquanto legítimas ou verdadeiras no contexto da sociedade e do estado. O anarquismo queerizado, em sua habilidade de conceber horizontes para além de oposições binárias, tem a capacidade de desestabilizar o estado ao dismantelar as estruturas sociais hierárquicas que garantem exclusão, hierarquia e desigualdade. Analisando e compreendendo os singulares modos com que identidades *queer* e transgressivas promovem intensa vigilância e policiamento social e político, o anarquismo pode expor e apontar para os principais pontos de fraqueza do estado.

## O ESTADO E VIGILÂNCIA

A vigilância e a categorização de indivíduos e grupos são fundamentais para o funcionamento do estado enquanto entidade que classifica, monitora e gere a





população. As agências governamentais, as organizações sem fins lucrativos, hospitais, escolas e bancos registram, mantêm e comparam dados sobre a pertença dos cidadãos a determinadas categorias (Spade, 2011). Agências administrativas utilizam tais classificações para tomar decisões relativas à distribuição de serviços e intervenções específicas, mediante a elaboração e interpretação das classificações sobre quem estaria ou não apto a receber estes serviços. Esses modelos de separação e avaliação dos grupos em “interno/externo” são necessários para que o estado exista enquanto árbitro e protetor (Spade, 2011).

Do nascimento até a morte, nos é entregue (ou aos nossos responsáveis legais) uma papelada e espera-se que assinalemos determinados marcadores para definir nossas identidades. Em cada formulário que preenchemos, é de se esperar uma repetição das perguntas que nos são feitas. A autocategorização é previsível e consistente e, desde tenra idade, conhecemos as respostas ‘corretas’ para nos descrevermos. Nos identificamos ao respondermos às mesmas perguntas estereotipadas para participar de atividades cotidianas (tomar uma vacina contra a gripe, responder a um inquérito), e para ter acesso a serviços e locais que ditam e afetam as oportunidades de vida (concorrer a vagas na faculdade, ser preso). Uma vez que o processo de autoclassificação se repete impassivelmente milhares de vezes ao longo de nossas vidas, raramente pensamos duas vezes sobre a razão pela qual nos são requeridos certos pormenores, e não outros. Por que o gênero é um indicador identitário mais importante do que, por exemplo, o tamanho do sapato? Certos modos de classificação são considerados naturais e neutros, ao passo que outros não têm importância ou são ridículos. Muitas vezes, os indivíduos não têm motivos para questionar a relevância dos marcadores que assinalam, até que sejam atormentados pela incapacidade de se classificarem (Spade, 2011).

É importante questionar a percepção dos modos convencionais de classificação enquanto neutros, naturais e incontestáveis. Ao compreendermos o papel do estado como protetor e prestador de serviços às populações vulneráveis,



torna-se simples concluir que os padrões universalizados de categorização dos indivíduos possuem um valor intrínseco, e que esses valores necessariamente refletem a capacidade conjunta de funcionamento dos grupos na sociedade enquanto tal. As categorias através das quais as instituições organizam a sociedade, todavia, não foram criadas em resposta à existente estratificação. Pelo contrário, a diferença e a desigualdade concentraram-se e organizaram-se em torno destas categorias outrora arbitrárias (Spade, 2011). Estes modos de categorização, que gerem e controlam as condições de vida, permitem ao estado atuar como responsável tanto dos corpos individuais como da reprodução populacional.

#### DISCIPLINA DO CORPO, VIGILÂNCIA DA POPULAÇÃO

Vários dos elementos considerados relevantes como categorias de classificação (raça, nacionalidade, sexo/gênero, data de nascimento (idade), (d)eficiência) são vistos como se se fizessem presentes ou fossem evidentes por meio de ações ou do funcionamento do corpo físico. O corpo é uma tela sobre a qual são exibidos significados culturais e políticos. Ao classificar os indivíduos com base nas condições do corpo, o estado pode exercer disciplina, domínio e controle sobre os corpos, regulando, assim, a população. Esse duplo poder sobre a vida tanto dos corpos como da população é fundamental para o funcionamento do estado e do capitalismo (Foucault, 1977, 1978).

Ao se aplicar as teorias foucaultianas de controle da vida através do corpo, é importante compreender como Foucault define o poder. Foucault (1978) afirma que o poder é constantemente produzido em um conjunto de trocas móveis e instáveis; ou seja, o poder não é uma força que se detém, partilha ou perde unilateralmente. Embora o estado utilize indubitavelmente o poder para exercer autoridade sobre uma população, Foucault não acredita que o estado seja a encarnação final do poder. Pelo contrário, o estado e suas táticas legislativas e



punitivistas representam a institucionalização de estratégias particulares de poder. As críticas ao estado o posicionam frequentemente como uma instituição que exerce o poder através de dominação e repressão; Foucault, contudo, oferece uma teoria contrária: o poder não é uma força exterior, nem se exprime através de uma dominação de cima para baixo. Pelo contrário, o poder funciona em todas as relações, e todas as relações estão sempre dentro de uma matriz de trocas de poder em constante movimento. São essas trocas de poder a nível micro que, em sua convergência coletiva, acabam por criar a dominação hegemônica. Os indivíduos que experimentam a subjugação também não carecem de poder; para Foucault, o silêncio não é um estado de impotência, mas sim uma outra forma através da qual o poder se exprime (Foucault, 1978).

Foucault também tem bastante a dizer sobre o propósito da resistência no contexto do poder. A resistência não existe como uma força externa e contrária ao poder. Pelo contrário, a resistência atua dentro do poder e é, não obstante, necessária para seu funcionamento. Para Foucault (1978), a resistência, que é dinâmica e esporádica, torna a mudança possível. Essa concepção pós-estruturalista do poder como onipresente, dinâmico e manifesto através de uma rede infinita de interações é útil para compreendermos os corpos trans como eixos de inúmeras trocas de poder. Os corpos trans geram uma intensa vigilância e disciplina por parte do estado e de suas instituições burocráticas. Ao mesmo tempo, os corpos trans exercem contínua e ativamente o poder através da resistência.

Os métodos estatais para se exercer controle sobre corpos e populações mudaram com o desenvolvimento do capitalismo moderno. Desde a Antiguidade até recentemente, o estado exerce seu poder hegemônico determinando se as pessoas vivem ou morrem. Em sociedades feudais, os soberanos detinham o poder de se apoderar das terras, dos recursos, dos corpos e das vidas dos governados. Durante este período, a fome e a doença eram espectros constantes e a ameaça de morte era onipresente. No entanto, a partir do século XVIII, o desenvolvimento



econômico começou a alterar o papel que a morte desempenhava na vida dos indivíduos. As novas tecnologias elevaram a eficiência e a produção agrícolas, proporcionando aos trabalhadores mais tempo de lazer e saúde melhorada. Como a morte se tornou menos iminente e a vida mais estável, o estado foi obrigado a adaptar seus métodos de exercício do poder. Simplesmente matar as pessoas deixou de ser um método de controle adequado e justificável; a capacidade de os indivíduos viverem e realizarem um determinado potencial passou a ser reconhecida como um “direito”. Assim, tornou-se necessário que o estado exercesse poder sobre as vidas por meio da regulação e da correção, em vez de arbitrar a morte. O advento das estatísticas<sup>117</sup> (nota-se a presença de “estado” nessa palavra) permitiu, ao estado, cada vez mais burocrático, medir a população e, além disso, decidir como administrar seus recursos (Foucault, 1978).

O poder é exercido de múltiplas formas para controlar duplamente tanto os corpos vivos (como máquinas produtivas) e a população (através da regulação da reprodução); simultaneamente, os próprios corpos possuem poder produtivo. Foucault (1978) utiliza o termo ‘biopoder’ para descrever essas mudanças. A transição do papel do estado de precursor da morte para administrador da vida se reflete nas formas como o biopoder permite o controle físico e organizacional de corpos e populações. Em “Vigiar e Punir”, Foucault (1977) descreve a evolução dos mecanismos modernos de disciplina e gestão. A questão-chave da definição foucaultiana de controle é a transformação de espaços físicos e metafóricos em locais de vigilância e análise. Para que a disciplina seja implementada, o espaço deve ser “dividido em uma quantidade de seções equivalente à quantidade de corpos”<sup>118</sup> (1977, p. 143, tradução nossa). Essa divisão pode ser feita fisicamente,

---

<sup>117</sup> Nota dos tradutores: na versão original, a palavra é “statistics”, referente a estatísticas. O comentário posterior, identificando a presença do estado na referida palavra, se dá pela similitude entre “statistics” (estatísticas) e “state” (estado). Apesar da diferença entre estas palavras em português, em inglês elas são bem semelhantes.

<sup>118</sup> Na versão original: “divided into as many sections as there are bodies”.



por exemplo, através de celas e camas em uma prisão. No entanto, Foucault sublinha que esse tipo de confinamento tangível não é necessário, nem eficiente, para a disciplina. Em termos abstratos, o ‘espaço’ pode também se referir ao posicionamento em uma sociedade. Para que o Estado possa exercer disciplina sobre as populações, cada corpo tem de ser individualizado e relegado a seu próprio ‘espaço’ identificável (através da atribuição do *Social Security Number*<sup>119</sup>, por exemplo), ao mesmo tempo em que é caracterizado e rotulado em relação a fronteiras de inclusão/exclusão (como assinalar os marcadores Homem/Mulher em formulários). A excludente rotulação de corpos individualizados serve como uma forma de gerenciar a movimentação e o comportamento desviante, no sentido de criar grupos produtivos e eficientes (Foucault, 1977).

Assim, o mecanismo de disciplina visa, através do biopoder, vigiar e controlar os corpos indisciplinados em vias de criar populações adequadamente reprodutivas. Para que o poder possa disciplinar e controlar, tem de ser exercido constantemente de modos que alinhem visibilidade e ocultação (Foucault, 1978). Foucault (1977) invoca a imagem do panóptico para demonstrar a dualidade da visibilidade/invisibilidade no contexto do controle e da disciplina. Do lado de fora do panóptico, há uma circunferência de celas; no meio, está uma torre alta, na qual se senta um observador poderoso. Os reclusos dentro das celas estão constantemente conscientes da torre de observação no centro. A torre, no entanto, não está necessariamente sempre ocupada. O poder supremo da configuração panóptica está na dualidade da própria torre: o poder é visível, mas não verificável. Os reclusos no círculo circundante são, então, forçados a agir como se estivessem sempre a ser vigiados, porque nunca podem verificar a presença ou ausência do observador (Foucault, 1977). Este modelo panóptico de observação é ilustrativo do funcionamento do estado-nação vigilante. Embora todos os integrantes da

---

<sup>119</sup> Nota dos tradutores: o *Social Security Number* [Número de Identificação Social, em tradução livre] é um número de identificação individual estadunidense, semelhante do CPF ou ao RG no Brasil.



sociedade estejam sujeitos ao escrutínio do estado-nação, aqueles que o experimentam de forma mais aguda são aqueles classificados de modo mais ambíguo ou suspeito, como corpos indisciplinados. Devido ao seu potencial perigoso de desencadear dinâmicas de resistência nas matrizes de poder, o estado, através da vigilância, tem de conter as populações dissidentes e transitórias. Pessoas trans estão particularmente sujeitas a esse escrutínio, porque perturbam um instrumento fundamental de poder utilizado para regular e controlar corpos e populações, a sexualidade. Se a sexualidade é, de fato, como afirma Foucault (1978), “um ponto especialmente denso de transferência das relações de poder”<sup>120</sup> (p. 103, tradução nossa), então os corpos sexuados são os condutores dessas trocas eletrificadas. O desdobramento da sexualidade opera por fora da lei, impregnando, assim, os corpos e dando sentido às suas sensações (Foucault, 1978). Como se poderia assegurar uma produção legível da sexualidade quando o próprio corpo sexuado é ilegível? Por perturbarem o desdobramento da sexualidade, os corpos que transgridem as normas de sexo e gênero criam pontos de resistência dentro do poder hegemônico, na medida que se movem pelo mundo. A essa resistência não é imbuído um significado necessariamente insurrecional (como diz Foucault, não há especificamente uma “alma da revolta”<sup>121</sup> [1978, p. 96, tradução nossa]), mas suas manifestações têm o potencial de fragmentar e remodelar o poder hegemônico. Se a resistência exercida por corpos gênero-dissidentes pode se reproduzir para se infiltrar nas redes de relações de poder, a mesma tem o potencial de incitar à revolução.

### PESSOAS TRANS E A VIGILÂNCIA DO CORPO

A vigilância sobre corpos trans têm sua intensidade e complexidade agravadas devido à sua ocorrência em interseções de marginalização legal, médica

---

<sup>120</sup> Na versão original: “an especially dense transfer point for relations of power”.

<sup>121</sup> Na versão original: “soul of revolt”.



e social. Ao passarem pela transição social e médica, pessoas trans têm de atravessar continuamente as fronteiras da exposição/ocultação e visibilidade/invisibilidade. Pessoas trans lidam com o estado para conseguirem a correção e validação oficiais de sua identidade de gênero nos documentos; simultaneamente, porém, pessoas trans são forçadas a negociar com o estado, a lei e a medicina com medo e desconfiança, pois seus corpos confundem as noções binárias construídas sobre sexo/gênero que mantêm o poder institucional.

#### SEXUANDO A MEDICINA, BARRANDO O GÊNERO

Desde a primeira ultrassonografia que determina o sexo até o momento em que é assinada a certidão de nascimento de um recém-nascido, o sexo atribuído (e, implicitamente, o gênero) é reconhecido como um aspecto crítico da vida social. A designação do sexo como ‘masculino’ ou ‘feminino’ é realizada com o pressuposto de que todo sexo se manifesta natural e absolutamente dentro de uma de suas definidas categorias. O sexo, contudo, não é natural nem absoluto, e não está isento de influências sociais e culturais. De acordo com Lorber (1993), a generificação dos corpos não é, como geralmente se pensa, uma resposta à existência incontestável de dois sexos biológicos. Pelo contrário, o sexo em si é formulado como uma dicotomia biológica que permite a socialização em alguma das duas categorias de gênero. O processo binário de socialização “constitui corpos sociais de modo a serem diferentes e desiguais”<sup>122</sup> (p. 568, tradução nossa).

Embora a categorização do sexo se baseie ostensivamente em princípios biológicos neutros, apolíticos e imutáveis, a familiar sexuação binária dos corpos é frequentemente atormentada por ambiguidades e contradições. A atribuição binária do sexo pode ser comprometida por certas divergências no desenvolvimento hormonal, gonadal e/ou genital (divergências comumente

---

<sup>122</sup> Na versão original: “constructs social bodies to be different and unequal”.



designadas como “condições intersexo”), que problematizam a identificação de categorias como monoliticamente indicativas de um ou outro sexo (Kessler, 1990). Os métodos adotados por instituições médicas para atender bebês que nascem perturbando as categorias sexuais de masculinidade e feminilidade e as atitudes dos médicos responsáveis pelas decisões sobre as crianças intersexo ilustram a importância social da construção do sexo em termos binários. No caso de intersexos, seria essencial decidir prontamente o ‘verdadeiro’ sexo de uma criança. Se isso não for feito, poderia resultar em uma emergência psicossocial e a criança ficaria irreversivelmente traumatizada (Kessler, 1990).

A resposta médica à ambiguidade sexual no nascimento ilustra nitidamente a importância da construção do sexo, tanto a nível social como cirúrgico, para encarnar de forma legível e indiscutível um de dois polos. Em última instância, a única prova do sucesso ou insucesso dos médicos na atribuição do sexo de um bebê é o fato de julgarem se a identidade e a expressão de gênero do indivíduo são coerentes com as expectativas normativas do sexo escolhido.

O sexo é generificado, e o gênero é sexuado. Espera-se de e educa-se a indivíduos designados como mulheres ao nascimento que apresentem seu gênero de uma forma feminina, amadurecendo de meninas para mulheres. Espera-se de e educa-se a indivíduos designados como homens ao nascimento que sejam meninos e homens masculinos. Aqueles que se identificam e se comportam fora destas ideias-padrão de fêmea/feminina/mulher e macho/masculino/homem encaram afrontas a nível social, médico e legal. A manutenção de um sistema binário de classificação do sexo e do gênero, apesar da existência de ambiguidades, é um método de controle social do sexo e do gênero.

Como esse sistema binário é implementado com tamanha rigidez, pessoas trans têm de buscar perpetuamente por autorização e legitimação de instituições médicas e jurídicas para poderem viver como bem entenderem. Embora as questões políticas de transexuais sejam frequentemente agrupadas com as de pessoas





lésbicas, gays e bissexuais, há uma diferença acentuada entre as experiências de vigilância enfrentadas pelas minorias sexuais e pelos transgressores do gênero. Gays, lésbicas e bissexuais raramente são forçados a dialogar com instituições psicomédicas como meio de autenticar e legitimar suas identidades (Kelly, 2012). Pessoas trans iniciam frequentemente o processo de atualização do corpo e de seu gênero de identificação, se engajando em negociações com instituições psicomédicas. Quando entram na arena psicomédica, um indivíduo trans começa por revelar o seu *status* de transgênero. No entanto, a revelação da identificação transgênera não é tão fácil como simplesmente 'sair do armário'. Para ser levado a sério como transgênero em interações psicomédicas, um indivíduo tem normalmente de apresentar uma narrativa particular de identificação trans. Essa narrativa é de exclusão; tem de ilustrar a incapacidade do indivíduo de existir 'normalmente' como resultado de uma disforia de gênero persistente e duradoura. Se essa narrativa não está de acordo com um arquétipo particular da experiência trans, o indivíduo provavelmente terá seu acesso a procedimentos médicos de afirmação de gênero interrompido (Spade, 2003).

Quando uma pessoa trans em busca de intervenção médica estabelece a sua legitimidade 'suficientemente trans' de acordo com os critérios diagnósticos da disforia de gênero, essa pessoa pode buscar a afirmação de gênero por meios hormonais e/ou cirúrgicos. Embora se exija a revelação e a visibilidade enquanto trans para se poder acessar tais meios, o objetivo final da intervenção médica institucionalizada é permitir que as pessoas trans tenham seu gênero reconhecido por pessoas não trans. No entanto, este acesso a procedimentos hormonais e cirúrgicos de mudança de sexo/alinhamento de gênero depende essencialmente do capital financeiro e cultural que o indivíduo possui. Muitas pessoas trans jamais buscam por intervenções médicas, seja por opção, seja por barreiras de acesso (National Transgender Discrimination Survey and Report, 2010).



## CRUZAMENTO DE FRONTEIRAS SÓCIO-CULTURAIS

Pessoas trans perturbam a binária generificação do sexo por meio de contínuas e deliberadas experiências de cruzar fronteiras. As fronteiras culturais, que separam explícita e implicitamente os grupos sociais pela delimitação de normas, valores e comportamentos, servem para criar e ampliar as hierarquias sociais. De acordo com Kelly (2012), o cruzamento de fronteira ocorre “em qualquer instância em que a identidade de alguém esteja disposta para inspeção, questionamento, e determinação grupal ou por autoridade legal”<sup>123</sup> (p. 103, tradução nossa). As fronteiras culturais são mantidas e reguladas tanto a nível institucional como interpessoal. Algumas fronteiras são altamente policiadas e os infratores enfrentam penalizações severas (por exemplo, relações sexuais entre adultos e crianças). Outros cruzamentos de fronteira são regulados com menos intensidade, tais como as relações entre gerentes e funcionários de uma mercearia gerida cooperativamente. A regulamentação das fronteiras e a severidade das punições por seu cruzamento são determinadas a depender se o cruzamento da fronteira em questão representa uma ameaça para as hierarquias sociais. Os transgressores de gênero não conseguem se enquadrar de forma consistente em alguma categoria basilar de identificação corporal, pois atravessam fronteiras e perturbam as expectativas culturais de identificação de gênero. Devido a essa existência em zonas fronteiriças do binário de gênero, o corpo transgênero é escrutinado como indisciplinado, instável e transitório (Kelly, 2012).

Em certos lugares, as fronteiras de gênero tornam-se campos de conflito e violência para indivíduos que não se conformam. Algumas das travessias mais intensamente vigiadas ocorrem naquilo que Kelly (2012) nomeia “fronteiras de classificação sexual”. Aqui, as pessoas transgêneras têm de negociar uma fronteira cultural monitorada por algum indivíduo que possui autoridade institucional;

---

<sup>123</sup> Na versão original: “at any instance when one’s identity is open to inspection, questioning, and determination either by in-group members or by a legal authority”.



frequentemente, embora nem sempre, essa travessia de fronteira ocorre na interseção entre fronteiras físicas e abstratas (como na circulação entre países). Nestes pontos, as percepções de indivíduos em posição de autoridade sobre os indicadores culturais da normatividade de gênero são utilizadas para determinar se o poder institucional será invocado para punir um indivíduo cujo gênero não ‘passa’ na inspeção fronteiriça.

### SEXO (I)LEGAL

Pessoas transgêneras comumente encaram longos processos de negociação judicial com múltiplas burocracias no intuito de obter documentações que acuradamente, consistentemente reflitam seu gênero vivenciado. Requerimentos para mudança do gênero em certidões de nascimento e carteiras de motorista variam drasticamente de estado a estado<sup>124</sup>. Alguns estados requerem cirurgia genital (que é obtida por uma pequena porção da população transgênera, em geral) para que se modifique o marcador de gênero na carteira de motorista. Alguns estados se recusam completamente a alterar certidões de nascimento, ou substituem o marcador de gênero na certidão de nascimento de uma pessoa trans por um espaço em branco, em vez de incluírem o marcador que reflete corretamente seu vivenciado gênero (Beuchamp, 2009; Spade, 2003). Devido a tais diferenças e ambiguidades na alteração dos diferentes marcadores sexuais oficiais em diferentes instâncias, é comum que pessoas trans possuam vários documentos de identidade contraditórios ou totalmente incorretos. 41% das pessoas transgêneras que vivem de acordo com um gênero diferente daquele que lhes foi atribuído ao nascimento não possuem um documento de identificação estatal que reflita esse gênero (Grant et al., 2011). Essa inconsistência de identidade leva a um maior escrutínio de

---

<sup>124</sup> Nota dos tradutores: vale ressaltar que, nos Estados Unidos, cada estado possui sua legislação própria, de modo que os direitos e os acessos de pessoas trans residentes em estados diferentes podem variar significativamente. Tal autonomia de cada estado é uma particularidade estadunidense, que não se reflete, por exemplo, na realidade brasileira.



pessoas transgêneras nos cruzamentos de fronteiras, tais como em relação a viagens, empregabilidade, moradia e solicitações de assistência social estatal e federal.

Na última década, o *Social Security Administration* [Administração de Seguridade Social, em tradução livre] e o *Department of Homeland Security* [Departamento de Segurança Nacional, em tradução livre] começaram a intensificar os seus esforços em confrontar trabalhadores indocumentados, a fim de identificar potenciais ameaças à segurança. No passado, a comparação de documentos oficiais de diferentes organizações governamentais era pouco comum, sendo realizada somente durante investigações específicas. Após o 11 de setembro, contudo, tornou-se rotina que o governo efetuasse comparações de registros. Essa nova insistência na dupla e tripla verificações da congruência de registros em vínculos empregatícios afeta as pessoas trans, que possuem frequentemente vários documentos oficiais nos quais constam sexos, nomes ou histórias contraditórias. Quando as investigações federais detectam discrepâncias nas comparações de documentos oficiais, a *Social Security Administration* pode enviar cartas “nomatch”<sup>125</sup>, informando os patrões de que um trabalhador pode estar indocumentado. Isso coloca as pessoas trans em situações em que são forçadas a revelar suas histórias de transgeneridade, correndo o risco de serem demitidas (Beauchamp, 2009).

Em uma era pós-11 de setembro, em que a segurança e a vigilância estatais se intensificaram sob o impulso de identificar e impedir ameaças terroristas, a incongruência de identificação é vista não só como inconveniência, mas como uma possível ameaça à segurança nacional. Os efeitos da identificação de cidadãos com *status* de identificação incongruente (e, implicitamente, de corpos perigosos) não se manifestam de forma mais intensa e drástica do que nos aeroportos. Para as

---

<sup>125</sup> Nota dos tradutores: a tradução para este termo seria “sem correspondência”, ou “incongruência”, referindo-se à incompatibilidade entre as documentações de pessoas trans. Por exemplo, quando um documento de registro geral antigo não se mostra compatível com um documento requalificado, sugerindo erroneamente que a pessoa trans cometeu fraude.



pessoas transgêneras, viajar de avião exige uma negociação meticulosa entre a revelação e a ocultação, a fim de evitar serem apontadas como uma ameaça à segurança em virtude de habitarem um corpo anormalmente sexuado e inconsistentemente documentado. O *National Center for Transgender Equality* (2013) [Centro Nacional por Igualdade Trans, em tradução livre] aconselha pessoas trans a portarem consigo cartas que comprovem a demanda por especialidades de saúde relativas à transexualidade, ou a preencherem um documento declaratório (usado para atestar deficiência ou condição médica) para evitar dificuldades nos aeroportos. Essa ideia de revelação estratégica (em contraste com a ocultação, muitas vezes referida como ‘passar despercebido’) ecoa a afirmação neutralizadora de que, se não se tem nada a esconder, não é preciso ser confrontado com suspeitas. No entanto, a revelação estratégica é uma armadilha: ao assumir-se como tendo um corpo anormal, em vez de tentar ‘passar despercebido’, a pessoa torna-se mais vulnerável à vigilância, detenção e perfilação. Quando corpos trans são considerados ‘suspeitos’ por outros meios, tais como raciais ou capacitistas, um maior escrutínio, mesmo tendo em mente uma política estratégica, pode não ser de todo desejável (Beauchamp, 2009).

### **TRANS-ANARQUISMO: RESISTÊNCIA AO ESTADO E PRÁXIS QUEER**

É evidente que a corporeidade transgressiva de gênero incita atos de vigilância, escrutínio e policiamento por parte do estado e de suas instituições. Ao questionar a natureza dessa vigilância, podemos expor os campos que fazem com que o estado se sinta mais ameaçado. Quanto mais violentamente uma fronteira é escrutinada, mais socialmente ameaçadora pode ser considerada sua travessia (Kelly, 2012). A transgressão de gênero, estigmatizada como perturbação mental e punida através de interrogatórios em aeroportos, demissão de empregos sem que haja qualquer chance de recorrer legalmente, e até mesmo de violência física



ignorada pelas autoridades, é nitidamente uma fronteira cultural mantida com violência. Os cruzamentos dessa fronteira constituem uma ameaça ao estado, uma vez que desafiam e confundem os modos de classificação que permitem a disciplina e o controle dos corpos. As vidas trans também exercem a pressão da resistência dentro das matrizes de poder, e os anarquistas podem e devem aprender com tal resistência para criar uma práxis da justiça social.

### TRANS-ANARQUISMO COMO RESISTÊNCIA AO ESTADO

Pessoas trans, com suas documentações contraditórias e seus corpos que desafiam a binariedade, resistem à noção construída pelo estado de que possuir e viver uma identidade única, estática e facilmente categorizável individualiza cada cidadão. Ao longo de suas vidas, pessoas trans navegam constantemente sobre fronteiras em que a escolha entre a ocultação e a revelação está em jogo. Não há, contudo, na era pós-moderna uma transição que não deixe vestígio em papel. Uma vez que este vestígio não pode ser escondido ou apagado, fica o registro de que as categorias criadas enquanto binárias e estáticas podem, com esforço, ser alteradas. A existência de diferentes normativas para a obtenção de documentação entre setores governamentais permite que haja inúmeras e incompatíveis histórias para um mesmo indivíduo transgênero, de modo a perturbar a fachada organizada e eficiente do governo.

Retornando à ilustração foucaultiana do panóptico como meio primordial de controle e disciplina, podemos observar como as múltiplas e transitórias identidades criadas pela corporeidade trans originam fissuras na dicotomia aparentemente impenetrável da visibilidade/invisibilidade. Para que o aprisionamento ocorra, os dispositivos de divisão espacial que individualizam as massas têm de ter poder. Os corpos trans minam a escala de classificação taxonômica sexo/gênero de inúmeras formas, a maioria das quais apenas tenuemente controlada pelo governo. Por exemplo, uma mulher trans pode



apresentar-se consistentemente como uma mulher devido a hormônios que alteram o corpo, obtidos no mercado comum. O complexo industrial psicomédico não tem registro do uso de substâncias controladas por parte deste indivíduo, nem possui provas de que lhe tenha sido diagnosticada a disforia de gênero (ou, até recentemente, o ‘transtorno de identidade de gênero’). Além disso, suponhamos que a certidão de nascimento e a carteira de motorista desta mulher continuem marcadas com o símbolo do sexo que lhe foi atribuído, masculino. Esta mulher, em particular, move-se pelo mundo de uma forma que expõe as vastas ambiguidades presentes naquilo que parece ser uma documentação nitidamente ‘masculina’, ao mesmo tempo em que mina as suposições administrativas feitas quando da verificação de uma ‘mulher’.

O que o estado faz com aqueles cujos corpos e vidas desafiam a ideia de binário de gênero em si? O que acontece com os transgressores de gênero que se esforçam para ‘passar’ no sexo que lhes foi atribuído, de modo a transitar em espaços em que há um controle governamental rigidamente imposto, tais como aeroportos, mas que voltam a cair na perigosa ambiguidade quando lhes é permitido passar para o outro lado? Ao expor a inconsistência e a permeabilidade da vigilância estatal, os corpos trans minam o mecanismo da ‘visibilidade não verificável’ nos cruzamentos de fronteira. Embora o estado nos queira fazer crer que a autoridade que exerce é monolítica e impenetrável, acaba sendo, pelo contrário, uma entidade formada por várias distintas estruturas. É nesta fragmentação que o estado se torna vulnerável ao potencial revolucionário da resistência não-conformista de gênero.

#### TRANS-ANARQUISMO COMO PRÁXIS PARA A JUSTIÇA

Discursos sobre o anarquismo somente são proveitosos quando propõem uma práxis para materializar o mundo de nossos sonhos. Ao discutirmos as possibilidades do anarquismo queerizado, podemos analisar de duas formas nosso



aprendizado com as vidas trans. Em primeiro lugar, como coloquei acima, as experiências dos indivíduos trans em atravessar fronteiras podem expor a atuação do estado enquanto um conjunto não fixo de poderosas forças, mais do que uma manifestação monolítica de poder. Esta perspectiva revela a importância do gênero como expressão do biopoder do estado e demonstra como a transgressão do gênero gera resistência. Além disso, a compreensão das singularidades das vidas trans pode e deve moldar a forma como praticamos a anarquia. Desde os tempos de Emma Goldman, o anarquismo se desenvolveu como uma teoria de oposição a toda opressão sistemática, e não apenas aos poderes ostensivos do capitalismo e do estado. Para que o anarquismo tenha esperança na justiça social, deve continuar a se expandir priorizando e centralizando as necessidades, experiências e perspectivas de pessoas marginalizadas em sua práxis.

Nas palavras de Audre Lorde, “as ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande”<sup>126</sup> (1984, p. 112). Essas palavras de revolução deveriam ser centrais para o modo como os anarquistas desenvolvem e ‘exercem’ a práxis. O ‘dominador’, ou a complexa teia de poder hegemônico criada pelas interações simbióticas entre capitalismo e estado, usa estratégias de dominação para assegurar a obediência da população. Embora o poder se expresse por inúmeras e variadas relações, torna-se institucionalizado e hegemônico nas formas de racismo, capacitismo, classicismo, etnocentrismo, sexismo, heterossexismo (e homofobia), cissexismo (e transfobia) e outros modos de opressão. Estes são os instrumentos do estado. Quando nos envolvemos em discursos e implementamos práticas que não trabalham explicitamente para dismantelar todas (e não apenas algumas) destas opressões em suas interseções, continuamos a utilizar as ferramentas do dominador na tentativa de destruir o conceito de dominação. Para que o anarquismo verdadeiramente compreenda em si a promessa de justiça, deve rejeitar os discursos enraizados na dominação.

---

<sup>126</sup> Na versão original: “The master’s tools will never dismantle the master’s house”.





As questões que afetam pessoas gênero-dissidentes devem ser centrais, e não periféricas, na concepção da práxis anarquista. Isso significa criticar os princípios de nossos anarquismos e observar as maneiras como podem, também, excluir e apagar as vidas trans. O anarco-primitivismo, por exemplo, promove a desindustrialização e defende o regresso à subsistência dos caçadores-coletores (Anonymous, 2005). Mas em uma sociedade não-civilizada<sup>127</sup>, o que acontece às pessoas com doenças crônicas ou deficiências que dependem das tecnologias modernas para sobreviver? Além disso, como o primitivismo poderia servir às necessidades de pessoas trans que precisam de hormônios e cirurgias para viverem vidas com conforto e autodeterminação? Para além de fazermos perguntas difíceis sobre nossas teorias, devemos, também, analisar e adaptar nossas práxis. Ao emprendermos certos tipos de ação direta, presume-se que ativistas podem ser presos. A participação de um indivíduo na ação pode até ser validada e celebrada por conta de sua detenção. Mas o que acontece com os anarquistas transgêneros, para os quais o encarceramento representa riscos particulares de violência de gênero? Quando são presos, os anarquistas não-trans podem garantir acomodações na prisão que sejam apropriadas para seus gêneros vivenciados; o mesmo não ocorre com pessoas trans. Temos de questionar as formas como definimos a legitimidade e validação da participação em ações anarquistas, para que nossas ações não alienem aqueles que sofrem mais severamente nas mãos do estado.

A garantia de sobrevivência é fundamental para a ideia de anarquia como meio de justiça. Os anarquistas e esquerdistas *queer* radicais criticam comumente as prioridades das principais organizações LGBT, considerando-as equivocadas. Isto manifesta-se fortemente em campanhas pela legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Alguns *queer* radicais sentem que lutar pela legitimidade da instituição matrimonial estatalmente legitimada é, na melhor das hipóteses, assimilacionista e, na pior, destoante de questões mais sérias de sobrevivência. Há

---

<sup>127</sup> Nota dos tradutores: no texto original, o autor usou a palavra “un-civilized”.



legitimidade neste sentimento, é claro: novamente, recordamos que as ferramentas do dominador não podem destruir sua morada. Mas o casamento traz consigo mais do que um peso simbólico e privilégios. Algumas proteções disponíveis através do casamento podem ser fundamentais para a sobrevivência. A possibilidade de compartilhar o plano de saúde do cônjuge, por exemplo, pode permitir que um doente crônico receba os cuidados médicos de que necessita. Embora nos oponhamos à máquina burocrática do estado, temos de compreender que o trabalho realizado no âmbito dos sistemas existentes pode servir para garantir que as necessidades imediatas de sobrevivência sejam satisfeitas. Isso não significa que nós próprios tenhamos de contribuir para campanhas assimilacionistas de ‘igualdade’; devemos, contudo, reconhecer que a sobrevivência assume muitas formas. Enquanto outros trabalham dentro do sistema para garantir melhores chances de sobrevivência, nós, anarquistas, devemos empenhar os nossos próprios esforços para destruir o poder hegemônico do estado.

Questões trans são, por natureza, interseccionais, e nossa práxis também deve ser. O *2011 National Transgender Discriminatory Survey* [Questionário Nacional de Discriminação Trans de 2011, em tradução livre] (que contém estatísticas que causam, ao estado, pouco clamor administrativo) revela informações esclarecedoras sobre a situação das vidas trans. Vemos que pessoas trans têm uma chance significativamente maior que pessoas cisgêneras de estarem abaixo do limiar da pobreza, e são altamente suscetíveis ao desemprego e à vulnerabilidade social. Dezesesseis por cento das pessoas trans declaram trabalhar em atividades informais, tais como o trabalho sexual, para sobreviver. Pessoas dissidentes de gênero têm quatro vezes mais chance de serem infectadas com HIV. Além disso, pessoas trans têm mais chances de sofrer problemas de saúde mental e/ou deficiências do que as pessoas cisgêneras. Devido à desigualdade de acesso a cuidados de saúde apropriados e adequados, pessoas trans têm uma maior probabilidade de apresentar problemas de saúde. Em todas essas áreas, as disparidades são significativamente mais graves para pessoas trans racializadas,



em particular as afro-americanas (Grant et al., 2011). A dissidência de gênero é uma das muitas maneiras pelas quais indivíduos se deparam com vulnerabilidade às mãos do estado e do capitalismo; essa vulnerabilidade é agravada nas interseções da marginalização.

Assim, percebemos que questões trans não podem ser circunscritas a seu próprio âmbito. Quando discutimos questões de classe, necessariamente discutimos questões trans, porque os corpos trans não são menos instrumentos de produção de trabalho do que todos os outros corpos. Ademais, o estado capitalista atribui menos valor e considera mais descartáveis os corpos das pessoas trans (particularmente das pessoas trans com deficiência e das pessoas trans racializadas) do que os corpos não-trans. Os direitos dos trabalhadores do sexo são direitos trans, porque pessoas trans constituem uma parte importante da indústria e sofrem algumas das violências mais graves (Daring, 2012). Ao nos organizarmos com trabalhadores sexuais, é fundamental garantir que nossa linguagem e nossos espaços incluam sua multiplicidade de identidades de gênero e sexuais. Ao utilizarmos a abordagem de redução de dados em ações de prevenção ao HIV, temos de estar atentos às necessidades específicas das pessoas trans. Em nosso discurso de oposição à brutalidade policial, não devemos nos esquecer de que as pessoas trans, especialmente mulheres trans racializadas, são vítimas de uma violência policial particularmente aguda. Tal como o trabalho da STAR, nossa práxis deve ser sempre interseccional.

Devemos também, contudo, compreender que, em todos esses campos, há fortes convergências de identidades pessoais e políticas. Não devemos esperar que todas as pessoas trans queiram fazer parte de nosso anarquismo, mas nossa práxis deve centrar-se em suas necessidades, de todo modo. É ilógico esperar que pessoas trans se coloquem em perigo por um ativismo que não fez nada para provar o seu empenho em liquidar a transfobia. Devemos recordar a afirmação de Foucault de que o silêncio não indica a falta de poder; pelo contrário, o silêncio é mais uma



forma que o poder pode assumir em suas muitas facetas (1978). É o silêncio que garante a sobrevivência das populações mais marginalizadas, e há sempre resiliência e resistência na sobrevivência. Os anarquistas não-trans devem organizar-se ao lado de pessoas trans, e em torno de questões que estas afirmem ser vitais para seu empoderamento e emancipação. Embora os anarquistas estejam indubitavelmente empenhados em nossa insurreição contra o capitalismo e o estado, temos também de reconhecer que a sobrevivência é a principal prioridade para as pessoas trans, cujas vidas são ignoradas, desvalorizadas e liquidadas de forma arbitrária.

## CONCLUSÃO

O anarquismo é uma ideologia que se opõe a toda forma de autoridade institucional. Em vez de defender a igualdade dentro das hierarquias, o anarquismo procura eliminar completamente o poder atribuído ao *establishment*<sup>128</sup> hierárquico. Tentar determinar o potencial anárquico de diferentes corpos transgêneros mostra-se irrelevante, uma vez que o poder e a resistência não possuem qualidades próprias. Em vez disso, ao desconstruir a operação do biopoder e analisar como os corpos dissidentes de gênero perturbam o controle e a disciplina fomentados pela classificação e pela hierarquia, podemos expor as ambiguidades do próprio estado. O poder do estado é deliberado, político e, acima de tudo, mantido através de nossa adesão. Ao dar poder a muitas formas de resistência, o anarquismo pode transcender a oposição e construir visões de justiça, liberdade e igualdade. É fundamental considerar as vidas e experiências trans no desenvolvimento da práxis para alcançar essa justiça.

---

128 Nota dos tradutores: conceito que se refere a “grupo social dominante”, “organização”, “ordenamento”, ou seja, o que está *estabelecido*, instituído como dominante dentro do cenário hierárquico contra o qual se opõe o anarquismo.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV-TR (5th ed.)*. Arlington, VA: Author.

Anonymous. (2005). What is anarcho-primitivism? Retrieved from <http://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-what-is-anarcho-primitivism>

Beauchamp, T. (2009). Artful concealment and strategic visibility: Transgender bodies and U.S. state surveillance after 9/11. *Surveillance & Society*, 6, 356–366.

Carolyn. (n.d.). Politicizing gender: Moving toward revolutionary gender politics. Retrieved from <http://www.spunk.org/library/pubs/lr/sp001714/gender.html>

Daring, C. B. (2012). Queering our analysis of sex work. In C. B. Daring, J. Rogue, D. Shannon, & A. Volcano (Eds.), *Queering anarchism: Addressing and undressing power and desire* (pp. 185–194). Oakland, CA: AK Press.

Darity, S. (2009). Gender is a weapon: Coercion, domination, and self-determination. Retrieved from <http://theanarchistlibrary.org/library/sally-darity-gender-is-a-weapon-coercion-domination-and-self-determination>

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York, NY: Vintage.

Foucault, M. (1978). *History of sexuality: An introduction*. New York, NY: Vintage.

Goldman, E. (1917). *Woman suffrage. Anarchism and other essays*. Retrieved from <http://xroads.virginia.edu/~hyper/goldman/front.html>

Grant, J. M., Mottet, L. A., & Tanis, J. (2010). *National transgender discrimination survey report on health and health care*. Washington, DC: National Center for Transgender Equality and the National Gay and Lesbian Task Force. Retrieved from [http://transequality.org/PDFs/NTDSReportonHealth\\_final.pdf](http://transequality.org/PDFs/NTDSReportonHealth_final.pdf)

Grant, J. M., Mottet, L. A., Tanis, J., Harrison, J., Jody, L. H., & Keisling, M. (2011). *Injustice at every turn: A report of the national transgender discrimination survey, executive summary*. Washington, DC: National Center for Transgender Equality and the National Gay and Lesbian Task Force. Retrieved from [http://www.thetaskforce.org/downloads/reports/reports/ntds\\_summary.pdf](http://www.thetaskforce.org/downloads/reports/reports/ntds_summary.pdf)



Heckert, J. (2012). Anarchy without opposition. In C. B. Daring, J. Rogue, D. Shannon, & A. Volcano (Eds.), *Queering anarchism: Addressing and undressing power and desire* (pp. 63–75). Oakland, CA: AK Press.

Hill, M. R., & Mays, J. (2011). The transgender umbrella. In *The gender book* (pp. 38–39). Retrieved from [http://issuu.com/thegenderbook/docs/the\\_gender\\_book?e=0](http://issuu.com/thegenderbook/docs/the_gender_book?e=0)

Kelly, R. C. (2012). *Borders that matter: Trans identity management* (UMI Dissertation Publishing (UMI 3524062)). Retrieved from <http://gradworks.umi.com/3524062.pdf>

Kessler, S. J. (1990). The medical construction of gender: Case management of intersexed infants. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16, 3–26.

Kornegger, P. (1975). *Anarchism: The feminist connection*. London: Black Bear.

Liesegang, J. (2012). Tyranny of the state and trans liberation. In C. B. Daring, J. Rogue, D. Shannon, & A. Volcano (Eds.), *Queering anarchism: Addressing and undressing power and desire* (pp. 87–99). Oakland, CA: AK Press.

Lorber, J. (1993). Believing is seeing: Biology as ideology. *Gender and Society*, 7, 568–581.

Lorde, A. (1984). The master's tools will never dismantle the master's house. *Sister outsider: Essays and speeches* (pp. 110–114). Berkeley, CA: Crossing Press.

McKay, I. (2008). *An anarchist FAQ* (Vol. 1). Oakland, CA: AK Press.

National Center for Transgender Equality. (2013). *Know your rights: Airport security and transgender people*. Retrieved from [http://www.transequality.org/Resources/AirportSecurity\\_November2013.pdf](http://www.transequality.org/Resources/AirportSecurity_November2013.pdf)

Nothing, E. (2013). Queens against society. In *Street transvestite action revolutionaries: Survival, revolt, and queer antagonist struggle* (pp. 3–11). Untorelli Press.

Spade, D. (2003). Resisting medicine, re/modeling gender. *Berkeley Women's Law Journal*, 18, 15–37.

Spade, D. (2011). *Normal life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of law*. Brooklyn: South End Press.



Walter, N. (2002). About anarchism. London: Freedom Press.

Wilchins, R. (2004). Queer theory, gender theory. Los Angeles, CA: Alyson Books.

Wilchins, R. A. (1997). Read my lips: Sexual subversion and the end of gender. Ithaca, NY: Firebrand Books.