

SUMÁRIO

EDITORIAL	2
AS LEITURAS NIETZSCHIANAS SOBRE A GÊNESE DO CRISTIANISMO Eron Santos Pereira	6
A CANÇÃO POPULAR E A SUBJETIVIDADE CÓSMICA DE ARQUÍLOCO: UMA LEITURA METAFÍSICA Larissa Medeiros	26
A RELAÇÃO ENTRE ATENÇÃO E AMOR Reginaldo Gonçalves Gomes	47
A NOÇÃO DE “PESSOA”: APROXIMAÇÕES ENTRE AS FILOSOFIAS DE MAX SCHELER E DE MARTIN HEIDEGGER Luiza Bello	75
OS USOS POLÍTICOS DA DÚVIDA: O CETICISMO ENTRE A PRUDÊNCIA CONSERVADORA E A CONTESTAÇÃO AGONÍSTICA João M. Nonato	94
ANIMAQUINISMO: A REVOLTA CONTRA A MAQUINIZAÇÃO DA VIDA NA LITERATURA DE JOHN STEINBECK Bruno Latini Pfeil	116
O GÊNIO EM SCHILLER COMO CONDIÇÃO DA LIBERDADE NA OBRA DE ARTE Rayssa Fonseca Ricardo Toledo	128
O ENSINO DE FILOSOFIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO: ALGUNS APONTAMENTOS A PARTIR DE ALEJANDRO CERLETTI Pâmela Bueno Costa	147
DESACORDOS PROFUNDOS (PARTE 1): TEORIAS DOS DESACORDOS PROFUNDOS Chris Ranalli Thirza Lagewaard	163
DESACORDOS PROFUNDOS (PARTE 2): TEORIAS DOS DESACORDOS PROFUNDOS Chris Ranalli Thirza Lagewaard	197
DESACORDOS RELATIVOS À PERCEPÇÃO Eduardo Novaes	223
POR GRAMÁTICAS MONSTRUOSAS: DESACORDOS MAIS-QUE-PROFUNDOS E FORMAS-DE-VIDA Cello Latini Pfeil	240
O INCOMPREENSIVEL JURÍDICO: “PERDA DE SENTIDO” A PARTIR DE O PROCESSO DE KAFKA Andre Luiz Melo Tinoco Nogueira	267

EDITORIAL

Anunciamos com felicidade a publicação do 44º número da revista Ítaca! Sendo a segunda edição de 2025, contamos com 11 artigos e 2 traduções. Esperamos que a leitura seja valiosa e proveitosa para as/os leitoras/es.

Iniciamos com o artigo “As Leituras Nietzschianas sobre a Gênese do Cristianismo”, de Eron Santos, que nos apresenta uma análise da leitura de Nietzsche sobre a origem e o papel do cristianismo, destacando sua crítica à transformação do Deus judaico Javé, de uma figura guerreira para um Deus moral e pacífico. Essa mudança, segundo Nietzsche, representa a decadência dos valores vitais e a ascensão de uma moral fraca e ressentida, culminando no niilismo. O texto explica que Jesus é interpretado por Nietzsche como um “espírito livre” cuja mensagem original foi distorcida, dando origem a uma religião que reprime os instintos e nega a vida. O artigo também contextualiza historicamente o surgimento do cristianismo no século I d.C., sua influência na formação da civilização europeia e a relação entre judaísmo, monoteísmo e cultura agrícola das antigas civilizações do Oriente Próximo.

Em seguida, no artigo “A Canção Popular e a Subjetividade Cósmica de Arquíloco: uma leitura metafísica”, Larissa Medeiros apresenta uma análise da concepção de canção popular na juventude de Friedrich Nietzsche, com base em obras como *O Nascimento da Tragédia* e outros textos de sua fase filológica. O artigo discute a dimensão metafísica da música popular, entendida como uma forma de reconexão do ser humano com sua natureza primordial por meio da experiência dionisíaca. Para Nietzsche, a canção popular expressa a unidade e a vontade de um povo, revelando suas experiências coletivas através da união entre melodia e palavra, que dá origem à tragédia grega. Inspirado pela cultura helênica, Nietzsche propõe um paralelismo entre os mitos gregos e a cultura alemã, defendendo que o reconhecimento das origens míticas é essencial para o renascimento cultural e espiritual de um povo.

No artigo “A Relação entre Atenção e Amor”, Reginaldo Gonçalves Gomes apresenta um estudo sobre a relação entre atenção e amor na formação de comunidades e na construção do conhecimento. O artigo defende que o amor é uma virtude epistêmica, que depende de responsabilidade e atenção consciente para ser exercido de forma coletiva, analisando como diferentes formas de atenção influenciam a percepção

e o amor. Fundamentado em Carolyn Dicey Jennings, bell hooks e Iris Murdoch, o texto mostra que a atenção é um tipo de conhecimento sensível e que o amor desempenha um papel central na moralidade e na epistemologia. Conclui-se que incorporar o amor à epistemologia pode fortalecer os laços comunitários e servir como ferramenta de resistência às injustiças.

Luiza Bello, no artigo “A Noção de “Pessoa”: aproximações entre as filosofias de Max Scheler e de Martins Heidegger”, apresenta uma análise comparativa entre as concepções de pessoa em Max Scheler e de ser em Martin Heidegger, buscando aproximar as duas perspectivas filosóficas. O trabalho propõe compreender a noção de pessoa em Scheler a partir de sua dupla unidade — ideal e concreta, relacionando-a à “determinação-de-ser” de Heidegger. Embora Heidegger critique o caráter essencialista da concepção scheleriana, o estudo procura reinterpretar a pessoa como um ser em relação dinâmica com o mundo circundante, superando uma visão fixa ou substancial. Assim, o vocabulário heideggeriano serve como chave interpretativa para repensar a noção de pessoa em Scheler sob uma perspectiva não essencialista e mais existencial.

Em “Os Usos Políticos da Dúvida: o ceticismo entre a prudência conservadora e a contestação agonística”, João M. Nonato investiga o ceticismo na teoria política como uma atitude que envolve dimensões afetivas, intelectuais e normativas. O texto compara duas tradições: a conservadora, de Burke a Oakeshott, em que a dúvida atua como prudência e moderação, e a agonística, representada por Judith Shklar, em que o ceticismo serve à crítica e à desconstrução de ordens naturalizadas. O ensaio argumenta que o ceticismo não tem um conteúdo político fixo, podendo funcionar de forma prudencial, crítica ou antipolítica, dependendo do contexto. Por fim, propõe entender a dúvida como uma prática situada de gestão da incerteza, com impacto direto nas dinâmicas políticas.

Com o artigo “Animaquinismo: a revolta contra a maquinização da vida na literatura de John Steinbeck”, de Bruno Pfeil, nos havemos com um ensaio que utiliza a obra *As vinhas da ira*, de John Steinbeck, para refletir sobre os conceitos de matilhamentos nômades e phyla animaquinícos. A narrativa do romance é interpretada como uma crítica à violência da modernização e da industrialização nas primeiras décadas do século XX, que expulsou agricultores de suas terras e destruiu suas formas de vida (*Lebensform*). Nesse contexto, os tratores simbolizam a máquina destrutiva, enquanto os bancos representam forças impessoais e inatingíveis. O ensaio articula ideias de Fahim Amir, Deleuze e Guattari e Mel Y. Chen para discutir a maquinização

da vida e propor a distinção entre códigos de vida e códigos de morte. A partir disso, desenvolve-se o conceito de animaquinismo, que associa o movimento migratório e a resistência das famílias expulsas a formas de vida animadas, nômades e em constante transformação.

Passamos, então, para o artigo “O Gênio em Schiller como Condição da Liberdade na Obra de Arte”, de Rayssa Fonseca e Ricardo Toledo. Nesse artigo, se investiga a objetividade do belo em Friedrich Schiller, com base na analogia entre beleza e liberdade presente no fenômeno artístico. O estudo discute a relação entre as razões teórica e prática no entendimento da beleza, buscando compreender como ela se manifesta na arte e qual é o papel do gênio nesse processo. Analisa-se, ainda, a possibilidade de a obra de arte ser autônoma e autossuficiente, livre de coerções externas, contrapondo-se ao subjetivismo e à falta de técnica que subordinam a criação artística às limitações do artista ou do meio.

A seção de tema livre se encerra com o artigo “O ensino de filosofia como problema filosófico: alguns apontamentos a partir de Alejandro Cerletti”, de Pâmela Bueno Costa. O texto propõe uma reflexão sobre o ato de ensinar filosofia como uma questão filosófica em si. Em vez de apenas transmitir conteúdos, o professor é visto como alguém que estimula a reflexão e o exercício do filosofar, promovendo um espaço de diálogo e pensamento crítico. O aluno, por sua vez, tem um papel ativo, participando do processo por meio da escuta, da investigação e da construção de ideias próprias. Assim, o ensino de filosofia é apresentado como uma prática dinâmica e desafiadora, que exige constante questionamento sobre seus métodos e propósitos pedagógicos.

Apresentamos, então, as traduções “Desacordos Profundos (Parte 1): Teorias dos Desacordos Profundos” e “Desacordos Profundos (Parte 2): Teorias dos Desacordos Profundos”, de Chris Ranalli e Thirza Lagewaard, ambas originalmente publicadas em inglês, em 2022, na revista *Philosophy Compass* (v. 17, n. 12). Traduzidos por Cello Pfeil e revisados por Bruno Latini Pfeil, os artigos nos oferecem uma visão ampla e detalhada sobre a epistemologia dos desacordos, desde a publicação de Robert Fogelin em 1985, do artigo *A Lógica dos Desacordos Profundos*, até debates recentes envolvendo conflitos políticos intensos.

Seguindo nesse tema, contamos com o artigo “Desacordos relativos à percepção” de Eduardo Novaes, que escreve sobre a concepção de *forma de vida* na filosofia de Ludwig Wittgenstein, mostrando como o filósofo relaciona a linguagem e a ação ao contexto compartilhado em que os significados se formam. Ao vincular as

formas de vida aos jogos de linguagem, Wittgenstein sugere que o sentido não deriva de fundamentos objetivos, mas das práticas humanas. O artigo, inspirado em David Hume, propõe investigar os limites epistemológicos dessa noção nos últimos escritos de Wittgenstein sobre cores, questionando a validade da forma como o filósofo utiliza formas de vida como parâmetro de compreensão do mundo.

Apresentamos, em seguida, o artigo “Por gramáticas monstruosas: desacordos mais-que-profundos e formas-de-vida”, de Cello Pfeil, que propõe uma releitura dos trabalhos existentes sobre desacordos profundos e monstruosidades na filosofia. Pfeil mobiliza os textos de Derrida, *O animal que logo sou (A seguir)* e *E se o animal respondesse?*, para questionar a possibilidade de o monstro discordar, e mobiliza *Da certeza*, de Wittgenstein, para usar as noções de formas de vida e dobradiças. O artigo busca problematizar a dicotomia humanidade/monstruosidade em relação a injustiças epistêmicas, como pensado por Miranda Fricker, e a desacordos profundos.

Finalizamos a edição com o artigo “O incompreensível jurídico: ‘perda de sentido’ a partir de *O Processo de Kafka*”, de André Nogueira. O artigo analisa a obra *O Processo*, de Franz Kafka, argumentando que o direito, entendido como linguagem e instituição, gera um campo de desacordo profundo com a experiência cotidiana. A leitura proposta mostra como a linguagem jurídica, no universo entrópico kafkiano, exclui e aliena o sujeito, tornando-o conformado a um sistema naturalmente opressor. Em vez de promover sentido ou reconciliação, o Direito reforça a violência e a opacidade das instituições modernas, evidenciando sua incapacidade de diálogo com a experiência humana comum.

Encerramos, aqui, nosso editorial e esperamos que tenham uma leitura proveitosa.

AS LEITURAS NIETZSCHIANAS SOBRE A GÊNESE DO CRISTIANISMO¹

Eron Santos Pereira

Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF - UFRJ) e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL - UFRRJ). Atualmente é professor na Rede Municipal de Teresópolis/RJ.

RESUMO

O artigo analisa a leitura de Nietzsche sobre a origem do cristianismo, destacando sua crítica à transformação do Deus judaico, Javé, de uma figura guerreira para um Deus moral e pacífico. Para Nietzsche, essa mudança marca a decadência dos valores vitais, promovendo uma moral fraca e ressentida. Jesus é visto não como herói, mas como um “espírito livre”, cuja mensagem foi distorcida, originando uma religião que reprime os instintos e fortalece o niilismo. O cristianismo, segundo Nietzsche, não rompe com o judaísmo, mas o continua, consolidando a vitória da moral de rebanho e a negação da vida.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; cristianismo; judaísmo; niilismo

ABSTRACT

The article analyzes Nietzsche's reading about of the origin of Christianity, emphasizing his critique of the transformation of the Jewish God, Yahweh, from a warrior figure to a moral and peaceful God. For Nietzsche, this change marks the decline of vital values, promoting a weak and resentful morality. Jesus is seen not as a hero, but as a “free spirit”, whose message was distorted, giving rise to a religion that represses instincts and reinforces nihilism. According to Nietzsche, Christianity does not break with Judaism, but continues it, consolidating the triumph of herd morality and the denial of life.

KEYWORDS

Nietzsche; christianity; judaism; nihilism

¹ O trabalho apresentado faz parte da produção da tese de doutorado do autor, cujo tema é: “O Cristianismo Segundo Nietzsche”, que até a presente data está em fase de elaboração.

INTRODUÇÃO

O cristianismo surge no século I d.C. e ao longo dos séculos foi responsável pela unificação dos elementos socioculturais da Europa, unificando diversos povos distintos e disseminando o monoteísmo de origem judaica e o pensamento de origem socrático-platônica. A ética, a moral, os valores, os costumes da civilização europeia estavam justamente fincados no pensamento cristão.

Neste quesito, o pensador alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) entendia muito bem que para a superação do processo de desvalorização dos valores antes constituídos, também era preciso estudar como eles se formaram. A proposta deste artigo é analisar a partir da ótica nietzsiana como a religião cristã se formou e se constituiu como hegemônica e negadora das pulsões de vida, e como ela contribuiu para o seu processo de niilização da vida.

A HISTÓRIA JUDAICA E A CRIAÇÃO DO CRISTIANISMO

Para obtermos uma melhor compreensão do tema aqui proposto, é necessário correlacionar o judaísmo e o cristianismo. Como se sabe, os hebreus saíram do Egito e peregrinaram até a região da Palestina e durante séculos viveram uma luta contra os cananeus que ali viviam e lá se estabeleceram.

É importante salientar que a estrutura da crença em um único deus era, por muitas vezes, conflituosa com outras divindades da região. Era muito comum a essas civilizações terem um panteão de deuses cuja ligação estava intrinsecamente atrelada ao seu modo de vida, que era a agricultura. Baal, que era uma divindade fenícia, mas venerada em outros locais da Palestina, era o deus responsável pela chuva e por boas colheitas, Aserá (ou Astarote) era associada à fertilidade e assim por diante. Logo, a adoração aos deuses não era uma simples tentativa de uma ligação mística com o divino, mas também era uma questão de identificação com a natureza e com a sua própria existência. A crença em Yahweh (Javé), por parte dos judeus, como ser que conservava a vida, que oferecia a sua providência e vingança aos inimigos, mantinha a esperança do povo em existir. Era a crença monoteísta a uma divindade sem imagens que fazia este povo ser diferente dos demais. Nietzsche observa essa peculiaridade e afirma:

Seu Javé era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxessem o que o povo necessitava (...). Javé é o deus de Israel e, por conseguinte, deus da justiça: a lógica de todo o povo que está no poder e tem boa consciência. No culto festivo se exprimem esses dois lados da autoafirmação de um povo: ele é grato pelas grandes vicissitudes mediante as quais subiu ao topo, ele é grato no tocante ao ciclo anual das estações e à boa fortuna na pecuária e agricultura – Esse estado de coisas permaneceu ainda muito tempo como ideal, também após ter acabado tristemente: anarquia no interior, os assírios no exterior (AC 25).²

Inicialmente, o pensador alemão está destacando que a relação dos judeus com o sagrado era uma questão de sobrevivência, assim como os outros povos da região. Javé ajudava Israel se este fosse leal com ele. Havia um templo, festas solenes em sua homenagem, agradecimentos pelas boas colheitas, pela vida e por tudo o que tinham até o período do exílio. Os israelitas dividiram-se após a morte de Salomão (por volta do século X a.C.) em dois reinos: Israel no Norte e Judá, ao sul. O reino do Norte foi o primeiro a cair após o cerco dos assírios, enquanto o reino do sul ainda sobreviveu por mais ou menos 150 anos após esse fato.

Aqui a castração antinatural de um deus, tornando-o apenas do bem seria contrária a tudo desejável. Há necessidade tanto do deus mau como do bom: não se deve a própria existência precisamente à tolerância, ao humanitarismo... Que significaria um deus que não soubesse o que é ira, vingança, inveja, escárnio, astúcia, violência? Que talvez não conhecesse nem os arrebatadores ardores da vitória e da destruição? As pessoas não entenderiam um deus assim: para que o teriam? – Sem dúvida: quando um povo está perecendo; quando sente que se esvanece definitivamente a fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como primeira vantagem, e as virtudes dos sujeitados como condições de conservação, também seu deus tem de mudar. Ele se torna dissimulado, timorato, modesto, ele recomenda a “paz da alma”, o não mais odiar, a indulgência, até o “amor” por amigo e inimigo. Ele moraliza continuamente, insinua-se no antrô de cada virtude privada, torna-se deus para todos, torna-se homem privado, torna-se cosmopolita... Outrora representava um povo, a força de um povo, tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo: agora é apenas o bom Deus... Na verdade, não há outra alternativa para os deuses: ou são a vontade de poder – e enquanto isto serão deuses de um povo – ou a incapacidade de poder – e então tornam-se necessariamente bons... (AC 16).

Para Nietzsche, essa modificação é um sinal de enfraquecimento do povo judeu. O filósofo aborda como o nascimento da crença em um deus e de sua decadência ocorre no cristianismo, quando o deus judaico deixa de ser a figura de provedor, guerreiro e sanguinário para ser o deus completamente bom e justo, que irá deixar o juízo para o

² A partir daqui, utilizaremos as seguintes siglas para nos referirmos aos escritos de Nietzsche: A - Aurora; GC - Gaia Ciência; ZA - Assim Falou Zaratustra; BM - Além do Bem e do Mal; GM - Genealogia da Moral; CI - Crepúsculo dos Ídolos; AC - O Anticristo; FP - Fragmentos Póstumos.

final dos tempos, recompensando os bons depois de todo o sofrimento que passaram aqui na Terra. Segundo a visão nietzschiana, não há nada tão anulador da vida e sinal de fraqueza como isso, pois sempre joga a expectativa para o além, ou seja, para um depois que é inatingível. O processo de aniquilamento do divino se deu, pois aproveitou-se apenas uma parte em troca do todo.

Mas o povo reteve, como desiderato supremo, a visão de um rei que era bom soldado e juiz severo [...]. Mas toda a esperança foi frustrada. O velho Deus já não podia fazer o que fazia antes. [...] Mudaram o seu conceito - desnaturaram seu conceito: a esse custo mantiveram. – Javé, do deus da “justiça” – não mais uma unidade com Israel, expressão do amor-próprio de um povo: apenas um deus sujeito a condições...Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como “pecado” (AC 25).

Ambos os aforismos apontam para a mesma direção: a imagem de um “deus que ajuda” torna-se o “deus que exige” e este é o ponto em que Nietzsche denuncia o processo de efetivação do caráter antinatural do cristianismo, pois se estabelece como a “ordem natural do mundo.” O deus que anteriormente representava a vontade de poder foi sacrificado. O deus que era uma demonstração de força de uma nação torna-se, então, o defensor dos fracos e oprimidos. Consequentemente, esse foi o custo para conservar a existência dos judeus: a preservação de uma existência fraca. Esta observação é solidificada no cristianismo, que se revela na figura do deus se sacrificando para salvar o pecador. Nietzsche, no aforismo 25 de *O Anticristo*, reforça o seu posicionamento relacionando o processo histórico com essa transformação da figura de Javé – o Deus de Israel – em uma figura provedora e severa para uma figura essencialmente “boa”.

Com o pós-exílio babilônico, isto é, quando os judeus – que eram os remanescentes do Israel antigo - começaram a retornar da Babilônia e voltar para a sua terra, graças ao decreto de Ciro I, por volta de 539 a.C., e a partir de uma influência do Zoroastrismo, começa a estruturação da sua crença em um sistema religioso mais elaborado que vem a ser o judaísmo. A classe sacerdotal se estabelece como autoridade religiosa e política, uma vez que os judeus estavam dominados externamente por povos estrangeiros.

Por causa da extinção da liderança davídica, bem como pelo fato que agora a autoridade religiosa e civil estava centralizada no templo, os sumos sacerdotes tornaram-se os administradores do governo e o próprio sumo sacerdote emergiu como a cabeça da sociedade judaica (Hosley et. al., 1995, p. 27).

A partir daí, a relação entre o homem e o divino se transforma, ficando de maneira mais clara que ela deixa de ser horizontal e passa a ser vertical, ou seja, a

relação com o sagrado deixa de ser próxima às vivências da humanidade e passa a pregar uma vida superior que despreza os aspectos da vida terrena, onde o sofrimento é visto como algo “bom” e até mesmo “desejável” em troca de uma pretensa felicidade eterna. Neste momento se inicia a estruturação de um sofisticado sistema de crenças e valores que irão cristalizar a identidade dos judeus enquanto povo. A relação com o sagrado deixa de ser próxima à humanidade e passa a pregar uma vida superior onde o sofrimento é visto como algo “bom” e até mesmo “desejável”. Como uma forma de suportar e tentar sobreviver ao suplício, a figura da divindade muda para manter a esperança de sobreviver, até mesmo pela própria experiência judaica como povo dominado por assírios, babilônicos, persas, gregos e romanos. Nietzsche explica isso da seguinte maneira:

Os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante a questão de ser ou não ser, preferiram o ser a todo custo, com deliberação perfeitamente inquietante: esse custo foi a radical falsificação de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também do exterior. Eles puseram-se à parte, contrariamente a todas as condições nas quais era possível, era permitido um povo viver até então, eles criaram para si mesmos um conceito oposto às condições naturais – eles inverteram, sucessivamente e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a contradição de seus valores naturais (AC 28).

O “ser a todo custo”, a que Nietzsche se refere, é o preservar a identidade enquanto povo, mesmo que sua forma de vida se tornasse fraca. O instinto judaico abre mão de sua pulsão vital para manter a existência. Isso fica evidente nos pós-exílio babilônico e no período de dominação greco-romana.

O povo hebreu, após o cativeiro babilônico, se vê dominado por vários povos como os caldeus, os persas, os gregos e, por fim, os romanos. O farisaísmo, por exemplo, era um movimento que surgiu por volta de 200 a.C. e tinha como preceito observar “as leis de Deus” a partir da *Torah* e da tradição dos antepassados, diante da influência grega que dominava a região da Palestina. Outro exemplo foi a Revolta dos Macabeus, por volta de 167 a.C., que foi uma revolta militar contra o domínio grego na região. Ambos os movimentos envolvem a preservação das regras e da fé, que os identificava enquanto judeus.

Nos limites da autonomia religiosa e cultural que ainda conservam, os judeus constituem uma comunidade religiosa, regida por sua lei religiosa, sob o governo de um de seus sacerdotes. É um regime teocrático, e aqui volta a aparecer e a se afirmar uma velha ideia: Israel tem Deus como rei (Vaux, 2004, p. 124).

Essa heteronomia era condenada por Nietzsche, e olhando por esse ângulo, é possível entender seu ponto de vista quando o pensador afirma que o cristianismo não é uma ruptura, mas sim uma continuidade do judaísmo.

O JESUS NIETZSCHIANO

É neste ponto que entra a figura do Messias como personagem principal da crença ocidental. A palavra Messias vem do hebraico *mashiach*, que significa o “ungido”. A palavra Cristo é uma transliteração da palavra hebraica para o grego *Christos*, que também é uma variação do termo *Chrestos*, que no significado original podia significar igualmente “bom”, “útil”, “justo”, “correto”, “reto” ou “virtuoso”. Como parte da crença judaica, acreditava-se no Messias, principalmente no período pós-exílio babilônico, com a promessa de que um homem da lendária linhagem de Davi assumiria o trono de Israel e libertaria seu povo dos inimigos, ou seja, havia um resquício de vingança e justiça por parte do povo judeu. E naquele tempo surgem vários personagens que arrogavam para si esse título.

A imagem do Messias é central para o cristianismo e fundamental para a compreensão dos seus desdobramentos. É dela que se deriva toda a estruturação desse sistema religioso e de sua relação com o judaísmo. A partir dessa figura, dá-se um desdobramento para outra figura messiânica: a do *Redentor*.

No hebraico, a instituição do *go 'el* cristaliza essa ideia de redenção. Essa prática era comum entre os povos árabes, mas em Israel ganha outro significado. Esta palavra é procedente de uma raiz que significa “resgatar, reivindicar, proteger” (Vaux, 2004, p. 43). É nesse contexto que entram as ideias de salvação, redenção e pecado. Como estudante de teologia e filologia, Nietzsche se interessava por esse assunto.

De acordo com o teólogo Roland de Vaux, “o *go 'el* é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo. Ele intervém em certo número de casos” (Vaux, 2004, p. 43). É nesse ponto que entra o personagem do rabi Jesus de Nazaré como a encarnação desse Messias e Redentor para os cristãos, pois a leitura que o cristianismo faz dele não é apenas de um rabi, mas da encarnação da divindade que veio “resgatar o pecador”.

No entanto, o maior interesse do pensador alemão está em separar Jesus de Nazaré e a simbólica imagem do Redentor construída pela religião cristã, ou seja, o foco era estudar a sua figura psicológica e sua representação cultural. No entanto, o objetivo do filósofo está em compreender o arquétipo que é derivado do personagem histórico. Nietzsche não leva em

consideração a aura divina criada pelos cristãos em torno do Cristo, como o próprio filósofo afirma:

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele pode estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido” (AC 29).

A ESCRITA DE CAROLINA MARIA DE JESUS COMO ATO PERFORMATIVO

A percepção de Nietzsche com relação ao tipo psicológico do Redentor é mais importante do que a análise do que se criou após a sua morte. Ainda que ele exerça uma leitura crítica e desconfiada dos evangelhos, que, em tese, seriam a principal fonte histórica sobre Jesus – uma vez que o próprio Nazareno não deixou nada escrito e o que se sabe dele veio através dos seus discípulos –, ele reconhece que há um tipo de grandeza das palavras de Cristo ao perceber que ele transvalora os valores de sua época.

Então, precisamos compreender as palavras de Nietzsche como parte do tempo no qual o pensador estava inserido. Muito de sua crítica foi endereçada a Ernst Renan, em sua obra *Vida de Jesus*, primeiramente ao enquadrar Jesus a uma tipologia heroica, nomeando-o “Herói da Paixão”. Nietzsche, no entanto, se incomoda com o fato de Renan impor esses tipos de enquadramento.

As tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a história de uma “alma” me parecem provas de uma execrável leviandade psicológica [...]. Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (“não resistais ao mal” [Mateus,5,39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não poder ser inimigo. Que significa “boa nova”? a vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância (AC 29).

A crítica do filósofo alemão se encontra no fato de que o arquétipo do “herói” sugere uma capacidade de transformar a situação ao redor pela sua força ou inteligência; de alguém que consegue reverter uma condição adversa. O primeiro ponto que é necessário frisar aqui é que o pensador alemão contrapõe o tipo psicológico de Jesus, colocando-o em rota de colisão com a valoração moral cristã de seu tempo. A leitura que o filósofo faz consiste em explorar o aspecto histórico e religioso de quem seria Jesus, mas principalmente compreender o modo de funcionamento do cristianismo na cultura europeia. O pensador alemão expõe que nos evangelhos existe esse instinto

contrário ao “todo pelejar de todo sentir-se-em-luta.” Ali a incapacidade de resistir torna-se moral e a beatitude não reside no enfrentamento, mas na suportação da adversidade. Embora Nietzsche não considere Jesus um herói, isso não significa que sua obra evangélica seja invalidada. Pelo contrário, o filósofo faz dele um elogio pelo fato de ser o que ele nomeia de “espírito livre”:

Cristo como “espirito livre”: ele desdenha de tudo o que é estabelecido (palavra, fórmula, Igreja, lei, dogmas) “tudo o que é estabelecido mata...” ele acredita somente na vida e no vivente – e isso não “é”, isso se torna...ele está fora de toda metafísica, religião, História, ciência natural, psicologia, ética -: ele nunca suspeitou que há coisas assim...ele fala somente do mais íntimo, das vivências: todo o restante tem o sentido de um sinal e de um recurso linguístico (FP, 1887, 11[368]).

O ato de desdenhar do que é estabelecido demonstra uma maneira inédita de subversão dos valores. Nietzsche explica que “o homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (A, I, 9). O discurso imanente de Jesus – “eu estou no Pai e o Pai está em mim [João 10:38; João 14.10]” e “quem vê a mim vê ao Pai [João 14.9]” – sugere uma nova concepção de religiosidade, no qual o sagrado não só compartilha da vida cotidiana, mas como a sacralidade é a própria vida. Contudo, os sacerdotes enxergavam nessa mensagem um risco ao seu poder de dominação e a sua própria identidade, pois a leitura que se fazia nessa época era que a vida era em prol de algo superior, divino. Dada essa ameaça, isso será um dos fatores que levará à morte do Nazareno.³ A luta pela sobrevivência por parte de Israel será muito importante diante do antagonismo que a mensagem do Nazareno trouxe em relação à cultura de seu tempo. Isso será fator determinante para a formação do cristianismo enquanto sistema cultural, político e religioso.

A imagem de Jesus é contrária ao tipo de violência que era pregado naquele tempo, uma vez que Israel estava sob o domínio de Roma, e muitos setores daquela sociedade eram favoráveis a uma revolta militar.

Nietzsche coloca em relevo outros traços do redentor, tais como a extrema sensibilidade, excitabilidade e irritabilidade, manifestados por uma estranha reação ao “toque”, como causas de seu isolamento. Nas palavras do filósofo, “consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação”, que faz sentir toda resistência como um “insuportável desprazer (AC 30), levando

³ Uma das explicações possíveis dá-se na passagem bíblica do evangelho de João, cap. 11, vers. 50: “Não compreendeis que é do vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?” Isso mais uma vez demonstra que importava aos judeus “ser a todo custo”, como referencia Nietzsche, não importando as consequências que isso traria.

aquele que apresenta esse quadro, por um instinto de conservação, a não resistir a nada, nem ao que lhe é maligno. O que no caso de Jesus, só poderia culminar numa “religião do amor” e não num projeto de domínio como se teria com a “rebelião dos escravos na moral” (Paschoal, 2016, p. 645).

A despeito disso, o Nazareno transmitia uma imagem de aceitação das adversidades e intempéries da vida, aceitando o seu caráter caótico e contraditório. Em sua época, isso já causou mal-estar por frustrar a perspectiva de seus contemporâneos, que esperavam por um Messias militar que libertaria os judeus do domínio romano.

O “ser a todo custo” (AC 28) remete-nos a um passado judaico cuja religiosidade afirmava a vontade de poder daquele povo. Para o pensador alemão, isso faz o povo de Israel único ao longo da História, pois foi feita uma escolha de afirmação, mas que privilegia a vida fraca, baixa e malograda. A proposta vivenciada por Jesus de Nazaré é oposta a esse modelo. Diferentemente da expectativa criada pelos judeus, ele propõe uma nova vivência beatífica que destoa da experiência judaica anterior. Renato Bittencourt afirma que

O projeto evangélico de Jesus não consistia no questionamento e na supressão da ordem política estabelecida, mas na instauração do estado de alegria mediante a prática doadora de amor, circunstância que retira a pessoa das picuinhas corriqueiras da realidade. Nessas condições, aquilo que Jesus efetivamente propunha era a transformação do enfoque valorativo do indivíduo em relação àquilo que ele realmente considerava como os seus objetivos existenciais no seu cotidiano (Bittencourt, 2012, p. 59).

Tal religiosidade é desprendida dos axiomas preestabelecidos pela cultura e pela religião e nos remetem a uma experiência intensa e inocente com o sagrado, que não está mais fora, mas dentro do próprio homem. Essa liberdade em relação a conceitos preestabelecidos traz uma imagem infantil. E quem não fosse como uma criança não herdaria o Reino dos Céus [Mateus 18.3]. Mas o que isso significa em termos nietzschanos? O modo de vida apontado aqui, que nos remete à possibilidade de viver o Reino de Deus, está no aqui e agora, diferentemente do que é apontado na fé cristã posterior. Tal modelo de vivência era uma ameaça para a classe sacerdotal, que poderia ver sua esfera de influência suprimida por esta ressignificação do sagrado. “Conquistar o direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante” (ZA, Das Três Metamorfooses). Quando o Nazareno afirma “não resistais ao mal” [Mateus 5.39], Nietzsche é mais específico, porque a seu ver, o mestre judeu sugere a que vida plena é possível ao experimentá-la com resiliência. Portanto, o novo Reino não estava distante, mas para o Nazareno seria aqui e agora.

Um exemplo disso está no romance *O Idiota*, escrito por Fiódor Dostoiévski, através de seu icônico personagem príncipe Míchkin, que apesar de ser um nobre decadente, tinha em sua personalidade uma inocência singular que desconsiderava sua atmosfera social egoísta e oportunista. Nietzsche possui uma forte identificação com o escritor russo e vê no personagem de Dostoiévski um arquétipo do Cristo.

Eu conheço um psicólogo que viveu num mundo onde o Cristianismo é possível, onde um Cristo pode surgir a qualquer momento. É Dostoievski. Ele adivinhou Cristo: - e ele permaneceu instinctivamente protegido de representar esse tipo com a vulgaridade de Renan (FP 1888, 15 [9]).

Então, o Nazareno teria sido uma espécie de “idiota”, não no sentido pejorativo do termo, mas em seu sentido original, no grego, que seria alguém indiferente aos valores usualmente estabelecidos pela sociedade e por seus costumes.

O “idiota” é uma pessoa caracteristicamente singular no mundo, pois a sua axiologia não corresponde ao padrão estabelecido pela moda e pelos costumes sociais. Supostamente tolo diante de uma dimensão social que norteia seus valores por critérios quantitativos, o “idiota” possui uma forte disposição para a nobreza de espírito, nobreza que, aliás, pode também perfeitamente se manifestar na sua vida como uma dádiva material, um título honorífico (Bittencourt, 2011, p. 109).

A leitura nietzschiana sugere, então, uma inocência diante das dificuldades e aceitação do mal como parte da vida humana. A idiotia citada por Bittencourt sugere um desprezo aos inimigos, uma indiferença sem igual diante da dimensão social e dos valores vigentes., ou seja, o ser “idiota” carrega um significado de ignorância em relação ao que lhe é oposto, não por querer rebaixá-lo ou afirmar-se o melhor, mas pela pureza de um modo de vida único que desconhece a malícia e os ardilosos códigos de moral e de conduta. Por esta razão, Jesus teria sido alguém que diz “Sim” à vida, alguém que possui uma nobreza de espírito que o destaca dos demais. O caráter infantil do Redentor não é descrito de acordo com o senso comum, mas carrega em si a ideia de inocência diante dos seus algozes, ou seja, está na capacidade de ser simples, de ser criativo para formar valores e ser livre das amarras sociais. Segundo Nietzsche, é essa singularidade que foi a principal motivação para o seu assassinato.

Este santo anarquista [Jesus Cristo], que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a chandala no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante – com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria – foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade absurdamente apolítica. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por sua culpa – falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros (AC 27).

Nietzsche enxerga a figura de Jesus de Nazaré como uma figura cuja idiotia levou-o à cruz. O seu crime era ignorar os valores sociais e criar para si uma nova forma de viver. Isso entrava em rota de colisão com os interesses da classe sacerdotal, pois a tradição era a segurança para aquele grupo e também uma forma de se manterem dominantes naquela sociedade. A ausência da tradição poderia ocasionar um vazio no qual a sociedade judaica não estava preparada para lidar. A quebra de valores proposta não representava apenas a perda do poder, mas também de um estilo de vida que perdurou por séculos. Por isso ele foi denominado pelos romanos “rei dos judeus”, pelo fato de ser o primeiro a romper com os padrões que o cercavam, tornando-se rei e senhor de seu próprio destino. Essa posição é extremamente ameaçadora para a classe sacerdotal.

No entanto, é importante destacar que a postura do Cristo só diz respeito a ele mesmo e não aos outros, e foi por essa razão que Nietzsche afirma que “ele morreu apenas por *sua culpa*”. Essa afirmação do filósofo alemão não é leviana, mas também nos traz um ponto. Ao deixar-se morrer, o Cristo cumpre sumariamente aquilo que ele passou a vida inteira demonstrando, e tal entrega não pode ser imputada a ninguém. Até o fim, ele fez valer a sua cosmovisão diante de todos. O que o pensador alemão admira no Nazareno é justamente o fato de ter levado a sua vontade de poder até o fim. Em sua proposta, todos poderiam ser filhos de Deus, do carpinteiro ao ladrão da cruz.

Algo relevante que Nietzsche enxerga no Nazareno é um aspecto nobre, pois ele prega uma exaltação de si em sua beatitude. Ele não corresponde ao que lhe é externo, mas busca essa transvaloração de valores dentro de si, o que lhe confere autenticidade. A natureza nobre do Redentor não se importa com os julgamentos, antes, age de maneira simples, não resistindo ao mal, mas aceitando-o como parte do ciclo da vida. O modo de vida de Jesus descrito nos evangelhos apesar dos evangelhos, como Nietzsche referencia no AC 29, traz em si o princípio de *amor fati*, que seria o “amor ao destino”, ou seja, abraçar a vida como ela realmente é: caótica e sem um “além de”. A aceitação seria, então, uma afirmação de vida em toda a sua potencialidade de ser. O pensador alemão entende que isso seria uma espécie de antídoto para o que ele chama de *ressentiment*, o que podemos traduzir por “ressentimento”, que falaremos mais adiante.

Quando o amor se foca sobre o *fatum*, quando seu objeto é a totalidade da vida, o devir mesmo enquanto necessidade absoluta, o indivíduo experimenta o afeto mais poderoso, aquele que Nietzsche chama de *amor fati*, expressão em latim que significa simplesmente amor ao destino (Bilate, 2022, p. 261).

Ao aceitar o seu destino, o Nazareno frustra expectativas que giravam em torno dele, mesmo ele não estando preocupado com o que pensavam ou no que queriam que ele fizesse.

A ESTRUTURAÇÃO DO CRISTIANISMO COMO RELIGIÃO HEGEMÔNICA

A crucificação é um momento-chave para o cristianismo, pois é pela interpretação desse momento, com o passar do tempo, que o cristianismo foi se afastando paulatinamente da prática mais originária do Redentor.

Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? Quem era o seu inimigo natural? [...] Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali faltava, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mas até, ele era o contrário disso. [...] Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte [...]. Mais uma vez a expectativa popular de um messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” vai julgar seus inimigos...Mas com isso está tudo mal compreendido: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! [...] Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre –

tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi exaltar extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do ressentiment... (AC 40).

Nietzsche explica que com a invenção do “reino de Deus” a esperança dos crentes em um Messias gera um estado de desprezo às pulsões de vida. Nietzsche é enfático ao mostrar como o cristianismo é, na verdade, uma repetição do pensamento judaico. Os seguidores de Jesus, ao verem o seu Messias morto, trataram em dar uma ressignificação para a sua crucificação, invertendo a sua pregação.

O tipo redentor, portanto, a despeito de seus traços peculiares, só pôde ser conhecido e estar presente naquela comunidade, segundo Nietzsche, “após ser moldado em formas conhecidas”. [...] Assim, a própria veneração a ele teria produzido um ocultamento dos seus traços “idiossincráticos originais” (AC 31) os quais, “penosos e estranhos”, sequer seriam vistos, não sendo facultado aos membros daquela comunidade notar, por exemplo, o “arrebatador encontro daquela mistura de sublime, enfermo e infantil (AC 31)” (Paschoal, 2016, p. 648).

Como uma forma de vingança e de subversão, o “Reino de Deus” deixa o aqui e agora para um futuro ou para um “juízo final”. É nesse momento em que o autor alemão se refere à transformação desse “reino” em promessa, criando a partir deles uma nova teologia, isto é, aproveitando-se de todo o sistema de crenças e dogmas judaicos para fazer uma própria religião. O custo disso será a negação do próprio ensino do Nazareno. Para esta nova dominação, precisa-se de um novo Deus. Então, a figura de Jesus é afastada do seu aspecto humano e transformada na própria imagem de Deus. “Assim, o tipo psicológico teria sido obscurecido, fazendo prevalecer a imagem projetada por ela, na qual prevaleceria, segundo Nietzsche, “o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança (AC 40)” (Paschoal, 2016, p. 648). Isso seria um produto do que o filósofo alemão chama de ressentimento. Mas o que é o ressentimento, segundo Nietzsche?

Pode-se começar a defini-lo como um sofrimento que retorna incessantemente à memória. De acordo com Paschoal (2012), esse termo nos remete a um fenômeno do gênero do ódio, do rancor e de vingança diante de uma ofensa que não pôde ser respondida de maneira equivalente ou imediata. Entra em cena então a personagem do sacerdote ascético, que aparece na *Terceira Dissertação da Genealogia da Moral*, partindo de uma crítica do pensador alemão de como o homem superaria o ressentimento. Uma das suas funções é justificar a responsabilidade da dor e do sofrimento para o próprio homem, que faz da ascese um tipo de vingança contra si próprio.

Nietzsche recorre à imagem do sacerdote ascético para mostrar essa figura que encarna uma “loucura da vontade”, que quer dominar e envenenar as coisas utilizando o problema da culpa e do castigo (Paschoal, 2012, p. 187). A ação do homem no ressentimento está sempre voltada para corrigir o passado, inibindo as ações voltadas para o presente, ou seja, todo o agir humano baseia-se nos feitos passados que são condenados pela moral. Isso quer dizer que a expiação se faz necessária à medida que for maior o tamanho da culpa. A expiação traria, então, um tipo falso alívio da má-consciência, a custo da “santificação”, do controle aos sentimentos vitais, à renúncia de si mesmo, do querer e das vontades.

Em outras palavras, a renúncia aos instintos e às pulsões mais vitais do homem provocam esse entorpecimento da consciência, que necessita mais e mais de rituais considerados sagrados para manter-se viva em meio ao ressentimento. “Se por exemplo, há felicidade em crer-se redimido do pecado, não é preciso, como pressuposto para isso, que o indivíduo seja pecador, mas que se sinta pecador” (AC 23). A partir daí surgiria o conceito de “pecado”, ou seja, a abnegação da vontade a fim de expiar a culpa de si mesmo.

Essa questão do “pecado” no cristianismo é uma continuidade do moralismo judaico. Porém, como o filósofo alemão explicaria a moralidade? Para ele, “a moralidade não é outra coisa [...] do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar” (A 9). Partindo desse princípio, percebemos que a tradição judaica se perpetuou no cristianismo através das noções de culpa e dever. É aqui onde se acentua a diferença entre o tipo psicológico do redentor e a idealização de Jesus para a comunidade eclesiástica primitiva. Se de um lado havia uma ideia expressa de inocência e inventividade, por outro estava a culpa e a má consciência. Ao afirmar que um deus morreu, ele não poderia ter morrido em vão. Era necessária uma razão, um motivo pelo qual morrer. É nesse momento que entra a ideia da expiação, que serve para justificar essa morte e tornar o homem devedor dela.

Segundo Nietzsche, o principal articulador dessa concepção que afasta a figura de Jesus da superação do ódio e da vingança e dá origem justamente a uma religião marcada pela culpa e pelo desejo de vingança e se expressa na ideia de um juízo final, contudo não teria sido um dos apóstolos do primeiro grupo, mas Paulo (AC 41), alcunhado por ele como o “apóstolo do ressentimento” (AC 42). O apóstolo que, segundo o filósofo, personifica o “tipo oposto à ‘boa-nova’, o gênio em ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio (AC 42). Com Paulo a vingança, por fim, se associa à ideia de uma beatitude futura, o que o levaria a proclamar: “se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, é vã a nossa fé (1 Coríntios 15.14)” (Paschoal, 2016, p. 649).

Um redentor só é necessário porque existe alguém para ser redimido, portanto, a ideia de morte e ressureição estão inseridas no contexto de uma dívida na qual nenhum ser humano pode pagar e, para tentar remediar, de alguma forma, essa culpa, o ser humano submete-se a castração dos instintos e vontades para ter acesso ao divino. Como o pensador alemão afirma:

Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu afundamento na má consciência, houve a tentativa de inverter a direção do seu desenvolvimento acima descrito, ou ao menos deter o seu movimento: justamente a perspectiva de um resgate definitivo deve se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás – contra quem? Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor”, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o “credor”: recordemos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (“Adão”, “pecado original”, “privação do livre-arbítrio”), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (“demonização da natureza”), ou a própria existência, que resta como algo em si sem valor [...] – até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (...), por amor a seu devedor!...(GM, II, 21).

O cristianismo eleva a consciência da dívida com o divino. Ele, não apenas recrimina a natureza humana dizendo que ela é “má”, mas potencializa o fardo da “culpa” de maneira que nada pode eximi-lo. Enquanto os ritos expiatórios judaicos exigidos eram através do sacrifício dos animais e suficientes para a remissão dos pecados, aqui é o próprio Deus que se sacrifica, uma vez que o homem não pode pagar uma dívida de “pecado” e “culpa”. Pelo fato dessa ação ter uma iniciativa vertical, ou seja, ela parte do divino, acaba gerando um distanciamento da relação homem-Deus. O discurso de “morrer por amor à humanidade” invalida todo o discurso do Nazareno, tornando-o uma figura transcendente e inatingível.

Para Nietzsche, Jesus foi um meio para que houvesse a disseminação da vingança judaica. O amor foi o escudo que seduziu e arrastou o homem em direção a essa vingança. Essa é uma das razões pelas quais Nietzsche percebe que o Cristianismo é sobretudo uma vingança judaica porque, na sua visão, o pensamento cristão usa a

figura do Cristo como o catalizador dessa postura do deus que é “bom” o tempo todo e que se transforma em homem, frágil e sacrifica a sua vida pelos fracos, para que eles possam ter uma vida melhor após a morte, sabendo tolerar o sofrimento, e em algum ponto, deseja-lo.

Consequentemente, o cristianismo surge como uma dissidência do judaísmo, utilizando a figura de Jesus de Nazaré como o Ungido, alastrando-se como uma religião dos oprimidos, dos marginalizados e dos escravos do Império Romano. Aos poucos ela vai chegando às esferas de poder e quando alcança um lugar de destaque, seus efeitos sobre o modo de vida da sociedade são irreversíveis. Coincidentemente ou não, o cristianismo prospera ao mesmo tempo em que Roma enfrenta a sua maior crise: Disputas internas pelo poder, invasões bárbaras e crises econômicas trazem uma sensação geral de desamparo e desespero. Era necessário procurar os culpados pela crise instaurada.

Mas isto é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu [...] dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor [...] Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor , esse “redentor” portador da vitória e da bem aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível , a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? [...] Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para a salvação do homem? (GM, I, 8).

A imagem de um deus morto na cruz contraria a vontade de poder uma vez que ele não reage, ele apenas se anula em prol dos outros. É a partir dessa construção da imagem messiânica, que nasce um *Redentor*, a encarnação do Deus cristão. Pelo fato de não haver ninguém capaz de purgar os pecados da humanidade, a solução seria esse deus trazer a pena para ele mesmo. Isso significa que, ao contrário do que se conhecia no mundo greco-romano, a morte de um deus para salvar o homem é algo inédito e fatal, atraindo milhares de seguidores que viviam à margem da autoridade romana e ao mesmo tempo os tornava devedores eternos de tal sacrifício. Como condição para chegar-se até ele, era preciso renunciar a seus desejos e vontades, seguindo regras e dogmas para atingi-lo, reforçando uma vida fraca e medíocre. Essa aproximação com os fracos, oprimidos e malogrados do Império, interioriza a má consciência, que é uma resultante da relação entre culpa e dever para tentar remediar uma suposta dívida entre o homem e Deus.

Segundo Nietzsche, foram essas interpretações que surgiram posteriormente que constituíram então o cristianismo enquanto religião. Como consequência, a vingança é realizada

imaginariamente pela promessa do “além”. Além disso, como é uma releitura da figura do *go’el*, a figura divina é transformada naquela que expia por si próprio os pecados de seus seguidores:

Uma das obrigações mais graves do *go’el* era a vingança de sangue, estudada com a organização tribal por causa de sua relação com os costumes do deserto. O Termo *go’el* passou à linguagem religiosa. Assim, Iahvé, vingador dos oprimidos e salvador de seu povo é chamado *go’el* (Vaux, 2004, p. 44).

Aqui podemos perceber como essa releitura do *go’el* é feita. Jesus sendo transformado em manifestação de Javé, é ressignificado como Redentor, que vingará o seu povo em um futuro indeterminado, inibindo a ação e a contemplação de uma experiência religiosa no aqui e agora. Esse Jesus é transformado em Deus e como portador de uma essência divina, distante do que se esperava e do que se imaginava por muitos de seu tempo. Logo, temos então a consolidação do cristianismo que através da culpa e da má consciência amplia o seu poder e consolida a automutilação dos instintos humanos. Institui-se a ideia de que é necessário fazer algo para obter este favor da divindade. Por esta razão que Nietzsche afirma que o cristianismo é o maior responsável por toda a *décadance* europeia.

O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminoso, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito (AC 5).

Como podemos compreender o que é forte e o que é fraco para o autor alemão? Inicialmente, podemos supor que a vida forte está ligada à sua concepção de nobreza e a vida fraca, à de escravidão. O próprio Nietzsche nos fornece algumas pistas:

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é a glorificação de si (BM 260).

Ou seja, o homem nobre é aquele que vive uma vida forte. Ele cria valores para ele mesmo e não se importa com o que os outros pensam. É o egoísmo, é a exaltação de si, é a valorização da vida com tudo o que ela tem. O homem nobre não é heterônomo, mas autônomo: ele age e não apenas reage. Logo, ao afirmar que o Cristianismo exalta uma vida fraca significa que esse sistema de crenças não permite que o homem tenha essa autonomia, mas que sempre espere por um salvador, ou um redentor que resolva os problemas ou por alguma recompensa no pós-morte. Nietzsche está acusando a religião cristã de incentivar a falta de ação, a passividade, o ato de condenar quem é ativo e de quem age em prol de si.

O movimento de Nietzsche é no sentido de cultivar um tipo destacado de homem, o que tem por pressuposto uma concepção de homem entendido como “um caminho, uma ponte, uma grande promessa (GM, II, 16) e que se expressa não pela metáfora do pasto verde e seguro para o rebanho, mas “[d]a grande necessidade do espírito e [d]a total tensão do seu arco!” (BM, Prefácio) (Paschoal, 2012, p. 193).

De acordo com Nietzsche, defende que a gênese deste processo está na origem da metafísica e que traz, consigo, os valores da decadência:

Toda atitude “homem contra mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz e mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna - já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”! (GC 346).

A questão que o filósofo traz sugere que ao separar o homem do “mundo”, coloca-se ambos em uma situação conflituosa, iniciando o processo de criação de uma metafísica. Nietzsche via o homem como parte da natureza e não como algo superior ou externo a ela. O filósofo alemão vê isso como o princípio da decadência humana: o desenraizamento do homem, pondo-o em rota de colisão com a terra na qual ele mesmo habita. E o principal responsável por iniciar este processo seria Sócrates:

Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na “racionalidade a qualquer preço?” [...] a mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade...Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto (CI, O problema de Sócrates, 11).

Aqui entra em cena o principal problema e que dará origem à decadência do Ocidente: a tirania da razão. Quando o homem é posto no centro de tudo, o problema ainda não se resolve, pois o eco da metafísica se mantém. A razão ganha um novo patamar.

Quando há necessidade de fazer da razão um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era de *riguer* (obrigatório), era seu último recurso (CI, A “razão” na filosofia, 10).

Contudo, engana-se ao condenar o homem a capacidade de criar verdades e de escolher o que lhe convém. A questão que o autor coloca está na capacidade de criar apenas um único sentido para guiar a vida. Esta multiplicidade de valores em jogo

permite, então, o florescimento de um instinto agonial, o que aproximava Nietzsche dos sofistas. Para Nietzsche, não existe nada que possa ter a centralidade no modo de ser do homem. O que existe é vazio, é o nada e daí é que surge o niilismo. É a atitude do homem diante desse nada que fará toda a diferença.

Portanto, podemos perceber que a origem do problema atacado pelo filósofo do martelo se origina muito antes do cristianismo. A crítica do pensador alemão ao longo de sua obra direciona-se de maneira contrária à construção proposta pelos pensadores socráticos (Sócrates, Platão e Aristóteles), que acreditavam na superioridade da razão em detrimento do desejo e do instinto, ou seja, Nietzsche percebia que tudo que foge da racionalidade também faz parte da vida humana. A busca pela virtude, por renegar os instintos, a busca por um ideal de justiça, do que é “bom” e “mau” está na gênese de uma vida fraca, é antinobre. A *sofocracia* defendida por Platão, por exemplo, é um prelúdio do que viria a ser o pensamento cristão ou a ideia de *primeiro motor*, ou até mesmo a busca pela virtude em Aristóteles.

Não é à toa que em uma de suas afirmações diz que “o cristianismo é platonismo para o povo (BM, Prefácio).”, pois assim como Platão originalmente trabalha com as ideias de mundo sensível e mundo inteligível, o pensamento cristão se apropria desse dualismo, trabalhando com a ideia de Céu e Inferno, assim como a ideia de redenção. Em suma, ambos trabalham com a ideia de que exista algo perfeito para além do homem, e que este mundo conteria apenas a cópia desse mundo perfeito e que, por ser assim, seria imperfeito. O cristianismo é apenas uma continuidade desse processo. A vitória do cristianismo foi a vitória do sacerdote asceta, que por sua vez também foi a vitória da moral de rebanho. Consolida-se, então, o processo de niilização da vida.

CONCLUSÃO

A principal crítica de Nietzsche talvez seja ao falso que tem a pretensão de ser o verdadeiro, e faz todo sentido a sua afirmação categórica: “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer (GM, III, 28).” O peso de suas palavras demonstra que o homem moderno ainda não conseguiu se desvencilhar dessa vontade de verdade, ou seja, uma vontade em se agarrar a algo que tome para si o discurso verdadeiro e inquestionável.

Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”,

conforme a célebre “prova de força” de que fala a Bíblia. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também da impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer algo firme [...]: também isso é ainda exigência de apoio, de suporte, em suma, o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo o tipo – mas as conserva. (GM, II, 21)

Ainda que o cristianismo fosse visto como algo decadente em processo de descredibilização, Nietzsche reforça a necessidade que o homem possui em crer em algo que poderia trazer uma espécie de redenção. Iniciado o processo de todos os absolutos a que o próprio filósofo chamou de niilismo, a sociedade ocidental ainda procurava colocar em seu lugar outras coisas que tentam substituir a fé no ser divino: o progresso, a ciência, a justiça, a técnica e outros valores que poderiam assumir este lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARALDI, Clademir Luís. *Nietzsche: Do Nihilismo ao Naturalismo Na Moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013.
- ARALDI, Clademir Luís. “Os extremos do niilismo europeu”. In: *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 3, n. 2, jul./dez. 2012, pp. 169-182,
- BIBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Euclides Martins Balancin *et. al.* Paulus, São Paulo: 1^a ed. 2002.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo, Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil. 2^a ed., 1999.
- BILATE, Danilo. *Nietzsche, por uma ética dos afetos*. Rio de Janeiro: Mauad X - FAPERJ, 2022.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. “A ideia de ‘Deus’ na cristologia de Nietzsche”. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, vol. 3, nº1, 2010, pp. 90-109.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. “Nietzsche e a Idiotia Divina de Jesus”. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 123, 2011, pp. 105-119.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. “Nietzsche e a ‘Psicologia do Redentor’”. *Revista Filosofia Capital*, Brasília, vol. 7, nº 14, 2012, pp. 57-71.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. “Nietzsche e a questão da vivência crística na Psicologia do Redentor D’o Anticristo”. *Revista fragmentos de Cultura*, Goiânia, vol. 20, nº 9/10, 2010, pp. 609-628.
- HEIDEGGER, Martin. “A sentença nietzschiana ‘Deus está morto’”. Tradução de Marco Antônio Casanova. *Natureza Humana*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 2, 2003.

- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HOSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*, São Paulo: Paulus, 1995.
- LIMA, Sebastião Hugo Brandão. *Os impactos da “morte de Deus” na construção das subjetividades: a ressignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna*. 2020. 274f. Tese (Doutorado), Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Fragmentos Póstumos. Novembro de 1887 — Março de 1888”. Tradução de Clademir Araldi. *Revista Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 12, nº 1, 2021, pp. 125-149.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. “A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche”. *Revista Aurora*, Curitiba, vol. 28, nº 44, 2016, pp. 633-652.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. “A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche”. *Revista Estudos Nietzsche*, Curitiba, vol. 3, nº 2, 2012, pp. 169-182.
- VAUX, Roland de. Instituições de Israel no Antigo Testamento. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2004.

A CANÇÃO POPULAR E A SUBJETIVIDADE CÓSMICA DE ARQUÍLOCO

UMA LEITURA METAFÍSICA

Larissa Medeiros

Doutoranda em Filosofia pelo programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF, UFRJ).

Mestre em Filosofia pelo mesmo programa e graduada em Licenciatura em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS, UFRJ). É membro da Associação Brasileira de Estética e atua como editora de layout na revista Estudos Nietzsche, vinculada ao GT Nietzsche da ANPOF."

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise acerca da concepção de canção popular, no período de juventude do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Partindo de trechos de *O Nascimento da Tragédia* (1872), *Homero e a filologia clássica* (1869), *Introdução à tragédia de Sófocles* (1869) e *O drama musical grego* (1870), discutiremos a perspectiva metafísica da concepção de canção popular, a partir da ideia que a música dionisíaca possibilita o reencontro do ser humano com a sua própria natureza. Nietzsche propõe um espelhamento dos caracteres da Grécia antiga na Alemanha moderna, identificando na canção popular o sentido de unidade de um povo, que expressa as suas experiências coletivas por meio do canto. A melodia, em união com a palavra, dá luz a formação dos versos do poeta lírico, cuja figura é parte importante da nossa discussão. Nietzsche considera Arquíloco um artista subjetivo, que exprime o todo nas suas criações. Assim, a canção popular nasce na união entre música e palavra, é considerada a origem da tragédia grega, enquanto uma expressão artística enraizada na experiência coletiva do povo.

PALAVRAS-CHAVE

Canção popular; poeta lírico; metafísica; música dionisíaca; Arquíloco.

ABSTRACT

This article presents an analysis of the concept of folk song during the youth of the German philosopher Friedrich Nietzsche. Drawing on excerpts from *The Birth of Tragedy* (1872), *Homer and Classical Philology* (1869), *Introduction to the Tragedy of Sophocles* (1869), and *The Greek Musical Drama* (1870), we explore the metaphysical perspective of the folk song, based on the idea that Dionysian music enables the human being to reconnect with their true nature. Nietzsche proposes a mirroring of the characteristics of Ancient Greece in modern Germany, identifying in folk song a sense of unity of a people, who express their collective experiences through singing. Melody, united with the word, gives rise to the verses of the lyric poet,

whose figure plays a significant role in our discussion. Nietzsche sees Archilochus as a subjective artist who expresses the whole through his creations. Thus, folk song, born from the fusion of music and word, is regarded as the origin of Greek tragedy, conceived as an artistic expression deeply rooted in the collective experience of the people.

KEYWORDS

Folk song; Lyric poet; Metaphysics; Dionysian music; Archilochus.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendemos abordar a perspectiva metafísica da música popular. Para tanto, partiremos da concepção de caráter de povo enquanto vontade. Também nos interessa, neste momento, pensar de que modo, a partir da canção popular, acontece a experiência metafísica do ser humano de reencontro com a natureza, com sua força primordial reprimida pela civilização e que é acessada através da experiência musical dionisíaca. Nietzsche busca as origens míticas da cultura alemã. A crença num solo cultural enriquecido, de um povo que reconhece a sua origem mítica, é um dos pontos de partida para Nietzsche, amplamente inspirado na herança da cultura grega, por meio da qual pensa o espelhamento entre os mitos da cultura grega e os mitos da cultura alemã.

A arte representa um importante elemento da cultura, uma expressão intrínseca à vida, como fica evidente no prefácio para Richard Wagner, em que Nietzsche diz: “A arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio, p. 23). Desse modo, Nietzsche situa a música e o mito na posição central do seu projeto estético, como fundo metafísico que exprime os seus caracteres eternos à luz das particularidades que delimitam cada povo e a sua cultura. Tais caracteres retornam ao longo do tempo, em diversas gerações, e são perpetuados nas vivências e na memória coletiva dos indivíduos. Nesse sentido, o mito carrega a trajetória coletiva de um povo, os acontecimentos que marcaram as mudanças e as vidas dos indivíduos no passado, incorporando as narrativas religiosas e as crenças que são repassadas por uma vasta tradição. Consideramos que parte da identidade de um povo está situada no núcleo dos mitos, como um espelho em que todos os indivíduos olham diretamente através de si mesmos e reconhecem as próprias características. A preocupação de Nietzsche com a relação do povo com a arte fornece indícios para pensar o renascimento de uma cultura

através da força da música popular, carregada de vivências coletivas que se manifestam nos mitos que o povo canta e dança em conjunto.

A CANÇÃO POPULAR DO PONTO DE VISTA METAFÍSICO

Vejamos como Nietzsche encontra na canção popular uma das expressões mais intrínsecas da cultura, um conhecimento que é compartilhado coletivamente. Temos pistas dessa perspectiva num importante fragmento póstumo da primavera de 1871, no qual Nietzsche se debruça sobre a relação entre música e a palavra:

E como o [poeta] lírico canta seu hino, do mesmo modo canta o povo a canção popular, para si, por ímpeto interior, indiferente se a palavra é compreensível para quem não canta junto. Pensemos em nossas próprias experiências do domínio da arte musical superior: o que compreendemos do texto de uma missa de Palestrina, de uma cantata de Bach, de um oratório de Handel, se nós mesmos não cantamos juntos? Somente para aquele que canta junto há uma lírica, há música popular: o ouvinte se coloca perante ela como perante uma música absoluta. (N 1871, 12[1])

O que podemos extraír desse trecho para corroborar nossa leitura? Mencionamos no parágrafo anterior que, na canção popular, as características de um povo ganham voz na medida em que são cantadas coletivamente por aqueles que cantam para si. Nietzsche mostra que a canção popular é compreensível para o povo que canta junto, em outras palavras, ele declara que, tal como acontece com o poeta lírico que canta os seus hinos, o povo canta animado pelos próprios afetos um conjunto de elementos e experiências. Essas construções são particulares de uma cultura, fazem parte da lírica cantada em união pelos indivíduos que cultivam os mesmos hábitos, ideias, crenças e criações. De sua parte, o poeta lírico põe em versos o seu mundo de desejos mais íntimos, que ele compartilha com todo o gênero humano, mas que surgem sob o efeito da inspiração de acordo com as próprias necessidades de criação. A lírica não seria pensada para entreter o ouvinte: ela será compreendida por quem se coloca perante a ela cantando junto, produzindo significado para aqueles que fazem parte do povo. O ouvinte, incapaz de imergir na atmosfera de encantamento produzida pelo poeta, não compreenderá o conjunto de símbolos e a linguagem cantada por ele. Nietzsche assim descreve o canto do poeta: “O lírico canta ‘como canta um pássaro’, sozinho, pela mais íntima necessidade, e tem que emudecer se um ouvinte vem inquisidoramente ao seu encontro” (N 1871, 12[1], p. 180).

A combinação desses apontamentos de Nietzsche nos leva a pensar que a canção popular apresenta particularidades para quem canta, baseadas nas características de sua cultura. São aspectos particulares que diferenciam os povos nas suas singularidades. Temos em mente que a canção popular reflete o sentido de unidade de um povo, perpassado pelas circunstâncias nas quais ele está inserido. As individualidades dos povos se evidenciam no curso dos acontecimentos que marcam sua história, e que passam a se inscrever no conjunto de símbolos que retroalimentam as suas vivências.

Poderíamos perguntar, agora, qual seria o vínculo entre a origem da canção popular e a concepção de vontade. Para responder a essa questão, voltemo-nos à preleção Homero e a filologia clássica. Homero é apresentado por Nietzsche como um indivíduo genial que, por meio das suas criações, manifesta as vozes de um povo. Desse modo, a criação da poesia nacional dependeria da existência de um indivíduo capaz de reunir em suas poesias o canto de inúmeros outros indivíduos que fazem parte do povo. A poesia popular irradia uma essência que é compartilhada por camponeses, artesãos e trabalhadores. É como se o poeta, nesse caso, fosse uma figura que representa a unidade poética de uma nação: por meio dela, cada indivíduo que se exprime na massa popular [*Volksmasse*]. Assim, Nietzsche sugere que uma geração inteira de indivíduos se esconde por trás da figura do poeta, e a poesia nacional reúne uma pluralidade de vozes de aedos que cantam em conjunto. Para ele, nota-se que a figura de Homero manifesta a vontade popular, mobilizada pelas massas que se manifestam em coletivo na poesia e na música: “aqui devia ter entrado em ação um poder mais profundo e originário que o de cada indivíduo criador isolado, a nação [*Volk*] mais venturosa em seu período mais venturoso devia ter gerado aqueles poemas incomparáveis na vivacidade suprema da fantasia e da força de criação poética” (HFC, p. 188).

Para Nietzsche, a noção de caráter de povo seria uma acentuação da vontade, que delimita nuances e singularidades em um ato de exteriorização particular. Ele lança mão, nesse contexto, de um modelo tipológico, inspirado em Schopenhauer e Burckhardt, para pensar as características próprias que distinguem os traços de um povo e se repetem ao longo da história. É pela noção de “vontade popular” que ele marca essas diferenciações entre os mais diversos povos, identificando-a ao fundo íntimo da existência que expressa os impulsos das massas nas épocas, em variados contextos - como acontece no caso do povo grego, por exemplo. Os gregos se diferenciam dos demais povos graças à vontade helênica, a essência metafísica presente nas artes e na cultura. É por um ato metafísico dessa vontade que se dá o emparelhamento dos

impulsos apolíneo e dionisíaco, numa união que é ocasião para o nascimento da tragédia grega. (NT 1, p. 24). Ao conceber a cultura grega pelas lentes da teoria dos tipos e das grandes individualidades históricas dos povos, Nietzsche pensa o retorno da manifestação dos caracteres do povo grego na cultura alemã moderna, por meio do resgate dos mitos e da música dionisíaca.

Desse modo, a canção popular enquanto criação musical de um povo, tem origem a partir da vontade, que se faz sentir nos afetos transmitidos na sua música. Ao dar à luz a canção popular, o poeta lírico imprime na sua criação a união de vozes e desejos coletivos dessa massa popular, na qual se expressa a comunicação entre a essência metafísica do povo e a essência metafísica do mundo. Os indivíduos que fazem parte do povo cantam juntos e compreendem essa canção, pois ela representa um caráter metafísico presente em cada um deles: há uma profunda identificação coletiva com a criação do poeta lírico, que acessa a vontade mesma e expressa o fundo da existência na sua música.

Assim, o canto do poeta lírico é acompanhado pelo canto do seu povo. Nascida da união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, a canção popular promove uma profunda identificação do ouvinte com a linguagem, o canto e reacende nele as memórias atemporais de sua pátria natal, figurações apolíneas arquetípicas que nascem da torrente do dionisíaco. A palavra, assim como a imagem, está sob o domínio do princípio apolíneo, que delimita a formação dos conceitos e da linguagem, enquanto o impulso dionisíaco rege a música e a melodia, como veremos na próxima seção. Rompendo as barreiras da individuação estabelecidas pelo impulso apolíneo no âmbito dos fenômenos, o poeta lírico entra em contato com a essência íntima da existência, a qual Nietzsche nomeia como Uno-primordial. Nas palavras de Nietzsche:

[...] Sua prodigiosa propagação, que se estende por todos os povos e cresce sempre com novos frutos, nos é testemunha de quão forte é esse duplo impulso da natureza, o qual deixou atrás de si, de maneira análoga, o seu rastro na canção popular, assim como os movimentos orgiásticos de um povo se eternizam em sua música. (NT 6, p. 45)

Nietzsche escreve, nessa passagem, que a canção popular se propaga entre os povos. Se, como afirmamos antes, o caráter de povo enquanto vontade delimita as particularidades dos povos e a música de cada um deles, por trás de todos eles ecoa a música universal da vontade cósmica ou do Uno-primordial. Assim, vemos a canção popular como fruto da expressão subjetiva e cósmica, relacionada à vontade, que fala através do poeta lírico nas criações que irrompem do solo da cultura. A duplidade da

ligação entre palavra e música dá vida a essa expressão artística, que traduz em símbolos todo um universo de vivências míticas. Em uma importante passagem ainda do fragmento póstumo da primavera de 1871, Nietzsche argumenta: “A música de cada povo começa inteiramente em aliança com a lírica e, muito tempo antes de se poder pensar em música absoluta, ela percorre nessa união os mais importantes degraus de sua evolução” (N 1871, 12[1] p. 170).

Em outro trecho do mesmo fragmento, Nietzsche aponta: “Por meio do mundo simbólico dos afetos, o lírico interpreta para si a música, enquanto ele mesmo, no repouso da intuição apolínea, está descarregado daqueles afetos.” (N 1871, 12[1], p. 177). Podemos notar, aqui, a dimensão que a música ocupa na criação do poeta lírico. Em primeiro lugar, atentemos ao que Nietzsche diz a respeito da interpretação da música realizada pelo poeta lírico. Pouco depois dessa passagem, ele declara que o poeta lírico não é estimulado unicamente pelas figuras e palavras do texto. Antes, o poeta seria invadido por um estado de excitação musical que surge como o fundo daquelas palavras na canção. Como argumenta Rosa Dias: “Quando um músico faz música para um poema, não se inspira nem nas imagens, nem no conteúdo sentimental do texto. Quando isso se dá é porque o poema por si mesmo já era musical [...]” (DIAS, 2005, p. 75). No entanto, o que chama a nossa atenção nesse texto é justamente o fato de que a canção popular necessita da relação entre a palavra e a música para existir. O que está em destaque na análise de Nietzsche é justamente a importância dessa união para a poesia lírica.

O êxtase gerado pelo impulso dionisíaco é propício à criação da música, porém ele não atuará sozinho na canção popular: as palavras tornam o texto comprehensível para quem canta. Podemos dizer que, na canção popular, as palavras manifestam a dimensão simbólica que o impulso apolíneo produz através de imagens oníricas que surgem para o poeta durante a sua criação. A melodia é o berço da poesia e externaliza ao seu redor as imagens, que brotam desse êxtase dionisíaco de criação. No texto da seção 6 de *O Nascimento da Tragédia*, a posição de Nietzsche fica evidente: “Na poesia da canção popular vemos, portanto, a linguagem empenhada ao máximo em imitar a música [...]” (NT 6, p. 46). Portanto, se por um lado, não há canção popular sem música, por outro, ela tampouco é possível sem a linguagem da palavra. Mas Nietzsche é claro no que diz respeito à primazia da melodia perante a palavra: “Com isso, assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a

imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.” (NT 6, p. 46)

Em suma: a canção popular representa a união necessária entre os impulsos naturais de criação, o apolíneo e o dionisíaco. Na abordagem metafísica, é necessário levar em consideração que tanto a canção popular quanto a tragédia grega nascem à luz deste par de impulsos. Rosa Maria Dias chama atenção para essa união: “Dessa forma, antes de haver a união entre música e palavra, do dionisíaco e do apolíneo na tragédia, haveria na música o encontro desses dois opostos, que têm propósitos artísticos diferentes.” (DIAS, 2005 p. 35). Os afetos que a canção popular mobiliza estão relacionados diretamente à vontade: num primeiro nível, à vontade coletiva do povo; num nível ainda mais profundo, à vontade como essência metafísica da natureza em geral.

Para dar continuidade à nossa argumentação, de acordo com as hipóteses, vejamos como a canção popular possibilita o reencontro dos indivíduos com o seio materno da natureza. Discutimos nos parágrafos acima a união da música e da palavra na formação da canção popular por meio dos impulsos de criação apolíneo e dionisíaco. Podemos dizer que, mais uma vez, Nietzsche dialoga com a Metafísica da Vontade de Schopenhauer na conceitualização desses dois impulsos. Tais impulsos correspondem, grosso modo, aos conceitos de vontade e representação da metafísica de Schopenhauer, embora Nietzsche desenvolva uma mudança no sentido tradicional de metafísica e situe o artista na posição central de seu projeto. Vejamos como Nietzsche apresenta esses impulsos de criação no seu projeto metafísico.

O impulso apolíneo corresponde ao âmbito das representações e dos conceitos. De acordo com a herança metafísica de Schopenhauer, o apolíneo representa o mundo dos fenômenos, ou seja, das representações empíricas situadas no tempo e no espaço. Entre os gregos, Apolo é reconhecido como o deus da justa medida e, na música, ele representa o ritmo. Para Nietzsche, Apolo seria o deus da harmonia das formas, do sonho e da individuação, que dialoga com o conceito de “principium individuationis”: “A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica, mas também, como veremos, de uma importante parte da poesia” (NT 1, p. 25). Conforme podemos notar neste trecho, o impulso apolíneo corresponde ao mundo da poesia e das palavras, que através das criações do poeta refletem o universo onírico de Apolo, o deus resplandecente das belas formas.

É importante destacar que o impulso apolíneo na tragédia grega corresponde à encenação e à palavra cantada, enquanto o dionisíaco representa o fundo musical. Ele delimita as formas dos indivíduos no tempo e no espaço e é responsável pelas aparições que são apreendidas pela percepção. Sendo assim, tal impulso projeta imagens oníricas que surgem na percepção do poeta, enquanto a música cria condições para a criação dos versos. No estado do sonho, as imagens oníricas provenientes do impulso apolíneo se manifestam causando a sensação de agrado ou de desagrado nos indivíduos e, no caso do poeta lírico, essas imagens se transformam em poesias. Rosa Dias caracteriza o mundo do sonho apolíneo:

O sonho é a força artística que se projeta em imagens e produz o cenário das formas e figuras. Apolo é o nome grego para a faculdade do sonhar; é o princípio de luz, que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador, que tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. (DIAS, 2005, p. 26)

Como podemos notar nesse comentário, o impulso apolíneo concebe a organização em meio ao caos do transe dionisíaco. No estado do sonho, ocorre a projeção de imagens que se propagam na percepção do indivíduo. Algumas destas imagens são intrinsecamente agradáveis, harmônicas e são observadas com prazer. Outras, apesar de seu caráter doloroso ou tenebroso, têm seu efeito negativo dissipado pelo brilho da bela aparência apolínea. Na seção 1 de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche elabora: “Essa alegre necessidade da experiência onírica foi do mesmo modo expressa pelos gregos em Apolo: Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório.” (NT 1, p. 26) e complementa: “Ele, segundo a raiz do nome o “resplandecente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia” (NT 1, p. 26).

A serenidade é outro aspecto do impulso apolíneo. Apolo é o deus que projeta harmonia diante dos conflitos do mundo, busca o equilíbrio não apenas das formas: ele concebe uma justa medida para todas as coisas que existem. Sob a serenidade apolínea, a vida ganha harmonia e equilíbrio nas mais diversas circunstâncias dolorosas, pois Apolo ordena tudo aquilo que atormenta o ser humano com a sua capacidade de lidar com os conflitos e estabelecer leis. O contraste entre a realidade da vida cotidiana e do mundo resplandecente de imagens apolíneas do sonho revela a aptidão divinatória de Apolo, que apresenta uma imagem digna da vida (NT 1, p. 26). Sob o olhar solar de Apolo, a vida ganha a tranquilidade que emana desse deus das aparências, manifestando a beleza em todas as formas que existem. Apolo transmite uma visão harmoniosa e

tranquila nas artes mais esplêndidas. É a ele também que Nietzsche remete o conhecimento racional, que organiza esquematicamente os fenômenos regidos pelo princípio de individuação, lançando um véu sobre o terror da existência, como veremos a seguir.

Diferentemente de Apolo, Dionísio é o deus do êxtase e da melodia. O impulso dionisíaco rompe com o princípio de individuação e dissolve as barreiras das aparências dadas pelas representações, conduzindo o artista ao sentido íntimo da existência, a vontade. O êxtase do rompimento do princípio de individuação apresenta ao ser humano o lado da existência que entra em contato com os seus maiores medos. Surge um estado de êxtase e terror perante o fundo mais íntimo de toda existência, que é revelado pela embriaguez. Nesse momento, a serenidade apolínea é afastada e não há mais justa medida para os conflitos da vida: resta o caos e as intensidades.

Libertos dos limites do princípio de individuação, os artistas acessam um estado de transe que proporciona a união dos seres humanos. Nesse momento, todas as barreiras são derrubadas, e Nietzsche se refere a esse fundo pré-individuado (a vontade de Schopenhauer) pelo termo Uno-primordial. Assim, o Uno-primordial é alcançado através do êxtase dionisíaco, quando o indivíduo ultrapassa todas as barreiras das imagens e dos conceitos e vivencia um estado de união com o todo. A embriaguez dionisíaca promove essa união de todos os seres nas festividades primaveris de culto ao deus Dionísio, que reúnem multidões para cantar e dançar os seus hinos. Esse êxtase dionisíaco proporciona a criação musical: imerso nesse estado, o artista dionisíaco rompe com o mundo dos conceitos e se desvencilha do princípio de individuação. Nietzsche descreve esse estado de êxtase, na seção 1 de *O Nascimento da Tragédia*, nos seguintes termos:

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como um membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez. (NT 1, p. 28)

Nesse trecho, fica evidente o estado de conexão dos seres humanos por meio do transe que possibilita o acesso ao Uno-primordial e a reconciliação dos indivíduos com a sua natureza (NT 1, p. 28). É o estado de transe dionisíaco que proporciona aos seres a experiência de união com a existência. No caso do artista, ocorre o arrebatamento que

sintoniza o indivíduo à essência íntima da existência e, nesse momento, ele esquece a sua identidade e torna-se parte de uma comunidade de seres ávidos pela criação, cujo fruto manifesta todas as forças artísticas do seio da natureza. Assim, é alcançado o princípio de toda vida, e a vontade metafísica revela ao artista o núcleo originário de criação, que dá à luz tudo que existe. O artista repete então, na sua criação, o ato de criação do próprio mundo. E é na música que essa torrente criadora se exterioriza esteticamente, carregando consigo o ouvinte, que participa agora desse ato. O arrebatamento dionisíaco se dá como uma experiência coletiva de encantamento e transmutação, na qual o artista dionisíaco concebe a criação da melodia e a transmite ao ouvinte.

Nietzsche se preocupou em mostrar que a melodia é o elemento nuclear no nascimento da canção popular grega. Preocupou-se igualmente em mostrar que essa canção se originou nas festividades dionisíacas através da embriaguez: “Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria [...].” (NT 1, p. 27). Na canção popular, essa manifestação genuína do povo grego, os indivíduos entoam hinos em louvor a Dionísio, experimentando o êxtase narcótico que mobiliza as massas num canto coletivo.

Se o apolíneo e o dionisíaco são impulsos naturais ou “poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza” (NT 2, p. 29), o que o artista faz ao criar é se colocar como um “imitador” que transita entre os dois impulsos e cria a partir deles. Não apenas como um artista apolíneo, ou como artista dionisíaco: o artista imita um processo da natureza, em que ela cria e destrói as aparências (DIAS, 2005, p. 30). Nas palavras de Nietzsche: “Em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um ‘imitador’, e isso quer como artista onírico apolíneo, quer como artista extático dionisíaco, ou enfim - como por exemplo na tragédia grega - enquanto artista ao mesmo tempo onírico e estático [...]” (NT 2, p. 29).

Essa mesma ideia aparece no fragmento 12[1] nos seguintes termos: “A ‘vontade’, como a mais originária forma da aparência, é objeto da música: nesse sentido, ela pode ser denominada imitação da natureza, porém na forma mais original da natureza” (NT 1871, 12[1], p. 176). O poeta lírico acessa a vontade, comprehende a natureza e por fim traduz esse fundo íntimo da existência na poesia, para o seu ouvinte. Na próxima seção, buscaremos descrever em mais detalhes como se dá o processo no qual o poeta lírico, no estado de transe dionisíaco, traduz a melodia em palavras, ou,

para usar novamente um termo chave para Nietzsche, busca fazer com que as palavras imitem a melodia.

A CANÇÃO POPULAR E A POESIA LÍRICA: A SUBJETIVIDADE CÓSMICA DE ARQUÍLOCO

Dando continuidade aos tópicos discutidos na seção anterior, investigaremos a relação entre música, palavra e dança na canção popular. Também pretendemos discutir a forma e a estrutura da canção popular, além de apresentar o seu principal expoente antigo: o poeta lírico Arquíloco. Nossa análise se inicia com uma abordagem acerca do papel da melodia e as reverberações dela na formação dos versos. Como vimos, a melodia, representada por Dionísio, é primogênita na criação da canção popular e da tragédia grega, ela é o fundo que sustenta a criação das palavras e que corporifica esteticamente o processo de nascimento das formas do mundo fenomênico: “A canção popular, antes de mais nada, se apresenta como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onírica paralela e a exprime na poesia” (NT 6, p. 45). Além disso, precisamos destacar que a forma estróbica da canção popular nasce a partir de uma relação entre a música e a palavra. É essa mesma união que funciona também como alicerce para a formação da tragédia grega. Nela, a experiência auditiva dos espectadores era conduzida pelo coro, que cumpria um papel de destaque no espetáculo trágico, em junção com a encenação dos atores em palco: “A tarefa principal é estabelecer a natureza do coro trágico, uma vez que é claro pela tradição antiga que a tragédia se originou no coro e uma vez consistiu apenas no coro” (SILK, STERN, 1981, p. 68. Tradução nossa).

Ao fazer remontar as origens da tragédia à canção popular e buscar um paralelo compreensível ao homem moderno para a canção popular antiga, Nietzsche cita a coletânea de canções populares alemãs *Des Knaben Wunderhorn* (a corneta mágica do menino) dos romancistas alemães Clemens Brentano e Achim von Arnim. Segundo a tendência de uma vasta tradição de pesquisadores e autores de meados do século XIX, Nietzsche também volta seu interesse a essas canções tradicionais do interior da Alemanha, que caracterizam uma tradição popular e antropológica (BURNHAM, JESINGHAUSEM, 2010, p. 65). A busca pelas origens do popular, tanto na música quanto na poesia, representa parte de uma pesquisa realizada por diversos intelectuais da época, como o filósofo Johann Gottfried Herder, que reuniu os resquícios de

músicas, poemas e contos de camponeses numa coletânea. No caso de Nietzsche, o exemplo de *Des Knaben Wunderhorn* expressa um interesse estético na leitura e interpretação da coletânea, que ostenta o estilo da canção popular moderna, no qual conta menos o interesse em destacar o elemento “nacional” dessas canções, do que a tentativa de ver nelas um fruto legítimo de uma cultura: “Seu uso por Nietzsche é sobretudo estético e talvez até mesmo antígermânico - a despeito de sua idolatria pelo drama musical wagneriano, que não é isenta de tensões, mesmo se nos restringirmos a ‘O Nascimento da Tragédia.’” (BURNETT, 2021, p. 37).

Desse modo, seria possível afirmar que a canção popular se apresenta como uma manifestação por excelência da música dionisíaca, na qual a melodia, sendo universal e primeira, apenas tolera que a palavra permaneça junto de si. A melodia é o fundo primordial a partir do qual as palavras afloram, e a linguagem apenas se propõe a imitá-la na criação da poesia lírica. Como argumenta Nietzsche: “Toda essa discussão se prende firmemente ao fato de que a lírica depende tanto do espírito da música, quanto a própria música, em sua completa ilimitação, não precisa da imagem e do conceito, mas apenas os tolera junto de si” (NT 6, p. 48). Desse modo, a música se deixa acompanhar por conceitos que a imitam, mas ela não necessita das palavras e imagens para existir, pois é ela é o fundo a partir do qual as palavras são geradas.

Dito isso, vale sublinhar que há uma relação entre música, palavra e dança que se desdobra na canção popular e na tragédia grega; uma relação que se expressa diretamente na encenação trágica e no coro ditirâmbico, como veremos em *O drama musical grego*. A arte trágica promove a ligação de várias expressões artísticas, reunindo, nas festividades gregas das grandes dionisíacas, um público pronto para apreciar a união das expressões simbólicas em palco, mesclando a dança ao canto. Ao assistir às encenações, os espectadores vibravam com fervor e refugiavam-se de sua vida pública (DMG, p. 42). Ao contrário do homem moderno, os gregos não buscavam uma mera distração na contemplação da arte. Nietzsche assim descreve essa experiência, cujas raízes remontam às procissões de bacantes que vagavam pelos bosques: “Trata-se da pulsão de primavera que irrompe de maneira avassaladora, um tempestuar e enfurecer-se num sentimento misto, tal como é conhecido de todos os povos ingênuos e de toda a natureza na aproximação da primavera.” (DMG, p. 20). Nessa pulsão, os espectadores eram tomados por um estado de ânimo entusiasmado e contemplavam cada espetáculo trágico como se fosse a primeira vez.

O coro ditirâmbico cantava os sofrimentos de Dionísio, o grande herói em palco. Ele conduzia os acontecimentos de acordo com as manifestações líricas criadas pelo poeta, e se punha em diálogo com os atores encarregados de incorporar a presença deste grande indivíduo em palco. A dança era outro elemento presente na encenação, que incorpora em gestos a expressão da poesia: “Foi o coro que prescreveu os limites da fantasia do poeta que se mostra na tragédia: a dança religiosa do coro, com o seu andante solene, circunscrevia o espírito inventivo de costume sobremaneira animado do poeta [...].” (DMG, p. 23). Desse modo, o coro tinha condições de manifestar plenamente o drama musical em uma combinação de união entre música, dança e a palavra cantada. O canto dá à luz as emoções líricas expressidas pelo coro, num entrelaçar de manifestações artísticas que se complementam e se expandem. Desse modo, Anna Hartmann Cavalcanti comenta esse estado de complementaridade entre poesia, canto e dança: “A poesia domina, segundo o autor, a alma do todo, mas não como uma forma isolada e destacada do conjunto trágico. Unindo-se ao coro e à dança, assim como no recitativo, a poesia eleva a expressão do lirismo e do sentimento em todas as nuances” (CAVALCANTI, 2005, p. 89).

Notamos que o drama é uma expressão artística formada por diversos elementos, formando um único modo de arte. É importante destacar que Nietzsche mobiliza o conceito de “obra de arte total”, pensado pelo compositor alemão Richard Wagner. Tal conceito se apresenta ainda em *O drama musical grego*, quando Nietzsche caracteriza o drama antigo e a apreciação estética dos espectadores modernos. A adoção do termo foi, em certa medida, importante para que Nietzsche estabelecesse o coro como o elemento central da tragédia, tendo em vista, no coro, estão unidas a mímica facial, gestual, a dança e a música cantada com palavras, incorporando a comunhão de todas essas expressões de arte. Em Wagner, esse conceito surge com o intuito de articular a música na qualidade de uma arte singular que, ainda assim, está acompanhada pela dança, poesia e a palavra cantada (CAVALCANTI, 2005, p. 88).

Deixemos de lado momentaneamente *O drama musical grego* para nos voltarmos aos principais representantes dessa tradição popular entre os gregos. Trata-se de um ponto relevante para a nossa análise, que surge na seção 5 de *O Nascimento da Tragédia*, na qual Nietzsche acompanha os rumos que a união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco tomaram no mundo helênico. Ele cita os poetas Arquíloco e Homero como exemplos de progenitores (NT 5, p. 40) da poesia grega, que se destacam

pela originalidade das suas criações poéticas: “[...] com o sentimento seguro de que somente estes dois devem ser considerados como naturezas inteiramente originais, das quais um rio de fogo se derramou sobre todo o mundo helênico posterior.” (NT 5, p. 40). Os dois poetas também servem como referências para pensar determinados contrastes entre a poesia épica e a poesia lírica. Temos Homero, um poeta épico, considerado por Nietzsche como um artista naif apolíneo, que narra as trajetórias dos heróis gregos, suas vitórias e seus mitos. Homero emprega nas suas epopéias um estilo que reúne imagens representando a grandiosidade e o esplendor das conquistas dos heróis. Assim, o poeta épico é considerado um poeta objetivo: “Por “objetivo” entende-se um poeta (como Homero) que escreve sobre outras pessoas e lugares (sejam reais ou imaginários).” (BURNHAM, JESINGHAUSEN, 2010, p, 62). A relevância de Homero para a cultura grega, como ponto de união de várias tradições orais, é um dos temas principais discutidos por Nietzsche em Homero e a filologia clássica, como vimos no capítulo anterior.

Analisemos agora a figura de Arquíloco, o poeta subjetivo “servidor das musas” (NT, 5, p. 40), que aparece entre as seções 05 e 06 de *O Nascimento da Tragédia*. Considerado o primeiro poeta lírico na Grécia, Arquíloco é conhecido pela expressão do seu “eu” nas poesias. Sua contribuição para a história da canção popular é fundamental, pois ele foi o responsável por introduzir a canção popular, antecessora histórica da poesia lírica, na literatura. (SILK, STERN, 1981, p. 68) Nietzsche começa atribuindo à Arquíloco as criações relacionadas aos desejos íntimos dos seres humanos, representados nos anseios e paixões que o artista carrega no seu “eu”: “Por isso nossa estética deve resolver antes o problema de como o poeta ‘lírico’ é possível enquanto artista: ele que, segundo a experiência de todos os tempos, sempre diz ‘eu’ e trauteia diante de nós toda a escala cromática de suas paixões e de seus desejos.” (NT 5, p. 40). O poeta lírico é “possível enquanto artista”, pois suas paixões não são apenas movimentos subjetivos de uma alma individual, mas expressões da vontade universal. Podemos dizer, portanto, que o poeta lírico é um artista dionisíaco que, realizando a junção entre música e palavra, se concilia ao Uno-primordial através das suas dores e paixões mais profundas, buscando reproduzi-lo nas suas criações musicais. Num trecho da seção 05, Nietzsche esclarece:

Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com a sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que esta seja, de outro modo,

denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se olhe torna visível, como numa imagem similiforme do sonho, sob a influência apolínea do sonho. Aquele afigural e aconceitual da dor primordial na música, com sua redenção na aparência, gera agora um segundo espelhamento, como símilde ou exemplo isolado.(NT 5, p. 41)

De acordo com o trecho anterior, podemos notar que, durante o processo de criação, a música torna-se visível como imagens oníricas no interior do artista lírico, sob a influência do impulso apolíneo, criador do sonho. Assim acontece o espelhamento da dor primordial na música (NT, 5, p. 41), e o poeta lírico acessa o sentido íntimo da existência como um artista dionisíaco, ao passo que visualiza essas imagens oníricas que emanam do seu “eu” sob efeito da transfiguração apolínea. O arrebatamento proporcionado pelo êxtase dionisíaco permite que o artista objetive os seus desejos mais íntimos na criação lírica. A essa altura, o artista renuncia a sua subjetividade empírica enquanto se torna parte do todo, um só com o Uno-primordial. No entanto, as imagens que emanam do interior do poeta lírico não se confundem com a produção de imagens do artista épico, que apenas produz imagens agradáveis e belas. No caso do poeta lírico, ele começa descrevendo uma experiência de criação na qual estabelece uma união com os seus poemas, expressando o seu lado mais profundo e íntimo nas criações.

Outro ponto que chama a nossa atenção é a maneira como Nietzsche atribui a Arquíloco as criações dos ditirambos dramáticos que darão origem às tragédias. Ele explica: “O encantamento dionisíaco-musical do dormente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos” (NT 5, p. 41). Arquíloco seria o primeiro lírico entre os gregos que expressa nas suas criações a presença de Dionísio e as Mênades, espelhamentos míticos da vontade com a qual ele se fundiu. Assim, diferentemente das imagens projetadas pelo poeta épico, essas imagens nada mais são que um espelho dele mesmo: “[...] as imagens do poeta lírico, ao contrário, nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio” (NT, 5, p. 42).

Nietzsche aborda a figura de Arquíloco também em outros textos. Em Introdução à tragédia de Sófocles o poeta grego aparece como um poeta popular, que, com sua música dionisíaca, atua fora do contexto litúrgico dos ritos: “Mas a poesia lírica e a música dionisíaca tinham, entretanto, dado origem a gênios isolados: Arquíloco, Olímpio. Elas são inteiramente populares, não sacerdotalmente monádicas.” (ITS 2, p. 34). Deste modo, Nietzsche introduz o indivíduo como o centro das criações musicais,

enquanto artista e espectador. Ele desloca a música e a poesia dos ritos religiosos, e reconhece o caráter subjetivo dessas criações artísticas, que escapa dos aspectos sacralizados:

Com Arquíloco, a subjetividade começa a se expressar liricamente. A canção popular com ele se consuma. O caráter da poesia compreende a vida social. Ao lado dessa música sacralizada corporativa e da canção popular subjetiva houve então um elemento totalmente móvel, não associado a nomes: a poesia popular de massa durante as fascinantes demoníacas dionisíacas, nas quais irrompia toda a embriaguez dos sentimentos superiores. (ITS 2, p. 36)

Gostaríamos de chamar atenção para o papel de Arquíloco como artista subjetivo que consuma a canção popular das festividades religiosas e resgata um contexto social que foge da dimensão sacralizada regida pelo sacerdócio. Aqui, música e poesia não eram usadas a favor dos ritos religiosos incorporados na tradição grega; Arquíloco marca a criação da poesia popular das massas, que falam através da subjetividade do poeta lírico (ITS 2, p. 42). Ainda em *Introdução à tragédia de Sófocles*, Nietzsche dirá que a poesia das massas se expressava nas dionisíacas, os cantos agrários de louvor à Dionísio, marcados pelo apelo popular enquanto uma música do povo. A tragédia surge logo depois (ITS 2, p. 43) como uma expressão dessa massa de poetas dionisíacos, indivíduos que fazem parte de uma vida social,. Para Nietzsche, a tragédia se desenvolve enquanto o elemento dionisíaco se intensifica nela, e, com a poesia popular dionisíaca se convertendo em ditirambo dramático, essa música natural mais tarde se fixa na forma da tragédia grega (ITS 2, p. 43).

Retomando a análise da seção 5 de *O Nascimento da Tragédia*, notemos que Nietzsche afirma, no terceiro parágrafo, que Arquíloco seria uma visão do gênio universal, a expressão de sua dor e sofrimento. Nas palavras de Nietzsche:

Na verdade, Arquíloco, o homem apaixonadamente ardoroso, no amor e no ódio, é apenas uma visão do gênio, que já não é Arquíloco, porém o gênio universal, e exprime simbolicamente seu sofrimento primigênio naquele símile do homem Arquíloco: ao passo que aquele homem Arquíloco que deseja e quer subjetivamente não pode jamais e em parte alguma ser poeta. (NT 5, p. 42)

Este não é o único momento do texto em que Nietzsche emprega a expressão “gênio universal”, que remonta ao vocabulário do romantismo alemão. Babette Babich comenta: “[...] é a referência ao “gênio do mundo” que muitos comentadores que abordam esta questão traduzem em termos de Ur-Eine” (BABICH, 2016, p. 110. Tradução nossa). Pensamos que Nietzsche estabelece, mais uma vez, um diálogo com a metafísica da vontade de Schopenhauer, quando evoca o Uno-primordial

para descrever o artista Arquíloco enquanto a expressão da essência íntima do universo, o fundo oculto pelas aparências dadas pelas representações do impulso apolíneo. Apesar de se distanciar da ideia schopenhaueriana de que a poesia lírica tem sua origem na tensão entre os movimentos interiores da vontade individual e o silenciamento da vontade na contemplação na paisagem exterior, é da metafísica da música de Schopenhauer que ele parte para explicar essa origem. Enquanto artista lírico, Arquíloco expressa nas suas criações a dor da existência, que está presente em todos os seres humanos. Podemos dizer que, durante a criação da poesia lírica, Arquíloco não é mais meramente um indivíduo: ele torna-se parte do todo e, como artista dionisíaco, acessa diretamente o Uno-primordial.

A fim de contextualizar o diálogo de Nietzsche com Schopenhauer, vale retomar aqui o conceito de vontade desenvolvido por ele. Segundo Schopenhauer, as representações não proporcionam o conhecimento da essência íntima do mundo; essa essência está além delas e se identifica àquilo que o sujeito reconhece em si como vontade: “[...] e tal palavra recebe o nome de vontade. Esta, e somente esta, fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos” (MVR, 2013, 8, p. 116 - 117). A vontade, então, é uma essência metafísica que não está presente no tempo e no espaço, mas que se manifesta em todos os seres, em diferentes graus. Ela não é delimitada pelo princípio de razão e se expressa numa pluralidade de aparições situadas no mundo concreto. A vontade é una e indivisível, está presente no todo e em cada ser que habita o universo, manifestando-se nos mais altos graus nos seres humanos.

Por não estar submetida ao princípio de razão, não é possível acessar a vontade através das representações. Ela se apresenta por meio da vivência direta dos movimentos do corpo do indivíduo e é afetada pelos mais diversos estímulos, dando sinal de si nos sentimentos de dor e prazer. Assim, o corpo, como objeto imediato, é o ponto de partida para o conhecimento da vontade: “Sim, corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que // se tornou representação.” (MVR, 2013, p. 117). Deste modo, os atos da vontade se exteriorizam em atos do corpo, e todos os afetos que atravessam o corpo podem afetar diretamente a vontade, causando agrado, ou desagrado. É necessário destacar que a vontade se apresenta no corpo em movimentos isolados, de forma fragmentária através das ações, mas não em sua totalidade: “Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo [...]” (MVR, 2013, p. 119).

Schopenhauer dirá que o gênio, na música, tem acesso privilegiado à vontade, esse conteúdo da existência que é inacessível através do conhecimento das representações para o homem comum. O gênio é capaz de acessar a vontade a partir do conhecimento intuitivo, destituído de razão, na medida em que se faz puro sujeito do conhecimento, contemplando a vontade cósmica ao mesmo tempo em que se liberta de sua vontade individual: “[...] isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e os seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o puro sujeito que conhece” (MVR 2013, 36, p. 214).

Quando fala do gênio artístico em geral, Schopenhauer destaca a faculdade de clarividência e sua relação com a fantasia, que proporcionam a ele o conhecimento da totalidade da existência e das ideias eternas. A arte é o objeto de criação do gênio e se dá por meio da repetição das ideias, na medida em ele se detém na contemplação de um objeto destacado do todo, enquanto cria a sua obra: “A arte repete as ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente de todas as aparências do mundo; de acordo com o estofo em que ela o repete, tem-se a arte plástica, poesia ou música” (MVR, 2013, 36, p. 213).

A essa altura, pretendemos nos ater à poesia, em particular, a criação do poeta lírico. Na seção 51 de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer defende que a poesia também manifesta as ideias, esses graus de manifestação da vontade apreendidas intuitivamente (MVR, 2013, 51. p. 280). O que a poesia exprime em particular são as ideias mais elevadas da natureza, nas quais a vontade se expressa nos mais altos graus, ou seja, os seres humanos e a essência íntima da humanidade: “O poeta, ao contrário, apreende a ideia, a essência da humanidade exterior a toda relação, a todo tempo, vale dizer, apreende a objetividade adequada da coisa em si em seu grau mais elevado” (MVR, 2013, 51, p. 289). Assim, o poeta conhece e expõe a ideia de humanidade através das suas criações. No caso do poeta lírico, isso se dá pela exposição do seu próprio estado, reproduzindo e corporificando na poesia lírica tudo aquilo que está presente no coração dos seres humanos, os desejos mais íntimos da humanidade inteira: “O poeta é o espelho da humanidade, e traz à consciência dela o que ela sente e pratica” (MVR, 2013, 51, p. 289).

Retomando Nietzsche, podemos notar algumas semelhanças no diálogo estabelecido com Schopenhauer sobre o poeta lírico e o seu poetar. Gostaríamos de destacar que Nietzsche aponta que o artista lírico torna-se um médium liberto da vontade individual: ele se dissolve para incorporar os sentimentos que povoam a

humanidade e, de modo ainda mais geral, os movimentos volitivos do Uno-primordial, que se exprimem na sua criação poética. Vejamos: “Mas na medida que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um medium através do qual o único sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência” (NT 5, p. 44). Por outro lado, Nietzsche suspende a posição do indivíduo como criador da arte: antes de tudo, ele é objeto consumado da arte em si mesma (NT 5, p. 44).

Podemos dizer que a subjetividade do poeta lírico se identifica com a subjetividade cósmica criadora do mundo, o fundo metafísico da existência, conhecido como Uno-primordial. Pensamos que na medida em que o poeta dá à luz a poesia lírica, é invadido pelo todo e a essência do mundo. Como artista dionisíaco, a essência metafísica se manifesta no poeta: “Apenas o artista dionisíaco no ato da criação tem algum conhecimento direto da verdade, graças à sua identidade com a realidade suprema e o criador supremo”. (SILK, STERN, 1981, p. 68. Tradução nossa). Assim, Nietzsche interpreta a vida como uma criação artística, e os próprios seres humanos seriam, nessa visão, criações artísticas fenomênicas lançadas no mundo, que têm na arte um meio para justificar a existência: “pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NT 5, p. 44).

CONCLUSÃO

Nietzsche encontra no resgate da música popular alemã um caminho para restabelecer o vínculo da cultura com seu núcleo originário, a essência universal presente em todos os seres. Por meio da música dionisíaca, o poeta lírico tem a oportunidade de alcançar o Uno-primordial e expressar esse fundo íntimo da existência nos versos de suas criações poéticas. Vimos que a música ocupa uma posição central no projeto de renovação da cultura. A melodia dionisíaca suporta múltiplas objetivações das palavras, provenientes do impulso apolíneo. A canção popular é primeiramente resultado da complementaridade entre os impulsos naturais de criação apolíneo e dionisíaco, união esta que também se manifesta nos elementos artísticos que compõem a tragédia grega.

Sendo assim, não seria possível conceber a cultura sem uma relação intrínseca com a música de seu povo, criada por trabalhadores, camponeses e poetas. Entre o final do século XVIII e o início do século XIX, havia intensas discussões na Alemanha sobre a concepção de povo e de cultura. Alguns intelectuais buscavam conhecer os

movimentos populares que aconteciam no interior do país, com o objetivo de fortalecer tais manifestações genuínas e orgânicas. Suas pesquisas renderam um vasto material sobre os aspectos populares da cultura naquela época. Essas expressões artísticas deram origem a um repertório de música popular, com uma pluralidade espontânea de criações musicais transmitidas entre diversas gerações ao longo dos anos.

Uma das conclusões desse artigo é que os indivíduos compartilham um caráter metafísico representado na canção popular. O poeta lírico reúne múltiplas vozes que cantam sua criação, manifestando a essência universal na música. Nietzsche enxerga na transmissão desse legado do cancioneiro popular uma voz coletiva acompanhada de suas tradições, que são transmitidas e retornam em diversas épocas e contextos culturais e sociais. São uma herança do povo que não pode ser afastada ou ignorada, e estão presentes no todo e na trajetória de cada indivíduo que faz parte desse coletivo. Desse modo, a canção popular é compreendida por aqueles que cantam juntos e possuem uma profunda identificação com esse canto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BABICH, Babette. *Nietzsche's Archilocous*. The journal of the Nietzsche society. Volume 10, numbers 1 and 2. 1996, 2016
- BURNETT, Henry. *Espelho musical do mundo*. Campinas, SP: Editora Phi, 2021.
- BURNHAM, Douglas and JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's The birth of tragedy: a reader's guide*. New York, Continuum International Publishing Group, 2010.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Arte como movimento de renovação da cultura*. In: *Wagner em Bayreuth: Quarta consideração extemporânea*. Introdução, tradução e notas: Anna Hartmann Cavalcanti - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- DIAS, Rosa Maria. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia*. Cadernos Nietzsche 3, p 07 - 21, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca de mundo*, Tradução e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, 2001
- _____, F. Fragmento póstumo NR. 12. [1], da primavera de 1871. Traduções e notas: Oswaldo Giacóia Júnior. Discurso, n. 37, 2007.

_____, *Homero e a filologia clássica*. Tradução, apresentação e notas: Juan A. Bonaccini. Natal: Revista Princípio, vol. 13, nº 19 - 20, jan/dez. 2006, p. 169-199.

_____, *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução e notas: Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.

_____, *O Nascimento da Tragédia*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação I*. Tradução, Apresentação, Notas e Índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SILK, STERN. M. S, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge university press, 1981.

A RELAÇÃO ENTRE ATENÇÃO E AMOR

Reginaldo Gonçalves Gomes⁴

Doutorado em Direito Processual pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (9/2019). Mestrado em Direito pela Universidade de Itaúna (2014). Doutorado em Filosofia/Ética, em andamento, na Faculdade de Filosofia e Teologia/FAJE. Bolsista Capes. Mestrado em Filosofia/Ética em andamento na Universidade Federal de Ouro Preto/UFOP, com previsão de término em 2026. Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Sete Lagoas (1999). Licenciado em Letras pela Faculdade de Letras da UFMG (1992). Bacharelado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia - Fafich - UFMG (2022).

RESUMO

Este artigo explora a relação entre atenção e amor na promoção da coesão comunitária. Argumenta que o amor é uma virtude epistêmica, necessitando de responsabilidade e atenção para ser despertado e aplicado coletivamente. Utilizando conceitos de atenção *top-down* e *bottom-up*, o estudo investiga como esses processos influenciam a percepção e o amor. A pesquisa se baseia nos trabalhos de Carolyn Dicey Jennings, bell hooks e Iris Murdoch, que discutem o papel da atenção e do amor na construção do conhecimento. Jennings defende a atenção como conhecimento sensível, enquanto hooks e Murdoch destacam o amor como um elemento central na moralidade e na epistemologia. A conclusão aponta a necessidade de incorporar o amor na epistemologia, promovendo sua aplicação coletiva como um instrumento contra injustiças.

PALAVRAS-CHAVE

Atenção; Amor; Conhecimento; Moralidade.

ABSTRACT

This article explores the relationship between attention and love in promoting community cohesion. It argues that love is an epistemic virtue, requiring responsibility and attention to be awakened and applied collectively. Using the concepts of top-down and bottom-up attention, the study investigates how these processes influence perception and love. The research draws on the works of Carolyn Dicey Jennings, bell hooks, and Iris Murdoch, who discuss the role of attention and love in the construction of knowledge. Jennings advocates attention as perceptual knowledge, while hooks and Murdoch highlight love as a central element in morality and epistemology. The conclusion points to the need to incorporate love into epistemology, promoting its collective application as an instrument against injustices.

KEYWORDS

Attention; Love; Knowledge; Morality.

⁴ Nota do autor: Salvo indicação em contrário, todas as traduções de trechos em língua inglesa são de minha autoria.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, propõe-se uma abordagem epistêmica que explora a relação entre a atenção e o amor, em sua dimensão coletiva, como forma de promover a coesão em uma comunidade. O amor é considerado uma virtude que requer responsabilidade por parte do agente epistêmico. Além disso, identificamos o potencial do amor como instrumento na luta contra as injustiças epistêmicas. No entanto, é fundamental incorporar o amor em uma epistemologia do conhecimento.

Portanto, é inviável desenvolver uma teoria sobre o amor sem considerar a dimensão da atenção epistêmica, uma vez que somente a atenção pode despertar o amor em sua forma coletiva. Nesse contexto, as noções de atenção endógena e exógena (*top-down e bottom-up*) desempenham um papel fundamental na compreensão de como o amor é despertado na percepção do sujeito, especialmente no que se refere ao conhecimento sensorial.

Frequentemente, as pessoas agem sem plena consciência dos objetos ao seu redor, e é a atenção que desempenha um papel crucial ao despertar o amor pelo conhecimento sensorial.

O objetivo deste estudo é compreender a estrutura da atenção e do amor no contexto do conhecimento sensorial, bem como investigar como esses elementos estão interligados. Trata-se de uma pesquisa teórica e bibliográfica, utilizando o método hipotético-dedutivo.

Utilizaremos como referencial teórico os livros das autoras Carolyn Dicey Jennings – *The Attending Mind*. New York: Cambridge University Press, 2020 –; bell hooks – *All About Love: New Visions*. Harper Collins Publishers, 2000 – e Iris Murdoch – *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & K. Paul, 1970.

Jennings aborda a questão da atenção com base na neurociência e nas contribuições da filosofia da mente, enquanto hooks e Murdoch exploram a ética do amor.

PERCEPÇÃO, CONHECIMENTO E CONSCIÊNCIA

Filósofos e neurocientistas concordam que a percepção, o conhecimento e a atenção desempenham papéis fundamentais na compreensão da realidade e até mesmo do próprio eu. Esses três temas têm sido objeto de estudo recorrente tanto por filósofos quanto por neurocientistas.

Filósofos, como Descartes (1993), Locke (1993) e Kant (2015), embora com abordagens metodológicas distintas, teorizaram profundamente sobre a percepção e o conhecimento.

Para Descartes, é necessário duvidar da realidade. Ele introduz, assim, o método da dúvida metódica (DESCARTES, 1993). Na obra *Meditações*, invoca os erros dos sentidos com o objetivo de instilar essa dúvida, afirmando que os sentidos frequentemente nos enganam e, por isso, devem ser questionados.

Todavia, Descartes não nega a existência da percepção nem do mundo exterior; apenas considera que a percepção sensorial não constitui uma base segura para o conhecimento. Para ele, é a mente (ou a alma) que fundamenta todo conhecimento. A percepção deve ser submetida a um rigoroso escrutínio antes de ser aceita como verdadeira. Sua conclusão é expressa na célebre frase “Penso, logo existo”, que afirma ser a existência do pensamento indubitável, mesmo quando todas as demais percepções possam ser colocadas em dúvida (DESCARTES, 2008).

Locke (1993) comprehende o conhecimento como a percepção das conexões, acordos, desacordos e contrastes entre nossas ideias. Em oposição ao inatismo, defende que somos como uma “tábula rasa,” ou seja, todo conhecimento deriva da experiência. Segundo ele, é a experiência que fornece as ideias a partir das quais o pensamento opera.

Hume (2009), por sua vez, afirma que o conhecimento advém das percepções da mente, as quais são divididas em impressões e ideias. As impressões antecedem as ideias e podem ser originais ou derivadas, isto é, impressões de sensação e impressões de reflexão. As impressões de sensação provêm diretamente da experiência externa, enquanto as de reflexão decorrem de experiências internas, como paixões e emoções. Hume (2009) sustenta que as impressões são o resultado vívido e imediato da experiência, ao passo que as ideias são imagens pálidas dessas impressões, utilizadas

em julgamentos e raciocínios. Enquanto a impressão é recebida do exterior com intensidade, a ideia é uma reprodução enfraquecida dessa vivência sensorial. O objeto, assim, é impresso duas vezes no sujeito: uma de forma intensa e transitória nos órgãos sensoriais, e outra de forma mais duradoura e estável na mente.

A partir dessas definições, Hume (2009) conclui que o papel da mente no processo de ideação é fundamentalmente passivo. Nesse sentido, pode ser considerado o verdadeiro fundador do empirismo, mais ainda do que Locke, pois concebe o sujeito como receptáculo das impressões.

Já Kant (2015) propõe uma síntese entre o racionalismo cartesiano e o empirismo humeano, desenvolvendo o que chamou de filosofia transcendental. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2015) passa a entender o conhecimento não a partir do objeto, mas sim a partir do sujeito cognoscente. O objeto é conhecido na medida em que se conforma às estruturas da mente sensível e racional.

A distinção kantiana entre *noumeno* (a coisa em si) e *fenômeno* (aquilo que aparece) indica que só podemos conhecer as coisas tal como se apresentam à nossa sensibilidade, ou seja, como fenômenos. A coisa em si permanece incognoscível. O fenômeno, portanto, é uma representação resultante da afecção do sujeito por algo externo (KANT, 2015, p. 242-274).

Kant (2015) procura explicar como a razão pura pode produzir conhecimento sem recorrer à experiência, ao mesmo tempo em que mostra como ela também é capaz de conhecer por meio da experiência. Para tanto, ele distingue dois elementos fundamentais: as intuições e os conceitos, que compõem as condições da possibilidade do conhecimento objetivo.

Nesse contexto, para Kant (2015), espaço e tempo são formas puras da sensibilidade, que integram a chamada estética transcendental. Eles não são propriedades das coisas em si, mas estruturas *a priori* da mente humana. O sujeito não percebe objetos fora dessas formas, sendo que toda intuição sensível está condicionada por elas.

A mente, assim, organiza o conhecimento a partir das intuições determinadas pelas formas do espaço e do tempo. Desse modo, para que haja conhecimento, é necessário que os dados sensíveis estejam submetidos a essas formas *a priori*. Esse

conhecimento é objetivo porque a validade do objeto depende das condições espaço-temporais impostas pela mente.

As categorias do entendimento, por sua vez, permitem a transformação das intuições empíricas em conhecimento objetivo. Isso ocorre por meio do esquema, que é conceito mediador entre a sensibilidade e o entendimento, que possibilita a aplicação das categorias aos objetos da experiência.

Kant (2015) sustenta que a percepção isolada da realidade não gera conhecimento. É preciso ter consciência do mundo ao seu redor, isto é, os dados sensíveis devem ser organizados pelas categorias do entendimento. Assim, Kant (2015) distingue dois tipos de consciência: a empírica e a transcendental. A consciência empírica é a capacidade de ter consciência direta e imediata das percepções e sensações da realidade, do mundo externo. Já a consciência transcendental consiste na autoconsciência e está conectada com as condições da possibilidade do conhecimento *a priori*, a qual serve para fazer julgamentos sintéticos *a priori*. Esses julgamentos não dependem da experiência e são fundamentados nas categorias do entendimento.

Nesse ponto, Kant (2015) introduz um outro elemento para a estrutura do conhecimento, que é a apercepção transcendental. Esta se refere à capacidade fundamental da consciência de se reconhecer como o sujeito unificado e consciente de suas experiências. É a consciência reflexiva do “eu penso” que acompanha todas as nossas representações mentais. Para Kant, a apercepção é a base da unidade da experiência, pois é através dela que todas as nossas percepções, pensamentos e intuições são reunidas em uma consciência coerente e organizada.

A apercepção, de acordo com Kant (2015), está intimamente ligada à noção de autoconsciência e ao entendimento de que somos seres racionais capazes de refletir sobre nossas próprias experiências. Ela é responsável por conferir unidade e coerência aos nossos pensamentos, permitindo-nos reconhecer e integrar nossas diversas representações em um todo significativo.

Kant (2015) argumenta que a unidade da apercepção é fundamental para a possibilidade do conhecimento objetivo. Não obstante todas as nossas experiências sejam subjetivas, é por meio da unidade da apercepção que conseguimos conectar e organizar essas experiências em um sistema coerente de conhecimento. Por isso, a apercepção desempenha um papel central na filosofia kantiana, contribuindo para a

compreensão da estrutura da mente humana e para a possibilidade de conhecimento e experiência consciente.

CONSCIÊNCIA, PERCEPÇÃO E ATENÇÃO

Jennings (2020, p. 201) esclarece que “ao argumentar que a consciência não depende da atenção, este trabalho segue o de filósofos históricos, como Locke e Reid, e de filósofos contemporâneos, como Block e Campbell, em oposição ao de outros filósofos contemporâneos, como Prinz e Watzl.”⁵

Jennings, ao fazer essa afirmação, estuda vários filósofos da mente, bem como neurocientistas. Ela afirma que a sintonização consciente (consciousness entrainment) ocorre sem atenção. Isso quer dizer, segundo a autora, que muitas ações ou atividades realizadas com destreza, experiência ou habilidade são fruto do hábito. Se é fruto do hábito, ocorre em razão da repetição; uma experiência repetida diversas vezes se torna um hábito, ou seja, ocorre somente no nível da percepção, sem a concorrência da razão ou com o entendimento, usando a definição de Kant. Em suma, a consciência não depende da atenção e, por conseguinte, na sintonização da consciência não há concorrência da atenção, isto é, há diversas ações que são realizadas conscientemente por hábitos (JENNINGS, 2020, p. 201). Essas afirmações aproximam a autora de filósofos empiristas, tais como Locke (1993), Hume (2009) ao sustentar que o conhecimento se dá apenas a partir da percepção das sensações.

Locke (1993, p. 54–55), ao tratar da consciência, questiona a ideia de que uma pessoa está sempre consciente de seus próprios pensamentos, argumentando que a consciência é a percepção do que ocorre na mente de cada indivíduo e que não é possível que outra pessoa saiba que alguém está consciente de algo se ele próprio não percebe isso. Locke (1993) sugere que o conhecimento é limitado pela experiência individual e ilustra isso ao sugerir acordar alguém de um sono profundo e perguntar no que estava pensando, o que, sem a consciência de algum pensamento, exigiria uma espécie de adivinhação para afirmar que ele estava pensando em algo.

⁵ (...) By arguing that consciousness does not depend on attention, this work follows that of historical philosophers such as Locke and Reid, and contemporary philosophers such as Block and Campbell, against that of other contemporary philosophers such as Prinz and Watzl (JENNINGS, 2020, p. 201).

Sob a ótica de Locke (1993), estar consciente é perceber internamente os fenômenos mentais. Essa é a interpretação de Freitas dessa passagem de Locke.

Chama a atenção a aproximação realizada por Locke entre a atividade da consciência e a percepção: estar consciente é perceber os fenômenos mentais. Se se considera seriamente essa aproximação, é possível entender que as atividades da consciência se desenvolvem a maneira da percepção dos objetos externos permitida pelos sentidos, algo como uma percepção interna dos fenômenos mentais. No capítulo acerca da percepção, no Livro II do Ensaio, Locke observa sobre essa atividade de perceber: “porque ordinariamente naquilo a que se chama pura e simplesmente percepção, a mente é apenas passiva, não podendo deixar de perceber [destaques meus] o que realmente percebe” (1999, p. 169). À luz dessa passagem sugiro que, na consciência, assim como na percepção dos objetos externos, a percepção dos fenômenos mentais é ser tanto ‘passiva’ quanto ‘involuntária’. Essas marcas da passividade e involuntariedade são importantes para, adiante, ser possível separar as atividades da consciência de ao menos um dos graus de reflexão (FREITAS, 2020, p. 87).

Freitas afirma que, segundo a “aproximação sugerida por Locke”,

que se um indivíduo de olhos abertos se encontra diante de uma árvore, ele não pode evitar percebê-la, tampouco é preciso algum exercício de sua vontade para tal; de modo semelhante, um indivíduo que se lembra – uma operação da memória –, não pode evitar perceber que se lembra e, do mesmo modo que na percepção, não precisa exercitar sua vontade para ser capaz de estar consciente disso (FREITAS, 2020, p. 87).

Então, o ato de perceber um objeto é passivo; isso quer dizer que perceber não é conhecer o objeto. Portanto, somente na consciência, “está-se consciente de uma ideia que representa uma operação mental. Sempre que há uma ideia de uma operação da mente, não se pode não se aperceber disso” (FREITAS, 2020, p. 88).

Por isso, Jennings afirma que a atenção é conhecimento sensorial (*perceptual knowledge*) (JENNINGS, 2020, p. 77; 200; 201). Jennings (2020, p. 76–77) explica que a atenção desempenha um papel fundamental na organização do campo perceptivo de acordo com os interesses do sujeito. Por exemplo, ao explorar uma nova cidade na primavera, podemos inicialmente focar nas cores vivas das plantas, mas, quando nos perdemos e precisamos encontrar o caminho de volta, as placas de rua se tornam os elementos que mais se destacam, enquanto outros detalhes, como as plantas coloridas, passam para o fundo da percepção. Assim, a experiência visual se reorganiza em torno do novo objetivo de retornar para casa.

Jennings (2020, p. 102) sustenta que “mais importante, entendo que o conhecimento perceptual depende do sujeito, e não da consciência.”⁶ Isso quer dizer que a autora entende que a atenção provém das experiências perceptuais/sensoriais do sujeito, ou seja, refere-se às características individuais, psicológicas e cognitivas de uma pessoa. Essas características influenciam a forma como a pessoa percebe e interpreta o mundo e podem incluir a bagagem de experiências passadas, a cultura, a personalidade, os preconceitos e as capacidades cognitivas únicas de cada indivíduo. Ao contrário, a consciência se refere à capacidade de uma pessoa perceber a realidade, ter ciência de que há mundo fora de sua mente, mas isso não contribui em nada para a atenção, que para ela é conhecimento sensível.

Portanto, Jennings (2020) diverge, em certa medida, da posição de Descartes quanto à percepção do mundo, uma vez que, para Descartes, a percepção é falha e não se pode confiar nela, sendo o conhecimento fundamentado no *cogito*. Assim, ao afirmar que a atenção é conhecimento sensorial e que depende exclusivamente do sujeito, e não da consciência, Jennings fundamenta sua teoria da atenção nas experiências subjetivas. Por isso, ela se posiciona como uma empirista, uma vez que a razão não desempenharia nenhum papel no despertar da atenção.

Essa opção por afastar a razão do processo de conhecimento e concentrar-se na percepção torna-se evidente quando Jennings (2020, p. 199) argumenta que a atenção indica a existência de um ‘eu’ ou sujeito que dirige seus poderes internamente, enquanto suas motivações se voltam para o exterior. Para perceber novos estímulos ou agir de maneira inédita, é necessário recorrer à atenção, que conecta metas e motivações a estímulos sensoriais e respostas comportamentais. No entanto, à medida que o ambiente se torna familiar, a atenção deixa de ser necessária, cedendo lugar ao reconhecimento e à automatização. A ação deliberada transforma-se em hábito e habilidade, permitindo que a mente redirecione seus recursos limitados para outras tarefas. Essa concepção sobre atenção e mente se apresenta como inovadora, ainda que dialogando com diversas tradições filosóficas.

Por outro lado, Jennings (2020) deixa claro que o fisicalismo, por si só, não é suficiente para explicar a atenção, e por isso recorre à teoria do materialismo não reductivo.

⁶ Most importantly, I see perceptual knowledge to depend on the subject, rather than on awareness (JENNINGS, 2020, p. 102).

Jennings (2020, p. 200) utiliza evidências sobre a atenção para argumentar em favor da existência de um “eu” emergente com poderes causais, responsável por direcionar a atenção. A autora estrutura o debate a partir de duas interpretações possíveis: o fisicalismo, que considera a mente redutível ao que pode ser explicado pela física, e o materialismo não redutivo, que considera a mente redutível ao que pode ser explicado pela ciência em geral, mas não necessariamente pela física. Para sustentar sua argumentação, Jennings (2020) recorre a três tipos de evidência: experiência, comportamento e estudos sobre o cérebro.

Jennings (2020, p. 200) continua a defender a existência de um “eu” que não depende exclusivamente de processos físicos, argumentando que a experiência da atenção esforçada, o controle executivo baseado na atenção e o fenômeno neural de acoplamento fase-amplitude sugerem a presença de um “eu” não redutível, dotado de poderes causais. Embora essas evidências possam ser interpretadas como uma ilusão compatível com o fisicalismo, a autora sustenta o materialismo não redutivo, afirmando que esse “eu” é funcional e requer mais do que uma emergência fraca para ser adequadamente explicado.

Jennings (2020) afirma que correntes filosóficas como o fisicalismo, o materialismo não redutivo e a filosofia da mente oferecem explicações para o fenômeno da atenção. Ela sustenta que a experiência de direcionar a atenção com esforço, a capacidade de controlar a atenção ao iniciar tarefas e alternar entre elas, bem como certos fenômenos neurais relacionados à atenção, sugerem a possibilidade de um “eu” que não pode ser totalmente reduzido a processos puramente físicos. Em outras palavras, Jennings defende que há evidências que indicam a existência de um aspecto da mente que não pode ser explicado unicamente por meio de processos físicos.

Esse “eu” ao qual Jennings se refere é aquele dotado de “seus próprios poderes causais”. Portanto, aproxima-se do “eu” ao qual Kant se refere na *Crítica da Razão Pura*: o “eu empírico” (distinto do “eu transcendental”), que corresponde à nossa identidade pessoal moldada pelas experiências (KANT, 2015, p. 317–318).

Nesse sentido, para Jennings (2020), a atenção desempenha um papel fundamental na compreensão da ação e do controle, destacando dois tipos de controle em tensão: o controle baseado na atenção e a automaticidade estratégica. No primeiro

caso, a atenção é utilizada para monitorar opções e tomar decisões; no segundo, hábitos e habilidades previamente desenvolvidos permitem a execução automática de ações.

Prosseguindo, Jennings (2020) aponta evidências empíricas relacionadas a hábitos, habilidades e situações em que a atenção pode interferir negativamente em ações já aprendidas, fenômeno conhecido como engasgo (*choking*).

Jennings (2020) contesta o princípio da atenção-para-ação e propõe uma abordagem de controle hierárquico, argumentando que o controle baseado na atenção é necessário para ações novas, mas, à medida que nos tornamos mais experientes, a automaticidade estratégica passa a suprimir esse controle atencional. Ela compara essa transição a uma tarefa terceirizada e destaca as diferenças neurais envolvidas.

Dessa forma, a autora destaca que essas descobertas têm implicações no entendimento do livre-arbítrio, da responsabilidade moral e do uso de tecnologias que manipulam a atenção, como as redes sociais em dispositivos móveis. Ela sustenta a importância do papel que a atenção exerce na mente humana e sua influência sobre a autoconsciência, a percepção e a ação. Para Jennings, a atenção deve ser compreendida como um elemento central que distingue os seres humanos e molda sua interação com o mundo (JENNINGS, 2020, p. 201–203).

TOP-DOWN AND BOTTOM-UP ATTENTION⁷

Os estudos acerca da atenção na neurociência utilizam dois termos que explicam como ela ocorre na mente do sujeito, a saber *top-down* e *bottom-up* attention (atenção endógena e exógena, respectivamente). Sobre a atenção, Young e Jennings afirmam o seguinte:

(...) Além dessas três abordagens gerais sobre a natureza da atenção, muitas variedades de atenção foram observadas por filósofos e cientistas. Entre essas, talvez a distinção mais conhecida seja aquela que James denominou de atenção “passiva, reflexa, não voluntária, sem esforço” e atenção “ativa e voluntária.” A atenção do primeiro tipo ocorre, por exemplo, quando um grande animal atravessa o seu caminho. Em contrapartida, a atenção do segundo tipo manifesta-se quando se detecta um movimento sutil nos arbustos e se procura determinar sua origem. A principal diferença observada por James é que a atenção involuntária pode ser “imediata” ou “derivada”, enquanto a atenção voluntária é sempre derivada (“nunca nos esforçamos para prestar atenção a um objeto, exceto em virtude de algum interesse remoto que o esforço venha a servir.”) Contudo, ele deixou em aberto a

⁷ Atenção endógena e exógena, respectivamente. Tradução nossa.

possibilidade de as duas não serem metafisicamente distintas: “Em suma, a atenção voluntária e involuntária podem ser essencialmente a mesma.” (JENNINGS; YOUNG, 2022, p. 309).⁸

Na neurociência, a atenção *top-down* (endógena) se refere ao direcionamento voluntário da atenção a certos objetos, características ou regiões no espaço, ou seja, é subjetiva. Enquanto a atenção *bottom-up* (exógena) é involuntária, direcionada para objetos que atraem a atenção do sujeito, mesmo que o sujeito não tenha vontade de atender a esse estímulo (PINTO, 2013, *et al.*, p. 1).

Ao discorrer sobre a neurofisiologia da atenção *top-down*, Katsuki e Constantinidis (2014, p. 515-516) afirmam que a atenção visual *top-down* é um processo voluntário em que uma localização, característica ou objeto relevante para os objetivos atuais é selecionado internamente e focado. O principal efeito desse tipo de atenção é o aumento da atividade neural para o elemento de interesse em comparação com estímulos que não são relevantes, enquanto há uma supressão das respostas neuronais para esses estímulos irrelevantes.

Katsuki e Constantinidis (2014, p. 510-511) afirmam que, de acordo com essa ideia, a atenção é frequentemente descrita como um processo que envolve um mapa global, onde a informação visual é processada em mapas de características separadas, como orientação e cor, e depois incorporada em um “mapa de saliência” que destaca o estímulo mais relevante. Esse processo de atenção é guiado por um mecanismo de “o vencedor leva tudo”, direcionando-se para o ponto de maior ativação. A capacidade dos estímulos de atrair a atenção depende tanto da saliência inerente quanto da relevância para os objetivos atuais, levando à proposta de um “mapa de prioridade” que integra as etapas do sistema visual *bottom-up*, orientando a atenção para os estímulos mais pertinentes.

⁸ Beyond these three general accounts of the nature of attention, many varieties of attention have been observed by philosophers and scientists. Among these varieties, perhaps the best-known distinction is between what James called “passive, reflex, non-voluntary, effortless” attention and “active and voluntary” attention.

Attention of the first type occurs when, for example, a large animal runs across your path. On the other hand, attention of the second type occurs when you detect a subtle movement in the bushes and try to determine its source. The main difference that James noted between these was that involuntary attention might be “immediate” or “derived,” whereas voluntary attention is always derived (“we never make an *effort* to attend to an object except for the sake of some *remote* interest which the effort will serve”). He nonetheless left it open as to whether the two are metaphysically distinct: “In short, voluntary and involuntary attention may be essentially the same”. (JENNINGS; YOUNG, 2022, p. 309).

A neurociência, ao estabelecer definição para atenção, leva em conta processos físicos ocorrentes no cérebro (físicalismo). Todavia, a neurociência não explica como a atenção, que é um fenômeno subjetivo, portanto, conectado a um ponto de vista do sujeito, define o que é importante para ser observado ou mesmo destacado do pensamento. Segundo Nagel,

Embora uma explicação da base física da mente deva elucidar diversas questões, esta se mostra a mais difícil. É impossível excluir as características fenomenológicas da experiência de uma redução, assim como se excluem as características fenomenais de uma substância comum de sua redução física ou química, ou seja, explicando-as como efeitos nas mentes dos observadores humanos. Se o físicoismo tiver de ser defendido, as próprias características fenomenológicas devem receber uma explicação de natureza física. Contudo, ao examinarmos seu caráter subjetivo, parece inviável tal resultado, pois todo fenômeno subjetivo está essencialmente ligado a um único ponto de vista, e é inevitável que uma teoria física objetiva abandone esse ponto de vista (NAGEL, 1979, p. 437).⁹

Jennings (2020, p. 37) realça essa subjetividade que está contida na atenção quando afirma: “Em outro trabalho, argumentei que a definição de atenção que melhor se ajusta tanto ao uso comum quanto à evidência empírica é aquela na qual a atenção se configura como um processo de seleção mental por um sujeito.”¹⁰

O estudo da atenção, de fato, envolve processos fisiológicos. Todavia, não há como separar esses processos físicos dos processos mentais. Jennings, ao tratar do tema, assevera que a atenção possa estar ligada, também, a uma “causação mental”, portanto, subjetiva. Jennings (2020, p. 32) afirma que alguns filósofos parecem aceitar a possibilidade de causação mental, mas não atribuem essa capacidade a um “eu” com poderes causais. Mesmo assim, o termo “sujeito” ainda é utilizado em alguns contextos, referindo-se a fenômenos em nível de sujeito.

O debate acerca de como a atenção é provocada tem muitas controvérsias. Mas filósofas como Jennings argumentam que a atenção é um caminho para o conhecimento sensível (JENNINGS, 2020, p. 201), o que induz à assertiva de que, para o

⁹ While an account of the physical basis of mind must explain many things, this appears to be the most difficult. It is impossible to exclude the phenomenological features of experience from a reduction in the same way that one excludes the phenomenal features of an ordinary substance from a physical or Chemical reduction of it—namely, by explaining them as effects on the minds of human observers. If physicalism is to be defended, the phenomenological features must themselves be given a physical account. But when we examine their subjective character it seems that such a result is impossible. The reason is that every subjective phenomenon is essentially connected with a single point of view, and it seems inevitable that an objective, physical theory will abandon that point of view” (NAGEL, 1979, p. 437).

¹⁰ I have elsewhere argued that the definition of attention that best fits both common usage and empirical evidence is one in which attention is a process of mental selection by a subject (JENNINGS, 2020, p. 37).

conhecimento sensível, é necessária experiência através do contato com o objeto. Outrossim, deve-se argumentar que o conhecimento sensível, por si só, não é conhecimento, pois ver, sentir, tocar, ouvir e cheirar não encerram o conhecimento humano.

Kant afirma que o conhecimento começa com a experiência. Todavia, não surge apenas da experiência, uma vez que existem conhecimentos *a priori*, que independem da experiência (KANT, 2015, p. 45–46). O próprio Kant se refere à atenção quando a trata como um sentido interno:

Eu não entendo como se pode encontrar tanta dificuldade em [entender] que o sentido interno seja afetado por nós mesmos. Cada ato da atenção pode nos dar um exemplo disso. Nele, o entendimento determina sempre o sentido interno, em conformidade com a ligação que ele pensa, a uma intuição interna que corresponda ao diverso na síntese do entendimento. O quanto a mente seja, desse modo, comumente afetada, é algo que qualquer um poderá perceber em si [N.A.]. (KANT, 2015, p. 142-143, nota de roda pé 15).

Indubitavelmente, a atenção é conhecimento sensível, mas controlado pelo subjetivo do sujeito cognoscente. Assim, tanto a atenção *top-down* quanto *bottom-up* exigiriam do sujeito a experiência para conhecer o objeto, diferindo uma da outra quanto à voluntariedade (*top-down*) e à involuntariedade, por estímulo exterior (*bottom-up*), segundo os autores citados.

A DIMENSÃO COLETIVA DO AMOR

Quando se aborda o tema amor, a ideia é de que esse sentimento é essencialmente individual, subjetivo, e é percebido a partir da sensibilidade. Grandes filósofos que trataram do tema deram-lhe essas dimensões. Segundo Carvalho et al., é preciso retirar o amor da posição de um afeto de dimensão individual, pois o amor é de dimensão coletiva:

O desafio que ainda se impõe é desfazer a compreensão de que esse afeto compõe um regime estritamente subjetivo e ineficiente, por conseguinte, para a epistemologia. Isto é, o desafio consiste em retirar o amor da dimensão de um afeto que se refere apenas a um sentimento individual para lhe projetar no patamar de um sentimento compartilhado intersubjetivamente. O amor se refere mais a uma instância coletiva do que a sentimentos que nos afetam num sentido radicalmente individual (CARVALHO, et al, 2022, p. 141).

Segundo hooks (2000, p. 129–130), o amor possui uma concepção coletiva. A autora faz uma constatação que, a princípio, parece óbvia, mas não é: ela afirma que homens e mulheres se organizam em comunidade, e que é a comunidade que “sustenta a

vida”. E nascemos em um mundo comunitário, sendo que as crianças vêm ao mundo cercadas pela “possibilidade de uma comunidade.”

É nesse espaço comunitário que cultivamos o amor, primeiro na família, depois alargado para a comunidade (hooks, 2000, p. 133). A autora sustenta que a amizade é o primeiro sentimento de “amor redentor” e de uma “comunidade atenciosa” e que essa aprendizagem do amor na amizade: “(..) nos empodera de maneiras que nos permitem levar esse amor a outras interações com a família ou com vínculos românticos (hooks, 2000, p. 134).¹¹

Além disso, para hooks, o amor, em sua dimensão coletiva, tem a virtude de fomentar no indivíduo o desejo de sacrifício em prol da comunidade, como se observa quando ela afirma que: “A disposição para sacrificar é uma dimensão necessária da prática do amor e da vida em comunidade. Nenhum de nós pode ter as coisas do seu jeito o tempo todo. Renunciar a algo é uma forma de manter o compromisso com o bem-estar coletivo. Nossa disposição para fazer sacrifícios reflete nossa consciência da interdependência” (hooks, 2000, p. 142-143).¹²

Desse modo, para hooks (2000, p. 165), o amor é “ação, uma emoção participativa.” Desse modo, a pessoa deve agir para amar, bem como esse amor necessita de participação ativa do outro, da comunidade, do cuidado. Nas palavras de hooks (2000, p. 165): “(...) O caminho para o amor não é árduo nem oculto, mas devemos escolher dar o primeiro passo.”¹³

Esclarece hooks (2000, p. 165) que o amor, em sua dimensão coletiva, não exclui nenhum indivíduo desse afeto coletivo, pois se uma pessoa não der o primeiro passo para amar, uma outra o mostrará como dar esse primeiro passo.

Nessa mesma perspectiva, Carvalho *et al.* asseveram que:

Quando mostra essa ligação entre as pessoas numa comunidade, o amor é dos principais afetos responsáveis por indicar o grau de interdependência que

¹¹(...) empowers us in ways that enable us to bring this love to other interactions with family or with romantic bonds” (hooks, 2000, p. 134).

¹² The willingness to sacrifice is a necessary dimension of loving practice and living in community. None of us can have things our way all the time. Giving up something is one way we sustain a commitment to the collective well-being. Our willingness to make sacrifices reflects our awareness of interdependency (hooks, 2000, p. 142-143).

¹³(...) The path to love is not arduous or Hidden, but we must choose to take the first step. (hooks, 2000, p. 165).

guardamos uns com os outros (hooks, 2021, p. 111). O reconhecimento dessa interdependência acontece quando entendemos com o amor o compromisso com as demais pessoas sem as quais ele não se realiza. É nesse sentido que o exercício do amor requer a tarefa do cuidado (CARVALHO, 2022, p. 142).

A comunidade na qual a prática do amor a sustenta é aquela em que um grupo de indivíduos aprendeu a se comunicar com honestidade e onde há confiança mútua. De acordo com hooks (2000, p. 129), Peck define comunidade como a união de pessoas que aprenderam a se comunicar de forma honesta, cujas relações vão além das aparências e que desenvolveram um compromisso significativo de celebrar, lamentar e compartilhar as experiências uns dos outros, cuidando mutuamente das condições de cada um.

Nesse contexto, hooks (2000) afirma que o cuidado é uma dimensão do amor, mas que, isoladamente, não é suficiente para efetivamente amar. Ela defende que o amor é composto por seis elementos: cuidado, confiança, conhecimento, responsabilidade e respeito. A combinação desses elementos eleva o amor a uma dimensão coletiva.

Ao refletir sobre sua experiência pessoal, hooks (2000, p. 8) descreve como se sentia verdadeiramente amada por membros da família, como seu avô, e como essa experiência de amor genuíno – envolvendo cuidado, compromisso, confiança, conhecimento, responsabilidade e respeito – a ajudou a superar situações de falta de amor. Ela reconhece que seus pais ofereceram cuidado e acredita que, se tivessem sido amados por seus próprios pais, teriam dado esse amor aos filhos, ressaltando que, embora o cuidado seja uma dimensão do amor, apenas oferecer cuidado não significa necessariamente amar.

Ainda nesse sentido, a autora enfatiza as seis dimensões do amor quando novamente afirma: “Adotar uma ética do amor significa que utilizamos todas as dimensões do cuidado, compromisso, confiança, responsabilidade, respeito e conhecimento em nossas vidas cotidianas” (hooks, 2000, p. 94).¹⁴

Ademais, hooks (2000, p. 136) destaca a perspectiva inclusiva do amor, bem como sua dimensão coletiva, quando afirma que o amor genuíno se sustenta com nosso envolvimento com a família, amigos, com todos que escolhemos amar e com nós mesmos e, naturalmente, desde que essa relação contenha atos de cuidado, respeito, conhecimento e responsabilidade.

¹⁴Embracing a love ethic means that we utilize all the dimensions of love-care, commitment, trust, responsibility, respect, and knowledge – in our everyday lives (hooks, 2000, p. 94).

Em diálogo com essa concepção, De Jaegher (2021), com base em Kym Maclaren, afirma que a ideia de “deixar ser” é fundamental para compreender a natureza do conhecimento. Ela argumenta que, ao conhecermos pessoas e coisas, há uma tendência a adotar uma abordagem excessivamente determinista, o que pode limitar o processo do conhecer. Nesse sentido, De Jaegher (2021, p. 859) argumenta que:

“(...) Somos implicados em nossas ações pela forma como os outros e nós mesmos atuamos uns sobre os outros e sobre as coisas. Assim, ‘as ações dos outros nunca simplesmente nos permitem ser ou nos deixam livres para ser quem somos. As ações dos outros sempre nos situam e determinam’ (p. 196). E nós fazemos o mesmo com os outros.”¹⁵

Assim, deixar ser seria uma forma de equilibrar as relações interpessoais, estabelecendo limites de sobredeterminação e subdeterminação.

Com base nessa abordagem, De Jaegher (2021, p. 859) sustenta que deixar ser não é uma atitude *laissez-faire*, mas sim um envolvimento dinâmico – um equilíbrio contínuo entre sobredeterminação e subdeterminação. Conhecer, para ela, envolve um processo dialético no qual o conhecedor e o conhecido estão mutuamente implicados, evoluindo em suas determinações. Dessa forma, compreender o engajamento no conhecimento pode ser alcançado analisando-se a relação em que esse engajamento é mais evidente: o amor. Isso abre caminho para explorar uma epistemologia engajada, que reconhece a natureza dinâmica e mutável do conhecimento.

Desse modo, De Jaegher (2021) oferece uma perspectiva filosófica única ao explorar a inter-relação entre amor e conhecimento, destacando a importância do engajamento pessoal, da concretude e da transformação mútua tanto no amor quanto no processo de conhecimento. Essa abordagem propõe uma compreensão mais profunda da cognição, indo além de abordagens isoladas e descontextualizadas.

Além disso, assim como bell hooks (2000), De Jaegher (2021) também investiga a interconexão entre os conceitos de conhecimento e amor, propondo uma análise filosófica que destaca sua relação constitutiva.

A partir dessa articulação, De Jaegher (2021) entende que o amor e o conhecimento compartilham um núcleo comum e estão interligados. Ela propõe explorar essa conexão por meio de uma abordagem enativa. Amar e conhecer são

¹⁵ (...) We are implicated in our actions by the way others and we ourselves act on each other and things. Thus, ‘[o]thers’ actions never simply ‘let us be’ or leave us free to be who we are. Others’ actions always situate and determine us. (...) And we do the same to others. (De JAEGHER, 2021, p. 859).

manifestações da mesma forma básica e existencial de se relacionar, pois tanto o amante quanto o amado são particulares e concretos. Explica a autora:

O movimento do amor não apenas se inicia em um lugar preciso; ele também se dirige a um local específico: o amado. O amante e o amado são particulares e concretos. E, por fim, abrange aquilo que ocorre entre eles: a sua relação. Esse fenômeno, assim como o “deixar ser”, possui não dois, mas três elementos básicos: o amante, o amado e a relação entre eles (DE JAEGHER, 2021, p. 860).¹⁶

Dessa maneira, o ato de amar envolve uma movimentação em direção ao mundo a partir da direção interna do indivíduo. O amor não é neutro; o amante e o amado são particulares e concretos, implicando uma identidade pessoal profunda. O movimento do amor começa de um lugar preciso e se estende a um lugar específico: o amado. O relacionamento entre o amante e o amado inclui três elementos: o amante, o amado e a relação entre eles. Os amantes são seres particulares, encontrando-se em interações mundanas específicas (DE JAEGHER, 2021, p. 860–862).

Nesse mesmo horizonte, a autora compara o amor a um equilíbrio constante entre tendências de simbiose e separação. Amar é navegar entre as tensões de se tornar um e se separar, refletindo uma dialética existencial. Há uma dinâmica entre o amor e o conhecimento, bem como um equilíbrio contínuo entre excesso e falta de proximidade (distância) e determinação e ser determinado. O conhecimento mais elevado, segundo a autora, compartilha características fundamentais com o relacionamento amoroso, incluindo envolvimento pessoal, concretude e transformação mútua. Por fim, o conhecimento mais significativo não é a forma abstrata e destacada, mas sim a forma envolvida e participativa, que compartilha características essenciais com o relacionamento amoroso (DE JAEGHER, 2021, p. 860–862).

Desse modo, Carvalho *et al.* (2022, p. 154), com base em hooks (2000) e De Jaegher (2021), defendem que o amor tem essa dimensão coletiva, uma vez que a comunidade é o local importante para a prática do amor e que é possível engajamentos na busca do equilíbrio entre subdeterminação e sobredeterminação.

Além disso, Carvalho et al. (2022) afirmam que há uma relação entre amor e conhecimento, superando concepções tradicionais que os consideram antagônicos.

¹⁶ The movement of loving not only starts in a precise place; it also goes out to a specific place: the loved. Lover and loved are particular and concrete. And finally, it also goes for what takes place between them: their relation. This phenomenon, like letting be, has not two but three basic elements: the lover, the loved, and their relationship (DE JAEGHER, 2021, p. 860).

Assim, defendem o amor como força social coletiva e posicionam o amor como uma virtude intelectual responsabilista. O amor, interligado ao conhecimento, pode contribuir para a aceitação da particularidade dos objetos de conhecimento, bem como para o reconhecimento e valoração de diversos pontos de vista, contribuindo assim para a epistemologia. O amor não se opõe ao conhecimento, mas oferece uma contribuição epistêmica positiva, o que acaba beneficiando a comunidade como um todo.

Por fim, a estabilidade do amor como traço de caráter é vinculada à sensibilidade dos agentes epistêmicos em relação aos vieses preconceituosos e às estruturas sociais opressoras. O amor pode ser um impulsionador para uma maior abertura a perspectivas de outros agentes e grupos sociais. Carvalho *et al.* afirmam que:

Além disso, como as virtudes epistêmicas da humildade, curiosidade intelectual e mente aberta são desenvolvidas a partir do encontro e engajamento com forças cognitivas de resistência, uma consequência interessante da complementação da epistemologia da resistência com a epistemologia do amor é que estas virtudes poderão também ser incorporadas pelo agente em traços duradouros de caráter (CARVALHO, *at al.*, 2022, p. 154).

No campo da justiça social, o amor pode se tornar um aliado potente nas lutas por equidade. Sua contribuição para inversões epistemológicas e para a redefinição de conceitos relacionados à opressão e à injustiça revela sua relevância como parte do capital epistêmico coletivo.

ATENÇÃO AMOROSA EM IRIS MURDOCH

Murdoch propõe conceitos morais totalmente diferentes da tradição da filosofia moral moderna. No seu livro *Soberania do Bem*, ela argumenta que a tarefa do agente moral deve envolver uma percepção verdadeira e amorosa de outro indivíduo. Portanto, ela destaca o amor como elemento central em sua filosofia moral. Nesse sentido, ela afirma: “(...) Instâncias dos fatos, como ousadamente os chamarei, que me interessam e que parecem ter sido esquecidas ou descartadas por teorias, são o fato de que uma vida não examinada pode ser virtuosa e o fato de que o amor é um conceito central na moral” (MURDOCH, 1970, p. 2).¹⁷

¹⁷(...) Instances of the facts, as I shall boldly call them, which interest me and which seem to have been forgotten or ‘theorized away’, are the fact that an unexamined life can be virtuous and the fact that love is a central concept in morals (MURDOCH, 1970, p. 2).

A partir dessa perspectiva, a visão de Murdoch (1970) sobre a moralidade está relacionada à capacidade de resposta que um indivíduo tem para com o outro indivíduo, especificamente o que ela chama de atenção amorosa. Assim, essa capacidade de resposta não segue uma complexidade universal, pois, para ela, as relações pessoais são o local onde ocorre esse esforço moral. A tarefa moral, segundo Murdoch (1970), não é encontrar razões ou princípios de ação, mas está ligada a entender e penetrar na realidade de outras pessoas.

Assim, a atenção amorosa mencionada por Murdoch (1970) refere-se à capacidade do indivíduo de não deixar seus preconceitos e desejos em relação a outras pessoas interferirem na apreciação das necessidades e situações do outro.

Em continuidade a esse raciocínio, Murdoch afirma que o amor pertence ao domínio da moral, sendo uma atividade essencialmente moral que não se resume a ações visíveis e publicamente observáveis. Esse tipo de ação, que ela chama de “atenção”, desafia as premissas behavioristas da filosofia moral, segundo as quais: “(...) a moralidade deve ser ação, visto que os conceitos mentais só podem ser analisados geneticamente. (...) a moralidade reside no ponto da ação” (MURDOCH, 1970, p. 15).¹⁸

Dessa forma, essa concepção behaviorista de moralidade (e também a existencialista) exclui outros conceitos, tal como “atenção”, “amor”, que são periféricos na filosofia moral contemporânea. Murdoch defende que se deve prestar atenção aos objetos, dando-lhes significados morais antes mesmo de que nossas ações morais sejam publicamente observáveis. A “atenção”, para Murdoch, é uma atividade moral fundamental e uma espécie de amor. E acrescenta: “(...) o amor é o conhecimento do indivíduo” (MURDOCH, 1970, p. 27).¹⁹

Além disso, para Murdoch, há uma relação intrínseca entre liberdade e conhecimento, na medida em que conhecer é compreender a realidade tal como ela se dá. Ela observa:

(...) aquilo de que se tem conhecimento, aquela ‘realidade’ que somos tão naturalmente levados a considerar como revelada apenas pela ‘atenção’, pode, evidentemente, dada a variedade da personalidade e da situação humanas, ser pensada como ‘única’, como um objeto único para todos os

¹⁸(...) morality must be action since mental concepts can only be analysed genetically. (...) morality resides at the point of action (MURDOCH, 1970, p. 15).

¹⁹(...) love is knowledge of the individual (MURDOCH, 1970, p. 27).

homens, em algum sentido muito remoto e ideal” (MURDOCH, 1970, p. 37).²⁰

Sob esse ponto de vista, segundo Murdoch (1970), o amor, como virtude que é, tem posição epistêmica na vida ética, bem como a realidade não é percebida pelo indivíduo, exceto pelo amor, pois o amor tem um significado particular na percepção da realidade moral. Assim, o amor ao próximo implica numa relação epistêmica que envolve conhecimento e desenvolvimento contínuo para uma compreensão verdadeira dos indivíduos.

Consequentemente, para Murdoch (1970), as virtudes são unificadas, por isso o amor se interliga com todas as outras virtudes. Todavia, o amor tem status elevado dentre as virtudes, pois, como já mencionamos, ela afirma: “(...) o amor é um conceito central na moral” (MURDOCH, 1970, p. 2).²¹

Igualmente, o amor se conecta de forma estreita com o bem. Para ela, o amor é uma forma de percepção do real e o real é o objeto do amor. Ela defende essa visão, quando diz: “(...) Em situações particulares, a ‘realidade’, enquanto aquilo que se revela ao paciente olhar do amor, é uma ideia inteiramente comprehensível para a pessoa comum” (MURDOCH, 1970, p. 39).²² Assim, se todas as virtudes são a percepção do real, então o amor figura entre elas como a principal.

Para reforçar essa ideia, Murdoch (1970) afirma que é necessária atenção amorosa para uma visão verdadeira do mundo, o que permite a percepção de características particulares do mundo. Ela afirma que “essas palavras “Bom, Real, Amor” estão intimamente conectadas. (...) Se a apreensão do bem é a apreensão do indivíduo e do real, então o bem participa do caráter infinito e elusivo da realidade” (MURDOCH, 1970, p. 41).²³

Como ilustração dessa tese, Murdoch apresenta o exemplo clássico de “M” (a mãe) e “D” (a nora), destacando a importância da atenção moral. Eis o exemplo:

²⁰ (...) that of which it is knowledge, that ‘reality’ which we are so naturally led to think of as revealed by just ‘attention’, can of course, given variety of human personality and situation, Only be thought of as ‘one’, as a single object for all men, in some very remote and ideal sense (MURDOCH, 1970, p. 37).

²¹(...) love is a central concept in morals (MURDOCH, 1970, p. 2).

²² (...) In particular situations ‘reality’ as that which is revealed to the patient eye of love is an idea entirely comprehensible to the ordinary person (MURDOCH, 1970, p. 39).

²³These words ‘Good, Real, Love’ are closely connected,” e posteriormente argumenta: “(...) If apprehension of good is apprehension of the individual and the real, then good partakes of the infinite elusive character of reality (MURDOCH, 1970, 41).

Uma mãe, que chamarei de M, nutre hostilidade em relação à nora, que denominarei D. M considera D uma moça de bom coração, mas, embora não seja exatamente vulgar, certamente se mostra sem polidez e carente de dignidade e refinamento. D tende a ser impertinente e familiar, insuficientemente ceremoniosa, brusca, às vezes positivamente rude e invariavelmente tediosamente juvenil. M não aprecia o sotaque de D nem a maneira como ela se veste. M sente que seu filho casou-se abaixo de seu nível. Suponhamos, para fins deste exemplo, que a mãe, pessoa de conduta extremamente “correta”, se comporte de forma exemplar com a jovem durante todo o tempo, sem permitir que sua opinião real se manifeste de nenhuma maneira. Poderíamos enfatizar esse aspecto do exemplo supondo que o jovem casal tenha emigrado ou que D esteja agora falecida, de forma que se garanta que o que se questiona como ocorrendo acontece integralmente na mente de M. Assim expostas as primeiras impressões de M sobre D, o tempo passa, e pode ocorrer que M consolide um sentimento amargurado e uma imagem fixa de D, aprisionada (se me é permitido usar uma palavra que pressupõe a conclusão) pelo clichê: “meu pobre filho casou com uma moça tola e vulgar”. Contudo, a M do exemplo é uma pessoa inteligente e bem-intencionada, capaz de autocritica, apta a dispensar uma atenção cuidadosa e justa a um objeto que se lhe apresenta. M diz a si mesma: “Sou antiquada e convencional. Posso ser preconceituosa e de mente fechada. Posso ser esnobe. Certamente, sou ciumenta. Devo observar novamente.” Aqui, assumo que M observa D ou, ao menos, reflete deliberadamente sobre ela, até que gradualmente sua visão sobre D se transforma. Se considerarmos que D agora está ausente ou falecida, fica claro que a mudança não reside no comportamento de D, mas na mente de M. Descobre-se, então, que D não é vulgar, mas agradavelmente simples; não é desprovida de dignidade, mas espontânea; não é barulhenta, mas alegre; não é tediosamente juvenil, mas deliciosamente jovial, e assim por diante. E, como afirmo, ex hypothesi, o comportamento externo de M, que já fora exemplar desde o princípio, não se altera de forma alguma. (MURDOCH, 1970, p. 16-17).²⁴

Com base nessa narrativa, Murdoch conclui que a mudança ocorrida em M decorre da atenção amorosa e afirma: “(...) Esta mulher agora vê fatos que antes não via,

²⁴A mother, whom I shall call M, feels hostility to her daughter-in-law, whom I shall call D. M finds D quite a good-hearted girl, but while not exactly common yet certainly unpolished and lacking in dignity and refinement. D is inclined to be pert and familiar, insufficiently ceremonious, brusque, sometimes positively rude, always tiresomely juvenile. M does not like D's accent or the way D dresses. M feels that her son has married beneath him. Let us assume for purposes of the example that the mother, who is a very ‘correct’ person, behaves beautifully to the girl throughout, not allowing her real opinion to appear in any way. We might underline this aspect of the example by supposing that the young couple have emigrated or that D is now dead: the point being to ensure that whatever is in question as happening happens entirely in M's mind.

Thus much for M's first thoughts about D. Time passes, and it could be that M settles down with a hardened sense of grievance and a fixed picture of D, imprisoned (if I may use a question begging word) by the cliché: my poor son has married a silly vulgar girl. However, the M of the example is an intelligent and well-intentioned person, capable of self-criticism, capable of giving careful and just attention to an object which confronts her. M tells herself: ‘I am old-fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous. Let me look again.’ Here I assume that M observes D or at least reflects deliberately about D, until gradually her vision of D alters. If we take D to be now absent or dead this can make it clear that the change is not in D's behaviour but in M's mind. D is discovered to be not vulgar but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, not tiresomely juvenile but delightfully youthful, and so on. And as I say, ex hypothesi, M's outward behaviour, beautiful from the start, in no way alters. (MURDOCH, 1970, p. 16-17).

não por se enganar, mas utilizando uma ‘atenção justa e amorosa’” (MURDOCH, 1970, p. 17).²⁵

A esse respeito, Murdoch (1970, p. 36) reforça que é o amor que leva M a alterar sua atitude moral, argumentando que, quando alguém é justo e amoroso, percebe o outro como ele é realmente e frequentemente somos compelidos automaticamente pelo que percebemos. Se ignorarmos o trabalho prévio da atenção e focarmos apenas no instante da escolha, é provável que identifiquemos a liberdade com a ação em si, pois não há outro ponto de referência. No entanto, ao considerarmos a continuidade do trabalho da atenção e sua atuação na construção de estruturas de valor ao nosso redor, compreendemos que, nos momentos cruciais de decisão, grande parte da escolha já foi realizada.

Nesse mesmo sentido, Murdoch (1970, p. 33) reitera a importância da atenção amorosa, afirmando: “Utilizei a palavra 'atenção', que empresto de Simone Weil, para expressar a ideia de um olhar justo e amoroso direcionado a uma realidade individual. Acredito que essa seja a marca característica e própria do agente moral ativo” (MURDOCH, 1970, p. 33).²⁶

Murdoch (1970, p. 36) explica o uso do termo “atenção”, afirmando que prefere usar o termo “atenção” como um termo positivo, enquanto utiliza uma palavra mais geral, como “olhar”, de forma neutra. Ela reconhece que a energia psíquica tende a fluir facilmente para a construção de imagens coerentes, mas falsas, do mundo, apoiadas por um vocabulário sistemático. A atenção, nesse contexto, é o esforço para combater esses estados de ilusão.

Por esse motivo, o amor de uma pessoa pela outra está umbilicalmente ligado à sua importância com a própria vida, pois ela vê o outro nela mesma, distinta e separada. Ver o outro como você mesmo e, ao mesmo tempo, entender que são pessoas distintas e separadas é o grande exercício do indivíduo moral e, somente com atenção amorosa, é possível fazer esse exercício moral.

²⁵(...) This woman now sees facts that she did not see before, not by deceiving herself but by using ‘just and loving attention’ (MURDOCH, 1970, p. 17).

²⁶I have used the word ‘attention’, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the active moral agent (MURDOCH, 1970, p. 33).

Assim, em *A Soberania do Bem*, Murdoch (1970) enfatiza a importância da percepção moral como componente fundamental de uma vida eticamente orientada. Raciocinar corretamente em situações morais não é suficiente para que o indivíduo perceba a moralidade do outro. Assim, a ética do amor proposta por Murdoch reside na ideia de que o outro deve ser visto de maneira atenta e amorosa (*loving attention*), o que permite apreender sua particularidade como sujeito.

Com efeito, a ética do amor faz com que cada pessoa moral seja percebida como única – com limitações, desejos e necessidades distintas – como exemplificado por Murdoch no caso de “M” e “D”. Portanto, a visão amorosa e atenta do outro conduz a um entendimento singular entre pessoas morais, sem imparcialidade fria, mas com total comprometimento com o outro.

Portanto, a proposta de Murdoch (1970) pode, de fato, ter impactos significativos nas relações interpessoais, contribuindo para minimizar ou mesmo eliminar discriminações sociais vividas por grupos vulneráveis, por meio da prática da atenção amorosa.

A RELAÇÃO ENTRE ATENÇÃO E AMOR

Há uma relação muito próxima entre atenção e amor. Como já dito, a atenção (*top-down*) nos direciona voluntariamente a perceber características do outro. Segundo Jennings (2020, p. 201), a atenção constitui uma forma de conhecimento sensível, pois a atenção permite ao sujeito compreender a realidade que o cerca. Por sua vez, o amor envolve a percepção do outro, ou seja, o amor pode ser visto como forma de “engajamento em que se desenvolve e se cultiva um interesse ativo pelo outro (CARVALHO, *et al*, 2022, p. 143).

Nesse contexto, Jennings (2020) destaca o papel crucial da atenção, sublinhando sua importância na existência do eu, da consciência, da percepção e da ação. A autora argumenta que muitas interações com o mundo não requerem atenção consciente. A mente atenta é apresentada como ativa e capaz de moldar seu ambiente, mas também persiste em um estado passivo, empregando habilidades e hábitos adquiridos para uma navegação eficiente pelo mundo. Ao reconhecer que a mente frequentemente adquire informações do mundo, Jennings destaca, também, momentos em que a mente está

simplesmente imersa no mundo, sem buscar ativamente informações. Nesses casos, a atenção está envolvida de forma mais sutil, moldando a experiência.

A esse respeito, a autora aponta que, quando a mente adquire informações do mundo, a atenção está, de fato, trabalhando essas informações. Nesse processo, ela ressalta a capacidade única das mentes humanas de adquirir informações e interagir com a realidade fenomênica. A atenção, segundo Jennings, é o elemento distintivo que separa cada indivíduo do mundo, dando forma a uma mente atenta única para cada pessoa. Essa visão unificada da mente como ativa, passiva e atenta destaca a complexidade e a riqueza da interação humana com o ambiente circundante (JENNINGS, 2020, p. 199-203).

Assim, Jennings destaca que a atenção é uma forma de priorização e seleção, operando sobre processos de seleção que ocorrem em níveis mais locais (JENNINGS, 2020, p. 115). Segundo Jennings (2020), o interesse do sujeito por esse ou aquele objeto é que despertará a atenção, pois a percepção da realidade de certos objetos pode aguçar a atenção, o que induzirá o sujeito ao conhecimento do objeto de modo mais particular. Em suas palavras:

Por essa razão, como mencionado acima, um elevado nível de atenção não é necessário para cada percepto consciente. Ou seja, algumas partes de uma experiência podem ocorrer independentemente da atenção. Perceptos traumáticos e incômodos, por exemplo, às vezes são realçados como especialmente salientes por mecanismos locais de processamento. Nesse caso, a aplicação dos interesses atuais por meio da atenção pode não ter um impacto significativo, permitindo que esses perceptos dominem a experiência. Assim, a atenção pode estar presente, no sentido de que a priorização com base nos interesses atuais do sujeito ocorreu, sem que o primeiro plano corresponda a esses interesses. Nessa situação, a atenção pode ser sentida através de uma tensão de esforço, em vez de ser percebida na distribuição resultante do campo perceptual (JENNINGS, 2020, p. 115).²⁷

Sob essa perspectiva, De Jaegher, ao abordar o conhecimento, afirma que a reciprocidade está presente quando conhecemos coisas que nos conhecem de volta, notavelmente outras pessoas. A autora destaca a diferença entre o conhecimento objetivo e o conhecimento engajado, argumentando que o conhecimento objetivo é uma

²⁷For that reason, as is mentioned above, a high level of attention is not necessary for every conscious percept. That is, some parts of an experience may occur despite attention. Traumatic and annoying percept, for example, are sometimes promoted as especially salient by local processing mechanisms. In that case, the application of one's current interests through attention might not make much of an impact, allowing the traumatic and annoying percept to dominate one's experience. Thus, attention can be present, in the sense that prioritization based on the subject's current interests did occur, without the foreground corresponding to the subject's current interests. In that case, attention might be felt through a tension of effort, rather than seen in the resultant distribution of the perceptual field (JENNINGS, 2020, p. 115).

forma mais distante de conhecer, enquanto o conhecimento engajado é o que é abstraído desse processo. Para a autora, quanto mais o conhecimento se torna objetivo, mais ele se distancia das relações com o “objeto” do conhecimento. Por outro lado, na experiência do amor, aqueles que amam influenciam uns aos outros, sugerindo uma dinâmica mais integrada e recíproca, ou seja, há uma influência bidirecional entre o conheededor e o conhecido (DE JAEGHER, 2021, p. 863). Reforçando essa concepção, De Jaegher esclarece:

O que tentei demonstrar é que amar envolve conhecer, e que conhecer envolve amar. Amar e conhecer, para os seres humanos, implicam um ao outro. Compreender o conhecimento apenas de maneira ‘fria’, abstrata e objetiva é ou não perceber o amor envolvido, ou não conhecer plenamente (DE JAEGHER, 2021, P. 865).²⁸

Diante disso, atenção e amor revelam-se interligados, pois o amor é uma forma de conhecimento e a atenção, igualmente, envolve conhecimento sensível. A atenção permite que o amor seja reconhecido em nível epistêmico. O amor não poderia existir sem que envolvesse a atenção, uma vez que esta atua constantemente no desvelamento do amor, tanto em sua dimensão coletiva quanto individual. Naturalmente, de acordo com bell hooks, o amor não se resume ao conhecimento: envolve também cuidado, respeito e responsabilidade (hooks, 2000, p. 136). Todos esses elementos, de toda forma, são despertados ou ao menos potencializados pela atenção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor tem sido debatido ao longo dos séculos por poetas, filósofos etc. Todavia, as abordagens, na maioria das vezes, têm sido assistemáticas e desprovidas de uma epistemologia do amor. Outrossim, o amor tem sido considerado como se estivesse fora do conhecimento humano, isto é, fora da percepção, da consciência, do saber.

Nesse sentido, quando o poeta Camões afirma, em seu soneto, que o “Amor é fogo que arde se vê É ferida que dói, e não se sente. É um descontentamento desconte. É dor que desatina sem doer. (...)” (SENA, 2001), ele não quer dizer que esse sentimento ocorre sem o conhecimento. Há aí todo um processo da imaginação que retém esse sentimento no pensamento.

²⁸What I have attempted to show is that loving involves knowing, and that knowing involves loving. Loving and knowing, for human beings, entail each other. To understand knowing only “coldly,” abstractly, objectively is either not to see the loving involved, or not to know fully” (DE JAEGHER, 2021, p. 865).

Partindo dessa compreensão, o amor não é uma entidade que brota nos pensamentos do ser humano, mas sim um conhecimento que se revela por meio de ações intelectivas. Assim, pode-se dizer que Jennings contribui significativamente para o debate quando associamos sua pesquisa sobre “atenção” à discussão acerca do amor.

Nesse contexto, a atenção, entendida como uma ação voluntária que ocorre de dentro para fora para eleger objetos, características, regiões no espaço, o tempo etc., ou seja, de maneira subjetiva, é, para a autora Jennings, um conhecimento sensível. Assim, a atenção pode ser associada ao desvelamento do amor, na medida em que este pode ser compreendido como conhecimento, percepção. Há diversos elementos agregados ao amor em uma dimensão coletiva, tais como cuidado, confiança, respeito e responsabilidade, conforme hooks (2000).

De forma análoga, assim como o conhecimento se desenvolve paulatinamente por meio da experiência, pode-se afirmar o mesmo a respeito do amor. Autoras como Murdoch (1970), hooks (2000) e De Jaegher (2021) concordam que o conhecimento é um elemento fundamental do amor.

Portanto, o amor não é um sentimento que brota dos pensamentos sem qualquer conhecimento, sem nenhuma percepção; é um conhecimento sensível, tal como a atenção. Esta atua como moduladora do amor.

Dessa maneira, a partir do momento em que a atenção se volta para o amor, temos o conhecimento, a percepção de sua existência, o que permite o desenvolvimento dos demais elementos apontados por hooks (2000). Esses elementos agregados compõem a epistemologia do amor, que sustenta sua dimensão coletiva.

Por fim, ao se considerar uma epistemologia do amor a partir do conhecimento, bem como ao inserir a atenção como forma de desvelar o amor, estabelece-se uma base sólida para fundamentar o amor coletivo em uma comunidade. Dessa forma, o amor pode oferecer uma contribuição epistêmica para a compreensão das estruturas sociais opressoras, tais como as discriminações sociais estruturais na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, Felipe Nogueira de; ANDRADE, Érico. Entre o conhecer e o deixar ser: uma abertura para a epistemologia do amor. *Revista Em Construção: Arquivos de Epistemologia Histórica e Estudos de Ciências*, [S.l.], n. 12, p. 137–156, 2022.
- DE JAEGHER, Hanne. Loving and knowing: reflections for an engaged epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 20, n. 5, p. 847–870, 2021.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1993. (Os Pensadores).
- DESCARTES, René. *Meditations on first philosophy*: with selections from the objections and replies. Translated with an introduction and notes by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FREITAS, Vinícius França. Consciência e reflexão no Ensaio de Locke. *Discurso*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 84–100, 2020.
- HOOKS, Bell. *All about love: new visions*. New York: Harper Collins Publishers, 2000.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009.
- JENNINGS, Carolyn Dicey. *The attending mind*. New York: Cambridge University Press, 2020.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KATSUKI, Fumi; CONSTANTINIDIS, Christos. Bottom-up and top-down attention: different processes and overlapping neural systems. *The Neuroscientist*, v. 20, n. 5, p. 509–521, 2014.

LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Edited by John Yolton. London: Everyman's Library, 1993.

MURDOCH, Iris. *The sovereignty of good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? In: NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 165–180.

PINTO, Y.; VAN DER LEIJ, A. R.; SLIGTE, I. G.; LAMME, V. A. F.; SCHOLTE, H. S. Bottom-up and top-down attention are independent. *Journal of Vision*, v. 13, n. 3, p. 1–14, 2013. Disponível em: <http://www.journalofvision.org/content/13/3/16>. Acesso em: 11, set. 2024.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleika e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SENA, Jorge de. *Os sonetos de Camões e o soneto quinhentista peninsular*. Lisboa: Edições 70, 1981.

YOUNG, Benjamin D.; JENNINGS, Carolyn Dicey. *Mind, cognition, and neuroscience: a philosophical introduction*. New York: Routledge, 2022.

**A NOÇÃO DE “PESSOA”
APROXIMAÇÕES ENTRE AS FILOSOFIAS DE MAX SCHELER
E DE MARTIN HEIDEGGER**

Luiza Bello

Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metagísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

RESUMO

Neste trabalho, pretende-se lançar luz à noção de *pessoa* presente na proposta antropológico-filosófica de Max Scheler, traduzida na dupla consideração da unidade – unidade ideal e unidade concreta -, o que permite aproxima-la da filosofia de Heidegger, especificamente da noção de “determinação-de-ser”. Tanto Scheler quanto Heidegger se debruçam sobre a questão do ser humano como uma questão filosoficamente primordial. A partir do modo com o qual cada filósofo se debruça sobre tal questão, é possível refletir sobre as aproximações entre as respostas dadas por eles. Ainda que o caráter essencial da noção scheleriana de *pessoa* seja criticado por Heidegger, o presente trabalho pretende explorar a relação da *pessoa* com as diversas dimensões do mundo circundante, o que possibilita aproxima-la do léxico heideggeriano. Considerando o léxico heideggeriano, pretende-se reconduzir a noção scheleriana de *pessoa* a uma ênfase não-essencialista, baseada em sua unidade ideal, mas enfatizando a sua unidade real, sua dinâmica relação com o mundo circundante. Nesse sentido, o léxico heideggeriano oferece uma chave interpretativa à noção scheleriana de *pessoa*.

PALAVRAS-CHAVE

Pessoa; Essência; Antropológico-filosófica.

ABSTRACT

This paper aims to shed light on the notion of *person* present in Max Scheler's anthropological-philosophical proposal, translated into the dual consideration of unity - ideal unity and concrete unity - which allows it to be brought closer to Heidegger's philosophy, specifically the notion of “determination-of-being.” Both Scheler and Heidegger focus on the question of the human being as a philosophically fundamental issue. Based on the way each philosopher addresses this question, it is possible to reflect on the similarities between their answers. Although the essential character of Scheler's notion of *person* is criticized by Heidegger, this paper aims to explore the relationship of the person with the various dimensions of the surrounding world, which brings it closer to Heidegger's lexicon. Considering the Heideggerian lexicon, the aim is to redirect Scheler's notion of *person* to a non-essentialist emphasis, based on its ideal unity, but emphasizing its real unity, its dynamic relationship with the

surrounding world. In this sense, the Heideggerian lexicon offers an interpretative key to Scheler's notion of *person*.

KEYWORDS

Person; Essence; Anthropological-philosophical.

INTRODUÇÃO

Na obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de valores*²⁹, Max Scheler apresenta os pontos basilares da sua filosofia fenomenológica, sobretudo a sua noção de *pessoa*, elemento fundamental e fundante da sua proposta ética. Pretende-se, então, sustentar a tese de que a noção de *pessoa* proposta por Max Scheler em sua filosofia fenomenológica pode ser lida conforme um específico viés que reflete sobre a *pessoa* não de um modo absolutamente essencialista, mas de um modo que destaca a sua relação complexa com o mundo circundante, a partir dos diversos atos que realiza, isto é, em sua dinamicidade. Tal viés não-essencialista aproxima a noção scheleriana de *pessoa* de uma perspectiva existencial nos termos heideggerianos.

A noção de *existência* adotada neste trabalho é aquela que considera a existência como “o modo de ser fundamental do ser humano” (Abbagnano, p. 400), corroborada por Heidegger em *Ser e Tempo*. A noção de existência desenvolvida por Heidegger (2012, p. 139) compreende “existência como determinação-de-ser”. A fenomenologia heideggeriana assume tal existência como o modo único de determinação para o *Dasein*. Assim, a relação entre essência e existência é estabelecida, nos termos de Heidegger (2012, p.139), da seguinte maneira: “A essência do *Dasein* reside em sua existência”. Assumo, neste trabalho, que a chave interpretativa extraída dos termos existenciais heideggerianos permite um retorno à noção scheleriana de *pessoa*, (re)compreendendo-a, ou seja, compreendendo-a a partir de um novo viés. Analisar a noção de *pessoa*

²⁹ A edição da obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de valores* (1913 – 1916) utilizada neste trabalho é a tradução em língua inglesa de Manfred Frings. Em tal edição, *Erleben* foi traduzido por *experienciar* (experiencing) o que destoa do sentido original do verbo que é *vivenciar*. Há uma diferença fenomenológica entre ambos os conceitos. *Experienciar* envolve uma dimensão temporal e objetiva, sendo cumulativo e reflexivo sobre a vivência. Já o *vivenciar* diz respeito à constituição do fluxo do vivido na consciência a partir da relação imediata da consciência com o mundo circundante. Assim, está equivocada a tradução na edição inglesa da obra scheleriana e, por isso, no corpo deste artigo, estará presente a tradução da autora do inglês para o português, corrigindo o uso equivocado do verbo. A preocupação com uma tradução precisa assenta-se no uso que será feito neste trabalho da citação na qual Scheler traz a sua definição de *pessoa* na referida obra. Ademais, com o intento de situar a noção de Antropologia Filosófica, tão basilar no pensamento scheleriano, são utilizados dois opúsculos *La idea del hombre y la historia*, originalmente publicada como *Mensch und Geschichte* (1926), e *Acerca de la idea del hombre*, originalmente publicado como *Zur Idee des Menschen* (1914).

presente nos textos de Scheler imbuída do léxico heideggeriano permite a abertura de um novo olhar sobre a noção de *pessoa* extraída da filosofia de Scheler. A leitura de Heidegger, nesse sentido, auxilia em uma nova compreensão da noção scheleriana de *pessoa*, sem desconsiderar as bases e os pressupostos desenvolvidos por Scheler.

A tese a ser sustentada neste trabalho parte da noção heideggeriana de existência com vistas a oferecer um viés de análise da noção scheleriana de *pessoa* que a enfatiza como unidade real, isto é, como a unidade dos atos que realiza diante das diversas dimensões do mundo circundante. Para tanto, são utilizados elementos que constituem tal noção scheleriana, a saber: a unidade essencial e a unidade concreta. Tal empreitada se justifica, primeiramente na relação entre os pensamentos scheleriano e heideggeriano. Parte-se da abordagem exposta por Pérez (2009, p.177), segundo a qual Scheler, um ano antes de sua prematura morte em 1928, escreveu um manuscrito intitulado *Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit*³⁰ no qual comenta e critica a noção heideggeriana de *Dasein*. Aliás, conforme Frings (1992, p.99), o próprio Heidegger enviou uma primeira cópia de *Ser e Tempo* a Scheler para que este efetuasse a leitura.

A segunda justificativa se relaciona intimamente com a primeira, na medida em que se situa na leitura que Heidegger faz dos detalhamentos de Scheler da noção de *pessoa*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger cita passagens da obra *Formalismo na Ética e a Ética não-formal de Valores* nas quais Scheler expõe a sua noção de *pessoa*. Heidegger (2012, p.153) aponta que Scheler não se preocupa com o *ser-pessoa* o que, contudo, não está de acordo com as passagens da obra scheleriana que serão citadas neste trabalho. Há ainda quem afirme que Scheler foi um precursor da filosofia do *Dasein* (Frings, 1997, p.3), constituindo o embrião do que viria a ser a filosofia heideggeriana. Considerando que Scheler faleceu em 1928 e a obra *Ser e Tempo* foi publicada em 1927, é possível que Heidegger tenha se inspirado nos escritos schelerianos para desenvolver a sua própria filosofia. Pretende-se, então traçar uma aproximação interpretativa entre Heidegger e Scheler, sustentando, sobretudo, que Scheler se preocupa com o *ser-pessoa*, ou seja, com a dimensão dinâmica e, no léxico heideggeriano, também existencial da *pessoa*.

O objetivo do trabalho se consubstancia, então, em lançar luz a um elemento específico da proposta antropológico-filosófica de Scheler – a sua noção de *pessoa* -, aproximando-lhe da filosofia de Heidegger, especificamente do “modo de ser

³⁰ A tradução para o referido manuscrito é “Dos manuscritos secundários sobre *Ser e Tempo*” (tradução da autora).

fundamental do ser humano”, conforme já citado. Em outras palavras, o objetivo deste trabalho é tão somente interpretar a noção scheleriana de *pessoa* como condição de possibilidade do modo de ser peculiar ao ser humano no mundo, daí o tangenciar da obra heideggeriana. Tal interpretação pretende conciliar a *pessoa* como as unidades ideal e concreta, não apenas enfatizando a relação entre ambas, mas conferindo primazia à *pessoa* como a unidade concreta, ou seja, unidade dos atos que realiza nas diversas dimensões do mundo circundante. Essa primazia é feita a partir da aproximação com o léxico heideggeriano. Pretende-se destacar a *pessoa* como um *sendo*, isto é, em sua dinamicidade.

Não se trata de traçar uma relação panorâmica entre a filosofia de Heidegger e a filosofia de Scheler, mas tão somente de, a partir da noção heideggeriana de existência enquanto “determinação-de-ser” válida unicamente para o *Dasein* e considerando as referências de Heidegger à filosofia de Scheler e o que escreveu este sobre *Ser e Tempo*, lançar um novo olhar interpretativo aos textos schelerianos sobre a *pessoa*, salientando que o ser humano é um ser no qual as mais diversas dimensões da vida se integram e se coadunam. Nesse sentido, destaca-se a importância do *sendo* em detrimento da preponderância absoluta da essência da *pessoa*, haja vista que os dados do mundo circundante são fundamentais para o desenvolvimento da *pessoa*. Scheler, contudo, não maneja a noção de *Dasein*, o que não me permite compreender a filosofia scheleriana como uma extensão ou um exemplo da filosofia heideggeriana. Ainda que tal empreitada não seja possível, pretendo assumir que é possível interpretar a noção scheleriana de *pessoa* a partir da noção heideggeriana de *existência* enquanto modo-de-ser que distingue o humano dos demais entes. Enquanto estes subsistem em sua *presença*, o humano *existe* enquanto possibilidade, uma vez que se orienta aos dados do mundo circundante, sendo por estes ativamente afetado, permitindo que tais dados participem do seu próprio desenvolvimento.

O percurso deste trabalho se desenvolverá da seguinte forma: primeiramente, traçarei os pressupostos da proposta antropológico-filosófica de Scheler, analisando a sua noção de *pessoa* enquanto fundamental e fundante do lugar do humano no mundo, considerando a *pessoa* em sua unidade ideal e em sua unidade concreta, ambas presentes no pensamento scheleriano. Posteriormente, realizarei a aproximação da noção scheleriana de *pessoa* da filosofia heideggeriana, especificamente da compreensão heideggeriana de que a essência do *Dasein* reside em sua existência, ou seja, da existência como o modo de ser peculiar e fundamental do humano. Tal

compreensão enfatiza a dinamicidade do ser humano em sua relação com o mundo circundante, o que permite usá-la como viés de análise de uma (re)compreensão da noção scheleriana de *pessoa*, centrada na pessoa como unidade real dos atos que realiza em sua relação dinâmica com o mundo. Assim, enfatiza-se a pessoa como o *sendo*, em detrimento de uma perspectiva essencialista.

A despeito da divisão do percurso, ele não será constituído de forma linear, mas a partir de um transitar entre a primeira e a segunda parte com o intuito de que a apresentação da proposta antropológico-filosófica da *pessoa* no pensamento de Scheler seja feita a partir da aproximação com a filosofia de Heidegger.

A PESSOA COMO O MODO DE SER PECULIAR DO HUMANO

Max Scheler entende que a Antropologia Filosófica é “[...] uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do ser humano, de sua relação com os reinos da natureza (inorgânico, vegetal, animal) e com o fundamento de todas as coisas [...]” (Scheler, 1960b, p.73, tradução da autora)³¹. Ora, trata-se de uma região do saber que se volta ao ser humano enquanto ente ontologicamente distinto dos demais seres no mundo e que se relaciona concretamente com eles. O ser humano relaciona-se com os variados reinos da natureza – inorgânico, vegetal e animal – sem que com eles se confunda em sua unidade ideal. Nesse sentido, o ser humano, embora em concreta relação com as diversas dimensões do mundo circundante, não é por elas determinado. Daí a noção scheleriana de *pessoa* como unidade tanto ideal quanto concreta permite compreender o ser humano como aquele que se relaciona concreta e dinamicamente com o mundo circundante, na medida em que é uma unidade concreta de atos, mas que não se confunde ontologicamente com tal mundo em razão da sua unidade ideal.

Trata-se de compreender o ser humano tanto como uma unidade ideal quanto como unidade real, isto é, em relação com os domínios mundanos e concretos de possibilidade. Assim, a partir do conceito de Antropologia Filosófica exposto por Scheler, é possível se debruçar sobre o fenômeno humano, considerando-o em sua unidade ideal, mas sobretudo em sua relação dinâmica com as diversas dimensões do mundo circundante. A noção scheleriana de *pessoa*, ao não se reduzir a uma abordagem essencialista, permite a compreensão do ser humano não apenas como um *é*, mas

³¹ “[...] una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgânico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas [...]” (Scheler, 1960b, p.73).

sobretudo como um *sendo*, na medida em que está em movimento com o mundo circundante e as suas diversas dimensões. É justamente em razão do *sendo*, peculiar da *pessoa* como a unidade concreta dos atos que realiza, que é refletir sobre uma aproximação entre a noção scheleriana de *pessoa* e a filosofia de Heidegger.

Uma peculiaridade da filosofia de Scheler no tocante à noção de *pessoa* é a ausência de uma apresentação objetiva sobre a definição de *pessoa*. Na verdade, as reflexões sobre a noção scheleriana de *pessoa* advêm da leitura dos textos já mencionados que traduzem a perspectiva antropológico-filosófica da filosofia de Scheler. A partir deles, é possível notar uma aproximação do fenômeno humano que destaca a complexa relação do ser humano com o mundo, sem que ele se confunda ontologicamente com tal mundo, é um *sendo* que não se exaure na dinamicidade, pois ainda é enquanto unidade ideal. Contudo, a unidade ideal da pessoa não é reducionista, ao contrário, a filosofia de Scheler destaca a dinamicidade da relação da *pessoa* com o mundo circundante, na medida em que ela é não apenas uma unidade ideal, mas sobretudo uma unidade concreta.

A noção de *pessoa* emerge da perspectiva antropológico-filosófica de Scheler a partir da reflexão sobre a unidade do ser humano em sua relação com o mundo circundante. Ora, se o ser humano se relaciona com as variadas dimensões do mundo, considerando a sua vitalidade, a sua sensibilidade, sua dimensão psicofísica, o que permite olhar para essa relação complexa e afirmar que em todas elas há o fenômeno humano se revelando? O que permite sustentar, em alguma medida, uma unidade diante da aparente multiplicidade de manifestações do humano? É diante de tais preocupações que Scheler se debruça sobre a noção de *pessoa*, compreendendo-a como a unidade dos atos espirituais da consciência. Nas palavras de Bello (2021, p.13): “São estes os atos de julgamento, arbítrio, eleição, doação de sentido e valor, isto é, o domínio da motivação”. O predicado caracterizador do ser humano é a sua *pessoalidade*, ou seja, a sua propriedade de *ser pessoa*. É possível porque é uma unidade tanto ideal quanto concreta.

Enquanto unidade concreta, o ser humano situa-se não apenas na concretude das vivências no mundo, mas também enquanto um ser biologicamente situado. Na perspectiva biológica, portanto, o ser humano não abandona a sua animalidade. Ele é, foi e sempre será um animal. A distinção do ser humano em relação aos demais animais se deu em razão da inadequação humana à causalidade do meio natural.

Daí surgiram as condições fundamentais para a adaptação espontânea e livre do ser humano a partir de suas capacidades de linguagem e de construir ferramentas e meios. Justamente por isso é insuficiente qualquer enquadramento antropológico no contexto biológico, uma vez que em nada acrescenta ao questionamento ‘qual é a essência humana?’. Para Scheler, é necessária a alocação de tal pergunta para o campo ontológico no qual se aborde a ideia de ser humano (Bello, 2021, p.15).

Ainda que na citação acima seja mencionada a noção de essência humana, não se trata de refletir sobre o ser humano em uma perspectiva absolutamente essencialista. A noção de essência emerge apenas como um modo de compreensão da distinção ontológica entre o ser humano e os demais seres do mundo circundante, um modo de afirmar que o ser humano não se determina pelo mundo circundante. Afinal, é a ênfase na *pessoa* como unidade concreta, em sua dinâmica relação com as diversas dimensões do mundo circundante que permite a aproximação de tal noção da filosofia heideggeriana. Ainda que seja mencionada a noção de essência, nos textos de Scheler é possível extrair uma noção de *pessoa* apartada de qualquer essencialismo. Ao contrário, e tal é a tese deste trabalho, é possível sustentar a *pessoa* como unidade concreta em dinâmica relação com o mundo circundante, o que permite aproximá-la do léxico heideggeriano.

A Antropologia Filosófica emerge, então, no interior da filosofia scheleriana, como um domínio ontológico que se debruça sobre o *ser* do humano. Afinal, o que significa *ser* humano? A qual dimensão ontológica a afirmação da humanidade se refere? Scheler responderá que ser humano é ser *pessoa*. A pessoalidade define, por excelência, o lugar do humano no mundo em distinção com os demais entes que não são pessoais. Nos termos heideggerianos, isso implica em sustentar que ao se revelar em modos-de-ser possíveis, o humano distancia-se dos demais entes que se revelam em seu ser “ser algo”. Quando olhamos para uma mesa ou para uma cadeira, não vemos ali um ser que pergunta pelo seu próprio ser e tem tanto na pergunta quanto na resposta a possibilidade do seu modo-de-ser. Ao contrário, vemos um ente restrito às propriedades que lhe subsistem. Creio que Scheler concordaria com tal raciocínio heideggeriano, embora considerasse em outros termos.

Para Scheler, o ser humano difere-se dos demais entes, sobretudo dos animais, na medida em que estes reduzem-se às suas dimensões psicofísicas e vitais. O ser humano, ao contrário e em razão do seu ser *pessoa*, transcende suas dimensões psicofísicas e vitais, alcançando a dimensão espiritual. Ao fazê-lo, o ser humano se volta ao seu próprio ser, a sua peculiaridade diante dos demais entes no mundo sem que,

desse modo, abandone as suas demais dimensões. Em Scheler, espiritual e pessoa são sinônimos. A peculiaridade humana é ser *pessoa*, ou seja, ser dimensão espiritual, mesmo sem abandonar a sua dimensão vital.

[...] o ser humano [...] é um animal, um pequeno caminho secundário que a vida seguiu na classe dos vertebrados e, neste caso, dos primatas. De maneira que ele não tenha se desenvolvido absolutamente a partir do mundo animal, senão que era animal, é animal e será eternamente animal. (Scheler, 1960b, p.64, tradução nossa)³²

Embora não abandone a sua dimensão vital e com ela se relacione concretamente, o ser humano não é determinado por ela. Por ser *pessoa*, isto é, unidade não apenas ideal, mas também concreta, o ser humano não é determinado pelas diversas dimensões com as quais ele se relaciona. Como unidade ideal, a *pessoa* se distingue ontologicamente da sua dimensão vital.

AS APROXIMAÇÕES ENTRE AS FILOSOFIAS DE SCHELER E DE HEIDEGGER

Pérez (2009, p.179) aponta o §10º da obra *Ser e Tempo* como um exemplo da influência da filosofia de Scheler sobre a filosofia heideggeriana. No referido parágrafo, Heidegger delimita a analítica do *Dasein* em relação às ciências que tratam do ser humano enquanto seu objeto (antropologia, psicologia e biologia). Ao interpretar a noção scheleriana de *pessoa*, que se distingue do psiquismo, Heidegger escreve:

O ser-psíquico nada tem a ver, portanto, com o ser-pessoa. Os atos são executados, a pessoa é executor-de-atos. Mas qual o sentido ontológico de “executar”? Como determinar ontologicamente de maneira positiva o modo-de-ser da pessoa? (Heidegger, 2012, p.155).

Logo em seguida, Heidegger (2012, p.157) sustenta que a proposta antropológico-filosófica de Scheler não se debruça sobre o “ser do homem”, ao recair em um personalismo de matriz teológico-cristã que não aloca a pergunta originária pelo ser do humano. Contudo, o próprio Scheler lança a pergunta pelo que é o ser humano e qual é o seu lugar na totalidade do *ser* do mundo e de Deus (Scheler, 1960, p.37): “[...] todos os problemas centrais da filosofia se deixam reduzir à pergunta: o que é o ser humano, e qual lugar e qual posição ocupa dentro da totalidade do ser do mundo e de

³² [...] el hombre [...] es un animal, un pequeño caminio secundario que la vida há seguido en la clase de los vertebrados, y, en este caso, de los primates. De manera que él no se há desarrollado en absoluto a partir del mundo animal, sino que era animal, es animal e será eternamente animal” (Scheler, 1960b, p.64).

Deus?” Ora, em última análise, os problemas centrais da filosofia aludem direta ou indiretamente à questão antropológico-filosófica.

A partir leitura concatenada dos seus textos, é possível inferir que ao assumir que o ser do humano é a *pessoa*, Scheler responde à pergunta pelo próprio *ser* do humano e sobre qual é o lugar eminentemente humano na totalidade do mundo. Ao se perguntar sobre o que é o ser humano e qual é o seu lugar no mundo, Scheler aponta para as diversas dimensões do mundo circundante com as quais o ser humano se relaciona. Conforme exposto, a Antropologia Filosófica, nos termos de Scheler, é aquela ciência que versa não apenas sobre a essência do ser humano, mas também sobre a sua relação com as diversas dimensões do mundo circundante. A unidade do ser humano diante do múltiplo permite responder à pergunta scheleriana inicial sobre qual é o lugar do ser humano dentro da totalidade do ser do mundo e de Deus. Essa unidade do ser humano se traduz na noção de *pessoa*.

Embora Heidegger assuma que Scheler não coloca a questão do *ser* do humano, elemento com o qual não estou de acordo, pois a preocupação fundamental da filosofia de Scheler é a questão antropológico-filosófica, entendida pelo próprio Scheler como aquela a qual aludem todos os problemas centrais da filosofia. E é justamente por Scheler efetivamente colocar a questão do *ser* do humano, que se torna possível refletir sobre uma aproximação entre os modos com os quais Scheler e Heidegger colocaram a questão sobre o *ser* do humano. Ao colocar a questão sobre a determinação ontológica do modo-de-ser da *pessoa*, Heidegger (2012, p.139) abre o caminho para uma (re)compreensão da noção scheleriana de *pessoa* que a aproxima do léxico heideggeriano nos termos específicos de uma “existência como determinação-de-ser”. E a “essência do *Dasein* reside em sua existência” (Heidegger, 2012, p.139). A palavra alemã usada por Heidegger para se referir à “existência” é *Existenz*³³, entendida como um projetar-se para fora de si, para o mundo circundante, de modo a se determinar nessa relação dinâmica com o mundo. É sobre essa noção específica de existência que se sustenta o viés de análise da noção de *pessoa* neste trabalho, que pretende (re)compreender tal noção, enfatizando a unidade concreta da *pessoa*. A *pessoa* se traduz como um *sendo*, na medida em que se projeta para fora de si mesma, para fora do que seria uma mera unidade ideal, alcançando o mundo e se constituindo nessa relação. Contudo, essa relação não determina a *pessoa*, de modo que ela não se confunde com o

³³ “Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz” (SZ §1, p.42).

mundo circundante. Conforme exposto, a *pessoa* não se determina e nem se confunde com a dimensão vital do ser humano por exemplo. E isso porque ela não apenas é uma unidade ideal, mas é também uma unidade concreta que, embora em dinâmica relação com o mundo na qual seus atos se relacionam dinamicamente com o mundo circundante, tais atos podem ser reconduzidos a uma unidade que, nesse caso, é concreta. A *pessoa* é não apenas estaticamente (enquanto unidade ideal), mas dinamicamente (existencialmente), à luz, é preciso esclarecer, do léxico de Heidegger.

O trecho da obra scheleriana sobre o qual Heidegger se debruça em *Ser e Tempo* é este:

[...] a pessoa nunca deve ser considerada uma coisa ou uma substância com faculdades e poderes, dentre os quais a “faculdade” ou “poder” da razão, etc. A pessoa é, ao contrário, a unidade imediatamente covivida do vivenciar; a pessoa não é meramente uma coisa pensada fora e por trás do que é imediatamente vivenciado (Scheler, 1973, p.371, tradução nossa).³⁴

Ao situar a *pessoa* no escopo do imediatamente vivenciado, deslocando-a do posto de uma substância dotada de faculdades, Scheler nos permite sinalizar para uma compreensão existencial da pessoalidade nos termos de Heidegger, como *Existenz*, um projetar-se para fora de si mesma. Ora, a *pessoa* é a unidade que vivencia a si mesma e é pelos outros também vivenciada em sua própria vivência. Daí o covivenciar. O outro covivencia aquilo que já é a *pessoa* em seu próprio vivenciar. A *pessoa* é, em última análise, uma unidade de conteúdos vivenciais que são vivenciados por ela e covivenciados pelos outros.

A *pessoa*, então, abre-se enquanto possibilidade de *ser* e somente o faz na medida em que é também unidade (ideal e concreta). Nas palavras de Scheler: “Pertence à essência da *pessoa* existir e viver apenas na execução dos atos intencionais.” (Scheler, 1973, p.390, tradução da autora). Assim, a *pessoa* é não apenas unidade ideal, o que justifica Scheler escrever “essência da *pessoa*”, mas também (e sobretudo) unidade concreta. A unidade ideal é tão somente o que distingue a *pessoa* ontologicamente dos demais seres, mas é insuficiente para justificar a dinamicidade da relação da *pessoa* com o mundo circundante, daí a unidade concreta. A *pessoa* é, então, a unidade a qual se referem tanto os atos intencionais quanto as suas vivências. Enquanto unidade imediatamente covivida, a *pessoa* é unidade concreta, concretude que se esvaziaria caso

³⁴ [...] the person must never be considered a thing or a substance with faculties and powers, among which the “faculty” or “power” of reason etc., is one. The person is, rather, the immediately coexperienced unity of experiencing; the person is not a merely thought thing behind or outside what is immediately experienced (Scheler, 1973, p.371).

a pessoa não fosse também uma unidade ideal. Se fosse apenas unidade ideal, a pessoa não se projetaria para fora de si mesma. É em razão de ser também uma unidade concreta, que a pessoa se projeta para o mundo, enquanto unidade concreta de atos e se relaciona dinamicamente com tal mundo circundante. Mas, sem uma unidade ideal, a pessoa não se distinguiria ontologicamente dos demais seres do mundo.

[...] a pessoa é a unidade essencial e concreta de ser de atos de diferentes essências que, nela mesma [...] precede todas as essenciais diferenças de atos (especialmente a diferença entre percepção interna e externa, vontade interna e externa, sentimento interno e externo, amar, odiar, etc). O ser da pessoa é, portanto, a “fundação” de todos os atos essencialmente diferentes (Scheler, 1973, p.383, tradução nossa)³⁵.

Das passagens acima citadas da obra de Scheler, é possível notar que o filósofo afasta a sua noção de *pessoa* do substancialismo e do atualismo. Segundo o substancialismo, a *pessoa* é um ente incapaz de ser concebido enquanto agente de mudanças, na medida que é imprescindível que ela seja idêntica a si mesma. A realização dos atos intencionais seria, em uma perspectiva substancialista, uma mera consequência causalidade substancial. Para o atualismo, a pessoa é tão somente um ente realizador de atos o que, segundo Scheler, implica em uma perda da identidade e na confusão da pessoalidade com seus próprios atos. Em outras palavras, a noção substancialista de pessoa sustenta a unidade ideal, mas descarta a unidade concreta. E a noção atualista, ao seu turno, sustenta a unidade concreta, descartando a unidade ideal. Em Scheler, as unidades ideal e concreta são inseparáveis e fundantes da noção de *pessoa*.

Nessa linha, segue a interpretação de Karol Wojtyla:

[...] Para Scheler, a pessoa não é uma substância nem um sujeito no sentido metafísico ou físico da palavra. [...] A pessoa está em relação com os atos que realiza; não no sentido de que constitua seu ponto de partida, mas no de que em todo ato se experimenta inteiramente a si mesma e é, de certo modo, toda em todo ato. Podemos dizer, portanto, que é a pessoa uma unidade de atos de todo tipo dada por inteiro na experiência (Wojtyla, 1993, p. 35).

Enquanto unidade concreta, a pessoa se submete ao tempo fenomênico, transitando no mundo e intuindo conteúdos mundanos na relação pessoa-mundo. Como

³⁵ [...] the person is the concrete and essential unity of being of acts of different essences which in itself [...] precedes all essential act-differences (especially the difference between inner and outer perception, inner and outer willing, inner and outer feeling, loving and hating, etc.). The being of the person is therefore the “foundation” of all essentially different acts (Scheler, 1973, p.383).

unidade ideal, a pessoa não se limita ao espectro temporal, o que permite estabelecer uma conexão de sentido entre os atos pessoais. A pessoa é e está. Ela está na medida em que é uma unidade concreta de vivências contingentes e é se somente se assumirmos a sua identidade, que permite referir tais vivências e os atos intencionais àquela *pessoa*. É na relação entre o *ser* e o *estar* que a pessoa se revela como unidade ideal e como unidade concreta. O modo de ser da pessoa, então, é compreendido duplamente: tanto como um *ser* de uma identidade quanto como um *estar* de uma unidade concreta. A pessoa é não apenas uma unidade ideal, mas também um *sendo*, pois a unidade concreta se relaciona com as diversas dimensões do mundo circundante.

A interpretação de Perrin também se encaminha para a compreensão da *pessoa* como unidade.

[...] a Pessoa não aparece como o correlato necessário de qualquer atividade humana específica – tais como pensar, querer, amar, odiar e outras – mas, ao contrário, deve ser compreendida como aquela entidade que unifica modos de atividade [...] (Perrin, 1991, p.89, tradução nossa).³⁶

Nessas linhas gerais, Scheler pretende abarcar o humano em sua totalidade (Frings, 1996, p.22). Para a compreensão suficiente do humano na totalidade do ser e do mundo, é necessária a distinção entre os campos de saber que se debruçam sobre o humano. Do ponto de vista biológico, o ser humano é e sempre será um animal.

A diferenciação do ser humano em relação aos demais animais se deu a partir da ausência humana de adaptação causal ao meio natural. Daí surgiram as condições fundamentais para a adaptação espontânea e livre do ser humano a partir de suas capacidades de linguagem e de construir ferramentas e meios. Justamente por isso é insuficiente qualquer enquadramento antropológico no contexto biológico, uma vez que em nada acrescenta ao questionamento “qual é a essência humana?” Para Scheler, é necessária a alocação de tal pergunta para o campo ontológico no qual se aborde a *ideia* de ser humano (Bello, 2021, p.15).

Ao se voltar para a *ideia* de ser humano, Scheler aloca a pergunta sobre o *ser* do humano para o escopo fenomenológico. Ao se perguntar sobre a essência humana, Scheler pretende obter uma ideia de ser humano, daí a compreensão da *pessoa* como uma unidade ideal. Contudo, a abordagem antropológico-filosófica de Scheler não se exaure na compreensão do humano como uma mera unidade ideal. Conforme exposto, a *pessoa* é uma unidade ideal e também uma unidade concreta de atos que se relacionam

³⁶ [...] the Person does not appear as the necessary correlate of any specific human activity – such as thinking, willing, loving, hating, and so on – but, rather, must be understood as that entity which unifies modes of activity [...] (Perrin, 1991, p.89).

dinamicamente com o mundo circundante. O fenômeno humano revela a pessoa como o ente realizador de atos, mas que não se determina por eles, pois é sempre possível, a partir de um ato pessoal, se referir a uma unidade concreta que realizou tal ato. Ora, a noção de *pessoa* entendida como unidade é corroborada por Manfred Frings (1996, p.95), segundo o qual a pessoa unifica todos os diversos atos humanos em um todo. Amar, odiar, recordar, perceber, julgar, sentir unificam-se na *pessoa* enquanto unidade tanto essencial quanto concreta. Cito o autor:

Pessoa é a *unidade-de-atos-de-naturezas-diferentes* e é essa diferença de atos que é essencial para o ser da pessoa. [...] Pessoa é apenas a fundação (não a substância) para a realização dos diferentes tipos de atos e é a pressuposição última para que todos os atos existam (Frings, 1996, p.95-96, tradução nossa).³⁷

Na interpretação de Frings, aparece uma relação entre a pessoa como o elemento que unifica os diferentes atos consciência e como a condição de possibilidade para a própria existência desses diferentes atos. Ora, à *pessoa* é conferido um lugar de sustentação da variedade dos atos que compõe a relação pessoal com o mundo.

Enquanto unidade ideal de atos diversos, à pessoa é possível atribuir a identidade daquele *ser* do qual emanam tais atos. Todo ato realizado remete a uma pessoa. Do ponto de vista da concretude vivencial, tem-se a unidade concreta que permite remeter um ato a uma unidade pessoal. Em termos de gênese de tal unidade concreta, é possível sustentar a unidade ideal como o fundamento ontológico dessa relação concreta da pessoa com o mundo circundante. O presente trabalho destaca a unidade concreta, pois é ela que traduz a dinamicidade da *pessoa* e o que permite aproxima-la do léxico heideggeriano.

A *pessoa*, em seu *sendo*, não esvazia o seu *ser*. Isto é, ao realizar atos em sua concretude vivencial, a *pessoa*, enquanto unidade tanto ideal quanto concreta, não se perde em seu próprio *ser*. O seu *ser* não se confunde com o fluxo dos seus conteúdos vivenciais, com o seu perpassar pelos conteúdos mundanos que lhe afetam. A sua “determinação-de-ser”, conforme escreveu Heidegger, advém justamente da sua unidade enquanto fundação dos atos diversos. Essa unidade funda a dinamicidade da relação da pessoa com o mundo circundante e é a condição de possibilidade das suas vivências concretas. A *pessoa* determina a si mesma ao ser unidade ideal e concreta, ao

³⁷ Person is the unity-of-acts-of-different-natures, and it is this difference of acts which is essential for the being of person. [...] Person is the only foundation (not substance) for the realization of different kinds of acts and it is the ultimate pressuposition for the coming into existence of all acts (Frings, 1996, p.95-p.96).

estar em sua totalidade em cada espectro da sua relação com o mundo. E, ao determinar o seu próprio ser, a *pessoa* se constitui no modo de ser peculiar do humano, aproximando-se da noção heideggeriana de *Existenz*.

Luther (1974, p.4) traz uma interpretação da noção scheleriana de *pessoa* como o lugar da revelação dos conteúdos mundanos nos quais se insere também o próprio ser humano enquanto tal. A questão humana, nesse sentido, se coloca diante do próprio ser humano. “O ser humano tornou-se problemático para si mesmo” (Luther, 1974, p.2, tradução nossa)³⁸. E não se trata de se debruçar sobre as diversas teorias que explicam o ser humano, mas de voltar ao ser humano nele mesmo, em seu próprio *ser*.

E este *ser* se revela justamente na concretude vivencial, o que faz Luther conferir primazia à vivência concretude no pensamento scheleriano. Tal caminho argumentativo traçado por Luther é endossado por Scheler, segundo o qual: “A pessoa não é um ‘ponto de partida’ vazio; ela é, ao contrário, um ser concreto” (Scheler, 1973, p. 384, tradução da autora)³⁹. Não se trata, contudo, de uma concretude esvaziada e que justifica por si própria. Trata-se, sobretudo, da constituição de vivências concretas que somente se dão na medida em que há também uma determinação de ser, que confere à pessoa um lugar existencial no mundo, de atribuição, inclusive, de sentido à própria vida. As diversas dimensões do mundo circundante não determinam a unidade da *pessoa*, mas é essa unidade a gênese da relação dinâmica da pessoa com o mundo.

Diz Scheler: “Portanto, um ato concreto nunca pode ser plena e adequadamente compreendido sem o intencional antecedente da essência da pessoa” (Scheler 1973, p.384, tradução nossa)⁴⁰. Essa é a unidade ideal da pessoa que se constitui na gênese dos dos atos pessoais diversos, isto é, da dinamicidade dos atos pessoais na relação concreta com o mundo circundante. Na leitura que Scheler efetuou do manuscrito de *Ser e Tempo* em 1927, o filósofo chama a atenção para a primazia da essência sobre a existência, sendo aquela o ponto de partida do qual emanam os modos de ser eminentemente humanos. Nas palavras de Scheler: “A tese do ‘o ser humano é apenas

³⁸ “Man has become problematic to himself” (Luther, 1974, p.2).

³⁹ “The person is not an empty ‘point of departure’ of acts; he is, rather, a concrete being” (Scheler, 1973, p.384).

⁴⁰ Therefore a concrete act can never be fully and adequately comprehended without the antecedente intending of the essence of the person” (Scheler, 1973, p.384).

um modo de ser’ ultrapassa muito a essência do ser humano. [...] O modo de ser regula-se pela essência” (Scheler, 1976, p.296, tradução nossa)⁴¹.

O modo de ser regular-se pela essência implica que a unidade concreta dos atos pessoais se regula geneticamente pela unidade ideal. Essa unidade ideal é a ideia de ser humano que é o fundamento ontológico da própria unidade concreta. Em termos concretos, o ponto de partida é a unidade concreta dos atos pessoais, que torna possível remetê-los a tal unidade. Conforme exposto, se é possível atribuir um ato a uma pessoa é porque há uma unidade concreta de atos pessoais, unidade que se manifesta na concretude vivencial. Ora, o fundamento ontológico de tal unidade concreta é a unidade ideal. Não há, contudo, primazia da unidade ideal sobre a unidade concreta. Ao contrário, a pessoa é, sobretudo, determinação de ser do ponto de vista concreto, isto é, com base em seu projetar-se para fora de si, para o mundo circundante. É somente nesses termos que é possível compreender a seguinte interpretação de Pérez (2009, p.186, tradução da autora) sobre a relação entre a filosofia de Scheler e a filosofia de Heidegger: “[...] a existência como modo de ser próprio do ser humano não pode ser entendida senão a partir da essência humana. Em outras palavras, no juízo de Scheler, Heidegger perde de vista que o ser do homem é ser pessoa”⁴².

Afinal, por que a *pessoa* é noção tão cara à filosofia de Scheler, distinguindo-se do *Dasein*? Justamente porque ser *pessoa* implica em ser uma unidade ideal e concreta de atos de consciência que, enquanto tais, intencionam-se para o mundo em uma relação ativa com os dados mundanos. E não se trata apenas de uma relação ativa, mas de uma relação que ultrapassa as demais relações típicas das variadas dimensões do humano, como a biológica e a psicofísica. Ser *pessoa* implica em transcender tais dimensões, alcançando a dimensão dos conteúdos pessoalmente relevantes na relação do humano com o mundo. É por ser *pessoa* que o humano alcança os universais o que, em Scheler, implica em intuir os valores nas concretudes vivenciais. É a relação pessoa-mundo que funda, nesse sentido, a proposta ética scheleriana. Neste trabalho, contudo, a proposta ética de Scheler é apenas mencionada, considerando o percurso argumentativo, mas não recebe maiores fundamentações.

⁴¹ “Die These der ‘Mensch ist nur Seinsweise’ übersteigt das Wesen des Menschen so sehr. [...] Die Seinsweise richtet sich nach dem Wesen” (Scheler, 1976, p.296).

⁴² “[...] la existencia como modo de ser propio del ser humano no puede sino que ser entendida a partir de la esencia humana. En otras palabras, a juicio de Scheler, Heidegger pierde de vista que el ser del hombre es ser persona” (Pérez, 2009, p.186).

O *sendo* da pessoa somente é possível na medida que se sustente o seu *ser*. E a pessoa se constitui na complexidade do estar entre o *sendo* e o *ser*. Ela é em seu *sendo*. É a pessoa na sua totalidade que se revela em cada concretude vivencial. É ela que constitui o sentido do seu próprio *sendo* sem que, com isso, perca-se em seu *ser*. Aliás, é do *ser* pessoa o não se perder em seus próprios atos, mas de levar a sua unidade na realização de cada um deles. Talvez, seja possível afirmar que Heidegger bebe na fonte dos textos schelerianos para compor a sua filosofia do *Dasein*, embora escape ao escopo deste trabalho investigar detalhadamente as influências de Scheler sobre a filosofia heideggeriana:

[...] requer um intenso estudo enquanto assunto especial, das próprias obras de Scheler para estabelece-lo como um precursor da Filosofia do *Dasein*. Em tais obras existem, para além de qualquer questão, passagens nos escritos de Scheler que, embora o termo *Existenz* (*Dasein*) não seja usado, lembram a atmosfera existencial que começou a surgir na Alemanha durante os anos 1920 (Frings, 1997, p.3, tradução nossa)⁴³.

O *ser* e o *sendo* da pessoa compreendem a resposta à pergunta pelo *ser* do humano. O que caracteriza a peculiaridade do ser humano na totalidade do ser do mundo? O seu *ser* pessoa que comprehende tanto o seu *ser* (em um sentido estrito, a unidade essencial) quanto o seu *sendo* (a unidade concreta). E subjacente ao seu *sendo*, está o seu *ser*. A unidade concreta somente é possível a partir das possibilidades da própria unidade essencial e a relação entre ambas caracteriza a *pessoa* enquanto tal. Ela é determinação-de-ser no escopo em que se afirma como unidade essencial e como unidade concreta diante da diversidade de atos essencialmente diversos.

Somente é possível sustentar uma existência pessoal, então, no escopo de orientação do *ser* pessoal e do *sendo* pessoal, ou seja, da unidade essencial e da unidade concreta. A relação entre ambas as unidades constitui “o modo de ser fundamental do ser humano”. Tal modo de ser se revela tanto na unidade essencial quanto na unidade concreta. O modo de ser fundamentalmente humano é duplamente considerado: é tanto ser a unidade ideal de atos essencialmente diversos que confere a gênese da identidade pessoal diante da diversidade de atos quanto ser a unidade concreta dos atos nas concretudes vivenciais. A unidade ideal implica em uma ideia de ser humano que perpassa a multiplicidade das vivências concretas espaço-temporalmente situadas.

⁴³ [...] it requires an intense study as a special subject, of Scheler's own works to establish him as a forerunner of the Philosophy of *Dasein*. There exist beyond any question passages in Scheler's writings that, although the term *Existenz* (*Dasein*) is not used, remind one of the existential atmosphere that started to arise in Germany during the twenties” (Frings, 1997, p.3).

Ainda que o tempo passe, é possível reunir os atos diversos no interior de uma unidade ideal denominada Ana, por exemplo. A unidade concreta, ao seu turno, implica em considerar aquela unidade essencial concretamente, ou seja, trata-se da unidade concreta da Ana em cada vivência espaço-temporalmente, o projetar-se de Ana para fora de si mesma, para o mundo circundante. Em cada vivência concreta, há a Ana realizando atos em sua relação dinâmica com o mundo circundante.

Ao sustentar que a pessoa é “um ser concreto”, Scheler (1973, p. 384, tradução da autora) confere especial atenção à primazia epistêmica da unidade concreta sobre a unidade ideal. Esta, por sua vez, possui primazia ontológica. Ora, o acesso que temos à Ana enquanto unidade ideal é somente possível através das vivências concretas que temos da Ana como unidade concreta. Do ponto de vista epistêmico, somente é possível conhecer a Ana a partir do conhecimento da Ana concretamente. A unidade concreta abre o caminho para o acesso à unidade ideal. E este transcender a unidade concreta sustenta-se no *ser* pessoal, enquanto o modo de ser fundamentalmente humano que transcende os ditames e limites da concretude. A concretude vivencial se amplia, se reduz e se constitui, primariamente, a partir da unidade ideal. A Ana concretamente se constitui a partir da Ana enquanto unidade ideal. Resumidamente, é possível estruturar os termos schelerianos da seguinte forma:

- a) a unidade ideal é a gênese dos horizontes de possibilidade de ser da unidade concreta;
- b) a relação genética entre a unidade ideal e a unidade concreta caracterizam o *ser* pessoal como o modo de ser fundamentalmente humano;
- c) este *ser* pessoal é tanto a unidade ideal (o *ser* em sentido estrito) quanto a unidade concreta (o *sendo* da pessoa nas vivências concretas). Ou seja, o *ser* fundamenta geneticamente o *sendo* na concretude vivencial;
- d) o *ser* pessoa é o modo de ser fundamentalmente humano, é a “determinação-de-ser” diante da diversidade de atos. O *ser* pessoa é o que caracteriza o humano enquanto tal.

Nesses termos, é possível aproximar a noção scheleriana de *pessoa* do léxico heideggeriano, considerando os termos expostos como existência como determinação de ser e a noção de *Existenz* como projeção para fora de si mesma, para o mundo circundante, constituindo-se e determinando a si mesma em tal relação que é dinâmica. Assim, é possível (re)compreender a noção scheleriana de *pessoa*, com ênfase para a pessoa como unidade real dos atos diversos na relação com as diversas dimensões do

mundo circundante, e considerando a crítica de Heidegger à noção de *pessoa* de Scheler e a leitura de Scheler sobre a filosofia de Heidegger, conforme exposto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da compreensão do léxico heideggeriano que assume existência como “determinação-de-ser”, em um sentido específico de *Existenz* como projeção para fora de si mesma, para o mundo circundante, e considerando o alicerce na compreensão de existência como “o modo fundamental do ser humano”, foi possível sustentar um viés de análise que sustenta uma (re)compreensão da noção scheleriana de *pessoa*. Tal (re)compreensão tornou possível aproximar-a do léxico heideggeriano, compreendendo-a como o modo de ser próprio do ser humano e que sustenta a dinamicidade na sua relação com o mundo circundante. Trata-se de uma unidade ideal e de uma unidade concreta.

Unidade ideal, porque é identidade e unidade concreta porque é possível atribuir a realização concreta de cada ato a uma *pessoa*. Nessa linha, por trás de cada ato concreto, é a pessoa em sua unidade que está na origem do ato em questão. É a *pessoa* a unidade de origem e a fonte dos atos. O *ser* da pessoa enquanto unidade ideal dos atos diversos funda a concretude da própria pessoa. A diversidade dos atos intencionais da consciência somente se sustenta na *pessoa* enquanto unidade.

A ênfase na *pessoa* como unidade concreta se justificou na tentativa de aproximar-a do léxico heideggeriano, salientando a relação dinâmica da pessoa com o mundo como o modo de ser fundamental da *pessoa* e através do qual ela se determina enquanto tal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BELLO, Luiza. **A dignidade humana no modelo antropológico-filosófico de Max Scheler e seus impactos**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2021.

FRINGS, Manfred. **Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker**. Second edition. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1996.

FRINGS, Manfred. The background of Max Scheler’s 1927 reading of *Being and Time*. A critique of a critique through ethics. **Philosophy Today**, v. 36, n. 2, p.99-113, 1992.

FRINGS, Manfred. **The Mind of Max Scheler**. Milwaukee-Wisconsin: Marquette University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

LUTHER, Arthur R. The articulated unity of being in Scheler's Phenomenology. Basic drive and spirit. In: FRINGS, Manfred S. (Ed.). **Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhof, 1974. P.1-42.

PÉREZ, Enrique V. Muñoz. Una relación olvidada: Heidegger y Scheler. **Revista de Filosofía**, v.65, p.177-188, p.2009.

PERRIN, Ron. **Max Scheler's Concept of the Person**. An Ethics of Humanism. New York: Palgrave Macmillan, 1991.

SCHELER, Max. **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism. Translated by Manfred Frings and Roger L. Funk. Fifth edition. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

SCHELER, Max. **Acerca de la idea del hombre**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.

SCHELER, Max. **La idea del hombre y la historia**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960b.

SCHELER, Max. **Späte Schriften**. GW Band 9, editado por Manfred S. Frings. Berna: Editorial Francke, 1976.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 1993.

OS USOS POLÍTICOS DA DÚVIDA: O CETICISMO ENTRE A PRUDÊNCIA CONSERVADORA E A CONTESTAÇÃO AGONÍSTICA

João M. Nonato

Mestre em Filosofia pela PUC-SP, com a dissertação *Entre ceticismo e esperança: oscilações na teoria política de Judith Shklar*. Sua pesquisa se concentra em teoria política contemporânea, com ênfase no pensamento liberal, na psicologia moral, no ceticismo político e na obra de Judith Shklar.

RESUMO

Este ensaio analisa o ceticismo na teoria política como uma disposição afetiva, intelectual e normativa. Contrasta a tradição conservadora, de Burke a Oakeshott — onde a dúvida funciona como prudência e contenção —, com a abordagem agonística de Judith Shklar, na qual a dúvida serve à crítica e à desestabilização de ordens naturalizadas. Argumenta-se que o ceticismo não possui conteúdo político intrínseco, assumindo funções prudenciais, críticas ou antipolíticas conforme seus contextos e motivações. Tomando emprestada a noção de ceticismo motivado, propõe-se compreender a dúvida como prática situada de gestão da incerteza, com efeitos políticos relevantes.

PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo político; Conservadorismo; Agonismo; Judith Shklar; Motivação política.

ABSTRACT

This essay examines skepticism in political theory as an affective, intellectual, and normative disposition. It contrasts the conservative tradition — from Burke to Oakeshott, where doubt functions as prudence and restraint — with Judith Shklar's agonistic approach, where doubt serves as critique and destabilisation of naturalised political orders. The argument is that skepticism has no intrinsic political content; it assumes prudential, critical, or antipolitical functions depending on context and motivation. Drawing on the concept of motivated skepticism, the essay proposes understanding doubt as a situated practice of managing uncertainty — one that produces politically significant effects.

KEYWORDS

Political skepticism; Conservatism; Agonism; Judith Shklar; Political motivation.

INTRODUÇÃO: CETICISMO E TEORIA POLÍTICA

É possível pensar politicamente sem certezas? O que resta da teoria política quando cessamos a busca por primeiros princípios e fundamentos últimos? Em uma tradição teórica erguida sobre a promessa da racionalização da política, o céítico é, em regra, uma presença incômoda. Ele não oferece soluções, mas interrogações. Não organiza, mas desconstrói. O ceticismo político⁴⁴ introduz hesitação onde antes havia esperança; espalha dúvida onde havia certeza. Quando levado a sério, torna a política mais impenetrável, mais caótica, mais difícil de normatizar. Mas o que exatamente significa cultivar uma disposição cética na arena política? E sobretudo: essa disposição nos aproxima da prudência conservadora, da apatia antipolítica ou da crítica radical?

As teorias políticas modernas responderam de forma ambivalente a tais questões. Desde que um espantado Edmund Burke reagiu à Revolução Francesa, uma certa tradição conservadora sustenta que, em face da incerteza sobre os efeitos da ação política, é preferível confiar na autoridade dos costumes e na sabedoria tácita das instituições herdadas. O ceticismo, então, justifica a prudência e legitima a tradição: duvidar é não saber o que mudar e, portanto, optar por preservar. Na famosa definição de Michael Oakeshott, “ser conservador [...] é preferir o familiar ao desconhecido, o experimentado ao inédito [...], o conveniente ao perfeito” (Oakeshott, 1962, p. 169)⁴⁵. Tal atitude não se assenta em dogmas, mas tampouco exige razões positivas para manter as coisas tais como são; apenas prescreve cautela diante da mudança. Não surpreende, portanto, que céíticos sejam frequentemente acusados de tomar por prudência o que seria, na verdade, uma preferência nada neutra pelo *status quo*.

Há, no entanto, uma vertente menos celebrada — e talvez mais exigente — do ceticismo político. É uma vertente que recusa tratar o costume como critério, e vê na dúvida não um freio à transformação, mas um estímulo à revisão crítica da ordem vigente. Essa forma de ceticismo vê na tradição não um legado a ser guardado, mas um reservatório de contradições a serem desveladas. Judith Shklar representa de modo

⁴⁴ Importa distinguir o *ceticismo político*, objeto deste ensaio, do *ceticismo epistêmico* geral, que questiona a própria possibilidade de obtenção do conhecimento. O ceticismo político aqui considerado não necessariamente nega a razão e o conhecimento ou a existência de fatos e verdades, mas recusa a ideia de que seja possível, ou mesmo desejável, fundar ações ou ordens políticas sobre bases definitivas, universais e incontestáveis.

⁴⁵ Tradução livre. Todas as traduções de obras não publicadas em português são livres e de responsabilidade do autor, salvo quando indicado o tradutor nas referências bibliográficas.

exemplar essa atitude: ela desconfia não apenas dos grandes sistemas e utopias, mas também das instituições que operam sob o manto da legitimidade herdada. Como dirá em *The faces of injustice*, o objetivo desse estilo de ceticismo político é “expor a ignorância oculta” (Shklar, 1990, p. 20) — isto é, iluminar as falhas e rachaduras em nossas certezas políticas e morais. Ele opera por exposição e desnaturalização. Não propõe a suspensão do juízo ou da ação, mas a contestação do que é tido como evidente, certo, possível, garantido ou inevitável. Sua função é manter abertas as possibilidades do juízo e da crítica diante da complexidade de nossos conflitos políticos e éticos — e contra as persistentes forças do hábito e da fé. Um tal ceticismo é intensamente político, na medida em que alimenta uma concepção *agonística* da vida política⁴⁶, na qual o dissenso e a incerteza são elementos constitutivos de sua teoria e prática.

Retornemos, então, à nossa questão inicial: o que significa pensar politicamente sem certezas? Não é uma pergunta trivial. Como podemos perceber, ela tem implicações normativas decisivas. O ceticismo pode ser mobilizado para deslegitimar projetos de transformação social ou para desestabilizar ordens injustas. Pode servir à resignação ou à resistência. Há momentos em que a dúvida paralisa; outros em que ela protege. Seu sentido normativo depende das finalidades, dos compromissos e dos contextos que informam sua mobilização. Logo, não podemos falar em ceticismo sem identificar os diferentes tipos de célicos, suas motivações e experiências formativas, as expectativas que os animam, as perdas que temem e as contradições que constatam.

É com esse espírito que este ensaio propõe distinguir entre duas vocações normativas do ceticismo político, concebido aqui não como método ou doutrina, mas como uma *disposição* — isto é, uma inclinação afetiva, intelectual e normativa que emerge como resposta psíquica a determinados contextos históricos e experiências sociais, na forma de uma prática situada de gestão da incerteza. Uma primeira vocação, *conservadora*, associa a dúvida à moderação, à prudência e à confiança na sabedoria incorporada em costumes e instituições herdadas. Já uma segunda, *contestatória* ou *agonística*, interpreta a dúvida como forma de vigilância crítica: uma recusa em

⁴⁶ *Ágon* vem do grego e significa ‘conflito’ ou ‘contestação’. O agonismo é uma corrente do realismo político que se destaca por enfatizar o conflito — isto é, a tensão irredutível entre diversos valores e perspectivas incomensuráveis — como um elemento não só *constitutivo*, mas também potencialmente *positivo* e *integrativo*, da vida política. É a trágica compreensão de que não há solução definitiva para a vida política — e que, se existe alguma esperança, está em encontrar modos construtivos de conflitos e contestação.

naturalizar tradições ou cristalizar consensos. Ambas se apresentam como respostas à incerteza e à instabilidade da vida política, mas produzem efeitos bastante distintos.

Ao longo das próximas seções, examino essas duas formas de ceticismo político. Começo com a tradição conservadora — de Burke a Oakeshott —, onde a dúvida é valorizada como forma de autocontenção diante da falibilidade humana. Em seguida, exploro o modo agonístico de ceticismo representado por Judith Shklar, cuja obra transforma a dúvida em ferramenta de vigilância moral, sensibilidade histórica e crítica institucional. Também aproveito a oportunidade para interagir com os argumentos de Jonathan Ichikawa, que vê o ceticismo como um conservadorismo disfarçado, e Robin McKenna, que propõe um ceticismo motivado, voltado ao autoexame das razões que sustentam nossas dúvidas. Meu próprio argumento é que o ceticismo, quando assumido como disposição crítica e motivada pelas contradições do presente, pode enriquecer profundamente nossa teoria e prática políticas. Em vez de paralisar o pensamento ou interditar a ação, ele introduz uma forma de atenção — ao provisório, ao disputado, ao possível — que torna a política mais responsável às tensões do mundo real e, ao mesmo tempo, mais consciente de seus próprios limites. Isso depende, contudo, das motivações e compromissos que guiam o ato de duvidar. Antes de explorar seu potencial crítico, devemos compreender como o ceticismo se consolidou, historicamente, como princípio de contenção.

A VOCAÇÃO CONSERVADORA DO CETICISMO: DE BURKE A OAKESHOTT

A desconfiança é o remédio mais eficaz contra o fanatismo, assim como a moderação é o antídoto para o excesso. A hesitação do cétilo funciona como um princípio de contenção contra a tentação de refundar a sociedade e refazer a humanidade. Não se trata necessariamente de paralisar a ação, mas de destacar seus custos, suas consequências imprevistas e, sobretudo, seus limites práticos. Aqui, o ceticismo político não é mobilizado para expor as falhas do presente, mas para limitar os perigos do futuro. A suspeita não recai sobre as instituições existentes, mas sobre os projetos que pretendem superá-las segundo modelos racionais, descolados da experiência histórica concreta. É precisamente essa postura que marca a tradição conservadora moderna, que se estabelece como uma resposta imediata ao entusiasmo revolucionário que inaugura a modernidade.

A prudência cétila é magistralmente articulada na obra de Edmund Burke, frequentemente considerado o fundador do conservadorismo moderno. Escrevendo em

1790, em reação aos primeiros desdobramentos da Revolução Francesa, Burke denunciava a tentativa de reconstruir a ordem social com base em princípios abstratos, desconsiderando o tecido histórico das instituições e a complexidade de arranjos sociais arraigados. Para ele, a sociedade não é uma construção racional planejável, mas um acúmulo de práticas, costumes e vínculos intergeracionais que, embora escapem a qualquer planejamento prévio, foram continuamente aprovados no teste do tempo. É nesse contexto que se encontra, nas *Reflexões sobre a Revolução na França* de Burke, aquela que talvez seja a mais perfeita expressão da vocação normativa conservadora do ceticismo político:

A ciência de construir uma nação, ou de renová-la, não pode, como qualquer outra ciência experimental, ser ensinada *a priori*. [...] [É] com infinita cautela, portanto, que se deve aventurar a derrubar um edifício que durante séculos vem respondendo razoavelmente bem aos propósitos comuns da sociedade, ou a edificá-lo novamente sem ter em vista modelos e plantas de utilidade comprovada (Burke, 2014 [1790], p. 81).

O ceticismo é, aqui, um modo de reconhecer os limites do nosso engenho diante da infinita complexidade das sociedades humanas. Orientado pela experiência acumulada e ciente da falibilidade da razão, ele sustenta uma humildade epistêmica e uma prudência normativa. Burke nos lembra que a sociedade não é um experimento de laboratório, mas um organismo vivo cuja estabilidade é fruto de séculos de ajustes, compromissos e concessões. Trata-se de um processo evolutivo, espontâneo e cumulativo, de larga escala e longo prazo, que jamais poderá ser recriado, de cima para baixo, por engenheiros sociais e revolucionários munidos de princípios e fórmulas. A razão é limitada não apenas em sua capacidade de compreender a totalidade da vida social, mas sobretudo em sua pretensão de substituí-la. Intervenções políticas radicais, quando descoladas da sabedoria prática e da experiência histórica, tendem, para Burke, a sacrificar o que funciona — ainda que imperfeitamente — em nome de ideais cuja aplicação concreta é incerta ou mesmo destrutiva. Por isso, o céltico conservador valoriza o que foi testado pelo tempo: não por nostalgia, mas por cautela. Não se trata de santificar o passado, mas de reconhecer que as instituições herdadas, ao contrário das utópicas, já carregam em si o aprendizado do erro.

Essa concepção burkeana de ceticismo como prudência manteve-se viva ao longo do século XIX, especialmente entre críticos da política revolucionária como Alexis de Tocqueville — ele próprio, como Burke, um intérprete desconfiado da Revolução Francesa, mas com a vantagem de escrevê-la à distância de mais de meio século. Foi em meados do século XX, contudo, que o ceticismo conservador se tornou praticamente inevitável. O período imediatamente posterior às duas grandes guerras,

marcado pela tentativa de compreender e superar os horrores bélicos e totalitários, foi pródigo em diagnósticos que associavam a devastação promovida por regimes autoritários aos excessos das grandes ideologias e utopias modernas. A Guerra Fria que se seguiu, conforme a humanidade entrou na era atômica, apenas intensificou a ansiedade existencial e o desespero cultural que já moldavam a sensibilidade daqueles célicos. Não é à toa que Judith Shklar já podia observar, ainda nos anos 1950, que “um senso de desamparo político induzido por anos de instabilidade, guerra e totalitarismo” havia levado ao “declínio gradual do otimismo político racional” (Shklar, 1969 [1957], p. vii-ix).

Assim, a vocação conservadora do ceticismo ganhou nova força, sendo mobilizada contra todas as grandes ideologias e utopias que assombraram a primeira metade daquele século. Não foi apenas uma reação aos traumas da história recente, mas também uma resposta teórica à falência das grandes promessas da razão política. É nesse contexto que Friedrich Hayek, escrevendo em 1944, adverte contra a ilusão de que “a utilização racional dos nossos recursos exija a direção e a organização *centrais* de todas as nossas atividades segundo algum plano conscientemente construído” (Hayek, [1944], p. 37). Karl Popper, em 1945, reitera que “não é razoável supor que uma reconstrução completa de nosso mundo social conduziria de imediato a um sistema funcional” (Popper, 2013 [1945], p. 156–157). Já em 1962, é a vez de Oakeshott denunciar o racionalismo político; afinal, “de todos os mundos, o mundo da política parece ser o menos receptivo ao tratamento racionalista” (Oakeshott, 1962, p. 3).

Em todos esses autores, de Burke a Oakeshott, o ceticismo aparece como um apelo à moderação institucional e um antídoto contra a húbris dos revolucionários e dos planejadores sociais. Trata-se de uma disposição profundamente desconfiada de soluções abrangentes e de princípios abstratos aplicados à vida política. A política, para esses célicos, não é o lugar da ação, mas da contenção; não da abstração, mas da experiência; não da revolução total, enfim, mas da reforma gradual. Há, entre eles, uma clara percepção de que o custo da ambição equivocada, na política, quase sempre envolve profundas perdas institucionais e humanas. Sensíveis à fragilidade de uma aparente estabilidade conquistada, esses célicos conservadores preferem a cautela não como resistência irracional à mudança ou ao novo, mas como um cálculo diante das incertezas que acompanham qualquer ação política de larga escala.

Embora seja marcado pela moderação e pela cautela, um tal ceticismo certamente não é politicamente neutro. Ele frequentemente opera, na prática, como um instrumento de preservação do *status quo*, favorecendo arranjos existentes, grupos historicamente instituídos e hierarquias estabilizadas. Ao prescrever cautela diante da mudança, pode acabar ignorando os custos da permanência. Nesse sentido, suspender o juízo equivale, muitas vezes, a endossar tacitamente a ordem vigente — se não por convicção, ao menos por omissão. É precisamente essa dinâmica que Jonathan Ichikawa (2024) procura expor ao sugerir que o ceticismo político, longe de representar uma postura de neutralidade epistêmica e normativa, carrega efeitos políticos assimétricos. O cétilo conservador se orgulha daquilo que considera ser um gesto de contenção frente à tentação do dogmatismo. No entanto, ao inibir a formação de crenças — e, por extensão, a motivação para agir —, o ceticismo pode acabar funcionando como uma força conservadora, não porque defenda explicitamente a ordem existente, mas porque hesita em confrontá-la. Ichikawa aponta que “o ceticismo está ligado à ideia de que acreditar é arriscado, enquanto suspender o juízo é seguro” (Ichikawa, 2024, p. 29). Isso torna o cétilo particularmente resistente a qualquer apelo à ação política propositada e, ao mesmo tempo, especialmente predisposto a aderir ao que já está consolidado. Mas essa premissa é, no fundo, equivocada: suspender o juízo não elimina o risco — apenas o desloca da crença para a inação. A prudência se converte, então, em conformismo e paralisia. O problema, aqui, não é desconfiar da razão, mas pressupor que qualquer ação política legítima exige absoluta certeza e previsibilidade. Tal exigência raramente é aplicada com igual rigor à ordem vigente, que se perpetua sem grandes justificações ou garantias. Há aqui um ato de fé na sabedoria das tradições — cujas premissas permanecem, em grande medida, fora do alcance da dúvida.

Como nota Ichikawa, essa suposta prudência se estrutura sobre uma assimetria de perspectivas e riscos sociais. Afinal, “um viés em favor do *status quo* beneficia aqueles para quem a ordem vigente funciona bem, mas não aqueles que sofrem sob ela”, de modo que “a tendência cétila frequentemente reforça ou perpetua desigualdades e injustiças” (Ichikawa, 2024, p. 34). Quando Oakeshott, por exemplo, diz que o conservador é aquele que prefere “o conveniente ao perfeito” (Oakeshott, 1962, p. 169), só nos resta perguntar: conveniente *para quem*? Pode muito bem ser que a busca pela sociedade perfeita seja sempre vã, e frequentemente violenta, mas a medida do que é ‘conveniente’ varia radicalmente conforme a posição que se ocupa no atual estado de

coisas. Aquilo que parece estável para uns pode ser, para outros, insuportável ou mesmo intolerável. O ceticismo, atua, então, não como um escudo contra potenciais riscos da política, mas como um obstáculo à reparação de injustiças concretas. O cétilo conservador acaba por fazer da ética da preservação uma ética da inação: ao exigir certezas antes de agir, posterga respostas a quem mais precisa delas. Para estes, o ‘familiar’ oakeshottiano não representa segurança, mas sofrimento; e a esperança no ‘desconhecido’ não é sinal de arrogância, mas de urgência.

Apesar de tudo, a prudência conservadora tem seu valor. Ela nos mostra que nem toda indignação se converte em justiça, que nem toda transformação gera emancipação, e que o desejo de corrigir o presente pode sempre criar novos e inesperados males. Seu mérito está em evitar decisões apressadas; seu risco, em impedir as necessárias. Isso não significa que o ceticismo deva ser completamente descartado, mas que devemos repensar sua função normativa. O desafio do ceticismo político contemporâneo é redefinir o equilíbrio entre humildade epistêmica e responsabilidade prática, evitando que a contenção se torne conivência, e a prudência, passividade. Isso exige, com efeito, outro tipo de disposição cétila — menos defensiva, mais crítica; menos passiva, mais responsável.

Essa reflexão conduz a uma questão inevitável: será que existe, de fato, uma afinidade estrutural entre ceticismo e conservadorismo? E, caso exista, seria ela necessária? Seria inevitável? Em resposta à provocação de Ichikawa, para quem, como vimos, o ceticismo político tende a redundar em conservadorismo social, Robin McKenna propõe uma leitura alternativa: quando levado às últimas consequências, o ceticismo rejeita tanto o conservadorismo quanto o radicalismo. “Para o cétilo”, escreve McKenna, “a fé do conservador na tradição é tão infundada quanto a fé do radical no progresso e na razão” (McKenna, 2025, s.p.). Afinal, nossas limitações intelectuais não se devem apenas a traços individuais (autointeresse, ignorância, arrogância etc.), mas também à nossa *inserção social*, isto é, ao nosso pertencimento a uma comunidade epistêmica específica, com crenças e valores próprios (Carter; McKenna, 2020). Participar de uma comunidade, *herdar uma tradição*, constitui por si só uma fonte de suspeitas cétilas. Afinal, o que é a ‘tradição’ senão uma colcha de retalhos de contingências históricas e antigas disputas de poder cristalizadas? Podemos sequer falar em ‘comunidade’ como um bloco monolítico, coeso e consolidado? Não basta reconhecer que, em toda sociedade, múltiplas tradições coexistem e competem entre si;

é preciso perceber que todas estão continuamente sujeitas a processos de seleção, hierarquização, contestação e revisão. Estão, portanto, muito longe de oferecer a base estável e confiável que os conservadores costumam presumir. Moderação e cautela diante da incerteza inerente à ação política simplesmente não justificam que reverenciemos a mera persistência histórica como critério de validade ou legitimidade da ordem social.

Por isso, o céntico que leva sua disposição às últimas consequências não se satisfaz com o conservadorismo. Ele alcança uma conclusão muito mais radical: a incapacidade humana de “justificar qualquer abordagem política de ‘grande escala’” (McKenna, 2025, s.p.). Para McKenna, isso leva o céntico a adotar uma postura *antipolítica* — não no sentido de hostilidade à prática política cotidiana, mas como recusa de qualquer tentativa de organizar a sociedade segundo princípios abrangentes, estruturas coerentes ou finalidades normativas. O céntico não acredita, afinal, que a teoria possa oferecer caminhos seguros, seja para transformar a sociedade, seja para justificar a permanência de qualquer estado de coisas. A política é simplesmente um campo incerto, instável e conflituoso demais para ser objeto de racionalização, justificação ou legitimação definitivas. Diante disso, o céntico se vê tentado a abandonar não apenas os projetos de engenharia social, mas também a crença de que a política possa, em alguma medida, ser orientada por critérios compartilhados de verdade, legitimidade ou justiça. Levado ao limite, portanto, o ceticismo pode não se converter em conservadorismo, mas em apatia, cinismo e fatalismo político.

No entanto, essa conclusão está longe de ser inevitável. A disposição que McKenna descreve poderia ser mais precisamente compreendida não como antipolítica, mas como anti-ideológica, antissistêmica ou mesmo antifundacional — isto é, voltada contra qualquer pretensão de totalidade, coerência ou ordenamento normativo da vida coletiva. Essa posição pode ser reinterpretada como *intensamente política*, na medida em que enxerga na vida política um espaço de constante conflito, contestação e negociação acerca de arranjos, práticas e significados que não têm qualquer fundamento definitivo. O céntico assume, em outras palavras, uma visão *agonística* da política. O reconhecimento da incerteza reabre a política a uma irredutível diversidade de perspectivas, valores, ideologias e experiências; ela se torna um campo aberto de disputa e transformação contínuas. A dúvida, aqui, se torna condição fundamental para

a imaginação política e a crítica imanente: a incerteza já não oprime o cético, mas o urge a refletir e o deixa livre para imaginar.

É justamente esse outro tipo de ceticismo que começa a se delinear em certas vozes do século XX, para as quais a dúvida não é um mecanismo de contenção, mas um exercício ativo de crítica. Ele não propõe a suspensão do juízo, mas seu estranhamento; sua função primordial é a desestabilização de tudo que é considerado normal ou natural. Em vez de um freio à ação, o ceticismo se torna, assim, uma disposição que nos ajuda a desvelar as tensões inerentes à política e a repensar os limites do possível. É nesse espírito que emerge a vocação contestatória ou agonística do ceticismo político. O cético agonístico não adota uma ética de preservação, mas de vigilância — voltada sobretudo para as margens da ordem social, onde a estabilidade institucional frequentemente mascara injustiças e exclusões persistentes. O próprio Ichikawa pondera, afinal, que “instintos céticos podem ser colocados a serviço da emancipação” (Ichikawa, 2024, p. 34). Esse ceticismo emancipatório, ativo, sensível e atento ganha expressão singular na obra de Judith Shklar. É a ela que nos voltamos a seguir, para investigar um possível uso intensamente político da disposição cética.

CETICISMO COMO CONTESTAÇÃO: INCERTEZA, POLÍTICA E VIGILÂNCIA EM JUDITH SHKLAR

Poucos pensadores do século XX incorporaram com tanta lucidez o ceticismo na teoria política quanto Judith Shklar. A disposição cética não é só um pilar de seu pensamento, mas um traço de sua personalidade. Em um pequeno ensaio autobiográfico, ela se descreve como uma pessoa “natural e facilmente cética” (Shklar, 1996, p. 237). Alhures, ela admite que simplesmente não compartilha das “necessidades internas” daqueles que, considerando intoleráveis “o espírito de dúvida e o modo provisório”, exigem sempre “ideias ‘positivas’ e prescrições para a crença e a ação” (Shklar, 1964, p. 222). Sem a demanda por certezas, ela dedica sua teoria política à “elucidação da experiência comum” através da expressão de saberes inarticulados e do reexame de ideias herdadas. Não se trata, portanto, de “um trabalho de descoberta, mas de iluminação através da discussão” (Shklar, 1964, p. 28). Seu objetivo, ela ainda nos dirá, é “revisar criticamente os julgamentos que normalmente fazemos e as possibilidades que enxergamos” (Shklar, 1984, p. 226). Em outras palavras, o ceticismo

— encarado como a disposição de quem aceita conviver com a incompletude e a indefinição — se torna um instrumento de crítica e contestação.

Shklar, judia, nasceu em 1928 na Letônia, e ainda adolescente fugiu com a família para a América do Norte, escapando das ameaças do nazismo e do stalinismo. Como muitos de sua geração, e como tantos outros exilados, a autora desenvolveu uma desconfiança profunda diante de grandes promessas e projetos políticos. Ao mesmo tempo, porém, ela sempre teve plena consciência dos riscos do imobilismo e do fatalismo político que esse ceticismo pode engendrar. Seu primeiro livro, *After utopia*, publicado em 1957, se dedica justamente a analisar o impasse normativo em que a teoria política ocidental se encontrava no pós-guerra. Os traumas da guerra e do totalitarismo minaram a fé na capacidade da razão de reorganizar a sociedade e conduzir a história. Além disso, o recente desenvolvimento da psicologia e das ciências sociais havia exposto o vazio de generalizações universalistas sobre o comportamento humano e demonstrado nossa suscetibilidade a vieses e contingências de todo tipo. Essa situação levou a um vazio normativo, marcado pelo desencanto e pela paralisia moral. A própria Shklar admite que, no momento em que escreve, é “quase impossível acreditar fortemente que o poder da razão humana expressa na ação política é capaz de atingir seus próprios fins” (Shklar, 1969, p. ix). Acontece que tão perigoso quanto o fanatismo é o fatalismo: se o primeiro corrompe a imaginação política, ao reduzi-la a uma visão única e incontestável do mundo, o segundo a sufoca, ao negar qualquer possibilidade ou justificativa para a ação política propositada.

É diante desse impasse que Shklar propõe uma alternativa: em vez de buscar respostas finais ou abandonar qualquer critério de juízo, a teoria política deve adotar um “ceticismo arrazoado” — afinal, “mesmo o ceticismo é politicamente mais sólido e empiricamente mais justificável do que o desespero cultural e o fatalismo” (Shklar, 1969, p. 273). Isso significa reconhecer criticamente a contingência e a ambiguidade que caracterizam a experiência política moderna. Shklar nos oferece, assim, um modelo daquele ceticismo de que nos falava McKenna: incapaz de justificar tanto a segurança nas tradições quanto a fé nas utopias. Para Shklar, tanto o dogma pétreo quanto a ruptura absoluta tendem a contornar a política enquanto arena de confronto, ambivalência e negociação. Ambos são formas de recusar a incerteza constitutiva da experiência política — e, com ela, a possibilidade de um juízo e de uma crítica responsivos às contingências e complexidades do mundo. Shklar, por sua vez, constrói

seu ceticismo justamente como uma tensão produtiva entre a renúncia à certeza e o compromisso com a ação.

Ao mesmo tempo em que se afasta, contudo, das grandes ideologias e utopias, Shklar também desconfia das tentativas de eliminá-las com base no “medo da esperança e da mudança” (Shklar, 1998, p. 190). Para ela, esse tipo de repressão da motivação política frequentemente dá lugar a um tipo de resignação que torna impraticável qualquer formulação política com potencial crítico ou propositivo. Isso derrota, afinal, o propósito da própria teorização política normativa — uma atividade que passa a ser vista como fútil ou mesmo perigosa. Nesse sentido, algumas das críticas mais incisivas de *After utopia* são dirigidas a Hayek. O economista austriaco encarna, para Shklar, um ceticismo seletivo e profundamente conservador — retrato de um “liberalismo sem autoconfiança” (Shklar, 1969, p. 226), marcado pelo temor das convulsões revolucionárias do passado e pela absorção das premissas reacionárias herdadas de autores como Burke e Herbert Spencer. Céticos conservadores como Hayek, dirá a jovem Shklar, elevam seu “desdém pela ação política racional” a uma “rejeição da teoria política em geral” (Shklar, 1969, p. 220), tratando qualquer intervenção social deliberada como apenas o primeiro passo de uma inevitável derrocada em direção ao totalitarismo.

Décadas depois, em *The faces of injustice* (Shklar, 1990), a autora reiterará sua posição, observando que o ceticismo hayekiano, ao mesmo tempo que rejeita a possibilidade de qualquer ação social propositada, depende de uma profunda fé depositada em certas suposições econômicas e sociológicas acerca do funcionamento da sociedade e do mercado. Shklar encontra em Hayek uma curiosa combinação de ceticismo e anti-intelectualismo com uma crença quase determinista na ordem social espontânea. O resultado é uma postura marcadamente antipolítica. A ação política é quase totalmente subordinada a forças econômicas com as quais não se pode interferir de modo algum, sob o risco de desencadear um processo irreversível de colapso da ordem social: “a mão invisível [...] aponta severamente os rígidos limites do que é e do que não é possível” — e, se ousarmos ignorá-los, “a punição certa para a desobediência é a tirania” (Shklar, 1990, p. 77). A dimensão do político, como arena de ação propositada, confronto contínuo e construção coletiva do possível, é completamente esvaziada. Isso representa não apenas um recuo em relação às promessas de autonomia e emancipação da modernidade iluminista, mas o completo abandono da ideia de que o

indivíduo comum possa ser o agente criador da sociedade, ainda que restringido por suas circunstâncias. Agora, ele é só uma engrenagem passiva de um sistema que não pode nem compreender, nem controlar.

É verdade que o próprio Hayek nega ser um conservador no posfácio de *A constituição da liberdade* (1978 [1960]), argumentando que o conservadorismo se caracteriza pela resistência acrítica à mudança e pela defesa passiva da tradição, ao passo que ele, como liberal, valoriza a evolução espontânea das instituições. Mas, para Shklar, é precisamente ao conceber esse processo como *espontâneo* que a posição de Hayek adquire, na prática, um viés conservador. A ideia de que o livre mercado é uma “força impessoal”, que não é “justa ou injusta” (Shklar, 1990, p. 80), traz consigo o evidente risco de naturalização das consequências sociais desse arranjo, como se fossem fatos politicamente neutros, imprevisíveis ou inevitáveis. Há ainda uma implicação inequivocamente conservadora em reduzir a política à tarefa de preservar as condições de ‘espontaneidade’ do livre mercado, rejeitando qualquer intervenção social deliberada como uma perturbação ilegítima — e perigosa — da ordem espontânea.

Contra o ceticismo conservador hayekiano, portanto, Shklar insistirá que há um “mínimo de fé utópica” que a teoria política não pode dispensar (Shklar, 1969, p. 219) — um “grão de otimismo infundado” (Shklar, 1969, p. 271) que permite conservar a vitalidade do pensamento político mesmo diante da incerteza. Nesse sentido, o ceticismo shklariano serve precisamente à manutenção da “energia política necessária para pensar crítica e positivamente sobre o estado em que estamos e como podemos melhorá-lo” (Shklar, 1998, p. 190). Sua função é *canalizar* a esperança e a imaginação política, e não esgotá-las. Como observa Eleanor Pickford, Shklar sempre se preocupou com a questão da motivação política, isto é, com nossa disposição psíquica para formar crenças sobre a sociedade e agir em nome delas. *After utopia* pode ser lido, portanto, como um alerta sobre os riscos políticos reais da “complacência encorajada por estados afetivos” como “o desespero ou a esperança excessiva” (Pickford, 2024, p. 8).

Shklar ainda mobiliza politicamente seu ceticismo de outra maneira. Ela nos mostra que a incerteza pode gerar uma forma particular e valiosa de esperança: na ausência de leis universais, imperativos da razão, progressos históricos, passados míticos, deuses oniscientes e heróis redentores, só pode caber aos próprios indivíduos comuns a tarefa de moldar coletivamente a realidade política, reescrevendo, ao longo do caminho, suas possibilidades e seus limites. A realidade política, em todas as suas

tradições e rupturas, só pode ser percebida como um ato coletivo de constante criação radical. Se radicalismo é, nas palavras da própria Shklar, a “crença de que as pessoas podem controlar e desenvolver a si próprias e, coletivamente, seu ambiente social” (Shklar, 1969, p. 219), então estamos diante de um *ceticismo político radical*: uma forma de duvidar que, nas palavras de Giunia Gatta, serve à “contestação agonística” e à “desestabilização de concepções assentadas de justiça, direitos, fronteiras e obrigações políticas” (Gatta, 2018, p. 8). Esse radicalismo cético difere profundamente, é claro, do radicalismo revolucionário: não compartilha de nenhuma crença teleológica no progresso, nem de qualquer fé em modelos planejados de sociedade. É uma radicalização da incerteza, não da certeza. Uma cética agonística como Shklar não busca nem preservar uma ordem existente, nem substituí-la por outra previamente delineada. Seu objetivo é desestabilizar, de forma contínua, as pretensões de estabilidade, naturalização e fechamento normativo de qualquer arranjo político. Nesse aspecto, difere absolutamente não só dos revolucionários e dos racionalistas em geral, mas também dos céticos conservadores, cuja desconfiança seletiva em relação aos limites da política frequentemente desemboca em complacência e paralisia.

Ademais, Shklar também se distancia do ceticismo liberal clássico em um sentido importante — embora seja, ela própria, uma autora distintamente liberal. Em seu famoso ensaio sobre o liberalismo do medo, Shklar (1989, p. 25) discorre sobre a “afinidade natural” que existe entre ceticismo e liberalismo, uma vez que o cético, não acreditando ser possível escolher de maneira definitiva entre valores concorrentes, tenderá à tolerância e à contenção que caracterizam a política liberal. Madison, Mill e Weber são exemplos desse tipo de ceticismo. Todos, tanto quanto Shklar, reconhecem a pluralidade e a incerteza que permeiam os valores e as paixões humanas e, a partir disso, defendem limites à ação política absoluta. O ceticismo liberal informa, assim, uma ética política de responsabilidade, moderação e tolerância. O próprio liberalismo do medo shklariano, tal como apresentado no ensaio de 1989 — com seu foco central na aversão ao medo institucionalizado e à crueldade pública — é também uma variação de uma tal ética cética liberal. No entanto, Shklar transformará o *ceticismo da contenção* do liberalismo clássico em um verdadeiro *ceticismo da contestação*, usando-o, em sua obra tardia, para afirmar uma postura ativa de engajamento crítico na vida política. Para ela, o irredutível conflito entre valores incomensuráveis é a condição fundamental das aspirações liberais, e não um simples efeito colateral das liberdades de crença e de

expressão, a ser contido e neutralizado através de consensos e contratos. Incerteza e pluralidade não são obstáculos à harmonia social, mas o terreno fértil para uma prática política coletiva verdadeiramente livre e emancipatória. Nesse sentido, o ceticismo contestatório de Shklar traz contornos agonísticos também ao seu liberalismo: ao contrário de boa parte da teoria liberal, alvo de frequentes críticas pela tendência à domesticação do conflito político como negociação racional entre partes interessadas, Shklar dá imensa importância ao *ágon* constitutivo da própria ordem liberal⁴⁷.

The faces of injustice é onde fica mais evidente o potencial contestatório — e propriamente agonístico — do ceticismo shklariano e do tipo de liberalismo por ele informado. No livro de 1990, um dos últimos que Shklar publicou em vida, a autora discorre sobre a tradição de ceticismo político que herdou de Platão, Agostinho e Montaigne. É sobretudo no autor da *Apologia de Raymond Sebond* (Montaigne, 2004 [1580]) que Shklar encontra um modelo que lhe é particularmente caro: um ceticismo cujo propósito constante é “expor a ignorância oculta”, ciente de que a falsa segurança do pretendido saber “nos encoraja ativamente a sermos injustos” (Shklar, 1990, p. 20). Um céntico formado pelo *que sais-je?* montaigniano, como ela própria, “não apenas duvida que possamos algum dia saber o suficiente sobre os outros para criar regras uns para os outros” como também suspeita que “nossos esforços para fazê-lo podem nos causar muitos danos” (Shklar, 1990, p. 26). Afinal, não apenas somos “tanto ignorantes quanto diversos demais para nos encaixarmos em um único esquema normativo”, mas também “estranhos uns aos outros” e “ignorantes demais para julgar uns aos outros” (Shklar, 1990, p. 27). O resultado é um ceticismo absolutamente sensível à fragilidade e provisoria de nossas categorias políticas e morais diante da complexidade do mundo social. Isso não configura uma negação, mas uma *celebração* da política. Como nos lembra Giunia Gatta, o ceticismo agonístico de Shklar tem a função radical de “perturbar as opiniões predominantes sobre o que é justo, possível, ou inescapável, precisamente a fim de abrir espaços de contestação dentro do *status quo*” (Gatta, 2018, p. 128). Seu alvo não é o conhecimento ou a ação política em si, mas as pretensões infundadas de universalidade moral ou neutralidade institucional.

⁴⁷ Para críticas ao pensamento político liberal por sua suposta negação dos tipos de conflito inerentes à vida política, ver Schmitt (2023 [1932]), Mouffe (2020), Williams (2005). Para uma leitura do liberalismo shklariano como um liberalismo agonístico, ver Gatta (2018).

É nesse aspecto que *The faces of injustice* simboliza o ápice de uma disposição céтика cuidadosamente cultivada ao longo de décadas — agora aplicada à crítica da justiça como construção teórica. No livro, Shklar avalia os limites do que ela chama de “modelo normal” de justiça, uma tradição filosófica que, de Aristóteles a John Rawls, tem relegado a injustiça ao papel de acidente, desvio, exceção à regra — como se fosse mera negação da justiça, ou uma etapa preliminar à sua plena realização. Bastaria identificar e aplicar os devidos princípios de justiça para reduzir a injustiça a um resíduo excepcional, um vestígio incômodo de tempos passados. Não se trata de reeditar a crítica fácil de que tal estado de coisas é um ideal dificilmente alcançável na prática. Para Shklar, o problema do modelo normal é que ele não apenas falha em reconhecer a injustiça como um fenômeno autônomo, mas também ajuda a mascarar sua persistência. Afinal, ao contrário do que a tradição dominante parece supor, “o domínio real da injustiça não é um estado de natureza amoral e pré-legal”; na verdade, “a maioria das injustiças ocorre continuamente dentro das estruturas de um regime político estabelecido, com um sistema jurídico em vigor, em tempos normais” (Shklar, 1990, p. 19).

O propósito dessa diatribe céтика não é nos convencer de que vivemos em um mundo hobbesiano de guerra de todos contra todos, mas nos recordar da diversidade e da falibilidade de nosso raciocínio moral. Mesmo quando conseguimos cooperar, nossas limitações morais e cognitivas, aliadas a uma irredutível diversidade de experiências e expectativas sociais, sempre farão com que sistemas de justiça produzam, invariavelmente, novas formas de injustiça. Com efeito, “mesmo os melhores sistemas políticos geram fontes de ressentimento” (Shklar, 1990, p. 85). Todo acordo possível sobre justiça produz sua parcela de insatisfeitos, excluídos e contrariados; toda aplicação de regras distribui vantagens e desvantagens, poder e desamparo, pertencimento e marginalização. No fundo, é a ignorância acerca de suas próprias limitações que faz do modelo normal de justiça uma “expressão da desigualdade que é a verdadeira fonte de injustiça”; e é por isso que a injustiça jamais será totalmente eliminada por qualquer “sistema de justiça, por mais equitativo que seja” (Shklar, 1990, p. 87).

Antes de tentar superar tais limitações, a disposição céтика nos urge a reconhecê-las, examiná-las, habitá-las. Um tal diagnóstico não serve para dissolver a ideia de justiça, mas para deslocar suas premissas. A mensagem de Shklar aos teóricos da justiça

não é ‘*isso não é possível*’, mas sim ‘*isso não é o suficiente*’. Contra qualquer pretensão de neutralidade, objetividade e universalidade normativa, Shklar sugere que adotemos uma “fenomenologia menos orientada por regras” (Shklar, 1990, p. 28). Se há justiça, trata-se de uma condição fluida, histórica, elaborada e reelaborada através de juízos políticos e da ação coletiva, em determinados contextos e em resposta a determinadas experiências sociais compartilhadas e tematizadas como injustiças. Em vez de ser tomada como um ideal regulativo dotado de coerência interna e autoridade normativa, a justiça aparece aqui como uma prática essencialmente política, situada e provisória: um espaço em constante disputa e exame, moldado por experiências diversas e reivindicações concretas, muitas vezes irredutíveis à gramática do direito e da moralidade aceita.

A recusa de Shklar em propor critérios universais para hierarquizar experiências de injustiça expõe o núcleo do que podemos descrever como um ceticismo político contestatório e agonístico. Essa abordagem propõe não a abdicação da política, mas, pelo contrário, o reconhecimento de que nossas categorias políticas cotidianas e nossa linguagem normativa compartilhada são matérias de constante disputa e decisão radical. O detalhe mais importante é que Shklar não propõe nenhum critério supremo para julgar definitivamente as mais diversas e conflitantes reivindicações e categorias. O ceticismo, aqui, não se limita à cautela diante das pretensões do pensamento normativo; ele exige também uma vigilância constante para manter aberta a possibilidade do juízo e da crítica, sobretudo frente às tentações do nosso anseio ilusório por ordem, estabilidade, objetividade e neutralidade — que alguns encontrarão em utopias, outros em tradições, e outros ainda no conforto de uma passividade informada.

A vigilância céтика não é exercida apenas no plano da ação política. Ela também informa o modo como a própria teoria política deve ser produzida, apreendida e ensinada. Em seu pouco conhecido ensaio *Learning without knowing*, Shklar (1998) enfatiza a historicidade das ideias (e das ideias sobre ideias) e a ausência de critérios objetivos nas humanidades, defendendo, por isso, um *ethos* acadêmico de ceticismo e autocontrole intelectual. Essa atitude se estende ao ensino da teoria política, que, por ser responsável a eventos contemporâneos e intrinsecamente inconclusa, exige dos professores abertura, escuta e disposição para o conflito: deve existir ali um elemento profundamente socrático de “luta inconclusiva entre jovens e velhos” (Shklar, 2019, s.p.). Pensar politicamente, também na sala de aula, exige vigilância não só contra a

estagnação de quem se refugia na repetição ritualizada dos clássicos, mas também contra a autoridade incontestada do “professor-guru” (Shklar, 2019, s.p.), que substitui o espírito crítico pelo conforto da fama e a reverência de seu séquito, preferindo o espetáculo fácil à dúvida cultivada. O ceticismo, nesse contexto, torna-se não apenas uma postura teórica, mas uma ética profissional.

A leitura da obra de Judith Shklar nos permite compreender, enfim, que o ceticismo político não é sempre conservador ou antipolítico. Trata-se, antes, de uma disposição normativamente ambígua, cuja orientação depende das finalidades que o céltico persegue, das experiências que o moldaram e, com efeito, de toda a sua rede de compromissos, lealdades e traumas. Se na seção anterior vimos como a dúvida pode servir à prudência conservadora — operando em defesa das instituições herdadas e das hierarquias consolidadas —, aqui constatamos que ela pode também servir como um vetor de crítica, contestação, sensibilização e, principalmente, desestabilização dos pressupostos de nossas certezas aparentes, seja em nossas teorias ou práticas políticas. Seu objetivo não é preservar, mas expor, questionar, revisar. Em suma, Shklar emprega a dúvida como um gesto de exposição e um convite à (auto)crítica. A mesma consciência dos limites da razão e da imprevisibilidade da ação que, em Burke ou Oakeshott, recomenda confiar na solidez do edifício social, em Shklar se converte em disposição para inspecionar suas fissuras, mapear-lhe as rachaduras, examinar os pontos de tensão e danos estruturais ocultos sob a aparência de estabilidade. Tendo em mente esses contrastes, na seção final deste ensaio retorno à nossa questão inicial: o que significa, afinal, duvidar politicamente? E, mais do que isso, com que propósito duvidamos? O que nos *motiva* à dúvida?

CONCLUSÃO: CETICISMO E MOTIVAÇÃO

Ao longo deste ensaio, busquei mostrar que o ceticismo político pode operar sob orientações normativas distintas, cujos efeitos sobre a teoria e a prática política não são irrelevantes. Em sua forma conservadora, ele serve como prudência: um antídoto contra os riscos da ação política precipitada e da engenharia social excessivamente ambiciosa. Em sua forma contestatória, por outro lado, o ceticismo se torna uma atitude crítica voltada à desnaturalização da ordem vigente e à abertura de possibilidades não previstas pelas instituições e tradições herdadas. Aqui, a dúvida serve como justificativa — e não

como impedimento — para a experimentação política e moral. Mas, se o ceticismo pode servir tanto à prudência conservadora quanto à crítica contestatória, então duvidar, por si só, não basta. A própria dúvida precisa ser interrogada. É isso que Robin McKenna (2025) propõe em um ensaio, ao apontar que todo ceticismo é *motivado*⁴⁸. A dúvida é uma disposição que não surge no vazio, nem atua em um plano puramente racional, mas responde a preocupações, interesses, experiências e lealdades específicas. Como qualquer disposição humana, é inseparável das condições que a fazem emergir, das motivações que a sustentam e dos efeitos que ela busca surtir. Duvidamos sempre a partir de algum lugar, e sempre por algum motivo.

Levar isso a sério significa admitir que o cétilo não pode se isentar da tarefa de examinar as motivações que orientam sua própria disposição para suspender o juízo ou contestar certezas. É essa exigência reflexiva que permite, enfim, distinguir com mais nitidez os compromissos divergentes que informam as duas disposições cétilas analisadas neste ensaio. A origem afetiva comum do ceticismo conservador, por exemplo, é o trauma da ruptura e o medo da desordem. Sua experiência formativa é a guerra, a revolução, a crise e a falência. Não é à toa que os anos 1950 foram um período marcado por ceticismo e conservadorismo; tampouco surpreende que essas posturas retornem com vigor acrítico nos dias de hoje, manifestando-se ora como ortodoxia neoliberal, ora como uma nostalgia nacionalista dada a delírios de grandeza. Geralmente, o cétilo conservador foi socializado em contextos de relativa estabilidade e funcionalidade institucional — ambientes em que as normas e estruturas, ainda que imperfeitas, ofereciam previsibilidade e pertencimento. Por isso mesmo, experimenta a mudança e a incerteza como a reencenação política de um trauma originário: o momento em que o mundo, outrora garantido pela tutela da tradição — mãe e guardiã da segurança ontológica —, revela-se caótico, contingente, falível. A cautela ansiosa que o cétilo conservador pratica diante da dúvida política diz algo sobre seu senso de perda de uma estrutura de sentido em que não precisava hesitar, escolher ou justificar.

⁴⁸ Para um tratamento mais acadêmico do tema, ver Carter e McKenna (2020). Os autores examinam como o raciocínio motivado abala a justificação de crenças políticas e pode gerar ceticismo mesmo sobre a formação de crenças aparentemente verdadeiras e razoáveis. Trata-se de uma contribuição sobretudo à epistemologia social. Já no ensaio em seu *Substack*, McKenna adota uma perspectiva mais política: em vez de analisar os desafios que o raciocínio motivado impõe à justificação de crenças e valores, ele discute as consequências desse fenômeno sobre nossas posturas e práticas políticas: trata-se de como agir diante do ceticismo. Foi sobretudo essa perspectiva política, mais do que a epistemológica, que inspirou o argumento deste ensaio.

Seu impulso é culpar a ação política propositada por sua perda de referências, sem conseguir — ou querer — reconhecer as contradições que sempre atravessaram aquele mundo supostamente estável.

O cético agonístico costuma vir de um lugar muito diferente. Sua origem afetiva é o desencanto diante de expectativas sociais frustradas e promessas políticas não cumpridas. Sua formação não se dá no colapso das instituições, mas nos limites e margens de seu funcionamento regular. Eu não seria o primeiro a sugerir, por exemplo, que a experiência pessoal do exílio e do antisemitismo informou a disposição cética intensamente política de Judith Shklar (Gatta, 2018; Hess, 2014). Quando esse é o ponto de partida, o familiar não é um refúgio, mas uma fronteira tão arbitrária quanto qualquer outra. O cético agonístico não teme tanto a desordem quanto a complacência e, por isso, coloca sua desconfiança a serviço de uma crítica vigilante. Ao contrário do conservador, ele não vive a incerteza com a angústia do abandono, mas com um senso de curiosidade e criatividade. Quando aceita a radicalidade da dúvida, e a integra como elemento constitutivo da ação, assume uma postura afirmativa diante do contingente e do desconhecido — não para moldá-los conforme seus caprichos, mas para habitar suas margens e explorar suas fronteiras com mais responsabilidade e lucidez. É assim que, embora seja ainda uma ferramenta essencialmente *negativa*, mobilizada para iluminar limites, falhas, contradições e exceções, o ceticismo agonístico se revela produtivo ao abrir espaço para novas possibilidades e modos de engajamento com a incerteza.

Retomando, enfim, a pergunta que guiou este ensaio — o que significa pensar politicamente sem certezas? —, talvez possamos agora oferecer uma resposta menos hesitante. Haverá menos confusão e desconforto ao redor do ceticismo político se entendermos que ele não é, por si só, uma posição normativa ou metodológica unívoca, mas uma disposição suscetível a diferentes orientações. Duvidar não implica necessariamente paralisar, preservar ou contestar; o ceticismo pode ser um exercício de cautela, uma desculpa para a apatia ou um instrumento de crítica. As múltiplas vocações do ceticismo não se explicam apenas por argumentos, mas por experiências, motivações e compromissos distintos. Contudo, é justamente no ceticismo contestatório — aquele que desestabiliza certezas, revela ignorâncias e convoca à vigilância moral — que encontramos o potencial mais vital e transformador da dúvida política. Ele nos impele a reconhecer a complexidade do real e a acolher a incerteza como condição indispensável para o engajamento com o mundo. Essa disposição, surgida da tensão produtiva entre

dúvida e compromisso, sempre foi o que sustentou denúncias contra um presente arbitrário, rupturas com passados injustos e imaginações de futuros possíveis — e, ao mesmo tempo, promoveu a renovação constante do pensamento político, mantendo-o vivo, aberto e sensível às mutações do mundo e da experiência humana. Pensar politicamente sem certezas, aqui, não é recusar a política, mas redefinir os termos em que ela pode ser praticada: com vigilância, humildade, espírito crítico e disposição para o dissenso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Tradução de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014 [1790].
- CARTER, J. Adam; MCKENNA, Robin. Skepticism motivated: on the skeptical import of motivated reasoning. In: **Canadian Journal of Philosophy**, v. 50, n. 6, 2020, p. 702-718.
- GATTA, Giunia. **Rethinking liberalism for the 21st century**: the skeptical radicalism of Judith Shklar. New York: Routledge, 2018.
- HAYEK, Friedrich A. **The road to serfdom**. New York: Routledge, 2001 [1944].
- HAYEK, Friedrich A. **The constitution of liberty**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978 [1960].
- HESS, Andreas. **The political theory of Judith N. Shklar**: exile from exile. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- ICHIKAWA, Jonathan. **Epistemic courage**. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- MCKENNA, Robin. **Skepticism and Conservatism**. Substack, 13 mai. 2025. Disponível em: <<https://rbnmckenna86.substack.com/p/skepticism-and-conservatism>>. Acesso em: 25 mai. 2025.
- MONTAIGNE Michel de; VILLEY, P. (Ed.). **Les essais**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004 [1580].
- MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. London: Verso, 2020.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in politics and other essays**. Londres: Methuen & Co., 1962.

PICKFORD, Elena. Judith Shklar on the problem of political motivation. In: **History of European ideas**, 2024, p. 1-17.

POPPER, Karl. **The open society and its enemies**. Princeton: Princeton University Press, 2013 [1945].

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Coimbra: Edições 70, 2023 [1932].

SHKLAR, Judith N. **Legalism**: an essay on law, morals and politics. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

SHKLAR, Judith N. **After utopia**: the decline of political faith. New Jersey: Princeton University Press, 1969 [1957].

SHKLAR, Judith N. **Ordinary vices**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

SHKLAR, Judith N. The liberalism of fear. In: ROSENBLUM, Nancy (Ed.). **Liberalism and the moral life**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHKLAR, Judith N. A life of learning. In: YACK, Bernard (ed.). **Liberalism without illusions**: essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SHKLAR, Judith N; HOFFMANN, Stanley (Ed.). **Political thought and political thinkers**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

SHKLAR, Judith N. Why teach political theory. In: SHKLAR, Judith N.; ASHENDEN, Samantha; HESS, Andreas (eds.). **On political obligation**. [E-Book]. New Haven: Yale University Press, 2019, s. p.

WILLIAMS, Bernard. **In the beginning was the deed**: realism and moralism in political argument. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

ANIMAQUINISMO

A REVOLTA CONTRA A MAQUINIZAÇÃO DA VIDA NA LITERATURA DE JOHN STEINBECK

Bruno Latini Pfeil
Psicólogo e doutorando em Filosofia (UFRJ).

RESUMO

O referido ensaio traz a obra *As vinhas da ira*, de John Steinbeck, para pensar sobre duas ideias: matilhamentos nomádicos e phyla animaquinícos. Steinbeck narra a violência da modernização nas primeiras décadas do século XX em contexto norte-americano, que resulta na expulsão de fazendeiros e agricultores de suas terras, destruindo suas formas de vida (*Lebensform*) e obrigando-os a emigrar. Os tratores surgem como máquinas destruidoras e os bancos como fantasmas intocáveis. Neste cenário de expulsão e privatização de terras, discute-se o que Fahim Amir chama de maquinização da vida, junto à lógica maquinica evocada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Articulando estes conceitos com o de animacidade de Mel Y. Chen, reflito sobre a possibilidade de maquinismos movidos por códigos-de-vida, em contraste com aqueles movidos por códigos-de-morte. Pela trama de Steinbeck, traz-se a ideia de phyla animaquinícos junto à de matilhamentos nomádicos, evocando o que nomeia-se por animaquinismo, pensando sobre o movimento migratório de múltiplas famílias submetidas à industrialização.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo sem Órgãos; Maquinização; Modernização; Industrialização; Migração; Animacidade.

ABSTRACT

This essay draws on John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* to reflect on two ideas: nomadic packs and phyla animechanical. Steinbeck narrates the violence of modernization in the early decades of the 20th century in the north-american context, which resulted in the expulsion of farmers and ranchers from their lands, destroying their ways of life (*Lebensform*) and forcing them to emigrate. Tractors appear as destructive machines and banks as untouchable ghosts. In this scenario of expulsion and privatization of land, we discuss what Fahim Amir calls the mechanization of life, and also with the machinic logic evoked by Gilles Deleuze and Félix Guattari. Articulating these concepts with Mel Y. Chen's concept of animacy, I reflect on the possibility of machinations driven by codes-of-life, in contrast to those driven by codes-of-death. Steinbeck's plot brings up the idea of phyla animechanical together with that of nomadic packs,

evoking what is called animaquinism, thinking about the migratory movement of multiple families subjected to industrialization.

KEYWORDS

Body without Organs; Mechanization; Modernization; Industrialization; Migration; Animacy.

*If you ever get close to a human
And human behaviour
Be ready, be ready to get confused
And me and my hereafter
– Björk, Human Behaviour*

Máquina que come terra, casa e gente. Tratores que devoram moradas vazias ou habitadas por famílias inteiras. Bancos fantasmagóricos que patrocinam a industrialização, a modernização e a matança. Esse é o cenário dramatizado por John Steinbeck em sua obra *As vinhas da ira*, que conta a história da família Joad, fazendeiros e agricultores que se veem expulsos de suas terras pela iminência da industrialização. O rifle de Pai Joad não é páreo para a monstruosidade do trator que devora metade de sua casa. Como escreve Steinbeck (1979, p. 45), “o monstro não é homem, mas pode tornar-se homem quando quiser”. O homem torna-se monstro quando torna-se maquinista do monstro que come terra, casa e gente. Então, seria o trator o monstro, ou seria este o homem? O que é, de fato, o monstro?

Há muitos caminhos para se pensar o monstro e a monstruosidade. Para Luiz Nazário (1998), o monstro é comumente caracterizado como a antítese do humano, como uma ameaça à civilização. É o inimigo mortal do humano, o que suscita seu contínuo extermínio. Jeffrey Cohen (2000) complementa ao inferir que figuras monstruosas frequentemente surgem em momentos apoteóticos, de grandes mudanças que ameaçam certa estabilidade, que ameaçam uma ordem há muito arraigada em nossos modos de ser. Assim, o desconhecido, o bizarro, o estranho torna-se monstro, a ameaça ao que nos é familiar. Muito por isso, o monstro não possui um corpo, mas vários: precisa ser plástico, flexível, adaptável a contextos distintos conforme a

demandam daqueles que o monstrificam; que fazem da alteridade, do desconhecido, algo monstruoso.

Essa perspectiva do monstro como alteridade pode ser observada em dada passagem da obra de Steinbeck, quando os Joad, representando as famílias fazendeiras e agricultoras em fuga da destruição industrial, foram caracterizados por sujeitos do Oeste norte-americano como não humanos:

Mas esses danados desses okies [termo pejorativo para se referir a pessoas oriundas de Oklahoma, centro-sul norte-americano, considerados caipiras por sua forte atuação agrícola] andam completamente malucos, não têm mais nem sentimentos, não são humanos. Um homem não podia viver sujo, miserável assim. Esses diabos não passam de uns gorilas. (Steinbeck, 1979, 294)

Tendo em vista que animais, em uma hierarquia de animacidade, como logo trará Mel Y. Chen (2012), são considerados inferiores a seres humanos, a comparação dos Joad a gorilas os remete a essa monstruosidade, essa oposição à humanidade dos supostos civilizados.

A nomeação do outro, do *okie*, como um animal diz respeito à nomeação da outridade. Ao nomear o animal, Jacques Derrida (2002, 15) questiona: “Que animal? O outro”. A animalidade pertence a uma outridade, a algo externo e estranho, de modo que o *eu* seja humano e o *outro*, animal. Ao designarem os Joad como gorilas, como não humanos, os designadores automaticamente afirmam sua própria humanidade: eles são animais porque nós somos humanos, nós somos humanos porque eles são animais. E, segundo a linguagem humana, ou, como escreveria Derrida, a língua Humana, humanos e animais não podem habitar a mesma terra, beber da mesma água, comer a mesma comida, falar a mesma *língua*. O humano busca, então, expulsar os animais, o que quer que considere animal, inferior a si, como ocorreu com as famílias emigrantes, ao serem ameaçadas pela polícia simplesmente por acamparem em terrenos que pertenciam aos *humanos* do Oeste.

Todavia, há várias formas de se falar em monstros. Ao se depararem com a destrutividade dos tratores, a família Joad não se reconheceu enquanto monstruosa, mas nomeou como monstros as máquinas. A mudança tecnológica advinda da modernização propiciou a identificação do monstro no *outro* desconhecido, nos arrendatários, nos bancos das cidades que ordenavam a privatização das terras. A ideia de monstruosidade trabalhada por esta perspectiva, e extraída das narrativas das personagens de Steinbeck,

não diz respeito ao monstro como oposição ao humano, como aquilo que está para além da fronteira do que se concebe por civilização, como tanto dialogam estudiosos das teorias sobre monstruosidades (Cohen, 2000, Nazário, 1998). Poder-se-ia pensar no monstro como o sujeito excluído, relegado às margens; poder-se-ia pensar no monstro como os Joad, que impossibilitam a *evolução* da civilização, a modernização dos campos. Afinal, os campos estão fora da cidade, do civilizado. Quando o mundo que se concebe moderno chega ao campo, aí sim se nomeia o monstro como destruidor: aquele que vem de fora do campo, mas de dentro da cidade. Aquele monstro espectral, fantasmagórico, invisível aos olhos mas que se corporifica na máquina. O monstro que os Joad nomeiam é a modernização, o banco, a privatização das terras – espectros que se materializam pela destruição e pelo expurgo.

O monstro, aqui, não é o que vem de fora, mas o que vem de dentro, e que promete expulsar para ainda mais longe os humanos miseráveis, animalizados e impossibilitados de transitar por terras privatizadas. Ao longo de sua viagem, os Joad se defrontam com cada vez mais obstáculos para transitar, corporificar-se no espaço, sendo-lhes negada a possibilidade de sequer descansar. De onde já se viu pagar para sentar-se sobre a copa de uma árvore?, pensa Tom Joad, primeiro personagem a ser narrado em sua recente saída da prisão.

Seguindo pela narrativa, Steinbeck disserta sobre a trajetória migratória não somente dos Joad, como de inúmeras famílias que se encontravam em situação semelhante: perderam suas terras, suas plantações e suas formas de vida para as máquinas monstruosas, como chamam, que não são *vivas* em si, mas sim entidades fantasmagóricas encarnadas por intermediários humanos. Então, que se matem os tratores, pensam eles, mas estes não são seres vivos a serem mortos. Então que se matem os bancos, mas onde estão os bancos? O que de fato são? Qual sua forma, seu corpo? É possível matá-los com rifles, facões? É possível enché-los de porrada? O problema não é conosco, dizem os arrendatários, mas com os bancos...

As famílias sem terras, carregando os restos de suas [formas de] vidas em carros e carroças, acampando em terrenos baldios em busca do sonho de uma boa vida no Oeste, caracterizam o que Fahim Amir (2020) chama de maquinização da vida, fenômeno gradativo do século XX e que Steinbeck, em sua trajetória de vida e literária, acompanhou. Com a maquinização da vida, os humanos deixam de recorrer a animais para realizar tarefas que individualmente não poderiam fazer. Cavalos foram

substituídos por tratores, cachorros de caça por espingardas, e até animais domésticos por conterrâneos virtuais. As relações entre humanos e animais foram – e estão sendo – substituídas por relações visuais e imaginárias, segundo Amir, que não pressupõe a troca, a conexão, o compartilhamento, e sim o vislumbre zoológico, a domesticação e o consumo.

As principais relações estabelecidas entre humanos e animais (aqueles fora do campo doméstico) se voltam ao consumo dos últimos, sendo que estes não efetivamente se relacionam uns com os outros: com o Fordismo, que se baseou na funcionalidade sistemática de abatedouros de porcos (Amir, 2020), o humano se conecta não com o animal, mas com sua carne, sua musculatura, suas secreções; conecta-se com seu potencial industrial, com o que o animal possui que pode ser comercializado.

O animal, para o humano, não é mais um ser, mas sim uma fonte de renda. Não há comunicação entre humano e animal, mas sim entre humano, máquina e coisa. Como escreve Amir (2000, p. 25), “the technoscientific practices of agriculture have spawned animals that seem like ghastly, grotesque ghosts of themselves”⁴⁹. E, como escreve Derrida (2002, 48), o animal não passa de “uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente”. É justamente pelo estatuto da propriedade que o humano determina sua superioridade e sua oposição ao animal. Este se torna uma *coisa*, submetida a técnicas de abatimento para fins comerciais, técnicas de domesticação e adestramento, técnicas de entretenimento. É pela privatização moderna que viventes se tornam objetos.

Esta maquinização ressoa no conceito de animacidade (*animacy*) proposto por Mel Y. Chen (2012, 24), tido como “the quality of liveness, sentience, or humaness”⁵⁰. A palavra latina *anima* significa precisamente a força vital, a vida que emana de dado elemento. Com animacidade, a autora busca refletir sobre as hierarquias de animação estabelecidas na modernidade. Alguns elementos são considerados mais animados do que outros, e quanto mais animado for um elemento mais digna e valorosa será sua vida, pois mais humana ela será. Esta hierarquia de animação se estabelece de maneira dual: humano *versus* animal, masculino *versus* feminino, grande *versus* pequeno. A animação de certos corpos contrasta com a inanição de outros, e diz respeito especialmente ao

⁴⁹Tradução para o português: as práticas tecnocientíficas de agricultura geraram animais que parecem fantasmas grotescos e horríveis de si mesmos.

⁵⁰Tradução para o português: a qualidade de vivacidade, sensibilidade, ou humanidade.

conferimento de agência. Viventes animados – isto é, considerados *mais* animados do que outros, como humanos em relação a cachorros – teriam mais agência sobre si, sobre o outro e sobre o mundo do que viventes considerados menos animados.

A vida considerada humana é mais animada do que a de um cavalo, diga-se de passagem, que, por sua vez, é mais animada do que a de uma árvore, que é mais animada do que a de uma pedra, e a hierarquia segue. Então, qual seria o valor de uma máquina, por exemplo, de um trator, na medida em que se trata de um conglomerado inanimado de metal, de engrenagens que, sem comandos externos, não funcionam, não possuem *agência* senão através dos humanos? É neste ponto que a maquinização da vida entra em ação, segundo Amir (2020). Com a maquinização, elementos inanimados – quais sejam, máquinas de ferro, tratores, escavadeiras – adquirem valor por meio de seu potencial produtivo e destrutivo: seu valor reside em seus maquinistas, naqueles que as *maquinam*. Sem um homem em seu interior, a imponente máquina de ferro não passa de um objeto efêmero. A *vida* do trator surge da relação de animidade e inanimidade entre o maquinista e a máquina.

A maquinaria da obra de Steinbeck, a qual se pretende analisar, me aproxima da lógica maquínica que Deleuze e Guattari (2010) apresentam em *O anti-Édipo*, ao se referirem ao mundo como um phylum maquínico, que se qualifica como uma realidade conectiva. A lógica maquínica pressupõe conjunções e disjunções, um plano em que tudo pode se (des)conectar. Cada corpo é uma máquina, cada órgão, máquina de máquina, ou objeto parcial acoplado a engrenagens maquínicas. Para cada máquina, dispersam-se objetos aos quais esta pode se conectar ou desconectar. Minha máquina-mão se conecta à máquina-caneta que produz a transição da tinta em formas, formas em letras, letras em inteligibilidade e significado, em códigos cujos olhos traduzem o mundo conforme seu próprio campo de simbolização. O conceito de phylum maquínico dialoga com a ideia de perturbação trazida por Anna Tsing (2019): a sobrevivência requer a perturbação, o mutualismo. Viver é contaminar-se, é viver-com, é devir (Deleuze, 1997). A maquinaria deleuze-guattariana apenas opera a partir do pressuposto da conexão, do *plano* (filo) conectivo. Neste plano, há diversas máquinas: as molares e moleculares, as desejantes e sociais, e também as revolucionárias e as assassinas...

Dialogando com Steinbeck, podem-se associar os movimentos maquínicos deste phylum em meio às máquinas assassinas que substituem (e matam) os organismos: a terra não é mais lavrada com cavalos, mas sim com enxadas e arados (Amir, 2020). A

mesma lógica maquinica que destrói as casas de agricultores atua pelo genocídio de animais em abatedouro: é a lógica do Fordismo, da produção em massa; da produção independentemente de qualquer coisa.

As máquinas inanimadas, animadas pelos homens, os monstros inanimados que se animam *pelos* homens, suscitam uma outra maneira de pensar na maquinaria deste plano comunicacional. Observam-se, na literatura, duas máquinas: o trator e a carroça; a máquina que destrói e esmaga e a que carrega famílias, que torna-se casa. O phylum maquinico descrito por Steinbeck evidencia movimentos contrapostos. O homem que guia o trator o anima tal qual o homem que guia a carroça. Mas suas funções, e seus produtos, são adversos. Enquanto o primeiro destrói a vida, o segundo mantém e assegura a vida; literalmente carrega a vida, transportando-a para uma promessa. As funções conferidas a cada máquina podem ser traduzidas como códigos: cada máquina, e cada maquinista – que, por si só, é uma máquina, e contém dentro de si máquinas e máquinas... –, se move de determinada forma, com certo molejo ou fixidez, mais solta ou mais dura, mais flexível ou mais rígida. Cada máquina possui sua própria linguagem.

O vocabulário deleuze-guattariano nos introduz ao conceito de códigos: significados que são inscritos no tecido social, em seu plano. Os códigos orientam o desejo, os movimentos maquinicos de junção e disjunção; determinam como significamos o mundo (Deleuze, Guattari, 2010). As dinâmicas maquinicas somente fluem por meio da inscrição de significados, pelo registro de códigos. A partir deste registro, os maquinistas regem as máquinas. Cada vivente possui seu campo simbólico nutrido por códigos a partir dos quais se movimenta. Percebe-se, então, duas codificações: a da morte e a da vida. O maquinista do trator que traduz seu mundo a partir de um código-de-morte e o maquinista da carroça a partir de um código-de-vida. Cada máquina carrega consigo constituições de mundos distintas, mundos *lidos* de formas a/d(i)versas. Neste phylum comunicacional, diferentes máquinas e maquinistas operam suas engrenagens por meio de códigos, leis e linguagens distintas, e opostas. Operam por diferentes *formas de vida*.

O conceito de formas de vida se choca com os dilemas maquinicos da animacidade. Como explicita Matías Leandro Saidel (2014), o termo forma de vida (*Lebensform*), em sua origem germânica na primeira metade do século XIX, obteve diferentes significados, como, por exemplo, a condição física de corpos celestiais. Posteriormente, já no século XX, o termo se referiria a estilo de vida e convivências

sociais em sociedades modernas, como hábitos cotidianos. Forma de vida diria respeito especialmente a dimensões espirituais e psicológicas de um ser humano – portanto, animado –, abarcando sua mentalidade e sua maneira de perceber, significar e reagir aos elementos de sua realidade. Em suas diferentes concepções, o conceito de forma de vida se referiria ou a formas biológicas, orgânicas ou naturais, ou a formas culturais, sociais e comunais. O conceito comumente indica uma maneira de ser coletiva, o compartilhamento de certa mentalidade, de dada linguagem, ou, trazendo o vocabulário deleuze-guattariano, o pertencimento a um phylum comunicacional comunal.

O que se ressalta da ideia de forma de vida é seu teor orgânico e biológico, sendo majoritariamente atribuído a formas de vida de organismos vivos – ao que se pode questionar o que significa um organismo vivo, isto é, *animado* (Chen, 2012). Se questionarmos a vitalidade dos elementos que nos rodeiam, de humanos a cães, árvores a rochas, máquinas de ferro a partículas atômicas, então talvez seja possível pensar no conceito de forma de vida a partir de elementos considerados inanimados, tal como tratores e carroças. No drama de Steinbeck, a linguagem do trator se volta à produção através da destruição, do utilitarismo, da descartabilidade das vidas que habitam as terras que os fantasmagóricos bancos desejam possuir, enquanto a linguagem da carroça, do movimento migrante, traduz-se em fuga e em busca: fuga da morte e busca por frutificação, pela promessa da vida.

Essa animacidade mecânica ressoa no conceito de forma de vida de maneira um tanto quanto distinta de seus principais significados. Desse modo, seria o caso de pensarmos em um phylum ou em phyla? De um único plano de inscrições ou de planos que se permeiam, se atravessam, como mundos distintos que se cruzam, chocam, conflitam e fundem? Seria o caso de se pensar em um phylum maquínico apenas, ou de se pensar, talvez, em uma animacidade maquinica, movida pelos códigos-vida de maquinistas em suas máquinas? Poder-se-ia pensar, talvez, em um animaquinismo, que tenha como movimento a vida e a produção de vida, o transporte e a promessa da vida. Se a carroça é animada pela vida, seria possível cogitar que esta habita e inscreve um phylum animaquinico, cujos maquinistas e engrenagens promovem a animacidade, em oposição à morte da inanimação? O trator que carrega a morte por trás de si, em seu código-de-morte, e a carroça que carrega a vida *por sobre* si, em seu código-de-vida, poderiam habitar e inscrever phyla distintos?

Tal como códigos que inscrevem o corpo pleno social, diferentes máquinas inscrevem o chão de diferentes formas. Suas marcas dependem da textura do chão, do que o constitui – terra, madeira, concreto... –, e do peso da máquina, do material com o qual foi construída, de sua velocidade, de sua *intenção*. A intencionalidade do trator distancia-se da intencionalidade da carroça. Estas existem no mundo por linguagens distintas. Não falam a mesma língua, mesmo que sejam regidas por maquinistas oriundos da mesma terra.

Ao trazer o animaquinismo da carroça, evocando a animação mecânica em contraposição à hierarquia de animacidade, revela-se sua intencionalidade: a conexão pelo nomadismo, pela emigração e por formas de vida que, em migração, se unem e desunem, se fundem e se separam, e persistem no mesmo movimento, por caminhos outrora distintos, mas visando a promessa da vida.

Em resposta, ou em defesa, às máquinas que esmagam e trituram, formam-se corpos nômades. “Não mais havia sitiante, fazendeiros; havia era homens que emigravam” (Steinbeck, 1979, p. 261). Phyla animaquinícos que ultrapassam as conexões entre máquinas e objetos-parciais, que bebem das contaminações próprias à condição vivente (Tsing, 2019), rompendo com as hierarquias de animacidade. Por phyla animaquinícos, pode-se pensar em formas de vida que se instrumentalizam fora da ótica da inanimação. Para Mel Y. Chen (2012), a inanimação indica a falta de valor, de vida, e, portanto, de linguagem. A carroça, porém, traduz a vida daqueles que nela se transportam. Traduz-se como casa movediça, que acolhe diferentes famílias, que oferece sua comida a transeuntes necessitados, e que se guia a partir de sua própria lei – lei que se faz e refaz a cada noite e a cada dia, como um circo ambulante, escreverá Steinbeck. A casa-carroça obedece leis próprias, construídas a cada intempérie, conforme o solo por onde passa, o território que atravessa, o recanto no qual freia para que seus habitantes recobrem as energias e prossigam na migração.

Vale trazer, neste momento, o conceito de corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari (2010), baseando-se na obra radiofônica de Antonin Artaud (1947/1983), *Para acabar com o julgamento de Deus*. Nela, Artaud apresenta a imagem de um corpo desorganizado, que “teria sido roubado por Deus para nos submeter ao juízo” (Resende, 2008, p. 68). Órgãos remetem a organização, a algo estruturado, submetido a um regimento, um conjunto de códigos e leis. A organização do corpo conforme a lógica divina – que incorpora a autoridade moral – promove sua subjugação. Escapando do

julgamento de deus, o corpo sem órgãos não se inseriria na lógica através da qual tal julgamento e seus juízos são produzidos. É um corpo que escapa à ordem, à codificação da lei divina – lei que permeia, em seu autoritarismo, a jurisprudência, a governamentabilidade, o sistema de endividamento próprio e necessário à manutenção do capitalismo. Assim, o corpo sem órgãos foge a esse sistema, à lei universal. Não se trata de um corpo vazio, e sim de um corpo cujos órgãos não se organizam conforme o discurso do Eu, a língua Humana. O corpo sem órgãos não diz respeito a um corpo vazio, oco, mas de corpos cujos órgãos se *organizam* de maneira díspar de sua prévia codificação.

Ao escreverem que o “corpo sem órgãos é o modelo da morte”, Deleuze e Guattari (2010, p. 436) não se referem a este corpo como o extermínio do sujeito, o seu aniquilamento, mas dizem de uma desorganização dos códigos que antes o regiam; códigos mortificantes, alienantes, que retêm o sujeito em um sistema perpétuo de endividamento e busca incessante por enriquecimento. Este quadro é retratado por Steinbeck na cooptação de fazendeiros e agricultores para a cena industrial, que passam a ser contratados como maquinistas dos tratores que destroem suas antigas terras, as casas de seus vizinhos, e se submetem à lei fantasmagórica e profundamente concreta do ferro, da tecnologia que surge como instrumento de aniquilação.

Para além da busca pela promessa de vida, a emigração foge da lógica maquinica que mata. No contexto da trama dos Joad, a morte que se deseja é a da máquina-trator, máquina-banco que ceifa a forma de vida rural. A invasão dos campos pelo fantasma mecanicamente corporificado produz um movimento de fuga, ou negação, da forma de vida anteriormente imposta pela promessa, ou ruína, da modernização.

Deve-se ter cautela, porém. Alcançar o corpo sem órgãos, desorganizar-se totalmente, não deve interditar a possibilidade de retorno. Desorganizar-se é preciso, e sobretudo reorganizar-se, criar ou reapropriar-se de formas de vida em revolta à alienação que busca sobrepujá-las. Deve-se poder perder-se, sem extinguir a possibilidade de encontrar-se. Por isso, os autores escrevem que o corpo sem órgãos deve estar sempre no horizonte, em nossa busca, porém sem que nos estanquemos em seu alcance, sem que nos percamos sem chance de retorno para uma organização, um conjunto de leis que possa, mesmo que momentaneamente, conferir sentido. Surge, com isso, o matilhamento, evocado por Deleuze e também por Steinbeck (1979, p. 199): “É

este o começo... do “*Eu*” para o “*Nós*”, o autor escreve, ao narrar o movimento de coletivização das famílias que juntas emigravam. Quando Deleuze (1997, p. 16) afirma que “todo animal é antes um bando, uma matilha”, remete-se à impossibilidade de se individualizar o eu, tampouco de se afirmá-lo. Assim diz a Mãe da família Joad a Rosasharn, que se compadecia com o estado adoecido de Avô:

Virá o tempo em que tudo isso vai mudar, quando a morte será parte da morte geral, e o luto uma parte do luto geral, e morte e luto são as duas partes de uma mesma coisa. E aí não vai ter mais coisas pessoais. E aí uma dor não mais doerá tanto, porque não será apenas uma dor pessoal, Rosasharn. (Steinbeck 1979, p. 278)

Virá o tempo em que não haverá mais *eu*, em que não haverá – como não há – máquina individualizada, isolada do mundo, pois apenas se pode viver-com, maquinar-com. Não há engrenagem que opere sozinha, senão não seria engrenagem, somente peça. Observamos a carroça que se acopla às rodas, à terra, às pessoas e aos objetos que carrega, e as pessoas que se conectam entre si por seus laços, seus vínculos consanguíneos e afetivos. Em meio à trama, a família Joad se uniu à família de Wilson e Sairy, quando o Avô Joad, arrebatado pela viagem, veio a falecer em sua tenda. O falecimento de Avô na tenda dos Wilson fez com que estes formassem um novo clã, uma nova matilha, até o momento de sua eventual e inevitável separação.

Vê-se, nesse momento, o nascimento de uma lei: agrega-se o desconhecido à família quando este a acolhe no acaso de um falecimento. A formação e a dissolução de leis retrata a des/reorganização do corpo sem órgãos, a des/formação do corpo nomádico que, a cada milha percorrida, cria e recria novos modos de ser, novas formas de vida, em confluência.

Observa-se um cenário de desorganização e reorganização constantes. Em meio à migração, as famílias se fundiam e se separavam tais quais máquinas que se conectam e disjuntam. “Todas as noites um mundo surgia: [...] relações eram feitas, relações que modelavam um mundo à parte; e todas as manhãs esses mundos se desfaziam como circos ambulantes” (Steinbeck 1979, p. 258). E novas leis se formavam. Leis divergentes daquelas dos bancos, dos arrendatários. Máquinas que se moviam em matilha, em construção e reconstrução coletiva, distintas dos tratores que destruíram suas casas. Carroças que se traduziam como casas, em revolta à destruição de suas casas sedentárias nos campos tomados pelo fantasma da modernização. “Governos formavam-se nos mundos” (Steinbeck, 1979, p. 260), governos e leis silenciosas aos quais todos

obedeciam. As famílias se formavam e se dissolviam em um matilhamento nomádico, matilha de emigrantes em busca da promessa do Oeste. E o corpo nômade persiste em movimento, refinando sua “técnica da construção de mundos” (Steinbeck, 1979, p. 258), de construção de formas de vida. E o que seria a construção de mundos senão a invenção, ou reorganização e reapropriação, de um mundo que, apesar de seu arraigamento, não fazia caber os mundos da matilha?

Neste percurso constante, motivado pelo vislumbre do fim, vive-se a morte pela qual se enluta mas que se espera, vive-se a promessa do nascimento e da colheita. Carregando a família, uma matilha, “o caminhão ia descendo montanha abaixo, rumo ao grande vale”...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIR, Fahim. *Being and Swine*. Toronto: Between the Lines, 2020.
- ARTAUD, Antonin. *Para acabar com o julgamento de Deus (1947)*. In Escritos de Antonin Artaud. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham and London: Duke University Press, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*. In: Crítica e clínica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, p. 143–153.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- RESENDE, Catarina. A escrita de um corpo sem órgãos. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 20, n. 1, p. 65–76, jan./jun. 2008.
- SAIDEL, Matías Leandro. Form(s)-of-Life. Agamben’s Reading of Wittgenstein and the Potential Uses of a Notion. *Trans/Form/Ação* v. 37, n. 1, p. 163-186, jan./abr. 2014.
- STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Traduzido por Ernesto Vinhaes e Herbert Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

O GÊNIO EM SCHILLER COMO CONDIÇÃO DA LIBERDADE NA OBRA DE ARTE

Rayssa Fonseca

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ) e graduada em filosofia pela mesma universidade. Pesquisa Nietzsche, com foco em sua discussão cultural, abordando conceitos como *Kultur* e *Bildung*.

Ricardo Toledo

Professor adjunto no Departamento de Filosofia e métodos (DEFIME) da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ) e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da UFSJ. Doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com estágio sotoral (Sanduíche) na Università del Salento, Itália, e no centro Colli-Montinari de estudos sobre Nietzsche e a cultura europeia. Mestre pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e graduado em filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ).

RESUMO

O artigo verifica a objetividade do belo em Friedrich Schiller a partir da analogia de liberdade no fenômeno, tomando como base a discussão sobre o papel das razões teórica e prática na importância do entendimento da beleza. Busca compreender como o mesmo pode ocorrer na arte e qual o papel do gênio para tal efeito. Analisa tanto aquilo que pode afirmar a obra como auto-suficiente, determinando-se sem coação externa, rechaçando um subjetivismo concedido pelo artista medíocre ou completa inabilidade técnica que subordina o produto artístico ao meio em que é representado.

PALAVRAS-CHAVE

Beleza; Liberdade; Gênio; Arte.

ABSTRACT

The article examines the objectivity of beauty in Friedrich Schiller, stemming from his concept of freedom in phenomena. It bases this on the discussion of theoretical and practical reason's role in understanding beauty. The work explores how this manifests in art and the genius's function in achieving this effect. It also analyzes how an artwork can assert itself as self-sufficient, free from external coercion, rejecting the subjectivism of a mediocre artist or a complete technical inability that subordinates the artistic product to its medium.

KEYWORDS

Beauty; Freedom; Genius; Art.

INTRODUÇÃO

A reflexão estética moderna, a partir de Kant, elevou a beleza à condição de experiência privilegiada da liberdade — ainda que apenas em aparência. No entanto, a concepção kantiana do juízo de gosto, fundada na universalidade subjetiva e na ausência de conceito, parece interditar a possibilidade de uma objetividade do belo, sobretudo no âmbito da arte, cujo processo produtivo carrega, por definição, a marca da intencionalidade humana. É precisamente nesse impasse que se insere a contribuição de Friedrich Schiller, ao buscar conciliar, por meio da noção de gênio, a liberdade do belo natural com a criação artística intencional. Surge, então, a questão fundamental que move este artigo: seria possível afirmar a objetividade do belo na obra de arte sem recair na coação racional nem na arbitrariedade subjetiva? E que papel cumpre o gênio na constituição dessa liberdade formal que torna a arte comparável à natureza?

Partindo dessa problemática, propõe-se que a categoria de gênio, tal como delineada nas cartas estéticas a Körner, seja compreendida como o operador de uma síntese entre forma e liberdade, cuja ação permite à obra artística apresentar-se como se fosse autônoma, regida por uma lei interna — a exemplo do que se reconhece na natureza. Essa concepção exige, contudo, a superação de dois polos igualmente insuficientes: de um lado, o tecnicismo submisso ao material; de outro, a arbitrariedade expressiva do artista medíocre. O gênio se diferencia por conferir à obra uma aparência de autodeterminação formal que não deriva nem da matéria representada, nem da subjetividade do autor, mas de uma espécie de segunda natureza — construída pela arte e intuída como liberdade no fenômeno.

Para a sustentação desse percurso, o artigo se divide em duas partes principais. A primeira investiga os fundamentos da estética schilleriana do belo, com especial atenção à analogia da liberdade no fenômeno, à crítica ao formalismo kantiano e à função mediadora da contemplação. A segunda parte analisa a função do gênio na constituição da liberdade da obra de arte, discutindo os modos pelos quais sua ação supera os limites impostos pela matéria e pela intencionalidade subjetiva. Ao fim, pretende-se demonstrar que, em Schiller, a arte só é efetivamente bela — e, portanto, livre — quando resulta de uma síntese técnica e intuitiva que oculta sua origem e se apresenta ao espírito como se fosse obra da própria natureza.

ANÁLISE GERAL DO BELO

Schiller começa o ano de 1793 com um grande desafio: reconhecer e explicar a objetividade do belo estético e, pelas mesmas vias, a beleza numa obra de arte. Na verdade, embora esse fosse seu intuito nas primeiras correspondências a Körner, apresenta-se um viés fortemente imbuído do discurso kantiano acerca do mesmo assunto em detrimento das exigências do amigo. Nas missivas, encontram-se elementos da *Crítica da Razão Prática*, seguidos por outros que são lidos na *Crítica do Juízo*. A consequência disso não seria outra que a mesma obtida por Kant, isto é, um pendor essencialmente subjetivo, ainda que com exigências universais, para o fenômeno do belo. Não é nada muito indireto ou velado, tudo se mostra de maneira explicita⁵¹, a começar pela própria conceituação de que “belo é o que apraz sem conceitos” (KU, AA 05: 219.25; Kant, 1995, p. 64). As cartas de fevereiro do referido ano não economizam caracteres para distinguir os resultados das operações das razões teórica e prática, tendo em vista, respectivamente, e a partir da sua ligação entre duas representações ou destas com uma vontade, um conhecimento ou uma ação. Assim como em Kant, nenhuma das instâncias serve para o juízo do belo, motivos esses que serão explicitados ao longo desse trabalho.

Outro ponto interessante da reflexão schilleriana, que reflete certa continuidade do pensamento de Kant, está em sua preocupação com a modernidade. De acordo com Schiller, o período moderno era uma época rica em possibilidades, mas fraca em conteúdo humano. Percebida, pelo poeta-filósofo, na fragmentação dos indivíduos desse período. Conforme pontua Wolfgang Welsch (2014), os modernos reconhecem-se como o “não-mundo”. Nesse sentido, a estética coloca a prova tal convicção, de uma distância irreparável entre humano e mundo. Ela, a estética, permite demonstrar, a partir de uma afirmação kantiana apresentada por Welsch, que a humanidade é parte do mundo.

Além disso, Schiller demonstra certo domínio dos fins aos quais pretende alcançar, mesmo sem contar com as ulteriores objeções de seu interlocutor e que serão

⁵¹ Nesse sentido, concordamos com as considerações de Ralphe Bezerra (2021), ao apontar que o próprio Schiller admite influências kantianas em seu trabalho. O autor demonstra ainda, que em outro momento, posterior, segue uma tendência dos estudiosos em perceber Schiller como um “antikantiano”, o que será visto adiante por este trabalho.

determinantes para os resultados das correspondências. A liberdade observada na beleza é um tema recorrente e suas bases também serão alvo do presente estudo, o que já demonstra ligeiro distanciamento de seu precursor⁵². Bezerra justifica que esse afastamento se deve principalmente pela intenção de Schiller em encontrar uma objetividade no belo, tratando-o a partir de instâncias práticas. É esse discurso que permitirá considerações em direção às supracitadas exigências de Körner, mas que, também, introduzirá o papel do gênio para a liberdade e objetividade do belo artístico. Fato é que, sentindo-se impelido pela rechaçada idéia de que é possível compreender o fenômeno a partir da *coisa-em-si*, Schiller não quer retroceder um passo atrás, e sim, avançar para além da estética kantiana, ainda que não consiga se desvincilar muito dela em sua originalidade, o que, diga-se de passagem, não é propósito da análise que se segue, senão o de trazer à tona as concepções que se refiram à genialidade como condição necessária para a liberdade da obra artística – não negligenciando o processo intelectual que culmina nessa ponderação.

Os esforços de Schiller são de buscar objetivamente um conceito da beleza legitimado pela razão e que, ao mesmo tempo, encontre confirmação na experiência, justificando um juízo de gosto universal. Entretanto, teme que continue preso a uma concepção que apenas concorde com os juízos de gosto singulares, isto é, sempre empíricos⁵³. Critica as ponderações estéticas que, por um lado, deixaram a concepção do belo no terreno da imediatidate e liberado pela sensibilidade e aquelas que, por outro, a incorreram imbricadamente à lógica, sobretudo, ao se tratar de uma espécie de beleza intuível. Seriam estes os seguidores de, respectivamente, Edmund Burke (1729-1797) e os estetas racionalistas da escola de Leibniz e Wolff, sendo estes: Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), George Friedrich Meier (1718-1777) e Moses Mendelssohn (1729-1786). No centro das discussões se encontram as premissas kantianas que se referem a um conceito de beleza afirmado em sua imediatidate e que, entremens, escapa a todo logicismo, embora Schiller afirme que “no fundo (a observação de Kant)

⁵² Nas cartas a Körner do inverno de 1793, Márcio Suzuki afirma que: “Todo o empenho de Schiller será, por conseguinte, o de mostrar como ocorre essa amarração do juízo estético aos princípios da razão – razão, aliás, não em seu uso teórico, mas em seu uso mais sublime, o prático” (Suzuki, 2002, p. 9), distanciando-se de Kant por não manter o gosto no simples jogo subjetivo entre entendimento e imaginação.

⁵³ Sobre isso, as observações de Ricardo Barbosa (2014) são esclarecedoras quando trata da posição de Schiller a acerca da condição humana. O escritor das cartas não vê uma divisão entre razão e sensibilidade no humano e consegue distinguir apenas dois tipos, quando compara Antiguidade e Modernidade, uma relação que será desenvolvida adiante.

parece perder inteiramente o conceito de beleza” (Schiller, 2002, p. 43). Sobre tais palavras, ele próprio opera uma explicação confusa, reconhecendo-a por si mesmo.

Como partida, abre espaço para um jogo que envolve matéria, forma e perfeição e que se delineará no decorrer das cartas. Por enquanto, pode-se apenas indicar as definições que Körner elabora para as duas primeiras ao introduzir nas discussões o elemento “constituição” relativamente ao objeto. A primeira é definida como “os traços característicos individuais (as partes ou o múltiplo)” deste e a segunda como “a ligação dessas partes com o todo (a unidade)” (*ibidem*, p 49). Além disso, insere a idéia de uma ‘força dominante’ que subordinaria as partes ao todo, colocando nesta relação a possibilidade de beleza e perfeição em oposição à fealdade, decadência e imperfeição. Cristina Gelan (2006) faz menções sobre a estrutura do ‘jogo’ como modo de expressão da beleza e também da própria natureza humana, uma vez que a beleza é um objeto comum da experiência e da razão. Assim, é no jogar que a vida e a estética se dão, na coexistência do físico e do moral. Uma explicação mais elaborada é feita por Inmaculada Serrano (2012), ao defender que Schiller supera uma lacuna em Kant quando se dedica a pensar as circunstâncias desse jogo. Para Serrano, o pensamento kantiano não delimita bem a relação entre sensibilidade e razão, necessidade e liberdade. Por seu turno, Schiller coloca os impulsos sensível e racional em conexão, criando um terceiro impulso: o do ‘jogo’. Sendo este terceiro impulso, uma exigência da razão para que a constituição humana alcance suas determinações. Nas palavras de Serrano: “dado que a ação reciproca dos dois impulsos é apenas um ideal, a cultura deve promover pelo menos um desenvolvimento paulatino assegurado por uma educação estética do humano” (Serrano, 2012, p. 103). A reflexão a respeito dessa educação estética será ainda abordada por este texto, especialmente para realçar a capacidade do gênio de enobrecer a humanidade moderna, por meio da obra de arte.

Nesse sentido, nos antagonismos entre os elementos do caos, deve-se notar a vitória da força criadora (ou força dominante) que institui a harmonia. Ora, se admitido dessa forma, arrisca-se em cair numa estética, por demais, voltada para o objeto, tornando-se a própria razão condicionada por ele ou, acolá, exagerando a resistência da objetividade a ponto de transformar a sensação interna de prazer em algo compulsório em detrimento de uma suposta liberdade. Consoantemente aos argumentos de Körner, explica-se “o aprazer do belo a partir da simpatia que é despertada pelo intuir da vida em objetos externos”, acabando por fazer referência à beleza como sendo uma espécie

de “linha média”: “vitória a custo conseguida com o perigo de ser dominado” (*ibidem*, p. 51). O destinatário dessas palavras as vê com ressalvas, advertindo para a imprecisão de expressões como “*vida* em objetos externos, força *dominante* e *vitória* da força dominante” (*ibidem*, p. 53), entre outras.

Em contrapartida, Schiller ainda encontra espaço para dizer que as ideias de seu amigo possuem forte cunho lógico ao exigir a noção de unidade com a concordância das partes. Sob essa perspectiva, há grande proximidade entre as concepções de ‘força dominante’ e ‘perfeição sensível’ da escola wolffiana, pois ambas atraem para si a força do conceito como forma determinante e, consequentemente, aquilo que em Kant é chamado de ‘conformidade a fins em geral’:

Se quisermos explicar o que seja um fim segundo suas determinações transcendentais (sem pressupor algo de empírico, como é o caso do sentimento de prazer), então fim é o objeto de um conceito na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (*forma finalis*). Onde, pois, não é porventura pensado simplesmente o conceito de um objeto, mas o próprio objeto (a forma ou a existência do mesmo) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, aí se pensa um fim (KU, AA 05: 219-220. 31-32/01-07; Kant, 1995, p. 64).

Desse modo, segundo Bezerra, entendemos que a unidade é uma base fundamental das reflexões de Schiller, expressa no cuidado de pensar a natureza sensível do humano e, por consequência, a própria natureza humana. Assim, Schiller quer entender a já mencionada fragmentação do humano, de sua cultura e do Estado na modernidade. Para isso, coloca em relação: arte, beleza e humanidade. Nessa considerações, comenta Bezerra, Schiller trabalha com maestria os conceitos que relaciona, uma vez que parte da noção de humanidade perfeita. Essa argumentação é sustentada na articulação, já mencionada, entre o belo e o prático.

A carta dia 8 de fevereiro merece destaque, pois ela elucida vários elementos que serão decisivos para a compreensão do restante das correspondências, alguns dos quais aparecem no que segue. Naquela, Schiller entende a natureza como fenômeno, ou seja, tudo aquilo que afeta diretamente os sentidos. Consequentemente, é externo ao sujeito. Após a afecção sensível, a razão realiza as representações. Estas são de dois tipos: intuições ou conceitos. Aquelas ocorrem quando a representação é dada imediatamente, sem referência a uma unidade conceitual predeterminada. São mais dispostas ao múltiplo fornecido pela sensibilidade. Representações mediadas pelas leis

da razão em que as partes devem concordar com uma unidade são o outro tipo: exemplo claro disso é o caso do relógio em que cada uma das suas partes deve estar em íntima relação com sua representação geral. Ao contrário do tom negativo de Kant em relação ao sensível, Bezerra salienta que, ao alocar o belo no prático, Schiller toma a dimensão do sensível como fonte de ação para a razão em direção à liberdade e à beleza. Para Schiller, a beleza permite a restituição da, retirando a humanidade de sua queda. Ela se torna um impulso para a verdade. Isso acontece no deslocamento desse processo para o campo da razão prática, justificado pela busca da liberdade como meta.

Por seu turno, o sujeito pode ter três atitudes mediante o fenômeno: percebê-lo passivamente sendo afetado por seus efeitos, agir sobre ele determinando suas consequências ou coadunar as duas anteriores. Esta última se desdobra em dois modos distintos, ambos culminando na representação. O primeiro busca ligar duas representações intencionalmente tendo como objetivo o conhecimento (como já fora indicado anteriormente). Para tanto, opera restritamente em acordo com as leis da razão teórica. O segundo, a contemplação, é involuntária e toma como fonte originária o convite fenomênico. Embora possa gerar conhecimento, não é essa a sua função. Assim, se no conhecimento a representação se determina como fora demonstrado a pouco, na contemplação a representação se mostra como autônoma, ainda que, estranhamente, a razão reconheça nela a sua forma (indeterminada). Resta dizer que, se ao conhecimento falta a exclusiva finalidade de provocar o prazer, algo semelhante não é aplicável à contemplação.⁵⁴

Quando há a ligação entre representação e a vontade de forma que o sujeito interage com seus semelhantes ou sobre a natureza, tem-se a ação⁵⁵. Ações exercidas de acordo com as determinações da razão prática, e não de acordo com o que lhe seja

⁵⁴ Tudo isso, como interpreta Bezerra, está amparado na noção de uma unidade suprema pensada por Kant e relacionada à perfeição ideal e, por isso, à ideia-Deus, que possui um caráter regulativo moral teleológico. Assim, o belo se torna um meio e um fim, sendo agora um princípio regulativo moral. A tese de Bezerra é que o belo em Schiller funciona como um imperativo estético, que se desenvolve a partir dos conceitos da antinomia kantiana. Como ele afirma: "Por isso, o imperativo schilleriano, a exemplo do princípio regulador kantiano, não é outra coisa senão uma ideia regulativa que permite articular a unidade das forças antropológicas em conflito" (Bezerra, 2021, p. 64).

⁵⁵ Gabriel Barroso (2012) faz uma observação significativa a esse respeito e escreve que o resgate da unidade da natureza, pensado a partir de Schiller, não é um retorno a um estado natural anterior. Isto é: "Natureza, nesse sentido, diz respeito a um estado de harmonia original, e, enquanto ideal, significa a existência da ideia de harmonia no pensamento" (Barroso, 2012, p. 23).

exterior, são consideradas livres em oposição às não-livres⁵⁶. A liberdade de que se trata aqui não pode ser observada empiricamente na natureza, configurando-se apenas como uma ideia. Conclui Schiller: “Uma ação da vontade não pode ser apenas análoga à liberdade; tem de ser – ou ao menos deve ser efetivamente livre. Em contrapartida, um efeito mecânico (todo efeito através da lei natural) nunca pode ser ajuizado como efetivamente livre, e sim apenas análogo à liberdade” (Schiller, 2002, p. 56). Grossso modo, o que a razão prática reconhece na natureza é tal imitação de autodeterminação que só pode se assemelhar àquilo que se passa com ela mesma. Desse modo, conforme abordado anteriormente, Silva afirma que no pensamento de Schiller existe uma liberdade moral, como a dos heróis trágicos que enfrentam o “despotismo dos instintos” (Silva, 2017, p. 27). Sobre isso, ela relata que aceitar o sofrimento, no caso heroico, é fazer uma escolha livre e moral, que se distancia do simples instinto de sobrevivência. Para Schiller, isso agrada o estético, pois “[...] sua destinação espiritual ultrapassa a transitoriedade da existência” (Silva, 2017, p. 29). Portanto, para Schiller, a tragédia funciona como inspiração moral. Nela, a liberdade dos heróis é superior ao seu bem-estar, o que nos inspira à nossa própria liberdade. É nesse campo que se abre o caminho para falar de beleza enquanto a representação mais próxima de autonomia possível de um fenômeno dado a partir da contemplação⁵⁷ – a princípio tendo em mente o belo natural. “Portanto, admitir ou imitar a forma da razão prática quer dizer apenas: não ser determinado do exterior, e sim por si mesmo, ser determinado autonomamente ou assim parecer” (*ibidem*, p. 57), é o que diz a correspondência. Isso dá margem para o aparecimento de dois desdobramentos: o da autonomia da razão prática fundamentada

⁵⁶ A tragédia tem sobre essa definição um papel importante, quando permite ao humano contemplar o sublime. Detalhamos essa condição a seguir, ainda que a extensão desta nota exija certa paciência do leitor. Como pode ser visto, a arte possui uma centralidade no pensamento e na própria vida de Schiller. Nesse sentido, Carina Silva (2017) afirma que a arte possui capacidade de arrancar o humano de sua alienação, ou cessar a sua fragmentação como é o caso de Schiller. Silvia, entretanto, realça como essa arte deve ser elevada, capaz de aprimorar os sentimentos humanos e contribuir para a sua formação e liberdade. Assim, a autora nos diz: “Schiller diz que mesmo imerso em cultura, o homem ainda possui o seu estado natural, e, portanto, suas necessidades físicas fazer parte de sua humanidade” (Silva, 2017, p. 17). Por isso, o estético permite ao humano sua humanidade plena e o acesso ao ilimitado, como acessar a sua existência anterior à fragmentação e, também por isso “[...] a apreciação estética do belo causa um agrado livre, desinteressado, livre de propósitos vitais; nossos impulsos sensíveis se harmonizam com razão, e é nessa harmonia que a nossa liberdade transparece; sentimos no objeto belo a nossa liberdade dentro da natureza” (Silva, 2017, p. 18). O sentido dessa liberdade será detalhado ainda, mas é justamente a representação desse herói livre o que causa o efeito sublime na arte trágica e na exposição ao sublime, afirma Ricardo Toledo (2018), o humano rompe com suas limitações.

⁵⁷ Nesse sentido é que Alexandre Alvez e Till Neuhaus (2023) entendem em Schiller uma prioridade do belo sobre o político.

somente na vontade pura – ou a autodeterminação pura – e a similaridade a esta liberdade emprestada pela razão ao fenômeno, desde que aquela se omita, de antemão, a quaisquer imposições a este. Nesse aspecto, “a analogia de um objeto com a forma da razão prática não é liberdade de fato, e sim meramente, liberdade no fenômeno, autonomia no fenômeno” (*ibidem*, p. 59).⁵⁸

Welsch descreve bem que Schiller se afasta do subjetivismo kantiano ao defender a objetividade da beleza, demonstrando essa objetividade na conexão entre beleza e liberdade. Logo, “beleza, de acordo com Schiller, é ‘liberdade em aparência’” (Welsch, 2014, p. 4, tradução nossa) e se temos a experiência de um objeto constituído por uma ordem dada por ele mesmo, nós temos a experiência da beleza. Uma experiência que registra a liberdade, como aquela da meta de dar determinação a si próprio. Assim, Welsch complementa que “beleza é a experiência real da liberdade por meio da percepção” (Welsch, 2014, p. 5, tradução nossa), mesmo que essa beleza seja independente da nossa percepção. Isso nos leva a uma conclusão interessante, a respeito do pensamento de Schiller: o mundo natural também possui liberdade e não apenas o humano. É nessas circunstâncias que Welsch demonstra como Schiller estende a liberdade para além da humanidade, à natureza e aos objetos. Desse modo, a “liberdade já é um fenômeno natural antes de ser um fenômeno humano” (Welsch, 2014, p. 6, tradução nossa) e não há a possibilidade de distinção entre humano e natureza pelo acesso à liberdade, uma vez que ambos podem alcançá-la. Diante disso, a liberdade é uma base do ser e, por isso, quando trabalhamos nossa relação estética com o mundo, desenvolvemos uma relação ética com tudo aquilo que também é livre, ou seja, todas as coisas.

Há, em tempo, outra distinção a ser feita, mas que por sua clareza e brevidade, faz-se oportuna a transcrição do seguinte texto:

O ajuizamento de conceitos, segundo a forma do conhecimento, é lógico: o ajuizamento de intuições, precisamente segundo essa forma é teleológico.

⁵⁸Na concepção da problemática sobre a modernidade, Alves e Neuhaus destacam a questão de Schiller com o Iluminismo. Segundo o poeta-filósofo, havia uma falta de esclarecimento entre os indivíduos que impossibilitava uma efetiva iluminação. Por essas razões, era fundamental um avanço prático da cultura, para além do teórico. Os autores demonstram, também, como Schiller reconhece um perigo em um modelo iluminista tomado pela razão e desinteressado pelos sentimentos. Nesse sentido, a arte pode ser uma solução e um meio de sensibilização. Essa postura schilleriana representa, para os autores, um afastamento do Iluminismo racional e o início de um movimento que se torna o Romantismo de Jena. A proposta de Schiller era articular razão e sensibilidade, cultura intelectual e racional.

Um ajuizamento de efeitos livres (ações morais), segundo a forma da vontade pura, é moral; um ajuizamento de efeitos não-livres, segundo a forma da vontade pura é estético. A concordância de um conceito com a forma do conhecimento é conformidade à razão (verdade, conformidade a fins, perfeição, são meras relações destes últimos); a analogia de uma intuição com a forma do conhecimento é similaridade à razão (...); o acordo de uma ação com a forma da vontade pura é a eticidade (*Sittlichkeit*). A analogia de um fenômeno com a forma da vontade pura ou da liberdade é a beleza (no seu significado mais amplo) (*ibidem*, p. 59).

Além disso, Bezerra destaca uma condição importante no pensamento de Schiller: da unidade entre conceitos antitéticos, surge sempre um terceiro conceito ideal. Na relação entre verdade, beleza e perfeição, Schiller busca demonstrar o princípio da unidade do que é múltiplo, algo possível pela ação de síntese do entendimento e da razão. Ao contrário de Kant, Schiller pretende estabelecer critérios para a objetividade do belo. Para isso, ele introduz a síntese entre beleza e verdade. Como Bezerra justifica: "Daí, justifica-se que Schiller possa operar com o conceito do belo a partir da função regulativa que lhe é atribuída" (Bezerra, 2021, p. 69). Desse modo, o belo, enquanto princípio, é capaz de conduzir a uma unidade superior pela síntese de elementos aparentemente contraditórios. Esse princípio é moral, pois garante harmonia diante das tensões dessa síntese. Além disso, "o belo assume a mesma função teleológica inacabável que Kant conferiu ao princípio regulativo para orientar a razão na direção do incondicionado" (Bezerra, 2021, p. 69).

Como se vê, existem semelhanças e diferenças entre os juízos estéticos e belos. Ambos concordam no fato de excluírem fins ou regras. Porém, um juízo estético pode ser não-livre quando se percebe que o fenômeno fornecedor de sua matéria encontra alguma oposição, um limite externo (ou uma resistência). Se algo aparece "como" determinado apenas por sua "própria forma", ocorre uma "apresentação da liberdade". Qualquer coerção, física ou intelectual, torna a coisa menos (aparentemente) livre, pois lhe implica um "aparecer" que não decorre da sua "forma". Na natureza, por exemplo, ocasiões como essa são percebidas como quando sobre um corpo há a resistência da gravidade que lhe impede a absoluta suavidade. Quanto mais heterônomo parecer algo, mais se aproximará da fealdade. Já algo belo parece ser por sua própria forma, sua natureza, vencendo as oposições que, de fato, tem-se impressão de nem existirem⁵⁹. Não

⁵⁹ Sobre esse assunto, Schiller ainda afirma: "O que seria, pois, natureza nessa acepção? O princípio interno da existência de uma coisa, considerado ao mesmo tempo como fundamento de sua forma; a necessidade interna da sua forma. A forma tem de ser ao mesmo tempo autodeterminante e autodeterminada no sentido mais próprio; tem de haver aí não mera autonomia, e sim heautonomia" (SCHILLER, 2002, p. 90). Este último termo (*selbst-selbstbestimmung*) também é retirado da filosofia kantiana que tem como definição o princípio de autodeterminação, isto é, dependência

significa que o belo não esteja “implicitamente” de acordo com regras, mas que, ao ser intuído, deve “aparecer como livre de regras” (*ibidem*, p. 69). Todavia, é tendência da razão teórica encontrá-las em toda parte, submetendo tudo às suas leis, e é por esse motivo que não lhe cabe a tarefa de reconhecer a liberdade nos fenômenos. Para que o objeto apareça como livre, deve-se abstrair da sua intuição a predisposta “investigação teórica”. Se no ato da apreensão, pergunta-se sobre suas “razões teóricas”, se a conformidade a regras ou a perfeição⁶⁰ do fenômeno são buscadas, quebra-se a possibilidade da beleza e, dessa maneira, a de um juízo de gosto puro. Isso porque a razão passa a se perceber como fundamento da objetividade e não se abstrai: “(...) o objeto se apresenta livremente na intuição se a forma do mesmo não obriga o entendimento reflexionante à procura de um fundamento” (*ibidem*, p. 70). Pode-se se dizer que a beleza advém de uma forma que se explica a si mesma, sem a necessidade de um *medium* ou de um fim.

Também, nega-se a tentativa de derivar a beleza da eticidade, que Schiller atrela à razão pura. “Determinação pela razão, percebida num fenômeno, é antes supressão da beleza, pois a determinação da razão num produto que aparece é verdadeira autonomia” (*ibidem*, p. 67), pondera Schiller após ler a carta-resposta de seu amigo que o acusa de duas coisas: derivar a beleza da eticidade (algo que está bem resolvido em uma das citações lidas acima) e de criar um princípio de beleza meramente subjetivo e que não responde sobre o que deve haver no objeto para que esse possa ser belo. Por outro lado, há que se encontrar um termo médio que não descarte o que já fora explicitado por Kant a respeito do entendimento encontrar na natureza suas próprias leis, sem contradizer,

absoluta da forma, mas independência de qualquer determinação alheia à própria natureza. Schiller propõe a si mesmo um desafio: compreender como é possível ao menos a aparência de heautonomia do belo na produção artística; “(...) se a forma tem de perfazer uma unidade com a existência da coisa para possuir beleza, onde ficam as belezas da arte que nunca podem ter essa heautonomia?” (*ibidem*, p. 90).

⁶⁰ Schiller ainda distingue beleza e perfeição lidando, respectivamente, com as concepções de natureza e da unidade com o conceito. No entanto, a beleza carece de perfeição, que pode ser encontrada mediamente pela razão teórica, mas é percebida sem intermediação pelos sentidos (cf. Schiller, 2002, p. 93). Um exemplo dado pelo autor pode ajudar a esclarecer isto: “Chamamos perfeito a um edifício se todas as suas partes se orientam segundo o conceito e o fim do todo e se sua forma tiver sido puramente determinada por uma *idéia*. Mas o chamamos belo se não precisamos do auxílio dessa idéia para compreender a forma, se ela brota de si mesma espontaneamente e sem intenção, e todas as partes parecem se limitar por si mesmas” (*ibidem*, p. 94).

por sua vez, o princípio de liberdade no fenômeno, e os esforços continuam nessa direção⁶¹.

O GÊNIO E A POSSIBILIDADE DO BELO NA ARTE

Não se pretende demonstrar o modo transcendental do gênio em Schiller, que até onde se pode observar nas cartas, é do mesmo caráter que em Kant, mas a tarefa excepcional que esse possui de, através da sua técnica, conceder à obra de arte aquilo que a natureza realiza no belo: a percepção de uma autonomia segundo a forma inerente do objeto. Além disso, existe o problema de entender como o artista consegue trabalhar com três naturezas adversas que contribuem para a sua produção, sem que cada uma delas determine aparentemente a outra. São estas, a saber, a da coisa a ser apresentada, o material em que esta será apresentada e a do próprio artista, prevalecendo na obra a primeira delas. Para que não fique lacunar o que se acabou de ler, verifica-se um provável ponto de congruência teleológico-conceitual da genialidade entre os dois autores mencionados no parágrafo pelas palavras do primeiro deles: “Gênio é o talento (dom natural) que dá regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim – gênio é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá regra à arte” (KU, AA 05:307. 11-15; Kant, 1995, p. 158).

Cada indivíduo contém um grau de genialidade que lhe torna capaz de criar, porém, existem pessoas que se sobressaem construindo obras de arte de tamanha originalidade até o ponto de estas parecerem advindas de uma “segunda natureza”, uma instância livre das regras já teorizadas da ‘natureza’. Fica evidente porque para Schiller, assim como para Kant, a arte não deve ser encarada como imitação enquanto repetição no material de um objeto natural, passível de comparações, e que mesmo podendo ser julgada como bela, limita-se pela exigência de perfeição. De acordo com Virginia de

⁶¹ Ricardo Barbosa tece um interessante comentário que se encaixa nessa discussão: “Schiller distingue entre a liberdade física e a liberdade moral. Pela primeira, simplesmente seguimos a nossa vontade; pela segunda, determinamos racionalmente a nossa vontade. Sob ambos os aspectos, a possibilidade de agir livremente pode dever-se a um fundamento externo: a simples ausência de obstáculos. É nesse sentido que se diz que alguém recebeu a liberdade de um outro, embora se saiba que a liberdade implica a independência de toda determinação alheia. No entanto, lembra Schiller, é também nesse sentido que se diz que o gosto pode favorecer a virtude, embora a virtude não possa ser dada ou recebida. Em suma, quando contribui para eliminar obstáculos que impedem a determinação racional da vontade, o gosto pode favorecer a moralidade como o seu fundamento externo” (Barbosa, 2005, p. 239).

Araújo Figueiredo “o papel do gênio é sempre de inaugurar uma nova regra (...) que não pode ser inferida de quaisquer princípios ou exemplos anteriores” (Figueiredo, 2004, p. 53). Corrobora-se que o fato de em ambos pensadores haver uma via de mão dupla entre natureza e arte determina o sentido mútuo de cada uma delas: a natureza é bela se parece arte e, ao mesmo tempo, só há condição de beleza na arte se esta for percebida (parecer como sendo) como natureza. Similarmente ao belo natural que para o ser, deve se desvincilar das regras impostas pela razão pura, mantendo sua análoga autonomia no fenômeno concedida (aparentemente) pela “natureza em-si”, o gênio deve empregar uma originalidade em sua obra que esta pareça existir apenas por si, como se fosse auto-suficiente – livre até daquilo que lembraria o próprio artista que a criou. Para a obtenção desse resultado, gênio e técnica devem caminhar juntos, pois sem esta última é impossível a apresentação de liberdade almejada, ou como queira, o belo. “A liberdade no fenômeno é, a saber, o fundamento da beleza, mas a técnica é a condição necessária da representação da liberdade”, afirma Schiller, dando continuidade a seus argumentos no que se lê a seguir: “Diante da técnica, a natureza é o que é por si mesma; arte é o que é através de uma regra. Natureza na conformidade à arte é o que dá a regra a si mesma – o que é através de sua própria regra (liberdade na regra, regra na liberdade)” (Schiller, 2002, p. 85). Há dois tipos distintos de técnicas; uma imediatamente dada a partir da natureza da própria coisa e que a embeleza, conferida sob o pressuposto da heautonomia⁶² e uma outra que, ainda que busque o mesmo efeito, engendra um efeito diverso: “A técnica é, pois, em toda parte, algo de estranho onde não brota da coisa mesma, onde não é una com a existência da coisa como um todo, onde não é necessária e inata à coisa como um todo, onde não vem a partir do interior, e sim penetra do exterior, onde não é necessária, e sim lhe é dada, sendo, pois, contingente” (*ibidem*, p. 89).

Diante dessas considerações, Bezerra aponta que, ao observar as técnicas utilizadas por poetas antigos e modernos, Schiller contrapõe os tipos *naïv* e *sentimentalisch*. Essa contraposição estabelece um contraste entre a inocência grega e a maturidade moderna. A verdadeira arte, conforme Bezerra interpreta, reside na síntese

⁶² Ver definição e comentários *in* nota 2. E, como diz mais adiante em suas cartas: “Temos de saber que a coisa bela é uma coisa natural, ou seja, que ela é através dela mesma; em segundo lugar, é preciso que ela nos apresente como se existisse através de uma regra, pois de fato, ele diz que é preciso que se nos pareça arte. Ambas as representações: ela é por si mesma e ela é por uma regra se deixam unir apenas por um único modo, a saber, quando se diz: ela é por uma regra que ela deu a si mesma” (Schiller, 2002, p. 92).

dos elementos que compõem o gênio desses dois modelos. A beleza, por sua vez, encontra-se na unidade da humanidade desses tipos. Assim, a beleza não provém da arte, mas da relação entre o moderno e o grego. Todo esse processo ocorre por meio da antropologia, e "essa tessitura conceitual também demonstra o porquê do homem estético schilleriano expressar a mais perfeita unidade ideal das forças espirituais [...]" (Bezerra, 2021, p. 62). Essa forma humana representa a verdade por meio da beleza. É diante dessas considerações que Bezerra demonstra uma conexão entre o princípio regulador das antinomias kantianas e o belo de Schiller, servindo como condição para a concretização da argumentação schilleriana.

Para que a arte genial seja eficaz, nas condições apresentadas, é relevante considerar a educação estética do ser humano como resgate da unidade de sua humanidade. Assim, Barbosa aponta a educação estética como a "receita" para o tratamento de uma humanidade em decadência, o que prevê um trabalho de séculos. Na constituição de qualquer liberdade – inclusive política – o estético é essencial, uma vez que a arte é fruto da liberdade, mas a beleza é anterior a ela. Desse modo, Welsch indica que a estética pode ser a solução para o principal problema do mundo moderno: sua dualidade vista como insolúvel. Por isso, "Schiller demonstra, a partir de um ponto de vista estético, um monismo da liberdade no lugar do dualismo moderno" (Welsch, 2014, p. 9, tradução nossa).

Além dessas implicações, Barroso vê na reflexão estética de Schiller uma reação a uma desilusão política, tomando o pensamento do filósofo por uma dimensão histórico-filosófica expressiva. Isso garante a Schiller uma filosofia que não se limita à abstração. A crítica cultural de Schiller avança ainda a uma objetivação desse problema, uma vez que "[...] é o Estado, em sua relação com a sociedade, que determinou a limitação individual que se observa entre os modernos" (Barroso, 2012, p. 20). Por essas razões, Gelan observa que Schiller acredita que as soluções políticas dependem de uma educação estética, ou seja, para o sensível. O objetivo principal deve ser enobrecer o caráter dos indivíduos e, para isso, a obra de arte é a principal ferramenta da beleza. Caso contrário, Gelan nos diz:

"[...] as autoridades governamentais, conhecendo a humanidade apenas por sua representação, são coagidas a classificar e, ainda, simplificar a multiplicidade dos cidadãos, o que ocasiona a perda completa do sentido da humanidade, reduzindo-a em uma mera criação artificial da mente. Como resultado, os cidadãos governados recebem friamente as leis e ignoram a sua própria personalidade." (Gelan, 2006, p. 75, tradução nossa).

Sob esse aspecto, a constituição de um Estado próximo da perfeição depende de sua capacidade em estimular a unidade, sem abafar a diversidade. Por esses motivos, o Estado estético é o Estado ideal. Serrano complementa essa discussão ao abordar que um Estado verdadeiro é como a beleza: uma forma política viva. Nessa estrutura política, seus cidadãos o fortalecem por meio de um autoenobrecimento. Nesse sentido também, um estado moral perfeito é aquele que surge após uma purificação de sua sensibilidade e racionalidade. Por essas circunstâncias, a moralidade pode ser confiada aos impulsos.

Como o gênio logra o efeito que lhe diferencia dos demais é assunto de grande parte das digressões schillerianas em boa extensão das cartas. Para maior sucesso na presente empreitada, vale deter-se um pouco mais naquilo que o artista deve ter em mente no momento da sua produção. A forma da razão prática é a autodeterminação e sua matéria é ação moral. Analogamente, ela empresta sua forma à arte. Se, contudo, ela exigir desta última sua matéria, retira automaticamente a possibilidade da autonomia, pois, se de um lado a liberdade do belo não está em se conformar a um conceito da razão teórica, por outro, tampouco deve se adequar às regras morais. Desse modo, uma obra de arte que se rende explicitamente a um fim moral demandado pela razão prática não pode ser puramente bela – se bem que *a posteriori* consequências morais podem derivar da apresentação do belo se esta não for, com o *status* de um primado, sua condição *sine qua non*. “Um poeta desculpar-se-ia em vão com o propósito moral de sua obra se o seu poema fosse sem beleza. O belo é, a rigor, sempre referido à razão prática (...), mas meramente segundo a forma, e não segundo a matéria” (*ibidem*, p. 71). Isto significa que há dois âmbitos com os quais o gênio deve se preocupar para não atrelar seu produto, tendo sido ambos já delineados oportunamente nos dois últimos parágrafos, isto é, sua produção não parte de nenhum conceito e não tem como fim um conhecimento (ainda que lance paradigmas que serão imitados por quem não possui a originalidade genial), e não parte de uma exigência prática e seu resultado não é primeiramente uma ação moral⁶³. Ora, isso não pressupõe que obrando sob a negação desses âmbitos, dar-se-á obrigatoriamente a instituição e intuição da beleza, sendo para isso, determinante a técnica, como fora indicado no parágrafo anterior. Destinchar-se-á,

⁶³ Deve-se inserir aí que não é objetivo da produção artística a utilidade. Por mais belo que algo possa parecer, se de algum modo há interesse de conformidade com o útil, deixa de ser arte: “Por isso um edifício nunca pode ser uma obra de arte, nem atingir o ideal de beleza, pois é simplesmente impossível, num edifício que precisa de escadas, portas, chaminés, janelas e fogões, prescindir do auxílio de um conceito e, portanto, esconder uma heteronomia” (*ibidem*, pp. 94-95).

a partir de agora, esse último conceito em seus elementos constitutivos e depreciativos que podem contribuir ou impedir a criação bela.

Saber usar a técnica é essencial sem, porém, torná-la tão evidenciada que toda estrutura constitutiva sobressaia ao objeto. Cada parte deve ser tão bem elaborada que aparente ser um todo em si mesma, limitando-se conseguintemente para não invadir o espaço alheio e, por seu turno, ferir a liberdade do todo. Logo, obriga-se a ser um ‘fim em si mesmo’ e não um meio para a composição, sendo esta, o resultado de um jogo livre de seus elementos. Há nisso uma provável analogia de respeito⁶⁴ em que uma parte se vê, muitas vezes, constrangida a se sacrificar para que a harmonia prevaleça; um sacrifício que, diga-se de passagem, deve ser fruto da vontade da coisa, e não coagido. Um bom artista é aquele que faz com que esse sacrifício, essa limitação, dê a impressão de, em nenhum instante, deixar de parecer pura liberdade:

Uma árvore em primeiro plano poderia encobrir uma parte bela no fundo; obrigá-la a não fazer isso seria ofender sua liberdade e traria um efeito estúpido. Portanto, o que faz o artista sensato? Ele deixa aquele ramo da árvore, que ameaça encobrir o fundo, curvar a partir do próprio peso e, com isso, abrir lugar voluntariamente para o prospecto ao fundo; e assim a árvore realiza a vontade do artista enquanto segue apenas a sua própria vontade (*ibidem*, p. 97).

Algo semelhante ocorre na poesia⁶⁵ em que cada verso não se encontra como que necessariamente no conjunto, tendo seu sentido determinado pela necessidade interna. Contudo, a poesia “acontece como se fora toda combinada” seguindo a vontade de cada uma das suas partes – embora ela toda pareça uma unidade livre: um propósito.

Como foi indicado no primeiro parágrafo desta parte, o bom artista é aquele que é capaz de fazer com que a forma (natureza) da sua obra prevaleça sobre as naturezas do material (*medium*) representante e do apresentador (imitador). Cada gênero artístico possui seu *medium*; a pedra na escultura e arquitetura, a pena e o papel na literatura e no desenho, entre outras, mas em todos, é a idéia representada que importa. Por isso, um mau artista não conseguirá dar vida a pedra dura e fria, enquanto o bom a fará parecer

⁶⁴ É preciso tomar cuidado para que esse respeito não se desdobre em humilhação, e sim, que seja mais voltado para o afeto, para uma inclinação (espontânea) daquilo que é representado (cf. Schiller, 2002, p. 100).

⁶⁵ Em síntese do que foi dito e em relação ao papel da poesia no pensamento filosófico de Schiller, é interessante o comentário de Pedro Süsskind (2007) de que o poeta, pela iluminação dos antigos e da arte naïv, é capaz de desvelar a beleza por seu olhar.

ser a carne do homem ao qual representa. Guardadas as devidas proporções, algo semelhante pode ocorrer em qualquer outro domínio artístico. Se, todavia, o que sobressair na obra for o artista, enrijecendo a idéia ao trabalho e à figura deste, Schiller diz que a obra se torna amaneirada e, portanto, não bela. Já o gênio é aquele que faz valer o estilo que se traduz nos seguintes termos: “O estilo é uma completa elevação sobre o contingente rumo ao universal e necessário (...). O grande artista, poder-se ia então dizer, nos mostra o objeto (sua apresentação tem objetividade pura), o medíocre mostra-se a si mesmo (sua apresentação tem pura subjetividade), o mau, sua matéria” (*ibidem*, p. 114).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste artigo procurou demonstrar que, em Friedrich Schiller, a possibilidade da liberdade na obra de arte depende fundamentalmente da atuação do gênio, entendido não como simples talento criador, mas como aquele que, por meio da técnica, permite à obra aparecer como se tivesse origem em si mesma — isto é, como se fosse natureza. Trata-se, portanto, de uma analogia de liberdade no fénômeno, que permite à arte espelhar a autonomia que a razão prática reconhece na beleza natural, sem incorrer na imposição de fins morais nem na rigidez da razão teórica.

Nesse sentido, Schiller desloca a problemática kantiana do juízo estético, ainda ancorada na subjetividade transcendental, para uma concepção em que a beleza pode ser objetivamente intuída na forma que se dá a si mesma. Ao fazer isso, sua estética funda-se numa crítica à cisão moderna entre sensibilidade e razão, recuperando na arte a possibilidade de reconciliação entre liberdade e aparência, forma e vida. O gênio, nessa chave, é o mediador silencioso desse equilíbrio: ele não impõe sua subjetividade à obra, tampouco se dissolve na matéria; é aquele que faz com que a obra se apresente como espontânea, livre de coações, mesmo sendo fruto de engenho e trabalho.

Assim, a obra de arte genial realiza uma liberdade sensível que não pertence ao artista, nem à matéria, mas à própria forma intuída. Isso a aproxima da natureza em seu mais elevado sentido — aquele em que ela parece obedecer apenas a si mesma. Ao propor essa analogia, Schiller oferece à filosofia da arte não apenas uma concepção original do gênio, mas uma resposta potente ao problema da objetividade do belo: a arte

é livre — e bela — quando consegue ocultar toda intenção, toda coação e todo artifício, apresentando-se como se fosse o próprio aparecer da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Alexandre. NEUHAUS, Till. The way to the head must be opened through the heart: Enlightenment and Herzensbildung. *Studia theodisca*, p. 5- 27, 2023.
- BARBOSA, Ricardo. “A especificidade do estético e a razão prática em Schiller”. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, 2005, vol. 46, no. 12, pp. 229-242.
- BARBOSA, Ricardo. Educação estética, educação “sentimental”. Um estudo sobre Schiller. *ArteFilosofia*, Ouro Preto, n. 17, dez. 2014.
- BARROSO, Gabriel. A origem e o destino: superação da natureza entre o belo e a liberdade no pensamento estético de Friedrich Schiller. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, n.6, p. 17- 29, jul./dez. 2012.
- BEZERRA, Ralphe. Kant e Schiller: *Kritik der Reinen Vernunft* e *Ästhetische Briefe*. *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 16, p. 45- 75, jan./abr. 2021.
- FIGUEIREDO, Virginia. “O gênio kantiano ou refém da natureza”. *Impulso*, Piracicaba: UNIMEP, 2004, vol. 15, no. 38, pp. 47-58.
- GELAN, Cristina. Friedrich von Schiller. *Aesthetics and Politics*. *Cultura Journal*, v. 3, p. 73- 79, 2006.
- KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- SCHILLER, Friedrich. *Kallias ou sobre a beleza: A correspondência entre Schiller e Körner entre janeiro e fevereiro de 1793*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- SERRANO, Inmaculada. Sublime belleza. Aportaciones para una síntesis categorial (a partir de la estética de Friedrich Schiller). *ÉNDOMA: Séries Filosóficas*. n. 29, p. 93-112, 2012.
- SILVA, Carina. A educação estética em Friedrich Schiller. *Caderno de Letras*, n. 29, p. 11- 34, jul./dez. 2017.

SÜSSEKIND, Pedro. A recriação da Grécia. O debate de Goethe e Schiller sobre a imitação dos antigos. *Kléos*, n. 11/12, p. 77- 89, 2007.

SUZUKI, Márcio. “O belo como imperativo”. *A educação estética do homem*, São Paulo: Iluminuras, 2002, pp. 7-15.

TOLEDO, Ricardo. O “teoria da tragédia” de Schiller e “o nascimento da tragédia” de Nietzsche: um estudo comparativo. *Exagium*, vol. 4, dez. 2008.

WELSCH, Wolfgang. Schiller Revisited: Beauty is Freedom in Appearance“ aesthetics as a challenge to the modern way of thinking. *Contemporary Aesthetics*, v. 12, 2014.

O ENSINO DE FILOSOFIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

ALGUNS APONTAMENTOS A PARTIR DE ALEJANDRO CERLETTI

Pâmela Bueno Costa

Doutoranda em Filosofia, PPGF-UFRJ

Bolsista Capes

RESUMO

O presente ensaio propõe um diálogo com a obra *O Ensino de Filosofia como Problema Filosófico*, de Alejandro Cerletti, com o objetivo de refletir sobre as principais questões que envolvem o próprio ato de ensinar filosofia enquanto um problema filosófico. Mais do que transmitir doutrinas ou conteúdos prontos, o papel do professor de filosofia consiste em criar um ambiente que favoreça a reflexão, abrindo espaço para o exercício do filosofar. Nesse contexto, o docente assume a tarefa de provocar o pensamento, instigando os estudantes a questionar, investigar e construir suas próprias reflexões. A participação ativa do aluno torna-se, assim, elemento fundamental nesse processo, exigindo disposição para escutar, refletir e elaborar seu próprio pensamento filosófico. Dessa forma, o ensino de filosofia revela-se como uma prática desafiadora, que requer constante problematização de seus métodos, sentidos e finalidades pedagógicas.

PALAVRAS-CHAVE

Ensino de Filosofia; Alejandro Cerletti; Filosofar; Problema filosófico.

RESUMEN

El presente ensayo propone un diálogo con la obra La enseñanza de la filosofía como problema filosófico, de Alejandro Cerletti, con el objetivo de reflexionar sobre las principales cuestiones que rodean el propio acto de enseñar filosofía como un problema filosófico. Más que transmitir doctrinas o contenidos prefabricados, el papel del profesor de filosofía consiste en crear un ambiente que favorezca la reflexión, abriendo espacio para el ejercicio del filosofar. En este contexto, el docente asume la tarea de provocar el pensamiento, instigando a los estudiantes a cuestionar, investigar y construir sus propias reflexiones. La participación activa del alumno se convierte, así, en un elemento fundamental de este proceso, que exige disposición para escuchar, reflexionar y elaborar su propio pensamiento filosófico. De este modo, la enseñanza de la filosofía se revela como una práctica desafiante, que requiere una constante problematización de sus métodos, sentidos y fines pedagógicos.

PALABRAS CLAVE

Enseñanza de la filosofía; Alejandro Cerletti; Filosofar; Problema filosófico.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

“Faz escuro mas eu canto,
porque a manhã vai chegar.
Vem ver comigo, companheiro,
a cor do mundo mudar.
Vale a pena não dormir para esperar
a cor do mundo mudar.
Já é madrugada,
vem o sol, quero alegria,
que é para esquecer o que eu sofria.
Quem sofre fica acordado
defendendo o coração.
Vamos juntos, multidão,
trabalhar pela alegria,
amanhã é um novo dia”.

Thiago de Mello

“Faz escuro mas eu canto...” Ecoando os versos, assim nos lembra o poeta Thiago de Mello que, mesmo em meio às sombras e dificuldades, há uma esperança que nos impulsiona a continuar, a resistir e a transformar. Ensinar filosofia é, sem dúvida, um desses cantos em meio à escuridão, uma tarefa que carrega desafios. A filosofia, com sua inquietude e questionamentos, não se dobra facilmente às certezas fáceis; ensinar a filosofar implica assumir esse *risco*, essa coragem de olhar para o problema. Partimos, então, da análise proposta por Alejandro Cerletti, em *O ensino de filosofia como problema filosófico*⁶⁶. Assim, nos questionamos: “É possível ensinar filosofia?”

Sabemos que Immanuel Kant afirmou não ser possível ensinar filosofia, mas somente o filosofar. Se há uma impossibilidade em ensinar filosofia, é possível ensinar a filosofar? Qual é o papel do mestre que se aventura nessa tarefa? Importante sublinhar que essas questões não são novas; no entanto, são fundamentais.

Posto isso, primeiramente voltemos à questão inicial: que é ensinar filosofia? Diante de tal pergunta, pode-se admitir algumas respostas. Ensinar está ligado a uma atividade em que alguém (professor/a) transmite a outros determinados conteúdos. A essa pergunta, devemos ter o cuidado devido que requer, pois temos dois termos que exigem uma atenção maior, o ensinar e filosofia. De acordo com Platão, a filosofia

⁶⁶ Este ensaio integra a dissertação de mestrado intitulada *A Filosofia como Travessia: uma aprendizagem filosófica a partir da literatura*, de autoria de Pâmela Bueno Costa, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), turma 2017–2019, sob orientação do Prof. Dr. Samon Noyama. O texto completo está disponível no repositório Educapes, no seguinte link: <https://educapes.capes.gov.br/handle/capes/644754>.

nasce do espanto, da admiração. Ao considerarmos o *Teeteto*, de Platão, destacamos a passagem 155d, em que se afirma que o estado de espírito próprio do filósofo — seu humor, sua disposição, seu *páthos* — é o espanto, o maravilhar-se: “*tò thaumázein*”. Nesse sentido, não há outro princípio (*arché*) para a filosofia senão esse. É a partir do espanto diante do mundo que o pensamento filosófico se inaugura. Quando o ser humano passou a admirar-se com aquilo que o cercava, ele não apenas viu, mas aprendeu a olhar, ou seja, desenvolveu a capacidade de lançar um olhar reflexivo sobre a realidade. Esse gesto marca o nascimento da interrogação filosófica, revelando um desejo profundo de compreender, de ir além da aparência imediata e buscar o conhecimento.

Mas admirar-se com o quê, exatamente? Não seria exagero afirmar que a admiração, segundo Platão, é a verdadeira marca do filósofo. Diante dessa concepção, devemos nos atentar aos verbos gregos *theoréin* e *thaumázein*, que significam, respectivamente, “ver” e “admirar”. O filosofar, portanto, inicia-se nesse movimento do olhar atento e admirado para a realidade, um olhar que não se satisfaz com o que é dado de imediato, mas que se aprofunda no desejo de compreender o ser tal como ele se desvela. Admirar é, assim, permitir-se ser tomado por um desejo que impulsiona à busca do *logos*, do discurso racional, em direção à verdade. Sobre o admirar, Marcelo Perine, em *Ensaio de iniciação ao filosofar*, afirma:

Por sua vez o *thaumázein* significa admirar, maravilhar-se, ficar estupefato, sob duplo aspecto: por um lado aquele que admira não sabe tudo aquilo que admira e, mais ainda, sabe que não sabe; por outro lado, sabendo disso, põe-se ao caminho do saber, porque deseja a ciência (Perine, 2007, p. 23).

Compreendemos que, ao admirar, toma-se consciência de que não se entende algo, e, justamente por isso, desperta-se o desejo de conhecer. A admiração, nesse contexto, funciona como um ponto de partida para o movimento em direção à descoberta e ao desvelamento da verdade. Segundo Gilvan Fogel, em *Que é filosofia?* (2009), afirma que filosofia é um modo de ser: *um exercício constante de aprender a viver com os questionamentos*, tendo como guia as perguntas sobre a origem das coisas. No entanto, não acreditamos, de forma absoluta, que a filosofia se faz apenas ao se voltar para as questões fundantes. Filosofar é também mergulhar nas inquietações do presente, nas experiências cotidianas e nas dores que *atravessam o sujeito*, sobretudo, um movimento vivo e plural.

Na mesma linha, quando falamos em desejar conhecer, de buscar o conhecimento, encontramos a palavra aristotélica, na *Metafísica*, afirmado que: “todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad” (Aristóteles, 2007, p. 41). Aqui, percebe-se o movimento de admirar-se com as coisas, principalmente com suas causas e princípios, pois segundo Aristóteles: “I la naturaleza de la ciencia; diferencia entre la ciencia y la experiencia. II. La filosofia se ocupa principalmente de la indagación de las causas y de los principios” (Aristóteles, 2007, p. 41). O filósofo preocupou-se em pensar a essência das coisas (*ousía*). E é a partir do *thaumázein*, susto e *admiração* que o homem passa a olhar para as coisas tal qual são e a buscar seus princípios e causas. É um olhar para a realidade concreta enquanto tal, uma admiração pelas *coisas mesmas*.

É através dessa atitude, desse *salto*, no sentido de mudança e titubeio, despertar e somente e principalmente despertar para a interrogação contida na pergunta (Fogel, 2009, p. 35). E na queda, no susto, na admiração com a interrogação questionadora, volta-se para a pergunta, um movimento constante de idas e vindas, segundo Gilvan Fogel:

A pergunta vai se fazendo inaugural, originária, ou seja, ela é a forma como se realiza e se concretiza insistenteamente a experiência nela contida, a saber, o espanto, e pasmo pelo fato que as coisas sejam; a admiração pelo fato *que é e que há* (real, ente, coisas) (Fogel, 2009, p. 36).

Dessa maneira, o movimento deve ser sempre inaugural, o modo de ser de um começo é a alma (*psyché*), ou seja, vida “que é movimento”. Aristóteles na *Metafísica*, na passagem 982b, retoma o movimento feito por Platão sobre o espanto. Os primeiros filósofos se espantaram, e assim, começaram a filosofar. Percebemos o perdurar desse “ainda agora” do espanto, do susto e da admiração do homem. Essa retomada, esse descobrimento do real, desvelando o encoberto, desperta uma busca incessante pelo saber. Há um espanto ao longo do questionamento, da pergunta, ou seja, do filosofar. Segundo Perine, o estagirita radicaliza a concepção platônica de admiração:

Aristóteles assume e radicaliza a posição de Platão a respeito da admiração como elemento originante do filosofar, na medida em que leva o ser humano a reconhecer que não sabe tudo aquilo que admira, mas é impelido por esse não-saber a empenhar-se na sua busca, porque o desejo de saber está inscrito na própria natureza humana (Perine, 2007, p. 27).

Porque é inscrito na própria natureza humana que essa busca será marcada desde o momento em que o homem passa a admirar as coisas tais como elas são, ou melhor, o ente enquanto ente. Sendo assim, como mencionamos, essa busca será contínua, um retornar sempre à pergunta da pergunta e, nesse sentido, o desejo inscrito na natureza humana precisa apenas ser despertado.

O que é ensinar? A palavra ensinar é oriunda do latim: *insignare*, que significa; instruir sobre, indicar, assinalar. O ensino de filosofia não pode ser entendido como algo que pode ser transmitido, pois estariamos apenas falando de ordem conteudista e estariamos colocando a filosofia como identificável e ainda manipulável. Nesse sentido, quando pensamos no ensino de filosofia enquanto disciplina escolar, podemos dizer que (esse processo ou atividade) não depende unicamente da pessoa que irá instruir, mas também do ouvinte, pois a escuta é fundamental. Dessa maneira, dependerá da disposição da pessoa que ouve e de sua abertura ao filosofar. Não é possível dizer que há uma receita pronta para aprender filosofia, não é possível afirmar a possibilidade de ser ensinada. Todavia, é preciso salientar que, em ordem de dificuldade, ensinar filosofia é uma tarefa deveras complexa. Surge outras questões, uma delas é a problematização que está interligada, a saber “que é aprender filosofia?”, que abre um leque de possibilidades. Em conformidade com Cerletti, sobre as questões expostas, destacamos:

Poder-se-á propor que aprender filosofia é conhecer sua história, adquirir uma série de habilidades argumentativas ou cognitivas, desenvolver uma atitude diante da realidade ou construir um olhar sobre o mundo. Essas opções podem ser incrementadas, combinadas ou modificadas da maneira que se achar conveniente, mas isso será feito desde uma concepção de filosofia, quer se a explique quer não (Cerletti, 2009, p. 12).

Somando-se às questões acima, há dificuldades em construir um ponto de partida de ensino de filosofia. No entanto, esse movimento é motor para o professor de filosofia. Em consonância com Alejandro Cerletti, a atividade de ensino ou transmissão da filosofia esteve ligada por muito tempo ao seu desenvolvimento, ou seja, à sua história. Não existe uma receita pronta para o ensino de filosofia, sem falar sobre as

assertivas sobre a impossibilidade de ensinar. Nesse horizonte de reflexão, é preciso disposição para “aprender” a filosofia e a filosofar, e isso não é algo fácil. É dolorosa a *travessia* e exige da pessoa que se aventura nesse caminho. Sabemos que na história da filosofia existem inúmeras escolas filosóficas, que tinham por objetivo ensinar filosofia. Hodiernamente, o problema fica mais amplo quando a filosofia passa a integrar o currículo escolar, assumindo sua dimensão estatal. Os objetivos das escolas filosóficas helenísticas (cinismo, ceticismo, epicurismo e o estoicismo), por exemplo, não parecem ser os mesmos do que se espera dos professores nos documentos de filosofia do Governo Estadual. Isso é certo. De acordo com Cerletti:

Os mestres ou professores já não transmitem uma filosofia – ou a sua filosofia, mas agora, para além do grau de liberdade que tenham para exercer essa atividade, ensinam “Filosofia” de acordo com os conteúdos e os critérios estabelecidos pelos planejamentos oficiais e pelas instituições habilitadas para tal (Cerletti, 2009, p. 13).

Nesse viés, os professores de filosofia seguem uma estrutura já pronta, estabelecida pela escola, pelo Governo do Estado, pelos documentos e leis pertinentes, regidos pelo projeto de educação do país (Governo do Estado)⁶⁷.

Ao nos depararmos com a questão: “O que é *filosofia*?” Ela pode ser respondida por cada filosofia (cada filósofo/a) e complementada de acordo com a discussão teórica de cada pensador. Assim, a sustentação de todo ensino de filosofia é mais do que didática ou pedagógica, é intrinsecamente filosófica. E, dessa forma, algumas exigências, conforme destaca Cerletti, fazem com que a reflexão filosófica sobre o significado ou ainda sobre o sentido da filosofia passe a ser abreviada e, em casos mais graves, postergada quase indefinidamente em favor do cumprimento, do “vencer” os conteúdos específicos de filosofia. Desse modo, a filosofia passa a ser mera reprodução conteudista, sem devidamente ser filosófica. Diante do exposto, há que ressaltar que no sistema de reprodução, sempre tem a pessoa que detém o conhecimento e outra que não sabe. O que sabe explica aos que não sabem, e através de avaliações, o professor constata se os que não sabiam aprenderam ou não o ensinado. Há ainda que lembrar

⁶⁷ Quando falamos de estrutura, é preciso esclarecer que se trata do currículo. Não se tem espaço para “a filosofia”, somente espaço para a disseminação de saberes presente na história da filosofia. No entanto, é possível fazer desse espaço, além de mera disseminação de conteúdo, um momento de tomada de consciência, em que o aluno passe a filosofar, e possibilitar que o modo de ser seja despertado em *travessia*. Por certo, cabe ao professor questionar sobre esse papel pronto do professor de filosofia, assim como também à escola repensar sua estrutura pronta, para atender a demanda dos sujeitos que a frequentam.

que a “filosofia e a didática transitam por caminhos separados que ocasionalmente se justapõem, em virtude da circunstância de ter que ‘dar aula’” (Cerletti, 2009, p. 16).

Todavia, sabemos dos problemas que os professores e a educação enfrentam ao longo do tempo. Portanto, não podemos responsabilizar somente a escola e os professores e muito menos os alunos. É papel da instituição escolar refletir sobre seu chão e seu papel formador, como também proporcionar para seus alunos uma educação de qualidade. Contudo, não dependerá somente da escola, mas de uma série de fatores, principalmente relacionados às questões governamentais. Encontramos na maioria das escolas um molde burguês, que atende a uma lógica tecnicista e de formação para o mercado de trabalho, para preparar os sujeitos para o trabalho, ou seja, para ser mão de obra e produzir para o sistema de produção em que estamos inseridos, o capitalismo.

Retornando à questão do ensino, podemos adotar diferentes métodos didáticos no ensino de filosofia, entretanto, se não houver espaço para o pensamento e para a reflexão dos alunos, apenas haverá uma reprodução de conteúdo, e é contra essa reprodução que nos posicionamos. Alejandro Cerletti pressupõe que os conteúdos filosóficos podem ser ‘ensinados’ de maneiras comuns, ou seja, é uma escolha seguir apenas os conteúdos pré-estipulados no currículo.

De acordo com as Diretrizes Curriculares de Santa Catarina, os conteúdos são divididos em: “*Mito e Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética, Filosofia Política, Estética, Filosofia da Ciência, Ontologia, Metafísica, Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da História, Epistemologia, Filosofia da Arte*”. Esses conteúdos podem ser ensinados de maneiras similares, dependendo da perspectiva de ensino do professor, eles poderão ser ensinadas com a mesma metodologia (Cerletti, 2009, p. 16).

Restituimos nosso olhar a uma questão central que merece destaque: a relação com o conhecimento e com a Filosofia. O tipo de vínculo que o professor estabelece com a Filosofia é essencial para pensarmos o ensino. Assim, como já destacamos, é necessário definir um ponto de partida e, a partir dele, construir as reflexões que se seguem, “(...) o que se considera ser filosofia deveria ter algum tipo de correlação com a forma de ensiná-la” (Cerletti, 2009, p. 17). Em conformidade com Cerletti, o que há de característico é que teríamos consequências didáticas distintas se a concepção de filosofia fosse essencialmente um desdobramento histórico ou ainda se fosse entendida como a desnaturalização do presente, isto é, uma atividade cuidadosa de fontes filosóficas, um exercício problematizador do pensamento, um auxílio para o bem viver, uma condição inexorável da existência, como um exercício para fundamentar a vida

cidadã, criação de conceitos, uma tomada de atitude ou uma disposição para o filosofar e dentre outras.

Outrossim, é imprescindível atentar para a relação entre o que se diz e o que se pratica no ensino de filosofia. Essa é uma questão central, pois compreender que tipo de vínculo o professor estabelece com a filosofia e como esse vínculo se manifesta em sua prática pedagógica é fundamental para o ato de filosofar. Como dissemos, o professor deve tomar postura com relação ao que entende por filosofia e qual perspectiva de ensino irá adotar. Esse contato com o saber filosófico e a postura *conceptual* que se assume é fundamental para o docente. De acordo com Cerletti, um curso de filosofia poderá se situar *na* filosofia ou desenvolver-se *sobre* a filosofia (Cerletti, 2009, p. 18). É a relação estabelecida com a filosofia que norteará a postura pedagógica do professor. Em consonância ao exposto, Cerletti afirma que um ensino pautado *na* filosofia:

Um curso que se situa na filosofia – isto é, aquele que poderíamos chamar cabalmente “filosófico” -, o que parece como fundante não é tanto o recorte ocasional de um conhecimento a ser transmitido, mas a atividade de aspirar a “alcançar o saber”. Desde Sócrates, essa vontade filosófica se expressou através do constante perguntar e perguntar-se. Tal atividade é, justamente, o filosofar, com o que a tarefa de ensinar – e aprender – filosofia não poderia estar nunca desligada do fazer filosofia (Cerletti, 2009, p. 19).

Desse modo, é fazer do momento da aula um ensino filosófico, construindo com os estudantes o desenvolvimento do raciocínio. Ensinar não se resume a entregar um produto acabado, mas sim a construir, junto com os alunos, uma receita compartilhada, vivenciando o processo criativo e o fazer coletivo. É na experiência conjunta da construção do saber que o aprendizado ganha sentido. Não obstante, é comum que, no ambiente escolar, o foco recaia apenas sobre os resultados, como fórmulas prontas ou respostas acabadas, sem que se revele o processo de pensamento que leva até eles.

Na filosofia, entretanto, essa lógica não deve prevalecer. Não se trata de simplesmente apresentar conclusões, mas de envolver os estudantes no próprio movimento do pensar. É fundamental que, durante a aula, os alunos sejam convidados a participar ativamente da experiência filosófica, sendo provocados pelas problematizações, sensibilizados pelas questões essenciais, percebendo-se como sujeitos no mundo e abrindo-se às múltiplas possibilidades de compreender a natureza das coisas e seu próprio lugar diante delas. Voltar-se à pergunta, portanto, é o gesto inaugural do filosofar. A filosofia e o filosofar se encontram unidos, assim, o que afirmamos é que todo ensino de filosofia deveria ser um ensino filosófico. Se o docente

não expressa a atitude do filosofar, limita-se a transmitir apenas os resultados, e não o processo vivo do *filosofar*. Com isso, perde-se a essência da experiência filosófica, que não está nas respostas prontas, mas no caminho percorrido, nas dúvidas levantadas e na abertura ao questionamento. Não obstante, o espanto, a admiração e o desejo pelo saber devem ser despertados através das perguntas filosóficas, pois o motor do ensino de filosofia é o filosofar!⁶⁸

Questionamo-nos, anteriormente, sobre o papel do mestre, se o professor precisa ser filósofo para ensinar filosofia. De acordo com Cerletti, podemos dizer que o professor será, em alguma medida, o filósofo, pois, mostrará e se mostrará em uma atividade em que expressa o filosofar (Cerletti, 2009, p.19). Certamente, não quer dizer que deva ensinar uma filosofia própria, porém, deve filosofar a partir de sua postura de “filosofia”, filosofando junto com os alunos, adotando uma postura filosófica diante dos conceitos e desse modo, assumindo uma *invenção filosófica*, pois não se pode ensinar a filosofia “desde um lugar nenhum” (Cerletti, 2009, p. 20), isso quer dizer, que não existe uma neutralidade de pensamento no ensino de filosofia.

Cabe agora um novo movimento guiado pelo questionamento: qual é o papel da filosofia? Ela deve estar a serviço da *sociedade* ou da *verdade*? Para que serve a filosofia? Começamos nos indagando sobre a utilidade: será que serve para alguma coisa? Ouve-se muito essa indagação pelas ruas e dentro do espaço escolar. Qual é a utilidade da filosofia? Nos propomos a pensar essa questão e a relação com a sociedade. Essa problematização traz à tona muitas possibilidades de respostas. Para respondê-la, vamos recorrer a Carlos Fernández Liria, a partir da leitura do livro intitulado *¿Para qué servimos los filósofos?*⁶⁹

Podemos destacar que, especialmente em momentos de crises econômicas, sociais e políticas, diante dos desafios graves que uma sociedade enfrenta, a filosofia se torna essencial para compreender a complexidade desses acontecimentos. Embora possa

⁶⁸ E isso só será possível se houver real disposição, tanto por parte do docente quanto dos alunos, para se envolverem no processo filosófico de questionamento e escuta. Além dessa abertura subjetiva, existem também condições objetivas que podem favorecer ou dificultar. Fatores políticos, sociais e econômicos desempenham um papel decisivo: políticas públicas que valorizem o ensino de filosofia; currículos que respeitem a autonomia do pensamento crítico; ambientes escolares minimamente estruturados; jornadas docentes justas; acesso a materiais didáticos adequados; e uma cultura escolar que estimule a reflexão e o diálogo são apenas alguns exemplos de elementos que colaboram para tornar possível o ensino filosófico em sala de aula. Sem esses elementos, o esforço individual, embora necessário, torna-se insuficiente diante dessas limitações.

⁶⁹ Carlos Fernández Liria. *Para que servem os filósofos?* Trata-se de parte da Conferência de Abertura do I Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da UNESPAR – campus de União da Vitória. Tradução: Thiago David Stadler. *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 2, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/rpfilo/article/view/7700>.

parecer uma afirmação enfática, é justamente o filósofo ou a própria filosofia que deve empenhar-se em pensar a realidade. Diferente do estereótipo do pensador distraído, “com a cabeça nas nuvens”, como ilustra a famosa anedota de Tales, o verdadeiro filósofo é aquele que observa atentamente o mundo em que vive, procurando enxergá-lo em sua profundidade e contradições.

Podemos dizer, que não tem uma utilidade prática, é processo lento, é no ócio que a filosofia se faz viva. A filosofia é um modo de dizer não, ela desconstrói paradigmas, ampliando a visão de mundo, dizendo não aos conceitos naturalizados. A filosofia nos convida a mergulhar em um processo de autoconhecimento, ensinand-nos, acima de tudo, a viver. Ela é fundamental para interpretar a existência, compreender a complexidade da vida e refletir, com profundidade, sobre os acontecimentos que nos atravessam. Ao exercitar o pensamento crítico e sensível, a filosofia nos ajuda a dar e, sobretudo, a buscar um sentido ao mundo e a nós mesmos.

Como afirma Liria:

“Hay una forma de estar en la luna que siempre pasa desapercibida. Es lo que ocurre cuando has nacido encadenado en una caverna y no has visto más que sombras. La filosofía nos eleva a los cielos. Nos ayuda a poner los pies en la tierra, para pisar suelo firme” (Liria, 2012, p. 17).

Por isso, a filosofia torna-se essencial para compreender o mundo em que vivemos. Refletir sobre a recorrente afirmação de que “a filosofia não serve para nada”, como muitos ainda pensam, é, por si só, um exercício filosófico. Se, de fato, ela não tivesse importância, por que razão os atenienses condenariam Sócrates à morte? A resposta nos remete ao poder inquietante da filosofia: ela desestabiliza certezas, questiona convenções e incomoda os que se beneficiam da ordem vigente. Como indaga Liria:

En tanto que la filosofía no sirve para nada, es una forma de perder el tiempo, para lo que, desde luego, es esencial tener tiempo libre. La filosofía nació, según dicen Platón y Aristóteles, del ocio, del tiempo libre. Pero ¿Qué tiene de peligroso el tiempo libre? (Liria, 2012, p. 19).

É fundamental refletir sobre o papel da filosofia. Carlos Fernández Liria salienta que:

La filosofía nació del tiempo libre. Pero ¿qué tiene de peligroso el tiempo libre? Volvemos a preguntar: ¿Cómo es que, si la filosofía es una forma de perder tiempo, la historia de la filosofía comienza con una democracia que se toma la molestia de condenar a muerte a un filósofo? (Liria, 2012, p. 19).

Utilizaremos o capítulo intitulado *Una paradoja llamada Sócrates*, para refletir sobre o papel da filosofia e do filósofo na sociedade. Segundo a tese de Liria, talvez seja necessário perguntar: “Qual é o papel da filosofia na sociedade?” “Deve estar a serviço da sociedade ou deve estar a serviço da verdade?” A filosofia, enquanto amor ao conhecimento e à verdade, não deve estar a serviço da sociedade, pois dependerá, com toda a certeza, de que tipo de sociedade estará servindo. Dessa forma, será que podemos dizer que a filosofia é uma forma de perder tempo? Ela não serve para alguma coisa? Algum fim?

Desde Platão, a filosofia foi a busca pela *verdade*, testemunha do que ocorre no mundo, girando em torno de três palavras: *verdade, beleza e justiça*. Dessa maneira, Liria afirma que a sociedade deve ficar orgulhosa de ter as universidades e escolas à serviço da verdade. Se invertermos as coisas, colocando no lugar da filosofia a justiça: a justiça deve estar a serviço da sociedade ou da verdade? A filosofia é imprescindível para compreender o que ocorre na sociedade, é insubstituível na interpretação profunda dos acontecimentos e sempre deve estar a serviço da verdade, assim como a justiça.

De acordo com Platão e Aristóteles, a filosofia nasceu do tempo livre, do ócio. O marco da história da filosofia é a condenação de Sócrates: “fue llamado a juicio cuando tenía setenta años (en el año-399)” (Liria, 2012, p. 19). O filósofo com seu tempo livre para pensar, ficou perigoso, e foi condenado por corromper os jovens e profanar os deuses. Podemos concordar, a partir desse acontecimento histórico, que o ócio pode ser perigoso. Além disso, a partir da ideia de “não servir para coisa alguma”, podemos pensar no utilitarismo, onde todas as coisas precisam ter uma utilidade prática. Ora, de fato, as coisas ao existirem possuem um *telos*, como afirmou Aristóteles.

Todavia, a filosofia não servir para uma utilidade prática/rápida implica em dizer que, talvez, ela não tenha uma finalidade para o modelo de sociedade que temos hoje. E que modelo é esse? Uma sociedade que não abre espaço para o tempo livre, tudo está cada vez mais rápido, o tempo do relógio “corre”, não se pode parar, tudo está efêmero. Somente as aplicações imediatas do conhecimento são valorizadas, logo, a filosofia torna-se “inútil”, pois, não serve para uma alteração imediata de ordem prática. Por esse prisma, a filosofia não se encaixa na finalidade efêmera e, portanto, é vista sem serventia. E de que forma nós precisamos absorver isso? Seria algo ruim? É digno lembrar uma frase de Kant, quando afirmou que há algo, que sem dúvida deve ser muito excepcional que pode fazer “los hombres se nieguen a perder, por amor a la vida,

aquello que hace a la vida digna de ser vivida” (Liria, 2012, p. 14). Podemos dizer que a filosofia é essa exceção! Faz a vida ser digna de ser vivida, e por isso Sócrates preferiu a morte a abandonar sua filosofia, pois, como vimos anteriormente, a filosofia é um modo de vida, é um modo de ser de cada um, abandonar isso é abandonar a própria existência.

Costuma-se afirmar que a filosofia nasceu na Grécia Antiga, associada à superação dos mitos e ao surgimento do *logos* — a razão. No entanto, essa narrativa, amplamente difundida nos currículos escolares e universitários, reflete uma visão eurocêntrica da história do pensamento. Autores como Renato Nogueira nos convidam a reavaliar essa concepção restrita e excludente, apontando que a filosofia não é exclusividade da tradição ocidental, tampouco nasceu de forma isolada na Grécia⁷⁰. É importante destacar um aspecto essencial da filosofia: sua relação com o desinteressado. Diante disso, como afirma Liria, “lo interesante que era lo desinteresado” (Liria, 2012, p. 14). De certa forma, tratava-se de um saber por saber, cultivado não por sua utilidade prática imediata, mas por sua capacidade de nos provocar, de nos tirar do lugar comum. Era, paradoxalmente, um saber desinteressado que se tornava profundamente interessante. Foi assim que surgiram as ciências, motivadas por perguntas que não tinham, à primeira vista, nenhuma finalidade prática. Da mesma forma, nasceu o que Liria chama de “el mundo entero de la razón y de la libertad” (Liria, 2012, p. 14). Nesse processo, a vida humana passou a adquirir um novo sentido, uma vida “digna de ser vivida”, justamente por se dedicar ao que não era “interessante” do ponto de vista utilitário, mas essencial do ponto de vista existencial.

Todavia, “não servir para nada” é o que tem de mais interessante na filosofia, afirma Liria: “es precisamente lo que tiene de interesante lo desinteresado, esto es, lo que por definición, no nos sirve para nada. Porque la filosofía no sirve para nada, es capaz de recordarnos que hay cosas más importantes que el servir para algo” (Liria, 2012, p. 17). Ademais, se a filosofia não serve para nada, porque mataram Sócrates? Há um paradoxo, ele se chama Sócrates. Quais eram suas perguntas? Muitas vezes, bem

⁷⁰ Segundo Nogueira, há registros e práticas filosóficas em outras culturas muito antes ou paralelamente à tradição grega, como nas civilizações africanas, em especial no Egito antigo, com as escolas de pensamento ético e cosmológico, assim como em tradições indígenas, ameríndias, asiáticas e orientais. O que muda não é a ausência de pensamento, mas a forma como ele se manifesta, seus métodos, linguagens e finalidades. Filosofar não é um privilégio de um povo ou época; é uma capacidade humana de se perguntar sobre o mundo, sobre o outro e sobre si mesmo. Ver o livro de Renato Nogueira: *Ensino de filosofia e a lei 10639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014

simples. Vejamos um exemplo que Liria expõe: “en una ocasión, por ejemplo, estaba en el mercado preguntando a un zapatero qué es un zapato” (Liria, 2012, p. 20). Dito isso, afirma-se que ele buscava entender a essência das coisas. E o seu perguntar irritou muita gente, principalmente os políticos, pois Sócrates dificilmente se contentava com as respostas e continuava perguntando. Foi chamado ao julgamento, em 399 a.C., e foi condenado à morte. Platão descreveu seu julgamento na *Apologia de Sócrates*. Muitos pensaram que Sócrates iria propor ser mandado para o exílio, todavia, quando lhe foi dada a palavra, aproveitou o ensejo para dizer 4 verdades: 1) o que faria com mais de 60 anos? 2) se os próprios concidadãos não o aguentam; 3) ser chato e incômodo leva ao tribunal; 4) como os outros vão suportá-lo se não o conhecem? Sendo chato e incômodo, o que ele propõe? Um prêmio, pois, só fez coisas boas, tirando as pessoas da ignorância.

Isso irritou mais a assembleia, pois diz Sócrates:

¿Qué castigo creéis que merezco por haberos hecho ese favor? Yo creo - dice Sócrates - que merezco algo bueno: os propongo que me otorguéis el mismo premio que a los que ganan los juegos olímpicos, que me pongáis una pensión vitalicia, para que así, teniendo todo el tiempo libre del mundo, os pueda seguir dando la lata en la calle, cada vez que os crucéis conmigo (Liria, apud, 2012, p. 22).

Irritados com as palavras de Sócrates, os presentes acabaram aumentando os votos pela sua condenação. O filósofo, no entanto, manteve sua postura irônica e provocadora até o fim. Chegou a afirmar que a morte poderia ser algo bom, pois lhe permitiria encontrar os grandes do passado — como Ulisses, Agamenon e Aquiles — e, no Hades, poderia continuar fazendo o que sempre fez: questionar. Lá, dizia ele, poderia seguir perguntando, por exemplo, o que é um sapato, sem o risco de ser silenciado, pois já estaria morto. Concluiu dizendo que o verdadeiro pesar não seria morrer ou dormir para sempre, mas sim perder a dignidade.

O método dialético socrático é, sem dúvidas, uma característica única de Sócrates. Suas refutações irônicas e a maiêutica (ato de parir novas ideias) possibilitam um diálogo franco e distinto, se começa falando de um tema, há uma discussão em torno da questão, e se mantém a discussão em torno da mesma.

Esse modo de fazer filosofia incomodou os governantes, por isso que a função do filósofo é “desconstruir” falsas ideias, isto é, falsos conhecimentos, mesmo que isso irrite muitas pessoas. Mas, quem está disposto a essa tarefa?

Ao responder à questão: “Filosofar — ao que será que se destina?”⁷¹. A provocação do professor e filósofo Rafael Haddock-Lobo serve como ponto de partida para uma abordagem sensível e etimológica da noção de “tarefa”, que ele propõe como chave para pensar o *destino* do filosofar, especialmente no contexto de uma filosofia popular brasileira. Segundo o autor, os termos “tarefa” (em português) e “*tarea*” (em espanhol) têm origem no árabe *tariha*, que significa, literalmente, “tarifa”, isto é, uma porção atribuída, uma quantia a ser paga. Essa palavra teria chegado às línguas ibéricas por meio das trocas comerciais na Península, trazendo consigo não apenas o sentido de algo a ser feito, mas também a noção de ônus, de preço e de responsabilidade. Essa origem aponta para um aspecto essencial: toda tarefa carrega uma exigência. Há sempre algo que precisa ser entregue, renunciado ou assumido. Assim, ao refletir sobre o destino da filosofia, Rafael Haddock-Lobo mostra que, seja na tradição alemã (*Aufgabe*), francesa (*tâche*) ou nas línguas ibéricas, a ideia de tarefa está invariavelmente ligada a um gesto de entrega. Destinar-se à filosofia ou perguntar a que se destina uma filosofia popular brasileira é reconhecer que o pensamento exige risco, atenção e disposição para o encontro, mas também para a perda. O filosofar não garante estabilidade; ao contrário, desestabiliza, desacomoda, abre brechas. E é justamente por isso que sua tarefa continua sendo urgente, mesmo (ou especialmente) quando não há garantias de sucesso.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que propusemos ao longo deste ensaio foi pensar o ato de ensinar filosofia como um problema filosófico *em si*. Nesse sentido, podemos afirmar que o elemento constitutivo do ensino de filosofia é o próprio filosofar. No entanto, a postura filosófica adotada pelo docente torna-se essencial nesse processo, pois é a sua concepção de filosofia que irá orientar e fundamentar sua prática pedagógica. A inquietação própria do pensamento filosófico, *esse constante perguntar-se*, precisa estar presente em sala de aula. Mais do que transmitir conteúdos ou doutrinas, o ensino de filosofia deve abrir espaço para o surgimento de perguntas, criando condições para que os estudantes se movam na busca por respostas às grandes questões que atravessam toda a história da

⁷¹ Na conferência intitulada “Das rosas pequeninas: uma filosofia popular brasileira – a que será que se destina?” (2025), apresentada durante o evento em comemoração aos 10 anos do LAFITA. O filósofo Rafael Haddock-Lobo (IFCS/UFRJ) responde à provocação formulada pela filósofa Carla Rodrigues: “Filosofar – ao que será que se destina?”.

filosofia e da existência humana. Ensinar filosofia, portanto, é criar possibilidades para o pensamento e cultivar o desejo de compreender o mundo, mesmo que provisoriamente, mesmo que sem garantias.

Dessa maneira, a filosofia segue presente nos currículos escolares, ainda que restrita, em muitos casos, a uma única aula semanal, como uma “mãe abandonada por suas filhas”. Suas “filhas”, as demais disciplinas, conquistaram maior espaço e prestígio institucional, mas é justamente a filosofia, com sua vocação para o questionamento, que continua a incomodar os governantes. Suas idas e vindas nos currículos ao longo da história recente são indícios reveladores dessa tensão. A filosofia carrega, de certo modo, um caráter perigoso, não por incitar a desordem, mas por ensinar a pensar, a duvidar, a não aceitar passivamente o que se apresenta como verdade. Durante a Ditadura no Brasil, por exemplo, a disciplina foi retirada dos currículos escolares, o que evidencia seu potencial subversivo frente ao autoritarismo.

Por isso, podemos afirmar com convicção que a filosofia é fundamental para a vida em sociedade: ela forma sujeitos críticos, capazes de resistir ao conformismo e de questionar os discursos impostos pelos “senhores do poder”, mesmo, e especialmente, quando isso provoca incômodo. Segundo bell hooks em *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade* (2017), um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender, encarada como uma educação inovadora e integral, é uma abordagem pedagógica comprometida que estimula e apoia os docentes a compromisso ativo com um processo de autoatualização que promova seu próprio bem-estar. Só assim poderão ensinar de modo a fortalecer e capacitar os alunos (hooks, 2017, p. 28).

Com base nesse contexto, o movimento da nossa tessitura buscou oferecer alguns apontamentos sobre o papel da filosofia e sua relação com o ensino. Ainda que haja o desejo de capturar o real e alcançar uma conclusão, reconhecemos o desafio inerente a essa tarefa: o real, por sua própria natureza, escapa continuamente entre as palavras e os conceitos. Diante disso, ensinar filosofia, assim, implica assumir o risco de pensar e de convidar os estudantes a pensarem, mesmo quando esse convite incomoda, desloca ou desafia a ordem estabelecida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CERLETTI, Alejandro. *O Ensino de Filosofia como problema filosófico*. Belo Horizonte: autêntica Editora, 2009.
- FOGEL, Gilvan. *Filosofia e literatura*. Aufklärung: Journal of Philosophy, v. 11, Número Especial, pp. 61-76. 2024. Disponível em:https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/70849?utm_source.
- FOGEL, G. *Que é filosofia? – filosofia como exercício de finitude*. Aparecida, SP: Ideias & letras, 2009.
- hooks, bell. *Ensino a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Das rosas pequeninas: uma filosofia popular brasileira – a que será que se destina?*, apresentada durante o evento em comemoração aos 10 anos do LAFITA, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2025.
- NOGUERA, Renato. Ensino de filosofia e a lei 10639. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014.
- LIRIA, Carlos Fernandez. Para qué servimos los filósofos? Madrid : Catarata, 2012.
- PLATÃO, *Diálogos Fédon*, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. *Teeteto. Crátilo*; tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- PERINE, Marcelo. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Loyola, 2007.

DESACORDOS PROFUNDOS (PARTE 1)

TEORIAS DOS DESACORDOS PROFUNDOS

Chris Ranalli

Thirza Lagewaard

Department of Philosophy, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam,
The Netherlands

c.b.ranalli2@vu.nl

Tradução por Cello Pfeil
Revisão por Bruno Latini Pfeil

Publicado originalmente em *Philosophy Compass*, v. 17, n. 12, e12886, em 2022. DOI <https://doi.org/10.1111/phc3.12886>. O artigo está sob licença CC BY-NC-ND 4.0.

RESUMO

Alguns desacordos concernem nossas mais fundamentais crenças, princípios, valores ou visões de mundo, tais como aquelas sobre a existência de Deus, sociedade e política, ou a confiabilidade da ciência. Esses são “desacordos profundos”. Mas o que exatamente são desacordos profundos? Este artigo apresenta uma visão geral crítica das teorias sobre desacordo profundo. O artigo realiza três tarefas. Primeiro, explica as diferenças entre desacordo profundo e outros tipos de desacordo, incluindo desacordos entre pares, persistentes e generalizados. Segundo, faz uma análise crítica de duas teorias dominantes sobre o desacordo profundo, a wittgensteiniana e a do Princípio Epistêmico Fundamental, antes de apresentar uma abordagem Híbrida. Por fim, explora a noção de que alguns desacordos profundos podem ser mais profundos do que outros.

INTRODUÇÃO

Alguns desacordos são persistentes e parecem intratáveis, tais como certos desacordos sobre a eficácia das vacinas, a existência de Deus ou se um feto é uma pessoa (Carter, 2021; de Ridder, 2021; Talisse, 2013). Muitos deles são casos de *desacordo profundo*. Desacordos profundos são descritos de diferentes formas. Como “choques de perspectiva” (Kappel, 2021); desacordos “fundamentais” (Smith & Lynch, 2021); desacordos sobre nossos “compromissos mais básicos” (Pritchard, 2021); bem como desacordos decorrentes de “diferentes visões de mundo” entre as partes em desacordo (de Ridder, 2021; Hazlett, 2014; Matheson, 2021).

Mas como exatamente devemos entender os desacordos profundos? O que os diferencia de outros tipos de desacordo mais comuns, como o desacordo entre pares? E como, racionalmente, devemos responder a eles?

Este artigo oferece uma análise opinativa sobre a natureza e a epistemologia do desacordo profundo. Inicia-se com algumas considerações preliminares, aspectos fundamentais dos desacordos profundos, e um caso de desacordo profundo amplamente discutido na literatura que servirá como ponto de referência para nossa discussão (seção 2). Em seguida, diferencia o desacordo profundo de outros tipos de desacordo, tais como *desacordo persistente*, *desacordo irresolvível* e *desacordo generalizado*⁷² (seção 3). Nas seções 4-5, exploramos aquilo sobre o qual as partes discordam quando discordam profundamente. Enquanto alguns filósofos consideram os desacordos profundos como desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais (Lynch, 2013, 2016) ou sobre princípios normativos fundamentais (de Ridder, 2021), outros os consideram desacordos sobre um conjunto mais amplo de compromissos subjacentes às visões de mundo de cada parte (Fogelin, 2005; Hazlett, 2014; Ranalli, 2021). Nós não assumimos uma posição sobre quem está correto neste debate, mas destacamos, em vez disso, os desafios enfrentados por cada um.

Na Parte 2, abordamos nossa segunda questão: como racionalmente, se é que isso é possível, devemos responder a desacordos profundos? Filósofos já frequentemente argumentaram que desacordos profundos são racionalmente

⁷² N.T.: No original, “widespread”. Optei por traduzir como “generalizado”, e não “difundido”, em virtude da caracterização posterior dos autores. Um desacordo generalizado não é apenas difundido, como pode ser em um grupo, mas algo compartilhado por mais que apenas um grupo grande ou um conjunto de grupos menores.

irresolúveis. Mas o que isso significa? Como veremos, há acepções significativamente diferentes de “irresolução racional” e seus cognatos. No entanto, outros filósofos já argumentaram que desacordos profundos são racionalmente resolúveis, e defendem formas específicas pelas quais eles podem ser racionalmente resolvidos.

Além disso, muitos filósofos consideram que desacordos profundos geram problemas para tomadas de decisão coletivas em democracias. Por exemplo, Lynch (2012) afirma que “o ideal da civilidade exige que encontremos um solo comum com aqueles com quem precisamos discutir questões políticas”, mas que desacordos profundos levantam o “problema de defendermos nossos princípios epistêmicos a partir de um ponto de vista comum” (2012, p. 8). Kappel (2012) reflete esse ponto: que muitas escolhas políticas em democracias dependem de “princípios que todos os cidadãos racionais possam aceitar” e, ainda assim, desacordos profundos podem tornar esse ideal “impossível de ser alcançado” (Kappel, 2012, p. 17). A esse respeito, alguns consideram que desacordos profundos levam à polarização e até a agravam: “As pessoas envolvidas em desacordos profundos tendem a considerar-se mutuamente irracionais, imorais ou pior” (de Ridder, 2021, p. 234; cf. Hannon & de Ridder, 2021, p. 87). Isso pode levar os disputantes a reforçarem suas opiniões anteriores e a desprezarem seus oponentes (de Ridder, 2021, p. 236). Embora essas afirmações sejam, obviamente, controversas, elas destacam por que muitos nesse debate encaram o desacordo profundo como um problema político urgente. Algumas dessas questões sociopolíticas são exploradas na seção 6 da Parte 2.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Desacordos profundos se distinguem de outros tipos de desacordos por serem, em certo sentido, “fundamentais” — em oposição a, digamos, insubstanciais, meramente verbais ou superficiais — decorrentes de “choques de visões de mundo” (Hazlett, 2014). Por enquanto, deixaremos de lado a questão do que, exatamente, faz com que um desacordo seja *profundo* e nos concentraremos nas principais características paradigmáticas dos desacordos profundos tipicamente representados na literatura.

Considere o seguinte caso:

“CONSPIRAÇÃO: Kim e Gwen discordam sobre a proposição *p*: “tomar a vacina *x* é seguro para a sua saúde”. Gwen acredita em *p* e baseia sua crença na orientação dada pela organização nacional de saúde e pelo governo. Quando

Kim a questiona sobre por que ela confia nessa orientação, ela se apoia em sua opinião de que as agências de saúde do seu governo (por exemplo, por se fundamentarem na ciência médica; e por serem sinceras em suas intenções e preocupações com a saúde dos cidadãos e com a prevenção de doenças generalizadas), a ciência biomédica e as principais fontes de informação científica são, em geral, confiáveis no que diz respeito à saúde contra doenças infecciosas. Kim discorda. Ele acredita que a vacina x contém, por razões nefastas, um chip para rastrear e controlar os cidadãos. Ele nega que as agências de saúde governamentais, a ciência biomédica e a grande mídia sejam fontes confiáveis de informação, sejam sinceras ou se preocupem com o bem-estar dos cidadãos. Ele acha que essas instituições estão sob a direção dos “Illuminati”, um grupo secreto poderoso e nefasto, cujo objetivo é dominar o mundo. Enquanto Gwen acha que devemos confiar na ciência e nas instituições científicas em geral, Kim nega isso, apelando para “pressentimentos”, fontes alternativas de mídia (por exemplo, blogs, livros e fóruns que discutem de forma favorável sobre teorias da conspiração) que sejam cépticas em relação à ciência médica e às instituições que a representam. Em vez disso, ele acredita em *q*, “confiar nos meios de comunicação alternativos A, B e C é uma maneira confiável de formular crenças verdadeiras”, enquanto Gwen acredita em $\sim q$, e em muitas outras coisas além disso.”

Este é apenas um exemplo, mas segue o padrão encontrado na literatura: (1) um agente A acredita na proposição controversa P e outro, B, nega P; (2) as razões que A oferece a B para acreditar em P parecem a B uma petição de princípio, e vice-versa para A. Muitos filósofos consideram que os desacordos profundos nesta fase envolvem *circularidade epistêmica*, ou seja, quando alguém defende a fonte de uma crença recorrendo à mesma (ou confiando nela) (ver Carter, 2021; Lynch, 2010, 2013; Matheson, 2021). Aqui, nós não assumimos que desacordos profundos necessariamente envolvem circularidade epistêmica, mas observamos que isso é frequentemente dado como certo na literatura. Basta reconhecer que as razões apresentadas pelas partes para defenderem suas crenças controversas parecem, aos olhos de seus interlocutores, petições de princípio ou, de alguma forma, defeituosas, por exemplo, por serem razões que o outro considera claramente falsas (ver, por exemplo, Johnson, 2022, p. 4). Adicionalmente, (3) pelo menos uma das razões pelas quais (2) se mantém é que A não confia nas fontes de evidência a que B recorre, e vice-versa para B em relação às fontes de A. Eles suspeitam mutuamente das fontes de razões ou evidências um do outro.

Por que CONSPIRAÇÃO é um exemplo de desacordo profundo? Aqui, vamos nos referir a traços importantes do desacordo profundo. Não defendemos que esses traços são condições necessárias de forma conjunta, mas apenas que os desacordos profundos comumente citados na literatura possuem esses traços e que eles são geralmente considerados característicos de desacordos profundos (ver Bondy, 2020; Fogelin, 2005; Hazlett, 2014; Johnson, 2022; Kappel, 2012; Lynch, 2010, 2013; Pritchard, 2018).

Primeiro, observe que, embora Kim e Gwen discordem sobre a proposição *p*, de que é razoavelmente seguro para sua saúde tomar a vacina *x*, isso é apenas parte de sua discussão, porque até mesmo as razões a que eles recorrem para sustentar suas crenças também serão contestadas, como vimos com suas crenças sobre *q*. Essa “sistematicidade” do desacordo profundo — em que o desacordo pode se concentrar em uma proposição, mas tem um efeito cascata sobre outras proposições nas quais as partes em disputa acreditam — é amplamente observada na literatura (ver de Ridder, 2021; Fogelin, 2005; Ranalli, 2021). Discutiremos essa ideia com mais detalhes na seção 3. Por enquanto, vamos apresentá-la por meio de um exemplo.

Por exemplo, quando Gwen cita o fato de que devemos confiar nas agências de saúde e em cientistas biomédicos, Kim nega isso. Este é, portanto, outro ponto de desacordo entre eles. Por sua vez, seu desacordo sobre *p* não passa de um entre muitos outros desacordos efetivos ou potenciais: desacordos sobre quem é confiável; desacordos sobre quais métodos são confiáveis; ou desacordos sobre ontologia (o que existe) ou metafísica (a natureza da realidade), com Kim afirmando a existência do grupo conspiratório, os Illuminati, e Gwen negando-a, juntamente com os muitos e variados compromissos dessa teoria da conspiração.

Agora, ao trocar razões a favor e contra *p*, Kim não aceitará as razões apresentadas por Gwen como *boas razões* e vice-versa. Por quê? Como já vimos, alguns filósofos têm recorrido à noção de circularidade epistêmica, que ocorre quando um agente tenta defender um princípio epistêmico mas se baseia em um resultado desse princípio como razão para acreditar que o princípio é verdadeiro, ou então emprega um método ou fonte preconizados pelo princípio (ver Carter, 2021; Lynch, 2010, 2013; Matheson, 2021; Williams, 2007).

Por exemplo, Gwen poderia apelar para o fato de que o governo e as principais organizações de saúde afirmam *p*, e ela poderia se referir à confiabilidade geral da instituição de saúde em questões médicas como uma razão para acreditar que *p*. No entanto, Kim contesta isso. Em sua visão, essas instituições não são confiáveis devido à influência dos Illuminati, o poderoso grupo conspiratório. Este é, sem dúvida, um caso de circularidade epistêmica, pois Gwen pressupõe a confiabilidade dos canais oficiais de informação científica com base em seus próprios registros.

É claro que Gwen também poderia verificar de forma independente seus registros — se neles consta que tais medicamentos previnem um vírus, por exemplo, ela poderia perguntar a uma médica se agora está mais protegida contra o vírus ao tomar a vacina. Ou, se neles consta que os virologistas desenvolveram tal e tal técnica que produz anticorpos contra o vírus, Gwen poderia consultar um laboratório para testar os anticorpos em questão. Na verdade, talvez Gwen pudesse estudar e se tornar uma especialista. Kim, no entanto, não aceitará a confiabilidade geral de nenhum desses meios como motivo para acreditar em *p*, pois ele provavelmente dirá que qualquer médica, cientista etc. que corrobore a visão oficial sobre a vacina está “envolvida na conspiração” — ele se baseia em sua crença em teorias da conspiração como forma de antecipar qualquer evidência contrária (ver Napolitano, 2021). Da mesma forma, Gwen não considerará a confiabilidade dos meios de comunicação alternativos A, B e C como uma boa razão para não-*p*, já que Kim só pode defender sua confiabilidade de maneira circular.⁷³ Ele considera que essas fontes são confiáveis *porque* acredita que não-*p*. Kim e Gwen estão envolvidos aqui em um desacordo sobre em quais pontos-fixos devem se apoiar.⁷⁴

Alguns filósofos consideram essa sugestão problemática. Um desacordo é profundo apenas se os tipos de razões que as pessoas apresentam para suas crenças conflitantes forem epistemicamente circulares? Talvez essa definição seja muito restrita e limite desnecessariamente os casos que podemos considerar como genuinamente profundos (ver, por exemplo, Ranalli, 2021). Ademais, mesmo que alguém discorde de você sobre a “confiabilidade da percepção”, será que você não tem *nenhuma* razão para acreditar nisso que não se baseie em percepção, ou na crença de que a percepção é confiável? Talvez isso seja apenas parte da melhor explicação sobre outras crenças que você possui — ou, alternativamente, talvez essas razões sejam circulares, mas não por isso *ruins* (ver, por exemplo, Carter & Pritchard, 2017). Voltaremos a abordar a

⁷³ Compare com a forma como Lynch (2010) e Pritchard (2011a) discutem as razões das partes em seus casos de desacordo profundo. Como afirma Lynch (2010), “Os desacordos profundos epistêmicos e evidentes são marcados pela circularidade epistêmica” (Lynch, 2010, p. 270).

⁷⁴ Veja Pittard (2019) por sua caracterização de desacordos profundos em termos de diferentes pontos-fixos fundamentais. Isso pode ser contrastado com a concepção de Cuneo & Shafer-Landau (2010) sobre pontos-fixos morais, que são necessários para a existência de sistemas de normas morais. Pode-se pensar que pontos-fixos poderiam ser epistêmicos ou metafísicos no sentido de Pittard, por serem somente proposições que algumas pessoas *de fato* pressupõem em seus raciocínios teóricos, sem, portanto, adotarem a perspectiva mais forte de que eles seriam necessários para que a existência de qualquer sistema normativo.

circularidade epistêmica novamente na seção 3.4. Por enquanto, basta destacar muitos dos supostos traços do desacordo profundo na literatura, em vez de tomar uma posição sobre quais elementos, exatamente, são necessários para sua caracterização.

O QUE O DESACORDO PROFUNDO NÃO É

O que distingue o desacordo profundo de outros tipos de desacordo? Podemos compreender melhor o desacordo profundo distinguindo-o de fenômenos correlatos. Nesta seção, então, vamos nos concentrar no que o desacordo profundo *não* é. Isso é importante para que não se confunda “desacordo profundo” com outras noções afins, como “desacordo persistente” e “desacordo irresolúvel”. Embora esses fenômenos tenham relação, como veremos, eles constituem tipos distintos de desacordo.

DESACORDO PERSISTENTE

Alguns desacordos persistem apesar de os disputantes trocarem razões para defenderem suas visões opostas. Estes são desacordos profundos? Nem sempre. Alguns desacordos são apenas *persistentes* sem serem profundos. Embora desacordos profundos frequentemente persistam por mais tempo do que as disputas habituais, o simples fato de um desacordo persistir por um longo período não o torna *profundo*. Em outras palavras, a persistência não é condição suficiente para que haja um desacordo profundo, ainda que seja uma condição necessária.

Para entender por que desacordos profundos e persistentes são distintos, considere dois membros de uma família que discordam continuamente sobre sua herança. Suponha que o irmão ache que deveria receber uma parte maior da herança do que sua irmã, que discorda, e suponha que seu desacordo persista devido à teimosia de ambos, sem perspectiva de resolução. Um observador ideal diria que, devido à sua teimosia, o desacordo não será resolvido. Seus vícios intelectuais necessariamente os impedem de resolver a disputa; a resolução exige que ambos sejam menos teimosos e mais flexíveis.

Seu desacordo não é profundo. Por quê? A resposta é que os desacordos podem persistir por vários motivos. Nesse caso, se deve a falhas de caráter mútuas, como teimosia. Em outros casos, a persistência do desacordo pode decorrer de um ressentimento mútuo, da relutância em levar o outro a sério (talvez um ódio mútuo) ou

da falta ou esquecimento de evidências relevantes que poderiam resolver a questão (ver, por exemplo, Elgin, 2018, p. 12).

O que esses tipos de casos indicam é que o desacordo persistente e o desacordo profundo são distintos. Talvez a diferença entre eles resida na *causa* do desacordo. Por exemplo, alguns filósofos argumentaram que o desacordo profundo persiste ao longo do tempo porque as partes envolvidas não conseguem, de forma produtiva, trocar razões que sejam aceitas como boas razões pela outra parte (por exemplo, nenhuma das partes reconhece as razões da outra como boas razões para revisar suas crenças) (Lynch, 2016; Smith & Lynch, 2021). Outros afirmaram que as partes podem discordar sobre algo que nenhum agente racional seria capaz de rejeitar (por exemplo, será que as partes poderiam discordar racionalmente sobre a existência de outras mentes?) (Coliva & Palmira, 2021). Retomaremos essas possibilidades na seção 5. A mensagem que devemos levar conosco, no entanto, é que alguns desacordos provavelmente serão persistentes, sem serem profundos.

DESACORDO GENERALIZADO

O desacordo profundo também deve ser diferenciado do desacordo meramente *generalizado*. Um desacordo sobre *p* é generalizado quando muitas pessoas discordam sobre *p*. Não se trata de um desacordo entre dois amigos ou colegas, mas de um desacordo com múltiplos e diversos participantes. Aliás, também não deve ser confundido com um desacordo entre grupos, já que dois grupos podem discordar sobre se, por exemplo, sua cidade deveria construir mais parques, sem que isso seja generalizado, já que poucas pessoas realmente se envolvem no desacordo.

Embora os desacordos profundos comumente sejam generalizados, há desacordos generalizados que não são profundos. Por exemplo, quando pessoas de países vizinhos discordam sobre qual país tem a melhor culinária e discordam sobre qual país tem a melhor música, vinho, natureza etc., esses desacordos são generalizados, mas provavelmente não são profundos. A razão por trás disso é que esse desacordo pode fazer parte de uma tradição de rivalidade e competitividade mútua, e não de diferentes visões de mundo, princípios fundamentais contrários ou compromissos básicos distintos — ou seja, não se trata do tipo de coisa que os filósofos geralmente entendem que torna um desacordo *profundo*. Muitas pessoas que discordam persistentemente sobre a qualidade de sua culinária, natureza, vinho e assim por diante podem, por exemplo,

aceitar muitas das mesmas visões religiosas, epistemológicas e morais de seus rivais, tal como por vezes ocorre com pessoas de lugares similares, como França e Itália.

Uma diferença fundamental entre o desacordo generalizado e o desacordo profundo é que este último *impele*⁷⁵ racionalmente as partes em desacordo a discordarem sobre muitas outras proposições (ver, por exemplo, Fogelin, 2005). Um desacordo é *sistemático* quando está inter-relacionado com outros desacordos (por exemplo, um desacordo sobre *p* implica um compromisso com muitos outros desacordos; desacordos sobre *q*, *r*, *s*,...). Desacordos meramente generalizados não precisam apresentar esse efeito; eles apenas são compartilhados por muitas pessoas.

Para ver a diferença, basta comparar o desacordo generalizado entre franceses e italianos sobre qual culinária (música, natureza) é melhor, com o desacordo entre fundamentalistas evangélicos e ateus humanistas sobre a existência de Deus, a confiabilidade do testemunho bíblico, o valor das escrituras frente à ciência, a metafísica das pessoas, a origem do universo e assim por diante. Seu desacordo não se deve apenas a uma rivalidade de longa data ou a um histórico de preferências estéticas diferentes, mas a diferenças de visão de mundo, princípios fundamentais ou compromissos básicos.⁷⁶

DESACORDO ENTRE PARES

O desacordo profundo também pode ser contrastado com o desacordo entre pares. Considere:

“CONTA DO JANTAR: duas pessoas em um restaurante discordam sobre o custo total do jantar de cada uma após uma gorjeta de 20%. Samanya acredita que seja US\$41, enquanto Karoline acredita que seja US\$45. Ambas possuem

⁷⁵ N.T.: Na versão original, “commits”, isto é, “compromete”. Para manter o sentido da frase, traduzi como “impele”.

⁷⁶ A conexão entre desacordo profundo e sistematicidade levanta a questão: todos os desacordos sistemáticos são profundos? Provavelmente não, porque pode haver desacordos sobre axiomas matemáticos ou princípios lógicos que levam a desacordos matemáticos ou lógicos sistemáticos (embora especializados): um desacordo sobre, digamos, a lei da não contradição ou a lei de Leibniz provavelmente terá repercuções. Por outro lado, o desacordo profundo apresenta um certo tipo de sistematicidade: o desacordo sobre *p* não apenas compromete as partes em disputa com outras proposições inter-relacionadas, mas também com proposições que não são tão restritas ou relativas ao domínio. Por exemplo, casos canônicos sobre criacionismo, aborto ou teorias da conspiração repercutem na ética, metafísica e epistemologia (cf. Hazlett, 2014). (por exemplo, alguns desacordos sobre o aborto baseiam-se em afirmações sobre a metafísica das pessoas, Deus, moralidade e assim por diante; alguns desacordos sobre a idade da Terra baseiam-se em afirmações sobre a confiabilidade da ciência, a natureza da realidade e assim por diante).

habilidades aritméticas confiáveis, não estão embriagadas ou excessivamente cansadas e viram a nota fiscal.”

Este é um exemplo de desacordo entre pares (Christensen, 2009; Frances & Matheson, 2019). Muito já foi escrito sobre como responder racionalmente a esse tipo de desacordo.⁷⁷ Em um desacordo epistêmico entre pares, ao menos dois pares discordam sobre uma proposição *p*. Duas pessoas são *pares epistêmicos* quando são (mais ou menos) igualmente capazes de avaliar corretamente as evidências relevantes para a proposição em disputa (Christensen, 2009; Matheson, 2015).

Muitos diriam que, em casos de desacordo entre pares, não há motivo imediato para supor que a outra pessoa está errada e você está correta. Isso porque vocês são pares epistêmicos: possuem a mesma probabilidade de estar corretos. De acordo com alguns, isso é uma *evidência de ordem-superior* suficiente para que você ajuste sua crença à crença de sua colega (Matheson, 2009). A *evidência de primeira-ordem* é a evidência a favor (ou contra) a proposição. Ela diz respeito à (provável) veracidade ou falsidade da proposição. A evidência de ordem-superior, por outro lado, é aquela que diz respeito à qualidade da evidência de primeira-ordem e/ou à capacidade do interlocutor de responder racionalmente à evidência de primeira-ordem. Um desacordo entre pares é frequentemente considerado uma evidência de ordem-superior contra sua evidência de primeira-ordem: ele lhe dá uma razão para *reconsiderar* seu próprio estado doxástico, por mais que não exija que você ajuste sua crença anterior.

Como isso se distingue de um desacordo profundo? Uma característica que torna o desacordo profundo interessante é que os disputantes não se consideram igualmente razoáveis, ou igualmente propensos a estar certos sobre a proposição em questão. Em vez disso, acreditam possuir uma vantagem epistêmica que a outra parte não possui. Em outras palavras, não se consideram pares epistêmicos. Chamemos isso de *Não-Reciprocidade*:

NÃO-RECIPROCIDADE: Em casos de desacordo profundo, os disputantes S_1 e S_2 , que discordam sobre *p* não considerariam um ao outro igualmente propensos a estar corretos sobre *p*.

Contudo, é uma questão controversa determinar se um desacordo profundo exclui a possibilidade de os disputantes *serem* pares epistêmicos no que diz respeito à proposição disputada. A não-reciprocidade não implica que eles não sejam pares

⁷⁷ Ver See Christensen & Lackey (2013) and Feldman & Warfield (2010).

epistêmicos. Isso porque as partes podem estar em uma posição epistêmica igualmente adequada para avaliar as evidências relevantes sobre *p*; talvez o fundamentalista seja tão capaz de avaliar corretamente as evidências sobre “Deus existe” quanto o ateu, por exemplo. Como veremos na seção 5, no entanto, alguns filósofos argumentam que desacordos profundos simplesmente *não poderiam ser* desacordos entre pares epistêmicos (por exemplo, Kappel, 2021).

A não-reciprocidade, no entanto, é muito menos controversa. Afinal, se você tem um “choque de perspectivas” com alguém, decorrente de suas “diferentes visões de mundo”, é difícil imaginar como vocês poderiam, racionalmente, considerar um ao outro como igualmente razoáveis em relação à proposição disputada. Mas há uma diferença entre *ser pares epistêmicos e reconhecer* o oponente como um par epistêmico. É intuitivo dizer que eles não poderiam constituir casos do que Feldman chama de “desacordo razoável mutuamente reconhecido”, que é diferente do desacordo entre pares (Feldman, 2006; Hazlett, 2014).

Por exemplo, é difícil imaginar Kim e Gwen reconhecendo um ao outro como pares epistêmicos, já que eles têm motivos para acreditar que avaliarão as evidências relacionadas à questão “é seguro para a sua saúde tomar a vacina *x*?” de maneiras radicalmente diferentes um do outro. No entanto, é importante ressaltar que a incapacidade de reconhecer seu interlocutor como um par epistêmico não significa necessariamente que ele *não seja* seu par epistêmico.

TEORIAS DO DESACORDO PROFUNDO

As teorias sobre desacordo profundo tentam responder à pergunta: o que são desacordos profundos? Ou seja, o que exatamente os distingue de outros tipos de desacordo? Como ponto de partida, os desacordos profundos são caracterizados pela *falta de um solo compartilhado*⁷⁸ e por serem *sistemáticos e persistentes*. Abaixo, comentaremos essas características. Posteriormente, exploraremos o conteúdo dessa

⁷⁸ N.T.: Na versão original, “shared background”. Em outros momentos, os autores usam o termo “common ground”, que traduzo como “solo comum”.

falta (por exemplo, falta de proposições-dobradiça⁷⁹, princípios epistêmicos, ou o que mais?).

SOLO COMPARTILHADO INSUFICIENTE

A argumentação racional pressupõe “um rico histórico de acordo” (Fogelin, 2005, p. 6)? Uma ideia popular sobre o desacordo profundo é que as partes em disputa carecem de “um arcabouço compartilhado de crenças e preferências” (Fogelin, 2005, p. 7), de ‘estruturas’ ou de ‘visões de mundo’ semelhantes para se envolverem em uma *argumentação racional* sobre certas questões. A argumentação racional é uma forma de argumentação em que os disputantes, recorrendo a razões, trocam e avaliam as razões uns dos outros em relação às suas crenças conflitantes.

Por exemplo, se alguém defende que “Deus existe” recorrendo ao argumento ontológico, de que “Deus é aquele que possui todas as perfeições” e “qualquer coisa que possua todas as perfeições existe”, e o disputante discorda dessa visão citando razões contra as premissas do argumento, isso seria um exemplo de *argumentação racional*. Isso não significa que as razões invocadas por cada parte sejam, de fato, *boas razões* para a defesa de seu ponto de vista, mas que sua discordância é uma manifestação de argumentação racional porque os disputantes *empregam razões* a favor e contra a crença contestada, em oposição a ataques pessoais (“você é estúpido”), acusações de parcialidade (“você tem a mente fechada”) ou acusações genealógicas (“você só acredita nisso porque...”), entre outras.

No debate sobre desacordo profundo, muitos pensadores acreditam que há algo no fato de os debatedores carecerem de suficiente “solo compartilhado”, necessário para trocarem razões sobre suas crenças de forma produtiva, de modo a impedi-los de resolver racionalmente seus desacordos (ver, por exemplo, Aikin, 2019; Fogelin, 2005).

Considere, por exemplo, alguns dos desacordos sobre o aborto nos Estados Unidos, onde algumas pessoas defendem o “direito à vida” dos fetos com base em sua visão religiosa de que o feto tem uma alma (criada por Deus) desde sua concepção. Essa razão não convence algumas pessoas, não apenas porque elas a consideram mais fraca

⁷⁹ N.T.: na versão original, “hinge propositions”. Traduzi como “proposições-dobradiça” pelo uso comum desse termo em português.

do que as razões do “direito de escolha”, mas porque negam a ontologia religiosa das almas e de Deus que traz à tona esse tipo de razão.

Mas a falta de ‘solo compartilhado’ é necessária para que haja um desacordo profundo? Um problema imediato dessa visão é que as noções relevantes sobre ‘solo compartilhado’ não são todas equivalentes. Por exemplo, alguns filósofos afirmam que os disputantes precisam ter *visões de mundo suficientemente coincidentes*. Hazlett (2014) define ‘visão de mundo’ como “um conjunto interconectado de crenças sobre metafísica e ética”, enquanto Matheson (2021) e outros afirmam que deve haver *coincidência entre as ‘estruturas’ dos disputantes*, definindo ‘estruturas’ como o “conjunto de princípios que você endossa que explica o que é evidência de quê e lhes atribui pesos probatórios” (Matheson, 2021, p. 3). Fogelin (2005), no entanto, afirma que é necessário que as partes em disputa possuam ‘um arcabouço compartilhado de crenças e preferências’, referindo-se a *proposições-dobradiça* e *valores morais* compartilhados, tais como ‘existe um mundo externo’ ou ‘todas as pessoas têm alma’.

Isso nos dá pelo menos três visões diferentes sobre que tipo de solo compartilhado é necessário para que haja argumentação racional:

Exigência de Visão de Mundo: S_1 e S_2 possuem solo compartilhado suficiente para argumentar racionalmente sobre p somente se S_1 e S_2 tiverem um conjunto coincidente de crenças metafísicas e éticas interconectadas, W (ver Hazlett, 2014).

Exigência Epistêmica: S_1 e S_2 possuem solo compartilhado suficiente para argumentar racionalmente sobre p somente se S_1 e S_2 compartilharem de princípios que especificam em que casos uma evidência E corrobora (a proposição em disputa) p , ou como ponderar diferentes evidências, E_1, E_2, E_3, \dots , em relação à questão sobre p (ver Lynch, 2013; Matheson, 2021)

Exigência de Dobradiça: S_1 e S_2 possuem solo compartilhado suficiente para argumentar racionalmente sobre p somente se S_1 e S_2 possuem um conjunto coincidente de proposições-dobradiça (ver Fogelin, 2005; Pritchard, 2018).

Em cada caso, a ideia é que, em um desacordo profundo, os disputantes não possuem o solo compartilhado necessário para a troca produtiva de razões que é necessária à argumentação racional.

Essa disputa sobre o que é necessário para que haja argumentação racional leva à questão sobre o que faz com que um desacordo seja profundo. Alguns dizem que o desacordo profundo se deve a diferenças entre crenças interconectadas sobre metafísica e ética (Hazlett, 2014), algumas das quais são proposições-dobradiça para os disputantes

(Fogelin, 2005), e que isso gera desacordo; outros dizem que desacordos profundos são sobre princípios epistêmicos fundamentais (Kappel, 2012; Lynch, 2013; Matheson, 2021) ou princípios normativos fundamentais (de Ridder, 2021).

SISTEMATICIDADE E PERSISTÊNCIA

A ideia de que o desacordo profundo envolve uma falta de solo compartilhado entre os disputantes tem relação com duas outras características fundamentais dos desacordos profundos: sistematicidade e persistência. Desacordos profundos são sistemáticos e persistentes de uma maneira que desacordos mais comuns não são (Fogelin, 2005; Ranalli, 2018). Primeiro, consideremos a sistematicidade do desacordo profundo. Embora um desacordo profundo possa se iniciar na forma de uma discordância sobre uma única proposição, como ‘o aborto é errado’, o desacordo inicial revela que as partes discordam sobre toda uma rede de proposições relacionadas, como, por exemplo, que ‘o feto é uma pessoa’, ‘as pessoas têm alma’, ‘podemos confiar na Bíblia’ e ‘Deus existe’. Essas crenças fazem parte da visão de mundo de A, e nenhuma delas faz parte da visão de mundo de B. Em resumo, A é uma certa espécie de crente religioso, enquanto B é uma certa espécie de crente não-religioso. Nem todos os seus desacordos serão necessariamente profundos e, portanto, persistentes, mas este o é *por causa* das suas visões de mundo opostas.

Podemos também entender a sistematicidade como uma espécie de tensão racional em primeira pessoa. Isso significa que, pela perspectiva de A, revisar sua crença contestada os compeliria a revisar muitas de suas outras crenças. Esse fenômeno é frequentemente relatado na literatura (ver de Ridder, 2021; Fogelin, 2005; Lavorerio, 2021; Ranalli, 2018). Para entender como isso funciona, considere o seguinte:

DESACORDO SOBRE O ABORTO: A e B discordam sobre (P) ‘o aborto é errado’. A apresenta (R1) ‘o feto é uma pessoa’ como apoio para P, mas B nega isso; ela não acredita que os fetos sejam pessoas. Agora, A acredita em R1 porque ‘a alma entra no óvulo no momento da concepção, e não se deve ferir almas’ (R2), e ela acredita nisso porque ‘Deus criou a gente e nossas almas’ (R3), e ela acredita nisso por causa de sua fé religiosa e de sua confiança no testemunho bíblico, algo que ela pode expressar dizendo (R4) ‘A Bíblia é confiável’. B não apenas nega P, então. Ela nega a cadeia de razões que A cita como apoio para P, que na prática podem “estar em segundo plano” (Fogelin, 2005, p. 8).

Para A, então, uma revisão de sua crença P exigiria, sob sua perspectiva, uma revisão de suas crenças R1, R2, R3 e R4, e talvez muitas mais, o que exerceria uma pressão racional sobre sua visão de mundo (por exemplo, levando-a a revisar substancialmente sua visão de mundo). Isso não significa que a rationalidade exija uma revisão de crenças, mas apenas que em casos de desacordo profundo pode haver uma tensão racional, em que o desacordo sobre uma proposição parece levar os interlocutores a discordarem — e, portanto, a possivelmente revisarem — muitas outras crenças também.

Desacordos profundos também exibem *persistência*. Isso significa que frequentemente persistem *mesmo após* a apresentação de razões que contestem as crenças disputadas. Isso contrasta, então, com os desacordos que persistem devido a atitudes afetivas (por exemplo, raiva) de uma das partes em relação à outra, ao que a pessoa defende (por exemplo, suas afiliações políticas) ou aos seus vieses epistêmicos (por exemplo, ter uma mente-fechada). Estes desacordos são persistentes por razões afetivas e baseadas em traços de caráter, e não por uma incapacidade de compreender as razões da outra pessoa para a sua crença. Em casos de desacordo profundo, presume-se que, mesmo que os disputantes possuam virtudes epistêmicas e respeitem seus interlocutores, o desacordo provavelmente persistirá após a apresentação de razões.

Fogelin (2005) sugere que isso se deve ao fato de que os disputantes carecem de um arcabouço de crenças compartilhadas sobre como avaliar as razões para a proposição inicialmente disputada. No caso do aborto, as crenças basais dos disputantes os impedem de reconhecer as razões apresentadas por seus interlocutores como *boas razões* para suas crenças, o que leva à persistência de seu desacordo. Outro aspecto da ‘persistência’ é que o desacordo permanece ‘não resolvido’ ou, mais especificamente, ‘racionalmente não resolvido’. Isso significa que os disputantes não conseguem chegar a um acordo mediante a troca de razões epistêmicas que rationalizariam a adoção ou a manutenção de uma determinada atitude (Feldman, 2005).

Estas são algumas das principais características dos desacordos profundos. Mas qual é exatamente a natureza da falta de “um arcabouço compartilhado de crenças e preferências”? (Fogelin, 2005, p. 7). As duas principais abordagens sobre o desacordo profundo na literatura epistemológica recente são a *abordagem wittgensteiniana* e a abordagem do *Princípio Epistêmico Fundamental*. A seguir, revisaremos essas abordagens.

ABORDAGENS WITTGENSTEINIANAS

As abordagens wittgensteinianas do desacordo profundo têm origem nas observações de Wittgenstein (1969) em *Da Certeza*. Essa teoria tem sido trabalhada por Fogelin (2005), Hazlett (2014) e Godden e Brenner (2010), entre vários outros. A visão é a seguinte:

“TEORIA WITTGENSTEINIANA: Desacordos profundos são desacordos sobre compromissos-dobradiça (explícita ou implicitamente).⁸⁰”

A teoria wittgensteiniana implica que A e B discordam profundamente sobre P se, e somente se, discordarem sobre P e P for uma *proposição-dobradiça*, ou então a sua discordância sobre P os obriga a discordar sobre uma proposição-dobradiça. O primeiro caso é um desacordo profundo ‘direto’, enquanto o segundo é ‘indireto’. Por exemplo, no caso do aborto, talvez a afirmação ‘o feto é uma pessoa’ não seja um compromisso-dobradiça para A, e sua negação não seja um compromisso-dobradiça para B, mas, devido à maneira como A e B defendem suas crenças aqui (ou seja, os tipos de razões que apresentam e seu papel em suas visões de mundo), A e B se comprometem a discordar sobre compromissos-dobradiça; por exemplo, B nega a crença de A de que ‘Deus existe’, que é um compromisso-dobradiça para A, e sua negação é um compromisso-dobradiça para B.

Compromissos-dobradiça são os *pressupostos básicos* da visão de mundo ou do sistema de crenças de uma pessoa, bem como os pressupostos básicos que conduzem sua investigação (Wright, 2014). A ideia é que não podemos dispensar os compromissos-dobradiça, pois eles são as certezas de que necessitamos para que haja avaliação epistêmica (Pritchard, 2016). Aqui estão alguns exemplos de compromissos-dobradiça:

‘existe um mundo externo, a percepção sensorial é confiável, eu não sou um cérebro em conserva, minha capacidade de raciocínio é confiável, a Terra existe há mais de três minutos, os testemunhos são confiáveis, a memória é confiável’ Precisamos desses compromissos-dobradiça para racionalizar sobre o mundo (Brueckner, 2007, p. 285).⁸¹

⁸⁰ N.T.: O termo “compromissos-dobradiça”, no original, estava como “hinge commitments”. Mantivemos a tradução de “hinges” como “dobradiças”, para não haver confusão com a teoria dos Princípios Epistêmicos Fundamentais.

Outros filósofos incluem proposições mais específicas que são essenciais para visões de mundo díspares, tais como ‘Deus existe’, ‘A Bíblia é crível’, ‘Deus não existe’ ou ‘Apenas coisas naturais, não sobrenaturais, existem’. Alguns já até argumentaram que poderia haver dobradiças como ‘existem traficantes Satânicos de crianças altamente poderosos politicamente e secretos’ (ver Smith, 2022, p. 6). No fundo, proposições-dobradiça moldam visões de mundo. Quando elas são objeto de amplo questionamento, áreas inteiras de investigação também serão questionadas (Wright, 2014). Isso pode explicar por que um desacordo sobre um compromisso-dobradiça é sistemático: ele impele as partes em disputa a discordarem sobre um conglomerado de outras proposições.

Por que um desacordo é ‘profundo’ quando envolve compromissos-dobradiça? Porque os compromissos-dobradiça regulam aquilo que vale como razão ou evidência para nossas crenças e outras atitudes. Ao contrário das crenças comuns, os compromissos-dobradiça carecem de evidências ‘básicas’ que os contrariem e que sejam reconhecidas pelo agente que os aceita *como* razões contrárias⁸². Por exemplo, uma pessoa para quem ‘existe um mundo externo’ constitui uma pressuposição básica não dispõe de uma maneira ‘mais básica’ de justificar esse compromisso; trata-se, antes, de um dos seus pontos de partida para avaliar as razões a favor e contra a crença em geral. Do mesmo modo, a pessoa para quem ‘Existe uma conspiração maligna mundial’ constitui uma dobradiça trata isso como um ponto-fixo em suas avaliações de testemunhos, fragmentos de raciocínio e outras crenças.

Isso levanta a questão sobre o status epistêmico dos compromissos-dobradiça. Compromissos-dobradiça definem o que conta como razão para uma crença, mas como poderíamos então justificar que *acreditamos* em nossos compromissos-dobradiça? Muitos filósofos consideram que os compromissos-dobradiça, se possuírem status epistêmico, apresentam um status epistêmico não-convencional (por exemplo, não fundamentado em evidências ou na verdade).

⁸¹ Essas proposições são epistêmicas e ontológicas, mas vários filósofos ampliaram a noção de compromissos-dobradiça para incluir compromissos morais, sociais ou mesmo políticos. Ver (Ashton, 2019), (Boncompagni, 2021), (Coliva, 2015) e (Ranalli, 2022).

⁸² Embora isso deixe em aberto a possibilidade de que alguém possa ter evidências para um compromisso-dobradiça. (Neta, 2019) defende essa visão. (Hazlett, 2006) defende a visão de que, se H é um compromisso-dobradiça para S, não pode haver evidências que enfraqueçam H em relação a S, mas podem haver evidências que o refutem.

Aqui, revisaremos três teorias predominantes sobre a natureza dos compromissos-dobradiça:

Teoria do Direito [Entitlement]: Alguns argumentam que há um *direito predefinido* de aceitar compromissos-dobradiça, por meio do qual um direito para P corresponde ao direito de aceitar P sem evidências que o sustentem, e que nossa justificativa epistêmica para compromissos-dobradiça consiste em ter tal direito predefinido.⁸³ Sem esses compromissos, nossas visões de mundo desmoronariam (Wright, 2004, 2014; Hazlett, 2014).

Teoria da Arracionalidade: Outros filósofos argumentam que os compromissos-dobradiça estão totalmente fora do âmbito da avaliação racional (Moyal-Sharrock, 2016; Pritchard, 2016). Eles são essencialmente arracionais. Esta é uma posição radical, porque significa não ser possível uma avaliação epistêmica verdadeiramente positiva ou negativa — como racional, irracional; justificada ou injustificada — da atitude doxástica de alguém em relação aos compromissos-dobradiça. Aliás, isso também implica que não temos direito a dobradiças, já que o direito é uma espécie de justificativa epistêmica, embora seja um tipo de justificativa não-evidencial.

Constitutivismo: Por fim, alguns filósofos argumentam que os compromissos-dobradiça são constitutivos de *ser um agente racional* (Coliva, 2015). Isso é o Constitutivismo. Nessa visão, as dobradiças são racionalmente avaliáveis no sentido de serem constitutivas da agência racional.

A epistemologia dos compromissos-dobradiça nos oferece um ponto de partida para refletir sobre a epistemologia do desacordo profundo. Correspondendo a cada uma das nossas três teorias, a teoria do Direito [*Entitlement*], o Constitutivismo e a teoria da Arracionalidade, temos pelo menos três opções. Quando há um desacordo sobre compromissos-dobradiça, as partes em desacordo podem apontar para seu próprio direito de aceitar seus próprios compromissos-dobradiça; ou para o fato de que aceitar seu compromisso-dobradiça faz parte de sua agência racional; ou ao fato de que não é nem racional nem irracional para elas acreditarem no que acreditam. Dentro do seu próprio sistema de crenças, duvidar de seus compromissos-dobradiça lhes parecerá confuso ou totalmente irracional. É claro que esse tipo de raciocínio não soará como um argumento convincente para a outra parte, pois esta tem seus próprios compromissos-dobradiça aos quais tem direito; questioná-los seria tão confuso para ela quanto para a outra parte (cf. Hazlett, 2014). Essa *falta de solo compartilhado* explica por que os desacordos sobre proposições-dobradiça são persistentes. As melhores razões de ambas

⁸³ A natureza dos compromissos-dobradiça é debatida. Ver (Pritchard, 2011b) e (Moyal-Sharrock, 2004) para um panorama.

as partes para seu compromisso-dobradiça não são consideradas boas razões na estrutura de seu oponente.

Por que endossar a abordagem wittgensteiniana? Uma consequência imediata da teoria wittgensteiniana é que ela pode facilmente explicar a *variedade* dos desacordos profundos. Os desacordos podem ser profundos devido a diferentes tipos de dobradiças: morais, metafísicas e epistêmicas.

Por exemplo, como analisamos no caso do aborto, alguns desacordos sobre o aborto são profundos porque os disputantes se baseiam em pontos de partida diferentes e inegociáveis sobre a natureza das pessoas e da realidade, a saber, que um feto possui uma alma desde a concepção, o que manifesta seu compromisso com a existência das almas e de Deus, juntamente com certas crenças sobre a confiabilidade de fontes religiosas (Fogelin, 2005). Analogamente, alguns debates entre teóricos da conspiração e pessoas que aceitam as explicações institucionais sobre eventos políticos relevantes parecem estar enraizados em desacordos mais fundamentais sobre a natureza da realidade social, tal como se somos ou não regularmente enganados pelo governo, pela ciência e pelos meios de comunicação (ver, por exemplo, Aikin, 2019). Voltando à *Conspiração*, o defensor da abordagem wittgensteiniana poderia dizer que Kim, o teórico da conspiração, tem como dobradiça a ideia de que existe uma conspiração mundial que corrompe a ciência e a comunicação científica, de modo que não devamos confiar nos canais oficiais de informação científica, incluindo o depoimento de cientistas, artigos de revistas científicas avaliados por pares e assim por diante. Gwen nega isso e confia nos canais oficiais de informação científica. Podemos pensar que essa é uma dobradiça para Kim, devido ao papel normativo que desempenha na forma como avalia epistemicamente qualquer afirmação feita por cientistas, mídia convencional, políticos e assim por diante. É, para Kim, um ponto-fixo em relação ao qual ele avalia *qualquer uma* dessas alegações.

Assim, a abordagem wittgensteiniana ajuda a explicar a variedade dos desacordos profundos, valendo-se da variedade de compromissos-dobradiça sobre os quais podemos discordar e do seu papel em propiciar razões para as diferentes crenças das pessoas. Como resultado, a abordagem é suficientemente ampla para explicar não só por que certos desacordos hipotéticos e filosóficos podem ser profundos, mas também por que muitos desacordos políticos importantes no mundo real podem ser igualmente profundos.

No entanto, existem desafios que várias versões da teoria wittgensteiniana enfrentam. Se os compromissos-dobradiça desempenham um papel tão básico na explicação do que vale como uma boa razão para a crença ou a dúvida, isso pode levar alguém a questionar se *seria possível* acreditar ou duvidar desses compromissos em primeiro lugar. Como argumentou Pritchard (2016), as crenças são, por natureza, sujeitas à avaliação racional, como contraprovas e refutações. Se os compromissos-dobradiça encontram-se fora do âmbito da avaliação racional convencional — a exemplo do suporte evidencial ou de registros que indicam a verdade —, torna-se difícil perceber como eles poderiam *ser* crenças ou outras atitudes doxásticas positivas (por exemplo, convicções). Mas então, como poderia haver *desacordos* profundos? Os desacordos somente são genuínos se as *atitudes* conflitantes das partes constituírem algum tipo de *crença*? (ver MacFarlane, 2014; Marques, 2014). Se essa inquietação for levada adiante, uma versão da abordagem wittgensteiniana que situa os compromissos-dobradiça fora do âmbito da avaliação epistêmica corre o risco de se subverter a si mesma: ela explica a *profundidade* do desacordo profundo à custa de perder seu status de *desacordo* genuíno. Já que outros epistemólogos das dobradiças dizem que podemos acreditar nas dobradiças, ou que nossos compromissos-dobradiça envolvem outros tipos de atitudes doxásticas, como aceitação (Coliva, 2015) ou confiança (Wright, 2014), essas teorias podem ser melhores para tratar de desacordos profundos.

Pode-se também temer que a abordagem wittgensteiniana esteja potencialmente ligada a teorias epistemológicas controversas. Como vimos, os epistemólogos normalmente consideram as dobradiças como estando fora do âmbito da avaliação racional convencional; ou seja, da avaliação em termos de *evidências* a favor ou contra a crença. De modo geral, a epistemologia das dobradiças é *não-evidencial*, no sentido de que, se elas gozam de algum status epistêmico, não é um status evidencial.⁸⁴ Mas, então, a epistemologia das dobradiças parece estar em dissenso com o ‘evidencialismo’, a concepção comumente aceita de que uma crença é racional ou justificada na medida em que as evidências a apoiam.⁸⁵

⁸⁴ Embora a epistemologia centrada na verdade, como o evidencialismo e o reliabilismo, seja talvez uma ortodoxia epistemológica, muitos filósofos aceitam alguma forma de epistemologia não-evidencialista para lidar com o ceticismo. Ver (Graham & Pedersen, 2020) e (Moretti & Pedersen, 2021).

⁸⁵ O evidencialismo foi originalmente defendido por (Conee & Feldman, 1985). Consulte (Feldman, 2005) para saber mais sobre a aplicação do evidencialismo a desacordos profundos.

Outro problema é que a explicação wittgensteiniana parece estar comprometida com o *relativismo epistêmico*, a ideia de que uma crença é justificada ou injustificada apenas em relação a uma estrutura de avaliação de crenças, e nunca objetivamente (Kusch, 2018; Pritchard, 2011a, 2018). Isso porque se supõe que os compromissos-dobradiça são o que define o limite da avaliação racional. Compromissos-dobradiça moldam a concepção sobre quais crenças são justificadas ou injustificadas. Mas o reconhecimento de um desacordo profundo parece nos forçar a reconhecer uma *pluralidade de dobradiças* — isto é, culturas com diferentes compromissos-dobradiça. Isso faz com que pareça que avaliações contrárias às nossas crenças *possam* ser justificadas, relativamente às dobradiças do avaliador, enquanto nossas crenças contrárias *também* podem ser justificadas, relativamente às nossas dobradiças. O desacordo profundo apoiaria, então, o relativismo epistêmico. Mas o relativismo epistêmico possui seus próprios desafios significativos (Boghossian, 2006).⁸⁶

ABORDAGEM DOS PRINCÍPIOS EPISTÊMICOS

Uma visão alternativa é de que há uma conexão íntima entre desacordo profundo e princípios epistêmicos. Essa é a visão segundo a qual:

“TEORIA DOS PRINCÍPIOS EPISTÊMICOS FUNDAMENTAIS: desacordos profundos são desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais.”

Mais especificamente, a teoria do Princípio Epistêmico Fundamental diz que A e B discordam profundamente sobre *p* se e somente se discordam sobre *p* e *p* é um princípio epistêmico fundamental. Um *princípio epistêmico* nos orienta sobre como devemos formar nossas crenças. Tais princípios dizem respeito ao que vale como evidência confiável para uma determinada atitude doxástica e/ou ao que vale como crença justificada dentro de um determinado campo (Lynch, 2010).

Por exemplo, o princípio epistêmico da tasseografia nos indica que podemos formar crenças justificadas sobre nosso destino interpretando os padrões dos grãos de café. Todos nós aceitamos certos princípios epistêmicos ao definir e atualizar nossas crenças, conforme essa teoria, mesmo que discordemos sobre *quais* princípios epistêmicos são legítimos ou corretos.

⁸⁶ Ver Coliva (2015), que tenta superar os desafios relativistas. Ver também Graham e Pederson (2020), que tentam superar a preocupação quanto à epistemologia do direito das dobradiças [*entitlement hinge epistemology*] não estar ligada às evidências.

O que torna um princípio epistêmico ‘fundamental’? Segundo Lynch (2010, 2016), podemos distinguir entre princípios epistêmicos fundamentais e não-fundamentais da seguinte forma. Os princípios epistêmicos fundamentais são aqueles que:

[...] não podem ser apresentados como verdadeiros sem que seja empregada a fonte tida como confiável pelo princípio em questão. Por essa razão, as defesas explícitas de tais princípios estarão sempre sujeitas a uma acusação de circularidade (Lynch, 2016, p. 250).

Estas podem incluir: “métodos inferenciais, como dedução ou indução, e métodos não inferenciais, como percepção sensorial” (Kappel, 2012, p. 10; Lynch, 2010, p. 264). Esses métodos são *fundamentais* porque não se pode demonstrar que possuem um status epistêmico positivo sem recorrer ao método em questão. Assim, como pensam muitos epistemólogos contemporâneos: as crenças comuns sobre o mundo externo podem ser justificadas pela experiência sensorial, mas não se pode demonstrar a confiabilidade dessa prática de formação de crenças sem empregar esse mesmo método. Como afirma Kappel: “as melhores razões epistêmicas para tanto são epistemicamente circulares” (Kappel, 2012, p. 10).

Isso explica por que os desacordos profundos são *persistentes*: quando os disputantes tentam defender seus princípios nas disputas, eles apresentam argumentos circulares que não convencem a outra parte. Não existe um *solo epistêmico compartilhado* ao qual se possa recorrer para resolver o desacordo. Isso também explica por que os desacordos profundos são sistemáticos: nossos princípios epistêmicos fundamentais influenciam muitas de nossas crenças.

Para ver como essa abordagem funciona na prática, considere o caso da *Conspiração*. Podemos considerar que o desacordo entre Kim e Gwen sobre a segurança das vacinas tem suas raízes em seus compromissos para com princípios epistêmicos fundamentais opostos. Por exemplo, podemos ver Kim como alguém que nega que publicações científicas revisadas por pares e a mídia científica hegemônica sejam fontes confiáveis, enquanto Gwen aceita que elas o são. Gwen acredita que “Normalmente se pode confiar na mídia hegemônica e nos depoimentos oficiais de especialistas”, enquanto Kim acredita que “Normalmente não se pode confiar na mídia hegemônica e nos depoimentos oficiais de especialistas”. Quando Gwen tenta defender sua crença de que algum livro ou reportagem é confiável, Kim tende a perguntar por que ela acredita que tais fontes são confiáveis, ao passo que Gwen provavelmente recorrerá

ao depoimento de cientistas e da mídia, algo que Kim considerará questionável. Igualmente, quando Gwen questiona a crença de Kim, ele recorrerá a fontes de mídia alternativas, que Gwen considerará não confiáveis.

Uma vantagem na abordagem do Princípio Epistêmico Fundamental é que ela recorre ao que a epistemologia dominante já defende: princípios epistêmicos e atitudes doxásticas. Ela não exige que haja um status epistêmico não-evidencial, por exemplo, como parece exigir a epistemologia das dobradiças, nem parece estar comprometida com o relativismo epistêmico. Pois os princípios epistêmicos fundamentais podem ser ‘objetivos’ no sentido de que sua precisão é determinada por como o mundo se apresenta — por confiabilidade ou veracidade — e não dependem das atitudes ou práticas epistêmicas das pessoas.

No entanto, essa abordagem enfrenta um desafio no que diz respeito ao *escopo* do desacordo profundo. Os desacordos são profundos apenas se os disputantes discordarem (ou estiverem determinados a discordar) sobre um princípio epistêmico fundamental? A abordagem do Princípio Epistêmico Fundamental possui um escopo mais estreito do que a abordagem wittgensteiniana, pois não consegue explicar desacordos que poderiam ser descritos como profundos e que não envolvem princípios *epistêmicos* fundamentais.

Considere o fato de que desacordos sobre princípios *normativos* (não-epistêmicos) fundamentais e princípios *metafísicos* fundamentais não se encaixam facilmente no âmbito do ‘desacordo profundo’, dada a abordagem do Princípio Epistêmico Fundamental, apesar do fato de que alguns desacordos sobre a natureza da realidade ou da moralidade parecem ser profundos no sentido de que são persistentes, sistemáticos e que há uma falta de solo compartilhado sobre o qual se apoiar para resolver o desacordo. Em contrapartida, a abordagem wittgensteiniana pode descrevê-los como profundos.⁸⁷

Note também que a quantidade de princípios epistêmicos fundamentais é bastante limitada. Desacordos sobre princípios fundamentais, *enquanto tais*, serão bastante limitados na vida real (Lagewaard, 2021). Isso limitará o número de desacordos profundos. No entanto, os desacordos sobre compromissos-dobradiça parecem ser mais

⁸⁷ Ver Ranalli (2018) para conferir essa objeção e uma resposta. De Ridder (2021) desenvolve uma teoria do Princípio Normativo Fundamental em seu lugar.

prevalecentes. Se isso é um desafio à abordagem, depende de quanto amplamente se deseja aplicar o conceito de desacordo profundo.

UMA VISÃO HÍBRIDA

Alguns filósofos sugeriram que existem diferentes tipos de desacordo profundo e que as teorias wittgensteiniana e do Princípio Epistêmico explicam esses diferentes tipos de desacordo profundo. A seguir, exploraremos essas teorias.

De acordo com Smith e Lynch (2021), a ‘característica central’ do desacordo profundo é que os argumentos aos quais se poderia recorrer em casos ideais não serão capazes de “persuadir com argumentos epistemicamente convincentes” (Smith & Lynch, 2021, p. 6). Empregando essa característica central, eles distinguem três tipos de desacordos profundos: (1) *desacordos em nível de princípio* [principle-level], (2) *desacordos em nível de sub-príncipio* [sub-principle level] e (3) *desacordos em nível de estrutura* [framework-level].

O desacordo em nível de estrutura corresponde ao que denominamos abordagem wittgensteiniana, ao passo que os desacordos em nível de princípio correspondem à abordagem do Princípio Epistêmico Fundamental.

Isso nos deixa com o desacordo em nível de sub-príncipio. Um desacordo em nível de sub-príncipio não se dá sobre princípios epistêmicos, mas sobre como satisfazer princípios epistêmicos esquemáticos (ver Goldman, 2010). Por exemplo, costuma-se aceitar que há um princípio epistêmico sobre a confiabilidade do testemunho. Essa norma possui a seguinte configuração:

Norma-T: Para o agente A e a autoridade reconhecida R, se R diz que p, então A deve ceteris paribus acreditar em p (ver Smith & Lynch, 2021, p. 4).

Mas como A e R deveriam ser satisfeitos? Suponha que uma pessoa seja criada em uma comunidade onde lhe foi ensinado por professores qualificados, pais e outras autoridades que Deus não existe, e outra pessoa seja criada em uma comunidade onde lhe foi ensinado por professores qualificados, pais e outras autoridades que Deus existe. Dada a norma-T, ambos se justificam em suas crenças. Suponha que eles se encontrem e reconheçam que discordam sobre a existência de Deus. O desacordo de ordem-superior não será sobre a confiabilidade do testemunho, mas sobre quem é uma autoridade

reconhecida. Ou seja, o desacordo não será sobre o *princípio epistêmico*, mas sobre *como interpretar* o princípio epistêmico. De acordo com Smith & Lynch, se a posição epistêmica de ambas as partes permanecer fixa, nenhuma delas será capaz de persuadir a outra apenas com razões epistêmicas (Smith & Lynch, 2021, p. 5). É por isso que o desacordo é profundo.

Observe que o desacordo profundo de sub-princípio é um tipo de desacordo profundo muito mais abrangente. De fato, isso levanta uma objeção: por que pensar que o ‘desacordo profundo’ de sub-princípio é realmente um tipo de desacordo profundo se não “envolve que as partes discordem sobre uma ampla classe de domínios”? (Smith & Lynch, 2021, p. 6).

A razão pela qual tais casos serão considerados uma espécie de desacordo profundo é que os disputantes não serão racionalmente persuadidos pelo que Smith e Lynch (2021) chamam de “argumentos epistemicamente convincentes”, mesmo em casos ideais em que nenhuma das partes é insensível às evidências, obstinada ou desinteressada pela verdade. Argumentos epistemicamente convincentes são aqueles em que o disputante (pelo menos idealmente) *reconheceria* as premissas como boas razões para acreditar em sua conclusão (ver Smith & Lynch, 2021, p. 2). Seu argumento é que os disputantes não reconhecerão as razões como boas. Na opinião deles, “não há possibilidade de persuasão racional” nesses casos (*ibid*).

Ressaltamos que essa visão pode ser negativa para aqueles que acreditam que existe um número muito limitado de desacordos profundos ou que os desacordos profundos são sempre sistemáticos. Um ponto positivo de uma noção mais ampla de desacordo profundo é que ela pode ser mais facilmente associada a outras áreas da epistemologia social, como a injustiça epistêmica. Lagewaard (2021) argumenta que existem desacordos que se tornam profundos devido à injustiça epistêmica. Estes podem ser descritos como desacordos em nível de sub-princípio. Digamos que duas pessoas discordam sobre a ocorrência de racismo em uma área específica (por exemplo: esportes, educação ou mercado imobiliário). Muitos reconheceriam que as comunidades de pessoas racializadas⁸⁸ detêm certa autoridade neste caso, pois são elas que sofrem racismo. Suponha que a pessoa A acredite que realmente existe racismo, por exemplo, na educação, referindo-se ao testemunho de pessoas racializadas. Dada a norma-T, ela

⁸⁸ N.T.: No original, “people of color”. Optei por traduzir como “pessoas racializadas”, em vista do não uso do termo “pessoas de cor” em português.

está justificada em sua crença. A pessoa B acredita que não existe racismo na educação porque, por ter preconceitos racistas, ela não reconhece a autoridade das pessoas racializadas na educação. Em vez disso, ela confia no testemunho de seus colegas brancos, que lhe dizem que nunca sofreram racismo na educação. Dada a norma-T, ela pode estar justificada em sua crença, embora sua interpretação da norma tenha sido causada por injustiça testemunhal (ver Fricker, 2007). Será difícil resolver o desacordo resultante apenas com razões epistêmicas.

NÍVEIS DE PROFUNDIDADE

Alguns desacordos parecem mais profundos do que outros. Podemos pensar que, uma vez que alguns desacordos profundos são resolvidos e outros não, talvez haja uma diferença na profundidade dos mesmos (ver Duran, 2016). Isso sugere que os desacordos profundos podem variar em suas profundidades relativas. A ideia de desacordos profundos com diferentes *níveis de profundidade* pode ser usada para refinar as abordagens acima.

Aikin (2019) descreve ‘profundidade’, em relação ao desacordo profundo, como uma noção graduável e comparativa. É graduável porque o desacordo pode ser *mais ou menos* profundo. É comparativa porque alguns desacordos são *mais profundos* do que outros. Alguns desacordos podem ser profundamente profundos, enquanto outros são um pouquinho menos profundos.

Seria preocupante que, pela abordagem wittgensteiniana, todos os desacordos profundos fossem considerados igualmente profundos. Isso porque o que torna um desacordo profundo ou não é se ele se dá sobre um compromisso-dobradiça. No entanto, os wittgensteinianos podem compreender a ideia de que alguns desacordos são mais profundos do que outros. Desacordos sobre dobradiças são mais profundos do que desacordos que não são sobre dobradiças. Mas suponha que duas pessoas discordem sobre um subconjunto de proposições não-dobradiça que as leva racionalmente a um desacordo sobre dobradiças. O desacordo sobre esse subconjunto pode ser considerado ‘mais profundo’ do que um desacordo ordinário, mas *menos* profundo do que um desacordo total sobre dobradiças.

Por exemplo, o desacordo sobre (M) ‘a Lua é um holograma’ não é um desacordo profundo, segundo a abordagem wittgensteiniana. Mas as razões que motivam o desacordo sobre M incluem diferentes atitudes em relação às dobradiças. O defensor de M acredita que M é uma verdade porque está convencido de que a ciência não é confiável, que nossos sentidos não são confiáveis ou talvez que existe uma conspiração mundial por trás de todos os principais eventos sociopolíticos, enquanto seu oponente está convencido de que essas ideias estão erradas. Portanto, eles estão comprometidos em discordar sobre dobradiças. Como nem todos os desacordos pressupõem racionalmente um desacordo sobre dobradiças, podemos rastrear a profundidade de um desacordo descobrindo quanta distância existe entre o desacordo atual dos disputantes e se eles estão, portanto, racionalmente comprometidos em discordar sobre dobradiças.⁸⁹

E quanto à abordagem do Princípio Epistêmico Fundamental? Nessa abordagem, a categoria ‘desacordo profundo’ é reservada a desacordos sobre princípios epistêmicos *fundamentais*, mas a fundamentalidade em si não admite gradações, pois é uma propriedade modal sobre o que não poderia ser justificado senão de forma circular. Não há espaço para gradações aqui.

Essa abordagem sobre desacordo profundo definirá, assim, quais desacordos profundos realmente contam como ‘profundos’ na vida real. Não são muitas as pessoas que duvidam da confiabilidade dos princípios fundamentais sobre a percepção sensorial ou a memória, por exemplo. Isso limita severamente a aplicabilidade da teoria. De fato, muitos desacordos que desejamos descrever como ‘profundos’, como a *Conspiração*, não dizem respeito a princípios epistêmicos fundamentais, mas são ainda assim sistemáticos, persistentes e caracterizados pela falta de um solo comum. Por exemplo, quando as pessoas discordam sobre a confiabilidade da metodologia científica, da biologia evolutiva, da mídia convencional ou do testemunho da Igreja Católica, não se tratam de princípios fundamentais, mas descrevemos como profundos alguns desacordos sobre esses princípios.

Para dar conta dessa preocupação, Lagewaard (2021) argumenta que devemos ampliar a abordagem do Princípio Epistêmico para incluir desacordos sobre ‘princípios relativamente fundamentais’. O que são princípios relativamente fundamentais? Tal

⁸⁹ No entanto, veja Popa (2022), que considera que todos os desacordos são profundos.

como na explicação de Lynch (2016), os princípios epistêmicos fundamentais são aqueles que só podem ser considerados confiáveis por meio de um raciocínio circular. No entanto, podemos explicar os níveis-de-profundidade como *etapas-de-raciocínio*. É preciso dar muitos passos argumentativos para chegar aos princípios epistêmicos fundamentais quando defendemos os mais derivados princípios epistêmicos, como por exemplo a confiabilidade de um aplicativo específico de previsão do tempo. Quanto *mais* passos você (em princípio) precisa dar para chegar a um princípio epistêmico fundamental, *menos* fundamental é esse princípio. Se você precisar de apenas um ou dois passos para chegar a um princípio que só pode ser defendido de forma circular, esse princípio pode ser considerado *relativamente fundamental*. Por quê? Porque quando se discorda sobre tais princípios, bastam alguns passos para incorrer em circularidade. Será muito difícil resolver tal desacordo trocando razões que sejam aceitas por ambas as partes. Quando os desacordos sobre ‘princípios relativamente fundamentais’ também são considerados profundos, a abordagem do princípio epistêmico fundamental pode aplicar o rótulo ‘profundo’ a todo o conjunto de desacordos que queremos descrever como profundos (como o exemplo da *Conspiração*).

CONCLUSÃO

Passamos por várias considerações sobre desacordos profundos. Uma ideia central se destacou: é difícil imaginar como os disputantes poderiam persuadir uns aos outros usando apenas razões epistêmicas, devido à falta de solo comum. O que a racionalidade exige de nós quando nos encontramos em desacordo profundo? A Parte 2 explora essa questão.

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer a um(a) revisor(a) anônimo(a) da *Philosophy Compass* por seus comentários extremamente úteis. Por fim, agradecemos ao editor da *Philosophy Compass*, Alex Guerrero, e ao editor regional, Daniel Greco, pelo apoio. O trabalho neste artigo foi possível graças ao projeto EXTREME (Crenças Extremas: A Epistemologia e a Ética do Fundamentalismo), que recebeu financiamento do Conselho

Europeu de Pesquisa (ERC) no âmbito do programa de pesquisa e inovação Horizonte 2020 da União Europeia (Acordo de subvenção n.º 851613) e do Conselho de Pesquisa Holandês (NWO) (Concessão nº 276-20-024).

CONFLITO DE INTERESSE

Declaramos que não temos nenhum interesse financeiro concorrente ou relacionamento pessoal que possa ter influenciado o trabalho relatado neste artigo.

REFERÊNCIAS

- Aikin, S. F. (2019). Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. *Journal of Applied Philosophy*, 36(3), 420–435. <https://doi.org/10.1111/japp.12331>
- Ashton, N. A. (2019). The Case for a Feminist Hinge Epistemology. *Wittgenstein-Studien*, 10(1), 153–163. <https://doi.org/10.1515/witt-2019-0009>
- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press.
- Boncompagni, A. (2021). Prejudice in Testimonial Justification: A Hinge Account. *Episteme*, 1-18. <https://doi.org/10.1017/epi.2021.40>
- Bondy, P. (2020). Deeply disagreeing with myself: Synchronic intrapersonal deep disagreements. *Topoi*, 40(5), 1225–1236.
- Brueckner, A. (2007). Hinge Propositions and Epistemic Justification. *Pacific Philosophical Quarterly*, 88(3), 285–287. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2007.00292.x>
- Carter, J. A. (2021). Politics, Deep Disagreement, and Relativism. In *The Routledge Handbook of Political Epistemology* (pp. 100–112). Routledge.
- Carter, J. A., & Pritchard, D. (2017). Inference to the best explanation and epistemic circularity. In K. McCain & T. Poston (Eds.), *Best explanations: New essays on inference to the best explanation*. Oxford University Press.

- Christensen, D. (2009). Disagreement as evidence: The epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, 4(5), 756–767.
- Christensen, D., & Lackey, J. (Eds.) (2013). *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199698370.001.0001>
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. Palgrave-Macmillan.
- Coliva, A., & Palmira, M. (2021). Disagreement unhinged, constitutivism style. *Metaphilosophy*, 402–415. <https://doi.org/10.1111/meta.12490>
- Conee, E., & Feldman, R. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies*, 48(1), 15–34. <https://doi.org/10.1007/BF00372404>
- Cuneo, T., & Shafer-Landau, R. (2014). The moral fixed points: New directions for moral nonnaturalism. *Philosophical Studies*, 171(3), 399–443. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0277-5>
- de Ridder, J. (2021). Deep Disagreements and Political Polarization. In *Political Epistemology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0013>
- Duran, C. (2016). Levels of Depth in Deep Disagreement. OSSA Conference Archive, 9. https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA11/papersandcommentaries/109?utm_source=scholar.uwindsor.ca%2Fossaarchive%2FOSSA11%2Fpapersandcommentaries/109
- Elgin, C. (2018). Reasonable disagreement. In *Voicing dissent* (pp. 10–21). Routledge.
- Feldman, R. (2005). Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, 25(1), 12–23. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041>
- Feldman, R. (2006). Reasonable religious disagreements. In L. Antony (Ed.), *Philosophers without Gods: Meditations on atheism and the secular life* (pp. 194–214). Oxford University Press.
- Feldman, R., & Warfield, T. A. (Eds.) (2010). *Disagreement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.001.0001>

- Fogelin, R. (2005). The logic of deep disagreements. *Informal Logic*, 25(1), 3–11. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1040>
- Frances, B., & Matheson, J. (2019). Disagreement. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Godden, D. M., & Brenner, W. H. (2010). Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement. *Cogency*, 2(2). Article 2 <http://cogency.udp.cl/index.php/cogency/article/view/232>
- Goldman, A. I. (2010). Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. In *Disagreement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0009>
- Graham, P. J., & Pedersen, N. J. L. L. (Eds.) (2020), *Epistemic Entitlement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198713524.001.0001>
- Hannon, M., & de Ridder, J. (Eds.). (2021). *The Routledge handbook of political epistemology*. Routledge.
- Hazlett, A. (2006). How to Defeat Belief in the External World. *Pacific Philosophical Quarterly*, 87(2), 198–212. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2006.00255.x>
- Hazlett, A. (2014). Entitlement and Mutually Recognized Reasonable Disagreement. *Episteme*, 11(1), 1–25. <https://doi.org/10.1017/epi.2013.46>
- Johnson, D. (2022). Deep disagreement, hinge commitments, and intellectual humility. *Episteme*, 19(3), 353–372.
- Kappel, K. (2012). The Problem of Deep Disagreement. *Discipline Filosofiche*, 22(2), 7–25.
- Kappel, K. (2021). Higher order evidence and deep disagreement. *Topoi*, 40, 1039–1050. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9587-8>

- Kusch, M. (2018). Disagreement, Certainties, Relativism. *Topoi*, 40(5), 1097–1105.
<https://doi.org/10.1007/s11245-018-9567-z>
- Lagewaard, T. J. (2021). Epistemic injustice and deepened disagreement. *Philosophical Studies*, 178(5), 1571–1592. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01496-x>
- Lavorerio, V. (2021). The fundamental model of deep disagreements. *Metaphilosophy*, 52(3–4), 416–431. <https://doi.org/10.1111/meta.12500>
- Lynch, M. P. (2010). Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Social Epistemology* (pp. 262–277). Oxford University Press.
- Lynch, M. P. (2012). *In praise of reason: Why rationality matters for democracy*. MIT Press.
- Lynch, M. P. (2013). Epistemic commitments, epistemic agency and practical reasons. *Philosophical Issues*, 23(1), 343–362.
- Lynch, M. P. (2016). After the Spade Turns: Disagreement, First Principles and Epistemic Contractarianism. *Hinge Epistemology*, 176–187.
https://doi.org/10.1163/9789004332386_011
- MacFarlane, J. (2014). *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682751.001.0001>
- Marques, T. (2014). Doxastic Disagreement. *Erkenntnis*, 79(1), 121–142.
<https://doi.org/10.1007/s10670-013-9448-1>
- Matheson, J. (2009). Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order Evidence. *Episteme*, 6(3), 269–279. <https://doi.org/10.3366/E1742360009000707>
- Matheson, J. (2015). Disagreement and Epistemic Peers. *Oxford Handbooks Online*.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.13>
- Matheson, J. (2021). Deep disagreements and rational resolution. *Topoi*, 40, 1025–1037. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9576-y>
- Moretti, L., & Pedersen, N. J. L. L. (2021). *Non-Evidentialist Epistemology*. Brill.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan.

- Moyal-Sharrock, D. (2016). The Animal in Epistemology: Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2–3), 97–119. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603003>
- Napolitano, M. G. (2021). Conspiracy theories and evidential self-insulation. In S. Bernecker, A. Flowerree, & T. Grundmann (Ed.), *The epistemology of fake news* (pp. 82–105). Oxford University Press.
- Neta, R. (2019). An Evidentialist Account of Hinges. *Synthese*, 198(Suppl 15), 3577–3591. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-02061-0>
- Pittard, J. (2019). Fundamental disagreements and the limits of instrumentalism. *Synthese*, 196(12), 5009–5038. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1691-1>
- Popa, E. O. (2022). On the rational resolution of (deep) disagreements. *Synthese*, 200(4), 270. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03753-4>
- Pritchard, D. (2011a). Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology. In *A Companion to Relativism* (pp. 266–285). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781444392494.ch14>
- Pritchard, D. (2011b). Wittgenstein on Scepticism. *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199287505.003.0024>
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton University Press.
- Pritchard, D. (2018). Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement. *Topoi*, 40(5), 1117–1125. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>
- Pritchard, D. (2021). Wittgensteinian hinge epistemology and deep disagreement. *Topoi*, 40, 1117–1125. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>
- Ranalli, C. (2018). What is Deep Disagreement? *Topoi*, 40(5), 983–998. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9600-2>
- Ranalli, C. (2021). Moral hinges and steadfastness. *Metaphilosophy, Special Issue: Metatheories of Disagreement*, 52(3–4), 379–401. <https://doi.org/10.1111/meta.12499>
- Ranalli, C. (2022). Political hinge epistemology. In C. Sandis & D. Moyal-Sharrock (Ed.), *Extending hinge epistemology* (pp. 127–148). Anthem Press.

- Smith, N. (2022). A Quasi-Fideist Approach to QAnon. *Social Epistemology*, 36(3), 360–377. <https://doi.org/10.1080/02691728.2022.2025947>
- Smith, P. S., & Lynch, M. P. (2021). Varieties of deep epistemic disagreement. *Topoi*, 40(5), 971–982. <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09694-2>
- Talisse, R. B. (2013). Sustaining democracy: Folk epistemology and social conflict. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16(4), 500–519. <https://doi.org/10.1080/13698230.2013.810390>
- Williams, M. (2007). Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism. *Episteme*, 4(1), 93–114.
- Wittgenstein, L. (1969). In G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (Eds.), *On Certainty*. Harper Torch Books.
- Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? Aristotelian Society - Supplementary Volume, 78(1), 167–212. <https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x>
- Wright, C. (2014). On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology*. In Scepticism and Perceptual Justification. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658343.003.0011>

DESACORDOS PROFUNDOS (PARTE 2)
TEORIAS DOS DESACORDOS PROFUNDOS

Chris Ranalli

Thirza Lagewaard

Department of Philosophy, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam,
The Netherlands

c.b.ranalli2@vu.nl

Tradução por Cello Pfeil

Revisão por Bruno Latini Pfeil

Publicado originalmente em *Philosophy Compass*, v. 17, n. 12, e12887, em 2022. DOI <https://doi.org/10.1111/phc3.12887>. O artigo está sob licença CC BY-NC-ND 4.0.

RESUMO

Qual é a importância epistemológica do desacordo profundo? A Parte I explorou a natureza do desacordo profundo, enquanto a Parte II considera sua importância epistemológica. Ela se concentra em dois problemas centrais: a incomensurabilidade e os problemas de resolubilidade racional. Analisamos criticamente as principais respostas a esses desafios, antes de levantar questões sobre uma variedade de respostas a eles, incluindo respostas céticas, relativistas e absolutistas ao problema da incomensurabilidade, e certas respostas firmes e conciliatórias ao problema da resolubilidade racional. Em seguida, passamos às dimensões éticas e políticas do desacordo profundo. Concentramo-nos em saber se a relutância de uma pessoa em se comprometer com posições que ela considera imorais ou repugnantes pode ser positiva, e concluímos com algumas reflexões sobre os riscos morais do comprometimento.

INTRODUÇÃO

Muitas controvérsias sociais, como aquelas relacionadas às mudanças climáticas, à viabilidade da democracia, à identidade pessoal ou aquelas sobre Deus e religião, giram em torno de desacordos profundos (Carter, 2021; de Ridder, 2021; Talisse, 2013, 2021).

A Parte 1 de nossa pesquisa explorou a natureza do desacordo profundo e as diversas maneiras de conceituá-lo. Este artigo gira em torno da dimensão epistemológica do desacordo profundo, com foco nos dois principais desafios que ela apresenta à racionalidade de nossas crenças fundamentais. O primeiro é o *problema da incomensurabilidade epistêmica*. Culturas diferentes possuem crenças e maneiras radicalmente diferentes de avaliar se as crenças são corretas (Hiebert, 2008). O que se considera uma crença racional ou justificada em um grupo pode ser considerado irracional ou injustificado em outro. Chamemos ao conjunto de normas, princípios ou maneiras de avaliar se uma crença é correta de “sistema epistêmico” (Goldman, 2010). Um desacordo profundo sobre *sistemas incomensuráveis* desafia os pensadores a explicar por que *seu* sistema epistêmico é o correto. É difícil explicar isso de forma não-circular. Isso implica que ou ninguém sabe qual sistema é o correto, ou então muitos sistemas são potencialmente “igualmente válidos” (Boghossian, 2006).

O segundo desafio diz respeito à resposta racional a um desacordo profundo conhecido. Aqui, a questão crucial é de primeira-pessoa: se você descobre que alguém discorda profundamente de você sobre uma norma ou princípio fundamental que você aceita, isso lhe dá alguma razão para pensar que você está errado? O que a racionalidade exige de você em tais casos? Esse é o *problema da resolubilidade racional* (Coliva & Palmira, 2020; Lougheed, 2020; Matheson, 2021; Ranalli, 2020a).

O roteiro deste artigo é o seguinte. A seção 2 analisa o problema da incomensurabilidade, com foco nas abordagens Relativista, do Direito Cego [*Blind entitlement*] e das Razões Certas. A seção 3 apresenta o problema da resolubilidade racional, delineando a diferença entre noções mais fortes e mais fracas de “resolução racional”. As seções 4 e 5 examinam criticamente as respostas a este desafio, incluindo respostas Arracionais, Firmes e Conciliatórias. Concluímos com uma reflexão crítica sobre as dimensões éticas e políticas do desacordo profundo.

INCOMENSURABILIDADE EPISTÊMICA

A ocorrência de desacordos profundos sugere que podem existir sistemas epistêmicos incomensuráveis. A preocupação é que a incomensurabilidade epistêmica — ou seja, a incomensurabilidade entre os sistemas epistêmicos dos disputantes — mostra que não há meios epistemicamente racionais e independentes-da-disputa⁹⁰ para resolver tais desacordos (Boghossian, 2006).

Por sua vez, o *Problema da Incomensurabilidade Epistêmica* pode ser enunciado da seguinte forma (Carter, 2016; Pritchard, 2011a; Williams, 2007):

“Pluralismo: As crenças contestadas P e $\sim P$ fazem parte dos respectivos sistemas epistêmicos de cada disputante, que diferem do sistema de seu interlocutor (ver Kusch, 2017).

“Não-neutralidade: Não há razões compartilhadas e independentes-da-disputa às quais os agentes podem recorrer para apoiar suas crenças P e $\sim P$, respectivamente.”

Agora, considere o seguinte exemplo de desacordo profundo amplamente discutido na literatura:

“Terra Jovem: Marco acredita que consultar a Bíblia é uma maneira confiável de descobrir as origens da Terra e do universo. Marie discorda. Ao contrário de Marie, que foi criada como humanista secular, Marco foi criado em uma comunidade cristã fundamentalista que aceita certas interpretações literais da Bíblia, incluindo o criacionismo da terra jovem, a crença de que a Terra tem cerca de 10.000 anos. Ele também nega a teoria da evolução e considera a Bíblia altamente confiável. Ele herdou essas crenças ao crescer em uma comunidade fundamentalista, enquanto Marie herdou um conjunto de crenças completamente opostas às de Marco nesse aspecto, acreditando, em vez disso, que a Terra tem milhões de anos e que a vida evoluiu na Terra por seleção natural (ver Lynch, 2013; Pritchard, 2011a).⁹¹”

Esse tipo de desacordo suscita o problema da incomensurabilidade, pois Marco e Marie possuem sistemas epistêmicos diferentes (Pluralismo). Na Teoria da Terra Jovem, a crença relevante em disputa é central à estrutura de cada um dos disputantes para avaliar e interpretar afirmações sobre o mundo (cf. Hazlett, 2014; Lougheed, 2021). É difícil imaginar como qualquer um dos argumentos que Marco apresentasse a

⁹⁰ N.T.: No original, “*dispute-independent*”. Esse termo é recorrente e optei por traduzi-lo como “independente-da-disputa” ou “que independe da disputa” a depender da sintaxe.

⁹¹ Este caso é semelhante ao desacordo entre o cardeal Bellarmine e Galileu. Ver (Rorty, 1979) e (Siegel, 2004) para discussão.

Marie, como, por exemplo, argumentos que apelam à Bíblia, ou Marie a Marco, como argumentos que apelam à datação por carbono de fósseis de dinossauros, poderia levá-los a mudar de posição. Afinal, os argumentos de Marco para concluir que a Terra tem cerca de 10.000 anos baseiam-se em sua interpretação das afirmações encontradas na Bíblia, cuja confiabilidade é tão contestada por Marie quanto a afirmação de que a Terra tem 10.000 anos. Da mesma forma, Marie citará vários fatos sobre a datação por carbono de fósseis, fatos da ciência evolutiva ou da geologia e astronomia, mas a confiabilidade ou relevância dessas afirmações será tão contestada por Marco quanto a afirmação de que a Terra tem muito mais de 10.000 anos. Marco e Marie não se convencem com os argumentos um do outro.⁹² Faltam-lhes razões que independam da disputa em relação às suas principais alegações e, como resultado, os seus argumentos serão mutuamente semelhantes a uma petição de princípio.

Mas o que há de tão preocupante em não ter razões independentes-da-disputa para defender um ponto de vista? O que motiva as razões independentes-da-disputa é o fato de que os tipos de raciocínio que as razões *dependentes-da-disputa* permitiriam parecem objetáveis. Por exemplo, imagine que Marco respondeu a Marie assim: “Bem, como a Terra tem 10.000 anos, você deve estar se baseando em uma premissa falsa ou cometendo um erro em seu raciocínio ao considerar o contrário”. Da mesma forma, imagine que Marie respondesse assim: “Bem, como a Terra tem *muito mais do que* 10.000 anos — ela tem milhões de anos —, você deve estar se baseando em uma premissa falsa ou cometendo um erro em seu raciocínio ao considerar o contrário”. Como afirma Christensen (2011), admitir razões dependentes-das-disputas permite um “descarte descaradamente questionável das evidências fornecidas pela discordância de outros”, o que parece irracional (Christensen, 2011, p. 2; cf. Frances & Matheson, 2018, §5.1).

A incomensurabilidade afeta o status epistêmico das crenças de Kim e Marco? Existem três tipos de resposta ao problema da incomensurabilidade:

1. **Cética:** Os disputantes carecem de justificativa para sustentar suas normas epistêmicas fundamentais, princípios ou crenças constitutivas.
2. **Relativista:** As crenças dos disputantes podem ser igualmente justificadas, em relação ao seu próprio sistema epistêmico.

⁹² É claro que isso é uma suposição, já que os fundamentalistas (e outros) às vezes mudam suas opiniões. O que de fato pode levar alguém a mudar suas crenças sobre o mundo é uma importante questão psicológica e sociológica.

3. **Absolutista:** Existe um sistema epistêmico único e correto, de modo que (no máximo) uma das normas epistêmicas fundamentais, princípios ou crenças constitutivas contrárias do disputante está correta.

Discutiremos essas respostas uma a uma.

A primeira é a *Visão Cética*. Os célicos argumentam que nem as crenças fundamentais de Marco nem as de Marie são justificadas (Aikin, 2018; Lynch, 2013).⁹³ É importante ressaltar que esse tipo de ceticismo é voltado para *crenças fundamentais*, ou seja, aquelas que expressam as normas epistêmicas fundamentais, os princípios ou as crenças constitutivas da visão de mundo de uma pessoa. Não deve ser confundido com o ceticismo cartesiano ou outros tipos de ceticismo radical (cf. Lynch, 2013).

A motivação para o ceticismo fundamentado em desacordo profundo é que a incomensurabilidade epistêmica, quando bem compreendida, é suficiente para mostrar que os disputantes carecem de justificativas para suas crenças fundamentais. Isso se deve ao seguinte tipo de princípio:

“Princípio do Desafio: S justifica-se em acreditar em seu compromisso epistêmico fundamental C somente se S puder dar uma razão para acreditar em C diante de um desafio evidente (Lynch, 2013, p. 349).”

De acordo com o Princípio do Desafio, Marco só se justifica em manter sua crença criacionista se puder fornecer uma razão para Marie acreditar que *a Bíblia é confiável*. Mas, considerando a Não-neutralidade, é difícil imaginar como isso seria possível. Afinal, a confiabilidade da Bíblia é um dos seus princípios epistêmicos fundamentais. Sua razão será epistemicamente circular, no sentido de que a razão apresentada para 'A Bíblia é confiável' dependerá do que ele leu ou interpretou na Bíblia (ver Lynch, 2010, pp. 270-271) e, portanto, ele não pode usá-la quando desafiado por Marie (e vice-versa).

Um problema da visão cética é que é difícil visualizar como ela poderia ser coerentemente pareada a crenças não-fundamentais. Suponha que Marco se torne célico em relação às suas crenças fundamentais, mas mantenha suas convicções cristãs não-fundamentais. Se Marco não tem justificativa para manter sua crença fundamental de

⁹³ Essa forma de ceticismo tem sua origem no problema do regresso Pirrônico. Ver Aikin (2018). De acordo com esse problema, justificar uma crença irá (i) culminar em alguma outra crença arbitrariamente; (ii) referir-se a alguma outra crença que você já apresentou e, assim, ser circular; ou (iii) continuar *ad infinitum*, de modo que você se comprometeria a fornecer continuamente novas razões para cada nova crença. Se os Pirrônicos estiverem certos, então Marco e Marie devem suspender o julgamento com relação a quem (se é que algum deles) está cometendo um erro.

que ‘a Bíblia é confiável’ — e ele reconhece esse fato —, então como ele poderia combinar racionalmente essa crença com suas crenças não-fundamentais, tais como ‘Jesus ressuscitou dos mortos’ ou ‘Jesus apareceu aos seus discípulos’? Isso parece racionalmente incoerente. Seu ceticismo se excederia.

Outro problema advém de uma versão do externalismo que envolve a ideia de que alguém pode se justificar em acreditar em *p* sem saber se (ou mesmo acreditar que) suas evidências ou razões epistêmicas apoiam *p*.⁹⁴ Nessa perspectiva, na medida em que Marco acredita que ‘a Bíblia é confiável’ com base nos registros históricos da Bíblia, e que a Bíblia é uma base confiável para a crença, tal circularidade epistêmica não impedirá que sua crença seja justificada.⁹⁵ No entanto, é altamente controverso se tal versão do externalismo é uma resposta satisfatória ao problema da incomensurabilidade (Lynch, 2010, 2013; Pritchard, 2011a).

Há, no entanto, uma *resposta cética menos radical*. Imagine que Marco e Marie se tornam menos confiantes em suas crença/s fundamentais, mas não as abandonam. Essa abordagem responde à ideia de que, com *n*-muitos sistemas epistêmicos disponíveis, a probabilidade de que as atitudes de cada um sejam precisas é necessariamente baixa (ver Walker, 2019).⁹⁶ Como resultado, a confiança de uma pessoa em seus princípios fundamentais deve ser baixa. Suas atitudes manifestam uma espécie de humildade intelectual em relação aos seus compromissos fundamentais, aliada a convicções sinceras em proposições relacionadas (Johnson, 2020; Lynch, 2020).

Existem dois tipos de posições anti-céticas: relativista e absolutista. *O Relativista Epistêmico* considera que ambas as partes envolvidas em um desacordo

⁹⁴ Esta versão do ‘externalismo’ deve-se a Lynch (2013). O externalismo epistêmico é normalmente definido de forma mentalista ou acessibilista. A versão mentalista afirma que a justificação epistêmica sobrevém aos estados mentais não-factuais de uma pessoa. A versão acessibilista afirma que a justificação epistêmica sobrevém ao que alguém pode saber apenas por reflexão. No entanto, alguns filósofos afirmam que há uma maneira muito mais fraca de pensar sobre o internalismo, de modo que o que é necessário para a justificação é o “acesso” aos fundamentos ou razões das crenças de alguém. Ver Pryor (2001).

⁹⁵ Vários filósofos defenderam esse tipo de afirmação, especialmente no que diz respeito às fontes básicas do conhecimento, como a percepção. Ver: Lemos (2004), Markie (2005) e Schmitt (2004).

⁹⁶ Para ver como isso funciona, considere um desacordo profundo envolvendo várias proposições, incluindo Marco, que acredita em P (‘O Criacionismo é verdadeiro’), Marie, que acredita em Q (‘A Teoria da Evolução é verdadeira’), mas também Mario, que acredita em R (‘A Teoria da Simulação é verdadeira’), e Mave, que acredita em S, (‘A Teoria do Zoológico é verdadeira’, ou seja, uma teoria da conspiração sobre alienígenas que criaram a humanidade), sendo que todas essas são contraditórias. Para simplificar, suponha que essas opções sejam exaustivas; então, a probabilidade de que a crença de qualquer um dos agentes esteja correta é de 0,25, o que é uma chance muito baixa. Veja Walker (2019), §5 para uma visão que se aproxima desta.

profundo podem estar justificadas em manter suas crenças. De acordo com o relativismo epistêmico, status epistêmicos, tais como 'justificação', aderem à crença apenas em relação a um sistema epistêmico de avaliação; não há 'fatos absolutos' sobre quais crenças são justificadas ou injustificadas (Boghossian, 2006). Os relativistas acreditam que a incomensurabilidade epistêmica mostra que pessoas com sistemas epistêmicos diferentes podem justificar a manutenção de suas crenças fundamentais, mesmo depois de tomarem conhecimento da existência de pessoas que discordam delas.

O relativismo epistêmico enfrenta, no entanto, uma série de objeções. Não podemos esperar fazer justiça a todas elas aqui e às respostas dos relativistas, por isso nos limitaremos às objeções mais relevantes ao desacordo profundo. A principal objeção a esse respeito é que o relativismo epistêmico enfraquece a ideia de que alguns desacordos profundos são *genuínos*.

Relativistas podem admitir que Marco e Marie discordam em relação ao conteúdo de suas atitudes, pois Marco acredita em P ‘a Terra tem 10.000 anos’, enquanto Marie acredita em não-P. No entanto, na estrutura de Marco, P se justifica, mas não-P se justifica na estrutura de Marie. Isso leva a outro desacordo:

“Desacordo Epistêmico Profundo:

Marco: “Eu acredito justificadamente em P (JP).

Marie: “Não, você não acredita; essa crença é injustificada” (\sim JP)."

Marco e Marie parecem ter aqui um *desacordo epistêmico profundo*. Mas o relativismo implica que isso não pode ser verdade. Pois o que Marco está realmente dizendo é que, *em sua estrutura*, JP, enquanto o que Marie está realmente dizendo é que, *em sua estrutura*, \sim JP, onde '*J*' se refere a propriedades epistêmicas completamente diferentes. Por essa razão, A e B mantêm apenas uma disputa verbal (cf. Boghossian, 2006). Por outro lado, embora o relativismo epistêmico admita que há desacordos profundos sobre a realidade, assim que transferimos a discussão para quais crenças sobre a realidade são *justificadas*, perdemos a possibilidade de um desacordo profundo.

As outras posições anti-céticas são absolutistas. O absolutismo epistêmico é a tese de que existe, no máximo, um conjunto correto de normas epistêmicas fundamentais (Goldman, 2010). A justificabilidade de uma crença não é determinada apenas pelas normas do sistema epistêmico de cada pessoa, mas depende de certas características dessas normas, como a verdade ou a confiabilidade.

Exploraremos as duas principais respostas absolutistas ao problema da incomensurabilidade: a *Visão do Direito Cego* e a *Visão das Razões Certas*. Em primeiro lugar, a Visão do Direito Cego defende que cada disputante tem o direito de aceitar 'cegamente' suas crenças fundamentais sem evidências, justificativas ou razões prévias, desde que elas façam parte de um sistema de crenças coerente (Boghossian, 2006, p. 99). O direito é 'cego' no sentido de que não é necessário argumentar ou apresentar evidências a favor de suas normas, princípios ou crenças fundamentais para que confiar neles seja racional (cf. Wright, 2004).

O direito cego é uma posição sedutora porque se alinha à intuição de que precisamos fazer suposições para dar início a qualquer investigação: que isso é simplesmente "inescapável" (Boghossian, 2006, p. 100). No entanto, essa visão é sustentada pela ideia de que temos o direito de aceitar 'cegamente' P desde que não haja nenhuma razão legítima para duvidar de P, para não nos tornarmos célicos radicais (Boghossian ibid. Ver também Hazlett, 2006).⁹⁷ O que torna a visão 'absolutista' é que a pessoa só tem *prima facie* o direito de aceitar P cegamente. Embora seja possível possuir o direito cego de aceitar P mesmo que P seja falso, uma vez que se descobre uma evidência forte contra P, esse direito é perdido. Deve-se adotar em vez disso um princípio fundamental *verdadeiro ou apoiado por evidências*.

O desafio é que é difícil distinguir direito Cego de ceticismo, porque este parece ser um ceticismo *in silencio*: nossas crenças fundamentais talvez não sejam justificadas. O melhor que podemos fazer é apoiá-las cegamente. Não está claro, então, se o célico discorda do teórico do direito cego. Isso dependerá se nosso direito é *epistêmico* ou *pragmático*. Se for pragmático, os célicos podem concordar com ele. Pois eles dizem apenas que devemos suspender *epistemicamente* o juízo sobre nossas crenças, princípios ou normas fundamentais. No entanto, se for um direito *epistêmico*, os célicos perguntarão qual é a conexão entre o direito cego e a verdade. Se não houver nenhuma — afinal, o direito é 'cego' —, então não é justificável.⁹⁸ Talvez, para evitar esse desafio, o teórico do direito cego complementasse sua explicação com uma certa interpretação wittgensteiniana da natureza das razões, segundo a qual as crenças

⁹⁷ Isso é semelhante às posições conservadoras na epistemologia, que afirmam que alguém está *prima facie* justificado em manter a crença em P, na medida em que não há refutações para P (Foley, 1983). Veja (Vahid, 2004) para uma visão geral abrangente. Pode-se argumentar que o princípio do direito cego se enquadra em uma epistemologia conservadora correta.

⁹⁸ Este é um exemplo da objeção 'pragmática' à teoria do direito epistêmico defendida por (Wright, 2004). Ver (Coliva, 2015) e (Jenkins, 2007).

fundamentais de uma pessoa expressam compromissos-dobradiça *arracionais* (ver Pritchard, 2018).

De acordo com a *Visão das Razões Certas*, em casos de desacordo profundo, pode ser racional continuar a acreditar que as normas, princípios ou crenças fundamentais em disputa são corretos, *se* forem verdadeiros e se sustentarem por si mesmos. Assim, a existência de um desacordo profundo não sustenta nem o ceticismo nem o relativismo. Em vez disso, revela as limitações de nossas evidências, mas não exige uma revisão substancial de nosso pensamento sobre a rationalidade. Matheson (2021) defende uma visão que admite a auto-sustentação dos princípios epistêmicos fundamentais de cada parte. Ele endossa o seguinte princípio:

“Auto-Sustentação: Os princípios epistêmicos fundamentais são (epistemicamente) justificados quando são verdadeiros e atendem aos seus próprios parâmetros de justificação (Matheson, 2021, p. 1083).”

Esta é uma Visão das Razões Certas porque, na medida em que o princípio epistêmico fundamental de Marco é falso e o princípio fundamental contrário de Marie é verdadeiro e auto-sustentável, ela pode ser racional ao manter esse princípio. Ela tem as razões ‘certas’ para sustentar a crença, enquanto Marco tem as razões ‘erradas’, porque a auto-sustentação dos princípios de Marie nasce de princípios *verdadeiros*, enquanto a de Marco nasce de princípios *falsos*. E: “os princípios epistêmicos fundamentais concorrentes não podem servir de apoio uns aos outros, uma vez que princípios fundamentais concorrentes não podem estar ambos corretos” (Matheson, 2021, p. 1083).

Uma questão com a Visão das Razões Certas é que ela aparenta ser ineficaz na resolução de desacordos profundos (Lynch, 2010; Matheson, 2021). Lynch (2013) observa que “meus princípios epistêmicos podem ser verdadeiros e, portanto, posso muito bem estar justificado... em acreditar neles. Esse fato será inútil para convencer alguém que, mesmo assim, desafia meu compromisso contínuo para com esses princípios” (Lynch, 2013, p. 349).

Por quê? A preocupação é que os disputantes estejam buscando *orientação* — orientação para descobrir de quem são as crenças verdadeiras —, mas não basta ter as razões certas para acreditar, pois isso não deixa claro para os disputantes quais são as razões certas. Lynch (2013), por exemplo, se preocupa com o fato de que, mesmo que alguém tenha as razões certas para acreditar no que acredita, o disputante não

reconhecerá as razões do oponente como as certas “precisamente porque essas razões são produzidas por métodos que são produzidos pelos próprios métodos em questão”; métodos que não são compartilhados pelo oponente (Lynch, 2013, p. 350). Portanto, a preocupação parece ser que, mesmo que a Visão das Razões Certas fosse verdadeira, ela não ajudaria os disputantes envolvidos em desacordos profundos a levar a outra pessoa a adotar uma atitude racional com base nas razões certas apresentadas a ela, porque sua ‘corretude’ não seria reconhecível para a pessoa com as razões ‘erradas’. A preocupação, então, é que a Visão das Razões Certas seja praticamente inútil.

Ainda assim, os defensores da Visão das Razões Certas podem dizer que essa objeção é consistente com sua visão. Às vezes, nos são dadas boas razões para que mudemos nossas crenças, mas não reconhecemos essas razões como boas — simplesmente cometemos um erro, ou nossas crenças prévias nos levam a julgar desfavoravelmente a apresentação dessas razões (ver Stanovich et al., 2013). Portanto, o defensor da Visão das Razões Certas pode dizer que o fato de o oponente não reconhecer as razões certas não significa que elas não existem.

Pela perspectiva de interlocutores não reflexivos, no entanto, parecerá para cada um que eles possuem as razões certas. Isso pode aumentar a *polarização* ou mesmo o sentimento de *desrespeito civil* que nasce de desacordos tão profundos. Mas os defensores da Visão das Razões Certas podem argumentar que isso não nos diz nada sobre quem tem uma atitude racional de primeira-ordem em casos de desacordo profundo.

RESOLUBILIDADE RACIONAL

Desacordos profundos parecem corroborar a ideia de que podem existir sistemas epistemicamente incomensuráveis, mas não ficou claro se esse fato justifica uma resposta céтика, relativista ou absolutista. Passamos agora a uma questão normativa: como se deve responder racionalmente quando nos deparamos com um desacordo profundo? Alguns epistemólogos pensam que não existem respostas unicamente racionais, enquanto outros defendem que elas existem (Feldman, 2005). A seguir, explicaremos quais são essas posições, os argumentos favoráveis a elas e algumas objeções críticas.

Uma questão que precisamos abordar desde o início é: o que exatamente significa ‘resolução racional’? Podem haver interpretações mais fortes e mais fracas

sobre isso. Podemos delinear três sentidos: uma *resposta racional*; uma *resolução racional*; e uma *persuasão racional*. Descrevemos cada uma delas separadamente.

Uma resposta racional a um desacordo implica que os disputantes respondam racionalmente, adotando a atitude doxástica (unicamente) racional em relação ao desacordo:

Resposta Racional: A e B respondem racionalmente ao seu desacordo sobre p se, e somente se, houver alguma atitude doxástica D_A que A assume em relação a p , que é a atitude (unicamente) racional que A deve assumir em relação a p , e houver alguma atitude doxástica D_B que B assume em relação a p , que é a atitude (unicamente) racional que B deve ter em relação a p .

Com ‘atitude doxástica unicamente racional’, nos referimos à única atitude adequada à proposição contestada.⁹⁹ Observe que responder racionalmente a um desacordo profundo não significa que o desacordo será resolvido, no sentido de que as partes *concordarão* com uma atitude racional. Significa apenas que é possível que os disputantes adotem as atitudes rationalmente exigidas deles, à luz do seu desacordo.

Isso contrasta com duas reações mais fortes a um desacordo profundo. A primeira é a *resolução racional*. A resolução racional implica que não só os disputantes adotaram as atitudes rationalmente exigidas deles, mas que suas atitudes estão alinhadas: ambos acreditam, desacreditam ou suspendem. A segunda é a *persuasão racional*, pela qual os disputantes resolvem rationalmente o seu desacordo através da apresentação de argumentos ou razões que, rationalmente, deveriam levá-los a um acordo (e cumprem com sucesso essa função) (ver Lynch, 2016).

É fácil perceber que responder racionalmente a um desacordo profundo é um processo mais fraco do que resolvê-lo racionalmente. No primeiro caso, os disputantes adotam as atitudes que a rationalidade exige deles, que podem ou não ser atitudes suficientes para alcançar um acordo. O que interessa aos epistemólogos é se os desacordos profundos podem ser resolvidos rationalmente no sentido mais forte — isto é, se os disputantes podem *chegar racionalmente a um acordo* em vez de permanecerem (racional ou irracionalmente) em um impasse. Como veremos, os epistemólogos estão divididos quanto a essa questão. Alguns pensam que resoluções racionais são impossíveis porque desacordos profundos dizem respeito a crenças ou compromissos que determinam o que é considerado racional ou justificado em primeiro lugar,

⁹⁹ Sobre a ideia de que existem atitudes racionais unicamente adequadas para responder a desacordos, ver Feldman (2006) e Matheson (2011).

impedindo, por sua vez, uma resolução racional. No entanto, alguns epistemólogos são mais otimistas e pensam que resoluções racionais são possíveis, embora difíceis de alcançar.

VISÕES DA ARRACIONALIDADE

É impossível resolver racionalmente um desacordo profundo? Alguns críticos argumentam que a abordagem wittgensteiniana do desacordo profundo (ver Parte 1) reforça a visão pessimista de que é impossível resolver racionalmente um desacordo profundo (Fogelin, 2005; Ranalli, 2020a). Isso porque desacordos profundos envolvem compromissos-dobradiça, e compromissos-dobradiça não estão sujeitos à avaliação evidencial.¹⁰⁰ Aliás, alguns filósofos acham que não estão sequer sujeitos a avaliações *epistemicamente racionais* (Pritchard, 2011b). Por essa perspectiva, as crenças de que ‘a indução é confiável’, ‘não estou em uma simulação’ ou ‘a Terra existia antes de eu nascer’ são *arracionais*.

Pritchard (2016) e Moyal-Sharrock (2004) argumentam que as dobradiças são arracionais devido ao seu papel na definição do que é considerado racional ou irracional em geral. Se isso se confirmar, então a questão sobre se é racional (ou irracional) continuar acreditando na proposição contestada é uma questão ruim. Pois *não* há status normativo e epistêmico que sua atitude possa adquirir. Resulta-se que os disputantes envolvidos em um desacordo profundo não podem resolver racionalmente seu desacordo, porque não há uma atitude doxástica *racional* nem *irracional* que se possa adotar em relação às proposições contestadas.

O problema com a visão da Arracionalidade é que ela parece muito permissiva. Embora a visão da Arracionalidade seja liberal o suficiente para permitir uma variedade de dobradiças opostas, de modo que nem o fundamentalista religioso (como Marco) nem a humanista secular (como Marie) estejam cometendo um erro racional ao aceitar suas respectivas dobradiças ou convicções fundamentais, isso pode ir longe demais se pensarmos em pessoas que possuem **dobradiças repugnantes**, como (S) ‘a escravidão é justa’. Discordamos disso e, portanto, (aparentemente) discordamos de um compromisso-dobradiça. Mas se a visão da Arracionalidade estiver correta, (S) é meramente *arracional* para tal pessoa. Preocupações como essa levaram alguns filósofos a afirmar que os compromissos-dobradiça não são heterogêneos, ou mesmo

¹⁰⁰ No entanto, veja Neta (2019), que acredita que pode haver evidências a favor ou contra proposições-dobradiça.

que existe apenas um ‘über’ compromisso-dobradiça [*‘über’ hinge commitment*], no sentido de que *a pessoa não estará radicalmente equivocada* (ver Pritchard, 2018).

A visão da Arracionalidade também enfrenta um dilema. Se nos ativermos à abordagem wittgensteiniana e considerarmos os desacordos profundos como desacordos sobre dobradiças, então esses desacordos ocultam um erro categórico profundo: desacordos profundos envolvem que alguém se considere racional ao sustentar uma atitude que simplesmente não poderia ser racional. Lembre-se de que as visões da Arracionalidade afirmam que as dobradiças não são justificadas nem injustificadas (ver Pritchard, 2012). Mas se sustentarmos a ideia convincente de que as pessoas não estão assim *tão* confusas — que algumas dessas atitudes controversas *são* potencialmente racionais ou irracionais —, então estaremos, também, rejeitando a concepção wittgensteiniana, pelo menos tal como é entendida nestes termos. Os teóricos cativados pela concepção wittgensteiniana de desacordo profundo evitarão, então, este resultado, argumentando que, afinal, as dobradiças *não* são arracionais.

VISÕES FIRMES E CONCILIATÓRIAS

Consideraremos agora as teorias que permitem respostas exclusivamente racionais a desacordos profundos. Tal como acontece com a epistemologia do desacordo entre pares, existem visões firmes e conciliatórias. Os proponentes da Visão Firme argumentam que pode ser racional que uma pessoa preserve sua crença inicial diante de um desacordo profundo, enquanto a Visão Conciliatória sustenta que isso não é racional; que a pessoa deve suspender seu juízo ou, pelo menos, ter sua confiança enfraquecida.

Uma versão particularmente popular da Visão Firme é o que chamamos de *Visão do Pessimismo entre Pares*. Uma importante lição da epistemologia do desacordo entre pares é a seguinte: o fato de uma pessoa discordar de um par — ou seja, de alguém que tem habilidades cognitivas semelhantes e que possui aproximadamente as mesmas chances de estar certo que você — pode lhe conferir uma razão para reconsiderar sua crença (Matheson, 2015). No entanto, como desacordos profundos envolvem pessoas que não são pares epistêmicos, é difícil entender por que o desacordo por si só deveria exercer qualquer pressão racional. Isso ocorre porque os disputantes avaliam razões e evidências de maneiras muito diferentes (Lynch, 2013; Siegel, 2013). Assim, poderíamos pensar que um desacordo profundo não deveria exercer qualquer pressão

racional para que se chegasse a um acordo, uma vez que, segundo os respectivos padrões epistêmicos de cada disputante, a outra pessoa não é um par cujo desacordo conta como *evidência de ordem-superior* de que se está cometendo um erro (Kappel, 2018). O argumento é o seguinte:

P1. A resposta doxástica de uma pessoa a um desacordo deve estar em função de sua evidência de ordem-superior.

P2. Em casos de desacordo profundo, o disputante carece de evidência de ordem-superior quanto ao erro; não há razão de ordem-superior com base no desacordo para corrigir a crença prévia de alguém.

Portanto,

C. Em casos de desacordo profundo, os disputantes devem preservar suas crenças iniciais.

É possível reforçar esse argumento defendendo que as evidências de ordem-superior precisam ser conciliadas com as evidências de primeira-ordem, contrariamente a P1, ou então questionando a ideia de que não há evidências de ordem-superior relativas a erros decorrentes de desacordos profundos, contrariamente a P2.

Os defensores da primeira abordagem se sentirão atraídos pela *Visão da Evidência Total* sobre o desacordo, que afirma que a resposta racional ao desacordo entre pares é uma função da evidência total de cada um (Kelly, 2010). A aplicação dessa ideia aqui é que ela deve se estender também ao desacordo profundo. Às vezes, isso pode resultar na mudança de sua crença inicial, mas também pode resultar em sua manutenção. Por exemplo, considere:

Desacordo entre negacionistas do Holocausto: A acredita que o Holocausto nunca ocorreu, devido à sua visão de mundo conspiratória Illuminati, que afirma que os Illuminati fabricaram as evidências. B nega isso, devido ao relato de testemunhas oculares e aos registros históricos, negando, por sua vez, a visão de mundo conspiratória Illuminati (cf. Kelly, 2013).

Nesse caso, é racional que B mantenha sua crença de que o Holocausto ocorreu, porque realmente possui evidências de fontes confiáveis — por exemplo, uma diversidade de relatos em primeira mão e uma variedade de registros históricos — para sustentar sua crença. A, no entanto, carece de evidências suficientes contra isso. O que possui são posts anônimos em blogs e propaganda de extrema-direita que, fundamentalmente, segue uma agenda política antisemita. Por esse motivo, a Visão da Evidência Total recomenda que B mantenha sua crença, mas que A abandone a sua.

Os defensores da segunda via se sentirão atraídos pelo tipo de ceticismo que exploramos na seção §2. A ideia aqui é que a constatação de um desacordo profundo deve tornar a pessoa muito menos confiante em relação às suas respostas a esse desacordo. O que motiva essa reação é a existência de desacordos entre pessoas que possuem visões de mundo incomensuráveis entre si. Em casos ideais, nos quais não há uma inconsistência clara dentro da visão de mundo de alguém, a ideia é que você não possui justificativa melhor para acreditar que está certo e que os outros estão errados.

Consideramos que a Visão do Pessimismo entre Pares não é adequada porque reduz a pressão racional exercida pelo reconhecido desacordo ao reconhecimento (ou, pelo menos, à presença) do desacordo *epistêmico entre pares*. Considerando que a paridade é definida em termos de possuir a mesma probabilidade de estar correto que a outra pessoa e as mesmas ou semelhantes virtudes e competências epistêmicas que a outra pessoa (ver Kelly, 2005), nunca teremos um motivo para reconsiderar nossa crença ao nos depararmos com um desacordo profundo. Mas certamente às vezes temos um motivo, e é aí que reside a preocupação.

Como observou Feldman (2006), sentimos uma pressão racional para rever ou, pelo menos, levar a sério as opiniões contrárias de pessoas que *reconhecemos como razoáveis*, mesmo que elas não sejam estritamente nossos pares epistêmicos. A ideia é que seria irracional continuar a manter a mesma posição depois de reconhecer que se está envolvido em um desacordo razoável, se não for possível responder com sucesso aos desafios da outra pessoa. É claro que isso coloca em questão se os disputantes envolvidos em desacordos profundos se considerariam razoáveis. Sugerimos que não: que os agentes envolvidos em desacordos profundos normalmente demonstram um tipo de não-reciprocidade em relação ao oponente que não vemos em desacordos entre pares ou comuns (ver Desacordo Profundo Parte 1, §2.3). Uma coisa é não se considerarem mutuamente razoáveis — muito menos fazê-lo de forma razoável — e outra coisa é os disputantes *de fato* não serem razoáveis.

Além disso, o que é necessário para que um disputante seja considerado razoável não é necessariamente algo tão rigoroso (ou forte) quanto o que é necessário para que um disputante seja considerado um par epistêmico. O entendimento de que devemos conferir *igual peso* a nosso disputante baseia-se no fato de que ele é nosso par epistêmico, mas a ideia mais básica é que, na medida em que nosso interlocutor é razoável, a racionalidade exige que lhe seja dado *algum* peso epistêmico. Na medida em que é possível reconhecer o seu oponente como razoável em casos de desacordo

profundo — e, claro, nem todos os casos serão entre pessoas razoáveis —, seria irracional não dar *algum* peso epistêmico ao seu veredito ou às razões para o seu veredito contrário. Isso deixa espaço para que seja exercida pressão racional em casos de desacordo profundo. No entanto, também deixa espaço para desacordos profundos que não exercem pressão racional porque os disputantes não se reconhecem mutuamente como razoáveis.¹⁰¹

O que há de mais próximo a uma Visão Conciliatória pura na literatura é a visão de que, quando pessoas com visões de mundo diferentes percebem que discordam sobre alguma proposição em virtude de suas visões de mundo contrárias, elas devem, racionalmente, comparar criticamente as visões de mundo umas das outras em resposta. Isso envolve assumir uma postura crítica em relação à sua própria visão de mundo. Na medida em que não conseguem encontrar nenhum caminho independente-da-disputa para favorecer sua visão de mundo em detrimento da visão concorrente — considerando que, em casos ideais, cada visão de mundo é coerente —, a racionalidade exigirá que suspendam o juízo sobre qual visão de mundo é realmente correta.

Por exemplo, Lougheed (2021) argumentou que uma condição necessária para responder racionalmente a um desacordo profundo é que os disputantes comparem as visões de mundo uns dos outros em termos de superioridade teórica (ou seja, virtudes teóricas). É claro que isso pode permitir respostas firmes em alguns casos, quando a pessoa julga corretamente que sua visão de mundo é teoricamente superior à do concorrente, mas também pode exigir que ambas as partes mudem de posição. Dessa forma, é uma posição conciliatória.

Um problema fundamental na Visão Conciliatória desenvolvida por Lougheed (2020) é que ela é epistemicamente exigente demais para pensadores comuns (Ranalli, 2020b). Afinal, sem dúvida quase todas as pessoas têm uma visão de mundo e provavelmente já encontraram pessoas que discordam delas de maneiras que são fundamentalmente contrárias à sua visão de mundo. Se, em casos de desacordo profundo, uma pessoa mantém racionalmente crenças centrais à sua visão de mundo somente se conseguir identificar com sucesso as suas virtudes teóricas superiores à visão de mundo concorrente, isso exigiria que pensadores comuns se envolvessem em um escrutínio teórico e em uma comparação que provavelmente não seriam bem-

¹⁰¹ Às vezes, não considerar a outra parte como razoável será justificado (como no caso dos negacionistas), mas isso também pode ser uma estratégia que as maiorias usam para descartar as minorias: elas podem simplesmente dizer que elas não são razoáveis e, portanto, não há “desacordo razoável”, o que permite um status quo injusto.

sucedidos. Por essa razão, quando pessoas comuns participam de desacordos profundos, resulta-se que elas precisam suspender o juízo acerca da correção de sua visão de mundo ou de seus principais compromissos constitutivos. Trata-se de um tipo de ceticismo objetável sobre a racionalidade da manutenção de visões de mundo, dada a importância e a disseminação de visões de mundo.

Ranalli (2020a) e Coliva e Palmira (2020) defendem a Visão Firme, segundo a qual às vezes é racional que alguém preserve suas atitudes prévias em casos de desacordo profundo, valendo-se de status epistêmicos distintos da justificação epistêmica e do respaldo evidencial. Ranalli emprega a noção de *direito epistêmico*, enquanto Coliva e Palmira (2020) argumentam que a manutenção dos compromissos fundamentais ou dobradiças constitui a *agência racional* de uma pessoa. Exploraremos essas ideias a seguir.

Ranalli (2020a) argumenta ser possível que as pessoas tenham o direito de aceitar diferentes proposições e que esse direito pode, por vezes, tornar racional que elas *preservem* suas atitudes durante seus desacordos profundos com outras pessoas. No entanto, em alguns casos, é fundamental que uma pessoa permaneça firme enquanto a outra revê a sua crença. Por exemplo, se A acredita que a indução é confiável, mas B nega isso, B deve revisar sua crença. A razão para isso é que B tinha o direito de aceitar o mesmo princípio que A desde o início; B está simplesmente cometendo um erro. Alguns direitos são ‘universais’, como o nosso direito à confiabilidade da indução, enquanto outros são ‘locais’, como o direito dos membros de povos isolados à ontologia religiosa animista.¹⁰²

Em contrapartida, Coliva e Palmira (2020) argumentam que o direito é meramente pragmático e, portanto, o sentido pelo qual poderíamos responder ‘racionalmente’ a um desacordo profundo seria, na melhor das hipóteses, pragmático. Isso significa que respostas epistemicamente racionais são impossíveis? Não. Pela visão

¹⁰² Os direitos são razões não-evidenciais para aceitar proposições; é uma espécie de permissão padrão e imerecida para acreditar em P sem ter evidências de que P é verdadeiro (Wright, 2004). Diferentes teóricos têm diferentes explicações sobre a origem do direito. Para alguns, trata-se de uma espécie de pré-condição transcendental por razões evidenciais. Para que algo tão básico como a percepção ou o raciocínio indutivo conte a favor de nossas crenças, nosso compromisso com a percepção ou indução como confiáveis deve ser *pressuposto* — sem evidências —, já que, na melhor das hipóteses, nossas evidências de sua confiabilidade dependeriam do uso de nossas experiências ou juízos indutivos como evidência disso, tornando-o circular. Precisamos fazer certas suposições simplesmente para iniciar o questionamento (Hazlett, 2014; Ranalli, 2020a). Para outros, trata-se de uma espécie de resposta estratégica aos desafios de nossas fontes básicas de conhecimento (Wright, 2004). É melhor presumirmos que a indução é confiável do que não confiável, por exemplo, porque temos mais chances de obter crenças verdadeiras e úteis com a suposição positiva do que com a suposição negativa (Wright, 2014).

deles, os compromissos-dobradiça expressam pré-condições necessárias às nossas práticas epistêmicas. Como resultado, somos, em princípio, racionais ao endossá-las. Mas o tipo de rationalidade em jogo aqui não é a rationalidade comum, ‘evidencial’, mas a ‘rationalidade ampliada’. As dobradiças são como as regras constitutivas do xadrez; é preciso endossá-las se se quiser praticar o jogo de xadrez. Por analogia, nossas crenças comuns podem ser evidencialmente racionais ou irracionais, enquanto a crença em nossas dobradiças (convicções fundamentais, princípios etc.) é ampliadamente racional; negá-las seria como negar as regras constitutivas do xadrez, mas continuar jogando o jogo. Segundo essa visão, desacordos profundos manifestam, portanto, um tipo peculiar de erro, em que pelo menos uma pessoa está desrespeitando as condições para a possibilidade de um comprometimento racional. Isso sugere que pelo menos uma delas é irracional.

MORALIDADE, POLÍTICA & DESACORDOS PROFUNDOS

Suponha que você encontra alguém que acredita, devido à sua visão de mundo conspiratória, que não é errado manipular mulheres para fins sexuais (Tait, 2017); que o testemunho das mulheres sobre estupro não é confiável; e que vários movimentos feministas, o movimento #MeToo e assim por diante estão nas mãos de um grupo conspiratório nefasto, cujo objetivo final é 'substituir' ou mesmo 'exterminar' os homens.

Casos como esse levantam muitas questões interessantes. Uma delas diz respeito ao comprometimento. Por um lado, a relutância em se comprometer seriamente com crenças que outros cidadãos consideram ou até aceitam pode levar à polarização (de Ridder, 2021). Por outro lado, essas crenças parecem moralmente repugnantes e, por essa razão, não exigem uma resposta racional; seria justificável ignorá-las. Afinal, por que nos envolveríamos seriamente com pessoas que temos motivos para considerar “imorais, estúpidas e preguiçosas”? (Hannon & de Ridder, 2021, p. 87). Como observam Aikin (2019) e Campolo (2005), envolver-se na troca de razões em tais casos incentiva o *vício epistêmico*. É preciso estar atento para perceber que, às vezes, trocar razões é imprudente. No entanto, como Lackey (2021) insiste, talvez tenhamos o ‘dever de contestar’ tais crenças. Portanto, talvez devêssemos nos comprometer, mas com o objetivo de contestar, e não de examinar nossas próprias crenças. Trabalhos futuros sobre desacordos profundos devem explorar se (e quando) posturas desdenhosas podem ser admissíveis.

Uma ideia correlata é que o status moral de uma crença pode afetar seu status epistêmico. Isso é chamado de *invasão moral* (Moss, 2018; Pace, 2011). Algumas das crenças em questão nos desacordos profundos podem prejudicar outras pessoas ou mesmo alguns dos participantes envolvidos. Esse seria o caso de um supremacista branco, em desacordo profundo com uma pessoa não-branca, que acredita que ‘o racismo não existe’. Basu (2019) argumenta que as crenças por si só podem ser erradas. Aplicada a um desacordo profundo, a crença do supremacista branco corre o risco de desrespeitar todo um grupo de pessoas. Como resultado, ela pode ser interpretada como desdém, desconfiança ou desprezo. A questão de qual seria a resposta racional a esse desacordo estará, portanto, intimamente ligada à questão do status moral das crenças do participante. O supremacista branco acredita em algo, P, que moralmente prejudica as pessoas, enquanto a crença contrária de seu interlocutor, P*, não possui tais características moralmente prejudiciais. Se a tese da invasão moral estiver correta, no entanto, os fatores morais podem estabelecer critérios mais elevados para que a crença dos supremacistas brancos seja considerada racional em comparação com a visão oposta (correta). Isso pode permitir situações em que alguém descarta racionalmente a crença do seu interlocutor, devido ao fato de ela não atender aos padrões evidenciais exigidos por sua crença moralmente problemática, em comparação com outros casos de baixo risco em que os padrões evidenciais são comuns. Dessa forma, a rationalidade da resposta de alguém a um desacordo profundo pode, às vezes, ser afetada pelas características morais da crença do disputante.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos sinceramente aos revisores anônimos da Philosophy Compass por seus comentários úteis. Agradecemos também ao editor-chefe da Philosophy Compass, Alex Guerrero, e ao editor do setor, Daniel Greco, pelo apoio. O trabalho neste artigo foi possível graças ao projeto EXTREME (Crenças Extremas: A Epistemologia e a Ética do Fundamentalismo), financiado pelo Conselho Europeu de Pesquisa (ERC) no âmbito do programa de pesquisa e inovação Horizonte 2020 da União Europeia (Acordo de subvenção n.º 851613).

CONFLITO DE INTERESSES

Declaramos que não temos nenhum interesse financeiro ou relação pessoal que possa influenciar o trabalho relatado neste artigo.

REFERÊNCIAS

- Aikin, S. F. (2018). Deep Disagreement and the Problem of the Criterion. *Topoi*, 40(5), 1017–1024. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9568-y>
- Aikin, S. F. (2019). Deep disagreement, the dark enlightenment, and the rhetoric of the red pill. *Journal of Applied Philosophy*, 36(3), 420–435. <https://doi.org/10.1111/japp.12331>
- Basu, R. (2019). The Wrongs of Racist Beliefs. *Philosophical Studies*, 176(9), 2497–2515. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1137-0>
- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press.
- Campolo, C. (2005). Treacherous Ascents: On Seeking Common Ground for Conflict Resolution. *Informal Logic*, 25(1), Article 1. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1043>
- Carter, J. A. (2016). Incommensurability, Circularity and Epistemic Relativism. In J. A. Carter (Ed.), *Metaepistemology and Relativism* (pp. 107–136). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137336644_5
- Carter, J. A. (2021). Politics, deep disagreement, and relativism. In M. Hannon & J. deRidder (Eds.), *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, Routledge Handbooks Online. Routledge.
- Christensen, D. (2011). Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism. *Philosophers' Imprint*, 11(6). <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0011.006>
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. Palgrave-Macmillan. Retrieved from <https://philpapers.org/rec/COLERA-3>

Coliva, A., & Palmira, M. (2020). Hinge Disagreement. In *Social Epistemology and Relativism* (1st ed.). Routledge.

de Ridder, J. (2021). Deep Disagreements and Political Polarization. In E. Edenberg & M. Hannon (Eds.), *Political Epistemology* (online edition). Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0013>

Feldman, R. (2005). Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, 25(1), 12–23. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041>

Feldman, R. (2006). Reasonable Religious Disagreements. In L. Anthony (Ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life* (pp. 194–214).

Fogelin, R. (2005). The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, 25(1), 3–11. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1040>

Foley, R. (1983). Epistemic conservatism. *Philosophical Studies*, 43(2), 165–182. <https://doi.org/10.1007/BF00372381>

Frances, B., & Matheson, J. (2018). Disagreement. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/disagreement>

Goldman, A. I. (2010). Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. In *Disagreement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0009>

Hannon, M., & de Ridder, J. (2021). *The Routledge Handbook of Political Epistemology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429326769>

Hazlett, A. (2006). How to Defeat Belief in the External World. *Pacific Philosophical Quarterly*, 87(2), 198–212. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2006.00255.x>

Hazlett, A. (2014). Entitlement and mutually recognized reasonable disagreement. *Episteme*, 11(1), 1–25. <https://doi.org/10.1017/epi.2013.46>

Hiebert, P. G. (2008). *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Baker Academic.

Jenkins, C. S. (2007). Entitlement and rationality. *Synthese*, 157(1), 25–45.
<https://doi.org/10.1007/s11229-006-0012-2>

Johnson, D. (2020). Deep Disagreement, Hinge Commitments, and Intellectual Humility. *Episteme*, 19(3), 1–20. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.31>

Kappel, K. (2018). Higher Order Evidence and Deep Disagreement. *Topoi*, 40(5), 1039–1050. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9587-8>

Kelly, T. (2005). The Epistemic Significance of Disagreement. In T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Oxford Studies in Epistemology* (Vol. 1). Oxford University Press.

Kelly, T. (2010). Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. In *Disagreement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226078.003.0007>

Kelly, T. (2013). Disagreement and the Burdens of Judgment. In *The Epistemology of Disagreement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199698370.003.0003>

Kusch, M. (2017). Epistemic Relativism and Pluralism. In A. Coliva & N. L. Linding Pederson (Eds.), *Epistemic Pluralism* (pp. 203–227). Palgrave Macmillan. Retrieved from <https://philpapers.org/rec/KUSERA>

Lackey, J. (2021). When Should We Disagree about Politics? In *Political Epistemology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0016>

Lemos, N. (2004). Epistemic Circularity Again. *Philosophical Issues*, 14(1), 254–270. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2004.00030.x>

Lougheed, K. (2020). The Epistemic Benefits of Worldview Disagreement. *Social Epistemology*, 35(1), 85–98. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1794079>

Lougheed, K. (2021). The Epistemic Benefits of Worldview Disagreement. *Social Epistemology*, 35(1), 85–98. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1794079>

- Lynch, M. P. (2010). Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), *Social Epistemology* (pp. 262–277). Oxford University Press.
- Lynch, M. P. (2013). Epistemic Commitments, Epistemic Agency and Practical Reasons. *Philosophical Issues*, 23(1), 343–362. <https://doi.org/10.1111/phis.12018>
- Lynch, M. P. (2016). After the Spade Turns: Disagreement, First Principles and Epistemic Contractarianism. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2–3), 248–259. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603010>
- Lynch, M. P. (2020). Conviction and Humility. In *Routledge Handbook of Philosophy of Humility* (1st ed.). Routledge.
- Markie, P. J. (2005). Easy Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70(2), 406–416. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00535.x>
- Matheson, J. (2011). The Case for Rational Uniqueness. *Logos & Episteme*, 2(3), 359–373. <https://doi.org/10.5840/logos-episteme20112319>
- Matheson, J. (2015). *Disagreement and Epistemic Peers*. Oxford Handbooks Online. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.13>
- Matheson, J. (2021). Deep Disagreements and Rational Resolution. *Topoi*, 40(5), 1025–1037. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9576-y>
- Moss, S. (2018). IX—Moral Encroachment. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 118(2), 177–205. <https://doi.org/10.1093/arisoc/aoy007>
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/9780230504462>
- Neta, R. (2019). An Evidentialist Account of Hinges. *Synthese*, 198(Suppl 15), 3577–3591. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-02061-0>

Pace, M. (2011). The Epistemic Value of Moral Considerations: Justification, Moral Encroachment, and James' 'Will To Believe'. *Noûs*, 45(2), 239–268.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00768.x>

Pritchard, D. (2011a). Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology. In *A Companion to Relativism*, S. D. Hales (Ed.).
<https://doi.org/10.1002/9781444392494.ch14>

Pritchard, D. (2011b). Wittgenstein on Scepticism. In *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199287505.003.0024>

Pritchard, D. (2012). Wittgenstein and the Groundlessness of Our Believing. *Synthese*, 189(2), 255–272. <https://doi.org/10.1007/s11229-011-0057-8>

Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton University Press.

Pritchard, D. (2018). Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement. *Topoi*, 40(5), 1117–1125. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>

Pryor, J. (2001). Highlights of recent epistemology. *British Journal for the Philosophy of Science*, 52(1), 95–124.

Ranalli, C. (2020a). Deep disagreement and hinge epistemology. *Synthese*, 197(11), 4975–5007. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01956-2>

Ranalli, C. (2020b). Rationally Maintaining a Worldview. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 9(11), 1–14.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature* (Thirtieth Anniversary Edition, 2017). Princeton University Press. Retrieved from <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691178158/philosophy-and-the-mirror-of-nature>

Schmitt, F. F. (2004). What Is Wrong with Epistemic Circularity? *Philosophical Issues*, 14(1), 379–402. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2004.00035.x>

Siegel, H. (2004). Relativism. In I. Niiniluoto, M. Sintonen, & J. Woleński (Eds.), *Handbook of Epistemology* (pp. 747–780). Springer Netherlands.
https://doi.org/10.1007/978-1-4020-1986-9_22

Siegel, H. (2013). Argumentation and the epistemology of disagreement. *OSSA Conference Archive*.
<https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA10/papersandcommentaries/157>

Stanovich, K. E., West, R. F., & Toplak, M. E. (2013). Myside Bias, Rational Thinking, and Intelligence. *Current Directions in Psychological Science*, 22(4), 259–264.
<https://doi.org/10.1177/0963721413480174>

Tait, A. (2017). Spitting out the Red Pill: Former misogynists reveal how they were radicalised online. *New Statesman*.
<https://www.newstatesman.com/science-tech/2017/02/reddit-the-red-pill-interview-how-misogyny-spreads-online>

Talisse, R. B. (2013). Sustaining democracy: Folk epistemology and social conflict. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16(4), 500–519.
<https://doi.org/10.1080/13698230.2013.810390>

Talisse, R. B. (2021). Problems of Polarization. In E. Edenberg & M. Hannon (Eds.), *Political Epistemology* (online edition).
<https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0012>

Vahid, H. (2004). Varieties of Epistemic Conservatism. *Synthese*, 141(1), 97–122.
<https://doi.org/10.1023/B:SYNT.0000035849.62840.e8>

Walker, M. (2019). Hinge Propositions, Skeptical Dogmatism, and External World Disjunctivism. *International Journal for the Study of Skepticism*, 9(2), 134–167.
<https://doi.org/10.1163/22105700-20191318>

Williams, M. (2007). Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism. *Episteme*, 4(1), 93–114. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.1.93>

Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society - Supplementary Volume*, 78(1), 167–212. <https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2004.00121.x>

Wright, C. (2014). On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology*. In *Scepticism and Perceptual Justification*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658343.003.0011>

DESACORDOS RELATIVOS À PERCEPÇÃO

Eduardo Novaes

Nascido no município de Miguel Calmon, Bahia, no ano de 1988, Eduardo Novaes é licenciado e mestre em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBa). Atualmente, é autor de ensaios, artigos e texto para magazines, ao tempo em que conduz um doutorado na Universidade de São Paulo acerca da obra Sobre a Certeza do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. É vegetariano e amante de pets. Mora com a mãe e Maria (uma gatinha muito dócil). Não tem vínculo acadêmico no momento.

edunov.ribeiro@gmail.com

RESUMO

O recurso de imaginar formas de vida tem escopo teórico especial em Ludwig Wittgenstein. À medida que reflete sobre o modo com que *atuamos*, porém, o autor reduz as ações guiadas por palavras à subjetividade, ganha através das formas da vida, ao vinculá-las a jogos de linguagem, em um âmbito transcendental de emprego da imaginação sobre o *infundado*, o ilusório e o consequente irrealismo profundo das formas de reconhecimento assertivo que não o da lógica de nossa linguagem. Partindo de David Hume, esse artigo busca investigar a invalidez do parâmetro epistêmico da noção de ‘formas de vida’ nos manuscritos pós-*Investigações*, que constituem os últimos escritos de Wittgenstein sobre cores.

PALAVRAS-CHAVE

Percepção; Cores; Imaginação; Transcendental; Desacordos.

ABSTRACT

The resource of imagining forms of life has a special theoretical scope in Ludwig Wittgenstein, as he reflects on the way we act. But the author reduces actions with words to subjectivity, gains, through the forms of life, by linking them to language games, in a transcendental context of employing imagination over the unfounded, the illusory, and the consequent deep unrealism of assertive recognition forms other than the logic of our language. Based on David Hume, this paper seeks to investigate the invalidity of the epistemic parameter of the notion of ‘forms of life’ in the post-investigation manuscripts, which constitute Wittgenstein’s last writings on colors.

KEYWORDS

Perception; Colors; Imagination; Transcendental; Disagreements.

INTRODUÇÃO

A percepção não é somente o registro passivo da natureza humana; ela conduz o indivíduo à constituição da sua memória e ao mecanismo da imaginação. Assim, a percepção é, sobretudo, o cálculo ativo do modo com que as ações se tecem em uma comunidade moral que relativiza subjetivamente a dinâmica da recordação ao triunfo do transcendental enquanto recurso dos mecanismos inconscientes de se sobrepor a culturas outras – logo a formas de vidas diversas – quando almeja alcançar o esclarecimento da profundidade do escopo da linguagem que empregamos quotidianamente, conexos, por isso, a um intelectualismo das formas da imaginação filosófica. O elemento recursivo mal deixa ver que a desconstrução do subsistente sobrevive como critério somente à medida que os temos relacionados à percepção são de responsabilidade da *semelhança* e a sua difusão nas formas de conhecimento em sua totalidade e integridade sistemáticas.

É assim que o utensílio de imaginar formas de vida outras tem escopo teórico especial na obra do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). À medida em que reflete sobre o modo com que *atuamos* com palavras, porém, o autor reduz essas mesmas ações ao modo de subjetivações da realidade, movimento este que absolutiza a nossa forma da vida habitual, ao vinculá-las ao emprego da linguagem através da metáfora dos jogos de linguagem, talvez reduzindo assim o recurso da descrição gramatical dos usos a um âmbito transcendental de emprego da imaginação sobre o *infundado*, o ilusório e ao irrealismo que envolve o modo com que compreendermos outrem com as formas atributivas da imaginação, vinculadas sem mais ao comércio teórico entre entendimento e consciência, das formas de reconhecimento assertivo que cedem forma ao desacordo estrutural na revolução indesejada da nossa imagem de mundo – que a sua filosofia alcança.

Partiremos hoje de um parágrafo contido tanto no *Tratado da Natureza humana* tanto quanto na *Investigação sobre o Entendimento humano*, ambas obras de David Hume, sobre o célebre experimento de pensamento sobre o tom ausente de azul, com o objetivo de desenvolver um argumento ontológico sobre a invalidez do parâmetro epistêmico da noção de ‘formas de vida’ nos manuscritos pós-*Investigações*, que constituem os últimos escritos de Wittgenstein sobre cores, em relação a possibilidade

de *reconhecer* maneiras distintas de uso das palavras sem que se leve em conta o estatuto da *metáfora* e mesmo a desconstrução da atitude pré-judicativa que é, segundo acredita-se à guisa de conclusão, a maneira com que o Ocidente subsumiu outras gramáticas no percurso histórico da colonização como cláusula *ad hoc* da lógica da nossas linguagem.

É assim pois que David Hume, após reduzir a ontologia à percepção, introduz o seu famoso experimento sobre o tom ausente de azul no *Tratado* e reconduzindo-o, de igual maneira, na *Investigação*:

Para confirmar isso, considero um outro fenômeno bastante claro e convincente: toda vez que algum acidente obstrui a operação das faculdades que geram determinadas impressões, como no caso de um cego ou surdo de nascença, perdem-se não apenas as impressões, mas também suas ideias correspondentes, de modo que jamais aparece na mente nenhum traço de umas ou de outras. Isso é verdade, não apenas quando há uma total destruição dos órgãos da sensação, mas igualmente quando estes nunca chegaram a ser acionados para produzir uma impressão particular. Não somos capazes de formar uma ideia correta do saber de um abacaxi sem tê-lo realmente provado.

Existe, entretanto, um fenômeno que parece contradizer isso, e que poderia provar que não é absolutamente impossível que as ideias antecedam suas impressões correspondentes. Acredito que se admitirá sem dificuldades que as diversas ideias distintas das cores, que penetram pelos olhos, ou as ideias dos sons, transmitidas pela audição, são na realidade diferentes umas das outras, embora ao mesmo tempo semelhantes. Ora, se isso é verdade em relação às diferentes cores, não deve ser menos verdade em relação às diferentes tonalidades da mesma cor, ou seja, que cada uma delas produz uma ideia distinta e independente do resto. Pois, se não fosse assim, deveria ser possível, pela graduação contínua das tonalidades, fazer uma cor se transformar insensivelmente na mais afastada dela. Se não se quiser admitir que nenhum dos matizes intermediários é diferente, será absurdo negar que os extremos são iguais. Suponhamos, assim, uma pessoa que tenha gozado da sua visão durante trinta anos e tenha-se familiarizado perfeitamente com todos os tipos de cores, exceto com uma tonalidade de azul, por exemplo, a qual ela nunca teve ocasião de encontrar. Imaginemos que todas as diferentes tonalidades dessa cor, excetuando-se apenas aquela, sejam dispostas à sua frente, em ordem gradualmente descendente, da mais escura à mais clara. É evidente que essa pessoa irá perceber um vazio no lugar onde falta a tonalidade, e será sensível à existência de uma maior distância entre as cores contíguas àquele espaço que entre quaisquer outras. Pergunto, então, se lhe é possível suprir tal deficiência por meio de sua própria imaginação, produzindo para si mesma a ideia daquela tonalidade particular, muito embora jamais lhe tenha sido transmitida por seus sentidos. Acredito que poucos discordarão de que isso seja possível. Esse exemplo pode servir como prova de que as ideias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes – embora o caso seja tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral. (Hume, 2000, pp 29-30.)

Antes de caracterizar o argumento sobre a impossibilidade de saber crer que se sabe o que não se vê, descreveremos o argumento do espedaçamento da ontologia em

uma lógica da percepção. Se é próprio da ideia ser interna ao sujeito do conhecimento, então não-ser o que se é é ser e não-ser aquilo que é impossível ser, pois ser é tudo aquilo é e não sendo mais que uma impressão dada aos sentidos, aquilo que adquiro é menos um discurso sobre as causas, logo a contraparte genética, que a possibilidade de assertividade do par ideia/juízo ao fenômeno e à sistematicidade do arranjo dos fenômenos em contiguidade contínua entre ser/perceber. Entretanto, se suponho ser aquilo que, na verdade, mobilizado logicamente, não-é, então ser e não-ser não são nada mais que uma imagem da faculdade da imaginação, pois a concepção e o seu efeito devem advir de um parâmetro que respeite o argumento sobre a veleidade do discurso sobre as causas nas margens do conjunto de evolução epistêmica do sujeito do conhecimento, em seu curso de vida, ao unir diferentes impressões nas ideias que lhes correspondem se e somente se não se abdique do auto-engano de crer naquilo que logicamente não é. Aqui, pois, temos dois níveis de análise: o primeiro que reduz a crença ao curso de aquisição da percepção em conjunção ao hábito de unir impressões em semelhança, e não simplesmente em contiguidade, com as ideias que lhe cedem a sua, por assim dizer, plástica cerebral; o segundo busca separar a impossibilidade de uma concepção judicativa sob o argumento de reduzir a crença sobre fatos com a crença interna ao sujeito sobre o que é ou não o caso. De toda maneira, a determinação dos determináveis pelo par impressão/ideia deve assegurar que aquilo que percebo recebe da especulação o sol e a luz das faculdades diversas de julgar, não podendo, pois, perguntar-se a respeito do estatuto do conhecimento determinante para exigir logicamente a ideia de regulação teórica de uma filosofia que se diz voltada à experiência e que encontra o seu lugar no método experimental, que, de resto, pertence a uma comunidade moral.

Ideias são sempre inacabadas e a percepção é muito mais esmaecida quando vinculada ao círculo da conservação pela memória e imaginação. O personagem do empirismo humeano é passivo inicialmente através da divisão das sensações. Por isso, é claro, se tivermos em conta que não saber crer que não conhecemos mais que a percepção, que esvaziou o objeto de objetividade epistemológica: cada vez que vejo, portanto, o meu recurso é o da metáfora originária de conhecer o infundado, pois recuso, de imediato, para Hume, o argumento acerca da solidez de fundamentação teórica do fundamento. A condição necessária é que esteja para uma impressão uma ideia que lhe corresponda por semelhança. A ideia do vazio, porém, transcende a

liberdade da vontade de representar, através da imaginação, o inexistente no mundo detalhado na série formal que condiz impressões por reflexão com aquelas primárias da sensação. Assim, quando um bebê se volta à tomada sem o medo de *sentir* o medo, o empirismo deve, antes de tudo, admitir a percepção em sua particularidade através do adestramento das formas de produção do conhecimento derivativo. Com a ideia de vácuo, porém, não temos a medida da ação conexa entre semelhança, pois não há ligação, por meio de uma conexão necessária, do híbrido com uma ideia simples ou complexa. Assim, sendo impossível admitir a simetria das ideias inatas com ausência de órgãos do sentido, não tem sentido supor a complementaridade do desacordo entre o infundado e a sensibilidade da ausência, ou seja, a presença da reflexão sobre a ideia de vazio, do oco ou do simplesmente incolor.

É assim que David Hume não conseguiu perceber o seu esforço teórico, a saber, o de não ser o seu experimento do tom ausente de azul uma realização da imaginação filosófica que acorda o valor epistêmico em contiguidade com a memória, mas algo mais profundo, um experimento de pensamento que, por ser um legítimo paradoxo à leitura atenta, não excita o entendimento como um fator especulativo, mas sim que aprofunda as relações entre ver e imaginar um acordo que, no exemplo, torna-se uma *fuga* com o objetivo de mitigar a circularidade entre ser e não-ser no interior do seu empirismo radical. Ora, se não temos mais como imaginar, como podemos supor poder imaginar o que não ponho em relevo na atividade prática e teórica do entendimento?

Assim, sendo um experimento de pensamento, é também um paradoxo, a saber, acreditar poder supor, sem contradição, o que as minhas faculdades da imaginação e da memória não supõem saber, qual seja, a conexão necessária da percepção originária com a semelhança de um tom de azul com outra tonalidade que poderia furtar a sensibilidade da ausência da tonalidade que, no limite, como vimos, poderia ser outra qualquer. Afinal, se não vimos o tom de azul, tampouco temos a ausência facultativa do tom ausente como presente em algum momento de suposição que, sem poder supô-la como cor, eis que jamais a suponho. Aqui, portanto, a redução ao absurdo desclassifica a variedade da semelhança com a noção de conjunção superficial entre o que posso saber e o que me é passível de inferência formal acerca do que é real. Ora, pois se antecedo com a seleção de impressões e a seguir afiguro as minhas ideias, não tem sentido supor o que na suposição da regularidade da experiência sensível não suponho; e, portanto, não *sinto* a ausência, pois o que é real é o meu inventário de ideias, e não a

vinculação teórica entre a pressuposição fruto da imaginação com algum acordo virtual entre a presença e a atividade de vincular acontecimentos que suponho ter sentido na atribuição de valor epistêmico em aparente total desarranjo teórico. Portanto, Hume não podia imaginar que, ao imaginar, estava sim preservando a máxima lógica do seu empirismo, a saber, que a toda impressão precedente há, e não simplesmente existe, pois desconstruída a ontologia, uma ideia correspondente fiel da percepção em aspecto e semelhança. No empirismo, não se é, paradoxalmente, aquilo que se dá aos sentidos.

EMBORA NÃO HAJA UMA FENOMENOLOGIA, HÁ DECERTO PROBLEMAS FENOMENOLÓGICOS

Se ocorreu um erro gramatical a David Hume, não menos a Wittgenstein aconteceu. Se no *Tractatus Logico-Philosophicus* a exigência lógica da reserva de significação se reduz às proposições elementares ou complexas, capazes de percorrer o sentido da figuração de fatos do mundo, ao autor do *Tractatus*, como se autonomeia nas *Investigações*, permanece um mesmo rito dogmático, a saber, supor exemplificar o que não se *conhece* de fato. Ou então, supor saber o que não me aparece nos limites da nossa gramática. Se o desenvolvimento das *Investigações* reside em prestar um embate das teses sobre a questão da impossibilidade da figuração reduzidas à extensão da substância do mundo, a partir dos manuscritos pós-*Investigações* fica ainda mais eminente a ideia de desacordo entre formas de vida. Partiremos aqui, como se extrai da título do nosso Desenvolvimento, das *Anotações sobre as Cores*.

Uma doutrina das cores, teoria positiva da realidade, que é seu ofício, como o do pintor, jamais somou importância senão como qualidade de atributos das substâncias corpóreas. Sua multiplicidade lógica, denunciada pela primeira vez, na história da filosofia, por Wittgenstein, tem conduzido uma reflexão relevante no âmbito da epistemologia, das artes plásticas e na ciência das tintas até o estatuto já mais ou menos clássico de estofo de uma recondução lógica da qualidade de substantivos ou adjetivos das orações à diversidade fenomenológica de trânsito particular na experiência sensível. Clássica afirmação, para Wittgenstein não haveria uma fenomenologia, pois se uma houvesse, essa começaria por classificar o estatuto lógico do que é ser uma cor de maneira dogmática, quando os aspectos fenomenológicos, na verdade, das suas aparições na realidade, situam um nicho muito maior de emprego. Por haver, então, a

atmosfera de problemas fenomenológicos, pois empregamos palavras para as mais variadas formas de produção do conhecimento empírico do conteúdo de expressões linguística que as traduzem, sem que a fumaça cinza não iluminada, pois proposição gramatical, possa desde já ensinar que sobre cores não aprendemos pelo olhar, mas pelos jogos de linguagem onde o espírito das letras furtam os seus corpos, então o desacordo não consiste na percepção senão na palavra que a traduz. Uma fenomenologia que ensinasse a essência seria a pedagogia pobre de uma única escola de pintura, enquanto temos palavras para dizer mais que a palatável propriedade do sabor de uma matéria. Empregamos, então, expressões como “Isto é colorido”, “Como você está corado!”, “A absorção da coloridade por aquele algodão ajudou a produzir um efeito magnífico naquele quadro”, etc.

É longa a trajetória de Wittgenstein no castelo alçado a demarcar em definitivo os problemas da filosofia quando se tratou da cor e a desconstrução do prólogo da simplicidade do índice do mundo: o nome. Fixada a um objeto, as cores como exemplos de nomes somente poderiam se traduzir em proposições e, portanto, a complexidade da multiplicidade lógica do elemento ontológico fugia à lógica proposicional a que se serve o autor do *Tractatus*. Cores não são exemplo de objetos. Pois se o sinal sensível que se inscreve na figuração lógica da afiguração da multiplicidade, logo mais adianta a remissão indefinida que o mundo inacabado logicamente embebe da circularidade da relação entre o nome e o nomeado: é a questão do momento do batismo da simplicidade que importa, afinal e, em segundo lugar, a questão dos graus e a unilateralidade do que é ser uma cor. É lá que apercebemos a variedade dos azuis. E é essa a questão crucial para compreender a cor – acomodar o nível de fixação no nível de laicização da convenção em dois níveis: um ontológico, que configura a condição de arranhar a pele de outro objeto para dizer o mundo e, dois, um linguístico, quando a variável do sinal sensível ensina, no ato significativo do batismo, a diferenciação de diferentes instanciações coloridas.

Do ponto de vista que mais nos importa, a saber, o da estrutura lógica da lógica de nossa linguagem, com a predicação com as cores as coisas vão-e-vem através da dinâmica de mecanismos ontológicos atomizados. Não é uma questão propriamente logicista perguntar-se se o enigma da claridade ou se a escuridão pertencem ao ofício mais ou menos autocrático do lógico que estude o *Tractatus*. Se não fosse, pois, pela incompatibilidade que envolve a graduação entre ‘ser claro’ selar a complementaridade

com ‘ser escuro’, então a questão aprofunda o exercício de depuração na proposição e as suas imagens que expressam quantificação. Não é forçoso lembrar que não estamos ainda na esfera dos problemas lógicos de fundamentação dos problemas fenomenológicos, mas na condição especial de expressão de diferenças entre indiscerníveis; pois atomizados, aquela clareza e esta breve sombra dizem sobre um mesmo objeto lógico: a forma da coloridade expressa no movimento de uma afiguração impossível.

Data do segundo decênio do século 20 o interesse de Wittgenstein pelo estatuto lógico das cores. É, porém, somente no bastante conhecido aforismo 6.3751 do *Tractatus Logico-Philosophicus* que a questão ganha, entre a alegoria e o filosófico, a questão essencial que desestrutura a obra: o que é uma cor?

Que, p. ex., duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui.

Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que ela não pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares; isso quer dizer partículas que estejam em lugares diferentes a um só tempo não podem ser idênticas.

É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores é uma contradição.) (Wittgenstein, 2008, p. 275)

Habitamos o início para militar com clareza o movimento longo que separa a ideia de saturação daquela de brilho, ambas interdependentes lógicas de caracterização minimizada em um tópico regular da alternância de discernimento na graduação que, do empírico ao lógico, exige a ideia de simplicidade habitual a uma condição ontológica de autossuficiência de uma predicação regular na linguagem quotidiana. Pois é a separação de tonalidades da saturação que auxilia a discriminação indeterminada de incompatibilidade das cores primárias, secundárias e terciárias. É nesse sentido que é um problema fenomenológico afirmar o lugar do indiscernível a partir da noção de discernibilidade modal, pois explicita a impossibilidade de ocupar um mesmo monólito a passagem do objeto ao nome.

Do ponto vista lógico, após a nomeação, temos a condição de que qualquer mundo se satisfaça na lógica das proposições elementares. Exigência forte da estrutura lógica da exclusão das cores, o produto lógico de duas proposições elementares independentes não pode ser a superação do estatuto das elementares à contradição, pois

se discriminam os objetos do mundo, entram em colapso não somente a estrutura do mundo como também a desestruturação contínua dos meus esforços em considerar a vertigem do exemplo nos meandros de uma corrupção inteira da estrutura do pensamento. Eis, assim, que as cores não são exemplos lógicos da simplicidade habitual, pois comportam, antes da contrariedade, a predicação da semelhança.

O título dado à nossa seção ilustra um paradoxo que discrimina o que há do que pode porventura ser percebido significativamente. Tudo aquilo que parece parece, embora nem tudo aquilo que pareça aparece. Pois o que parece age em identidade lógica com aquilo que aparece como tendo um substituto linguístico, sendo a aparência e a sua lógica desvinculada da forma de vida com que se continua no âmbito da subjetividade. O paradoxo então é que nem tudo aquilo que aparece a mim não aparece a mim, pois a astúcia da experiência é o atributo de condições gramaticais previamente estabelecidas em um arranjo condicionante e condicional, pois colhida através dos jogos de linguagem, do meu eu. Assim é que um papel deixado por sobre a neve pode ser visto como um branco ou como um cinza esmaecido, mas ele não deixa de ser branco, pois o cinza, em condições normais, jamais será iluminado. É assim uma proposição gramatical que nenhum cinza seja percebido como branco, pois ele é de fato branco, sendo de comum acordo com a linguagem cotidiana que não aplicamos palavras que mobilizem a percepção efetiva, e é por isso que sobre cores nós não aprendemos olhamos, mas sim com as palavras que ilustram a organização da experiência cromática entre o sim e o não do transcendental.

O paradoxo, nesse sentido, reside na assimilação da forma de vida no território da subjetividade inautêntica, pois silenciada pelo filósofo, na exata medida de um corte profundo, entre *crer* e *saber que*. Ora, se assim admito que a ilusão do transcendental não deixa de sobressair da ação guiada é por que a desconstrução do signo não deixa de relativizar aquilo que vemos através da semelhança entre semelhantes, por assim dizer. É uma contradição, então, dizer que aquela cor é idêntica àquela, pois, se de formas de vidas distintas, Ludwig Wittgenstein admitiria que nós não nos entenderíamos.

Mas então porque posso imaginar uma contradição? Podemos aqui divisar entre contradições visíveis e contradições formais. Uma contradição visível é, por exemplo, imaginar um círculo quadrado. Já uma contradição formal age em acordo com a faculdade de julgar, sendo a atribuição de qualidade ao comércio entre o percebido e o lógico costurado mediante o irrealismo das formas de adestramento da substância

impossível de ser realizada para mim e sim para outrem. A virtude pouco importa aqui, pois o que é visto não é, com o dêitico, algo que ameniza a ação guiada com a contraparte lógica, mas parece baralhar proposições gramaticais com enunciados sintéticos a priori que, por definição, permitem o elo entre gramáticas incompatíveis, havendo assim um acordo onde reside o desacordo profundo.

Wittgenstein define assim o recorte de proposições que discernem a experiência e a regra do jogo de linguagem com cores:

Proposições são amiúde usadas na fronteira entre lógica e empiria, de sorte que seu significado muda de um lado para outro por sobre a fronteira e elas valem ora como expressão de uma norma, ora como expressão de uma experiência.

(Pois de modo algum é uma ocorrência psíquica concomitante – como se imaginam os ‘pensamentos’ —, mas sim o emprego que diferencia a proposição lógica da proposição da experiência.) (Wittgenstein, 2009, p. 37)

A pergunta, então, é: como posso subvencionar o código que serve de segredo no pensamento das muitas formas terapêuticas de ilustrar a exemplificação de outras formas de vida sem que o mecanismo de difusão do transcendental, em um nível de emprego, opere em conjunto com a imaginação? Pois Wittgenstein, em várias passagens das *Anotações sobre as Cores*, elucida o emprego da analiticidade a situações teóricas em desarranjo a fim de explicitar as condições lógicas da fronteira entre o uso da linguagem e a convenção dos modos de subjetivação do real como ancoradas em condições linguísticas em que uma porção da experiência anula o vínculo entre dizer e mostrar, à maneira do *Tractatus*. É o que acontece quando age a semelhança. Wittgenstein acredita fazer jus quando age em desacordo com a sua própria filosofia ao realizar a autoterapia do seu pensamento através da noção de gramática:

Imaginemos um *povo* de cego para cores – e tal poderia haver facilmente. Eles não teriam os nossos mesmos conceitos de cor. Pois ainda supõe que falassem, por exemplo, alemão e tivessem portanto todas as palavras alemãs para cores, eles as usariam entretanto diferentemente de nós, e diferentemente *aprenderiam* a usá-las.

Mas mesmo se houvesse homens para os quais fosse natural empregar / de modo // de um modo // consequente / a expressão // a palavra // “verde avermelhado” ou “azul amarelado”, e que nisto talvez também exibissem aptidões que nos faltam, ainda assim não seríamos obrigados a reconhecer que veja *cores* que nós não vemos. Não há decreto nenhum critério em geral reconhecido para o que seja uma cor, salvo o de ser uma de nossas cores. (Wittgenstein, 2009, p. 29.)

Como posso supor a impossibilidade de reconhecimento de uma outra gramática sem já empregar a semelhança como enigma de identidade formal entre

conteúdos que, segundo Wittgenstein, são distintos? Como imaginar *x*, sem pensar *x* e condizer o pensamento com o conteúdo formal na reflexão? Como, afinal, limitar a imaginação sem que ela aja por semelhança e sim, ao contrário, por contrariedade?

HILEMORFISMO ESTRUTURAL, O CRITÉRIO DA SEMELHANÇA E A APORIA DA FACULDADE DE

A doutrina hilemorfista inaugura e suscita a ideia pouco profundida de que a análise geral do signo responde à exigência transcendental do emprego do significante também no dilema da metáfora. A seguir apresentamos uma tabela que exemplifica tanto o hilemorfismo clássico quanto um desacordo profundo que invade as formas de vida como que sem deixar rastro.

Relação direta	Metáfora
As borboletas são azuis.	A garota passou pela borboleta do ônibus.

O hilemorfismo nasce como o cruzamento da teoria aristotélica da causalidade com a teoria da emanação das expressões de causas na baixa Idade Média. Em suma, a cada expressão denotativa vincula -se um demonstrativo implícito que inaugura o ente e a sua forma de dizê-lo. Assim, a cada forma categórica existe um conteúdo comunicado. Sem a categoria em ação na recepção de um conteúdo formal, a causa de uma coisa não é ajustável a um vínculo fundamental do discurso sobre o ser. O elo que, porém, instaura o hilemorfismo como o logos da pele da teoria da participação do ente divino no nível de fixação do critério de unidade é o critério de identidade formal. Pois somente assim o arranjo preserva, com segurança, a ideia que a identidade isomórfica da palavra que estabelecesse na suposição que a pressuposição do dilema do significado consiste na retirada do conteúdo na ação da abstração do recurso ontológico com a participação da identidade enquanto resultante da semelhança entre o fim e o início da vinculação de significado.

A ideia que as palavras e as coisas estão em comum simetria encontra lugar de crítica e apoio em dois momentos bastante distintos na filosofia de Wittgenstein e servirá ao nosso propósito de estabelecer o território transcendental do emprego teórico

da imaginação na filosofia através do vínculo entre o empirismo e a sua noção geral de semelhança com o espaço da sobreposição de gramáticas, mais, pois, que recurso terapêutico por parte de Ludwig Wittgenstein.

Em 1929, época do seu retorno à atividade filosófica, Wittgenstein afirma algo que se faz lugar-comum em todo o logicismo, mas também em toda relação flutuante do par causa/efeito:

Toda proposição tem um conteúdo e uma forma. Se abstrairmos da significação das palavras simples ou dos símbolos (na medida em que eles têm significados independentes), obteremos uma ideia da forma pura. Em outros termos, se substituímos as constantes de uma proposição por variáveis. As regras de sintaxe que valiam para as constantes devem aplicar-se também às variáveis. Por sintaxe entendo, neste sentido geral da palavra, as regras que nos dizem em que conexões somente uma palavra tem sentido, excluindo, assim, estruturas absurdas. A sintaxe da linguagem cotidiana, como sabemos, não é completamente adequada para esse propósito. Ela não impede em todas as ocorrências a construção de pseudoproposições absurdas (construções tais como “o vermelho é mais alto do que o vede” ou “o Real, embora seja um *em si mesmo*, deve também ser capaz de se tornar um *para mim mesmo*.”) (Wittgenstein, 1995, p. 39.)

Nas *Investigações* o embate a teses que reconhecem o isomorfismo do significado com as condições lógicas do que podemos chamar de hilemorfismo de estruturas é bastante visível. Leiamos para em seguida defender que é do ponto de vista lógico do ensinamento ostensivo da semântica que se dá a vinculação que permite identificar o uso gramatical na linguagem ordinária e o emprego metafórico na apologia da imaginação e o seu utensílio didático ligado ao tema da semelhança, que lhe serve de substituto teórico da identidade formal no logicismo.

Mas quantos tipos de frases existem? – Existem *incontáveis* tipos: incontáveis tipos diferentes de emprego de tudo aquilo que chamamos de “sinais”, “palavras”, “frases”. E essa multiplicidade não é nada fixo, dado de uma vez por todas mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como podemos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma *imagem aproximada* disso nos pode ser dada pelas mudanças na matemática.)

A expressão “jogo de linguagem” deve ressaltar aqui o fato de que o *falar* a linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida.

Ponha diante de seus olhos a multiplicidade dos jogos de linguagem a partir de outros exemplos:

Ordenar, e agir segundo ordens –

Descrever um objeto segundo sua aparência, ou por meio de medições –

Producir um objeto segundo uma descrição (um desenho) –

Relatar um evento –

Levantar suposições sobre esse evento –

Formular e testar uma hipótese –

Apresentar o resultado de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; e lê-la –

Atuar no teatro –
Cantar cantigas de toda –
Adivinha charadas –
Elaborar uma piada; contá-la –
Resolver um exercício de cálculo aplicado –
Traduzir de uma linguagem para outra –
Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

- É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade de tipos de palavras e de frases, com aquilo que disseram os lógicos sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*). (Wittgenstein, 2022, p.37-38.)

O hilemorfismo das palavras com os seus significados é a porta-de-entrada das *Investigações filosóficas*. A linguagem é vista com uma técnica apoiada no contínuo adestramento do conteúdo com o seu movimento ascético de afigurar-se como palavra através da suposição que alimenta a filosofia de Ludwig Wittgenstein do início ao fim: não importa *como* o mundo está mas como ele permite situar a sua significação através da lógica de nossa linguagem.

Assim, o #23 das *Investigações* mobiliza o embate de uma história da filosofia inteira que manipulou o conteúdo a uma causa que desaparece quando distribuída a essência a um significante. Ora, se em *Algumas Observações sobre Forma Lógica* o quadro geral da linguagem é respeitada pelo elo logicista da analítica geral do conteúdo abstrato, já nas *Investigações* a suposição que a semântica corresponde ao princípio regulador de um hilemorfismo mutável e agora estabelecido mediante a comparação entre estrutura de palavras que consiste na crítica à unilateralidade da semelhança prática e teórica do conteúdo formal pacto de generalidade expressiva.

A relação do conteúdo com o seu semelhante é antes um dado a se construir através da relação entre as ações guiadas com palavras com o significado a que atribuímos aos determinantes da substituição lógica da imaginação com os limites da figuração teatral, por assim dizer. É uma *forma de atuar* que reestrutura a existência do hilemorfismo configurado como métrica geral da gramática com os muitos modos de praticar o que cede forma ao trabalho com a semelhança e a sua lógica específica. Consistente ou inconsistente na reunião do resultado da descrição grammatical do uso, forma, por abstração, a maneira habitual com que assistimos os jogos de linguagem atuarem com as formas de vida a incompatibilidade entre o emprego da norma com a sua variável empírica de doação de sentido acordado ao substituto transcendental ou especulativo de sua aplicação.

O hilemorfismo estrutural, então, responde ao ato do batismo na gênese do adestramento teórico nessa espécie de empirismo a que Wittgenstein se filia. Não sendo mais a relação unilateral de ligação de um substantivo, verbo e adjetivo, é sim a reinterpretação da maneira com que se dá as teses semânticas da teoria geral da figuração com a apresentação do mundo mediante o esforço coletivo com que se permuteam, na descrição, o pensamento, a ação e a linguagem, sendo pois uma autoterapia da concepção generalizada que temos uma essência por semelhança a todos os tipos de termos recuperados da metafísica a empréstimo de título do que podemos chamar de princípio da economia da estrutura lógica com que reestabelece-se a conjunção entre imaginação e dinâmica de atributos, que, por sua vez, diz-se de muitos modos.

A aporia que envolve a descrição dos usos da linguagem, porém, é que a ação, eixo central do vínculo da palavra – significado consistente na semântica inicial da atribuição de linguagem, não deixa, mais uma vez, de apoiar-se no critério de semelhança e, assim, temos a impossibilidade de dizer a predicação de existência a todos os arranjos possíveis de aporte teórico. Se, por exemplo, descrevemos o emprego da palavra ‘borboleta’ ao animal, dificilmente, no movimento de imaginar a semelhança perceptual do mecanismo de inventar neologismos, dificilmente teríamos sem aporia a atribuição de semelhança com o regime de reduzir a ‘borboleta’ a uma categoria incomunicável no que reside ao uso metafórico, regional e neologístico da separação do ideal com o material. Aqui, a árvore que elabora os níveis de critério de atribuição de identidade formal, prestígio do hilemorfismo clássico, cai por terra e deixa a filosofia madura de Wittgenstein na mesma rede que fez, como vimos, David Hume duvidar que se possa ter sentido duvidar do que não é idêntico, mas é sim um desacordo profundo entre formas e conteúdos, formais e materiais.

CONCLUSÃO

A percepção e os seus termos relativos têm confrontado os dados sensíveis com a possibilidade de expressão do comum acordo que o hábito institui. Pois ela não divorcia a variável dos significados das variáveis que a condiciona. Ora, vimos isso através da imaginação, faculdade pela primeira vez posta em pauta no empirismo, mas que desenha e penetra o nicho das muitas formas de vida que há. É forçoso concluir que

todo uso filosófico de uma ferramenta teórica deve ser observado como metafórico, pois acordada na capacidade expressiva de dissociação entre uma filosofia da linguagem comum e a estetização que costumiza o âmbito transcendental.

A imaginação, como reconhece em tratamentos dados na história da filosofia, para Bento Prado Júnior recebe um grau de intelectualismo daquilo que deveria ser do ponto de vista da identidade com a *intelligentsia* de uma comunidade de pensamento e o estabelecimento com vistas aos fins dados ao irreal e a ilusão transcendental de separá-lo, muitas vezes, do que reconhecemos como inteligência integral. Por isso nasce a noção de formas de vida, no essencial em contínuo aos diversos jogos de linguagem. Porém, a questão da identidade da cópula com o modo com que atuamos com estruturas que estabelecem esse nível de desacordo estabelecido não deixa a intelecção do outrem esquecido ou, no interior de nossa própria forma lógica, instaurado à distância na forma de vida dita incompatível. É como se a dinâmica do mecanismo que acorda já suscitasse de início dois níveis de desacordo: um entre as ideias e a sua semelhança e outro judicativo, esse último não isento de incompatibilidade.

Define-se aqui a imaginação nos seguintes termos: uma faculdade de assimilação que eleva a superveniência do nível perceptual ao critério de distribuição de acordo fenomenológico com a gênese das impressões sensíveis como um todo. Parte desse pressuposto dogmático está na desvinculação do material com o formal, quando o conteúdo formal entra em atrito com a formação do conceito e a sinfonia que resulta na não simetria dos seus níveis de fixação se tivermos em conta a linguagem cotidiano ou outros órgãos do sentido. O dilema do cego de Molyneaux é um desses exemplos: sem se supor distinguir um cego de nascença que passa a enxergar o que é cubo e o que é esférico, então é o padrão do adestramento do significado que está em xeque. Pois o hábito é uma maneira de conjugar a identidade com a semelhança, à maneira dos questionamentos aristotélicos, que se dizem em muitos modos. Ora, se é assim, então é um desacordo célico profundo, que perpassa mais de dois mil anos de filosofia, o problema da lógica relativo a termos da percepção.

Como vimos, ela ocorre tanto em nossa vida quanto da aceitada relação de determinações semelhantes a outras formas de vida distintas da nossa, mas que acordamos em desacordo que podemos entendê-las. A questão que devemos nos fazer é: sei o que se passa no trabalho com a linguagem o que é da prática do escambo com seus instrumentos? As formas das trocas simbólicas é um dos temas mais profícuos de se

determinar na prática teórica dos desacordos que instituem antinomias no emprego do entendimento. É o cruzamento entre especulação e a forma de economia que uma filosofia se admira pelo modelo científico que reifica a forma e o conteúdo estabelecido de uma obra que produz o que aqui chamamos de desacordo profundo.

Para concluir, a constituição de direito da imaginação filosófica institui a problemática entre o pensamento e a ação no esforço de criar a subjetividade. Como vimos com Hume, por vezes é preciso se ater a fatos que a conceitos a fim de se conjecturar a descoberta ante o efeito de defesa do elemento, no experimento de pensamento, de um ultrapassamento do entendimento humano onde a consciência regular dos tempos e das sociedades censuram com um Não. Não, todavia, contabilizando a forma do escambo entre o ritmo das ideias com as impressões, mas das ideias com os julgamentos acerca do sensível sonoro, visível, auditivo e olfativo. O tato da pele dessa passividade da desconstrução do desacordo é que, como vimos com Wittgenstein, não temos termos que admitam a irresponsabilidade lógica, dentro da ordem da linguagem estabelecida e que guia a subjetividade da lógica do seu pensamento, de conceber o que para mim é ausente de significado e não me é possível de expansividade. A relação expansível, assim, é um ato de fé, um dogma da razão que cede forma à unilateralidade do signo e o seu duplo.

Em relação à percepção, desacordos profundos articulam o desafio de encerrar o critério de identidade de uma coisa com ela mesma com o desacordo estruturante de não podermos ver o que simplesmente vemos. Pois o estabelecimento da verdade do pensamento é ilustrado, na segunda filosofia de Wittgenstein, como um desacordo gramatical que reduz o mundo à linguagem que o descreve, sem que, porém, a subjetividade exerça papel secundário. É o exemplo histórico do escambo. Quando um índio foi interrogado, na catequese, se gostaria de conhecer o paraíso, sendo o céu apontado no jogo de linguagem, o indígena apontou para o chão querendo dizer que já o habitava.

É nesse sentido que há uma ligação profunda entre o componente do hábito com o transcendental que não pode reduzir o esforço histórico da mitologia das formas de asserção a peças de um xadrez que somente o componente ahistórico produz o seu efeito para a história de um jogo. Aliás, vale salientar, o jogo de xadrez é o exemplo perfeito de desacordos estruturais, pois podemos representar como o escambo da atuação tem um efeito lógico importante na forma com que atuamos durante o jogo. Se em pé,

sentado, rindo, nervoso, impaciente, etc. a maneira com que atuamos preserva uma simetria no vínculo entre cálculo com peças de uma linguagem que importa para a história natural, digamos, da partida.

Agora sim para concluir, saber que se sabe não significa o autoconhecimento que se sabe, pois seguimos a mãos dadas órfãos de descrição de estruturas cujas dinâmicas monetizam a questão capital sem a declaração de base que temos muitas formas de perceber. Isso, porém, não significa dizer que a metáfora entre o cálculo e o jogo precisem de menos descrição mas sim que a abertura pragmática da filosofia sofre cotidianamente o divórcio com a civilização grega e um único discurso entre quatro logos ao logos originário. Em outras palavras, é preciso reconhecer que o sucesso da desconstrução na América, por exemplo, se deve ao proveito da recolonização do mundo pela inflação originária da linguagem como um meio, e não, mais profundamente, como uma meta indiciária de dizer o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- JÚNIOR, Bento Prado. **Alguns ensaios: Filosofia, Literatura, Psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Anotações sobre as cores**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Algumas Observações sobre Forma Lógica*. In: **Manuscrito**, Vol. XVIII, n. 2. Campinas: CLE.
- _____. **Sobre a Certeza**. São Paulo: Editora Fósforo, 2022.
- _____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

POR GRAMÁTICAS MONSTRUOSAS DESACORDOS MAIS-QUE-PROFUNDOS E FORMAS-DE-VIDA

Cello Latini Pfeil

Doutorando em Filosofia (UFRJ).^{*} Psicanalista.

RESUMO

Proponho uma interlocução entre as filosofias de Derrida e Wittgenstein a partir do conceito de *desacordos profundos* (Fogelin, 1985). Estudo desacordos que exprimem a dicotomia humanidade/monstruosidade, observando que a epistemologia dos desacordos, até o momento, se concentrou em *localizá-los* e *separá-los* (Lavorerio, 2021), e que esse movimento se alinha aos esforços de *secar* o conhecimento (Haddock-Lobo, 2007). Ao contrário do animal, privado da palavra, as monstruosidades se encontram às margens da linguagem humana, estando sujeitas a injustiças epistêmicas (Fricker, 2007) e silenciamentos linguísticos (Saul e Díaz-León, 2018). Se, como argumenta Fogelin, desacordos profundos derivam de choques entre *formas de vida*, proponho que pensemos em *desacordos mais-que-profundos*, derivados de conflitos entre *formas de vida humanas* e *formas-de-vida monstruosas* (Tiqqun, 2019; Trächtler, 2023), e que fornecem o solo sobre o qual desacordos profundos ocorrem.

PALAVRAS-CHAVE

Desacordos profundos; Monstruosidade; Desacordos mais-que-profundos; Formas de vida.

ABSTRACT

I propose a dialogue between Derrida's and Wittgenstein's philosophies through the concept of *deep disagreements* (Fogelin, 1985). I analyze disagreements that express the dichotomy between humanity and monstrosity, noting that the epistemology of disagreements has so far focused on *locating* and *separating* disagreements (Lavorerio, 2021), a movement that aligns with efforts to *dry out* knowledge (Haddock-Lobo, 2007). Unlike the animal, deprived of language, monstrosities lie at the limits of human language, being subject to epistemic injustices (Fricker, 2007) and linguistic silencing (Saul and Díaz-León, 2018). If, as Fogelin argues, deep disagreements arise from clashes between *forms of life*, I propose that we think of *more-than-deep* disagreements, derived from conflicts between human forms of life and *monstrous forms-of-life* (Tiqqun, 2019; Trächtler, 2023), which provide the ground upon which deep disagreements occur.

KEYWORDS

Deep disagreements; Monstrosity; More-than-deep disagreements; Forms of life.

^{**} Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/001060/2025.

yo monstruo de mi deseo
carne de cada una de mis pinceladas
lienzo azul de mi cuerpo
pintora de mi andar
no quiero más títulos que cargar
no quiero más cargos ni casilleros a donde encajar
ni el nombre justo que me reserve ninguna Ciencia

– Trecho do poema “Yo Monstruo Mio”, de Susy Shock.

Nombrar es imposible
Y puede ser bello intentar lo imposible
Pero cada vez que hablamos
Algo queda fuera de los nombres
Cada palabra omite
La única parte única
De aquello que quiere decir
Nombrar es olvidar

– Trecho da introdução da música “Nombrar es Imposible”, de Sílvia Pérez Cruz. Introdução escrita por Pablo Messiez.

INTRODUÇÃO

“Reinvindico: mi derecho a ser un monstruo”, diz Susy Shock em seu poema *Yo Monstruo Mio*. As monstruosidades, que não se curvam aos imperativos da humanidade, não conseguem se desvincilar por completo das criações humanas – o direito, a lei, a racionalidade –, mas as confrontam. Reivindicar-se monstro é tanto uma recusa como um reconhecimento: recusa-se a humanidade dos humanos, ao passo que se reconhece sua normatividade. E continua Shock, “que otros sean lo Normal”. Para reivindicar-se monstro, há que se reconhecer uma ou múltiplas posições monstruosas, ainda que a partir daquilo que as antagoniza, a saber, a norma. Aliás, para reivindicar-se humano, há que se atribuir aos outros, monstros, sub-humanos, anormais, a máscara do inimigo. É em torno desse entrave, entre humanos e monstros, que me aproximo da epistemologia dos desacordos.

Há 40 anos, Robert Fogelin publicou o artigo *The Logic of Deep Disagreements* na revista *Informal Logic* e, há 20 anos, seu texto foi republicado. A instauração das discussões em torno do conceito de “desacordo profundo” tiveram como base a obra *Da Certeza*, de Wittgenstein (1969/2007), e podem se aplicar a questões sociopolíticas abrangentes. Em linhas gerais, Fogelin sugere uma distinção entre dois tipos de desacordo: normais e profundos. Ao passo que os primeiros poderiam ser resolvidos racionalmente, pois “as pessoas frequentemente discordam sobre questões simples de fato, mas, em geral, concordam com o método para resolver o desacordo”¹⁰³ (Fogelin, 1985, p. 3), os segundos seriam racionalmente irresolvíveis. Se desacordos normais ocorrem “[...] em um contexto de crenças e preferências amplamente compartilhadas”¹⁰⁴ (Fogelin, 1985, p. 3), em desacordos profundos não haveria crenças e preferências compartilhadas suficientemente para que as partes encontrassem pontos de convergência e, a partir daí, resolvessem racionalmente o desacordo. Essa falta de solo comum deriva de que desacordos profundos nascem de colisões entre *formas de vida*, constituídas, dentre outros elementos, pelo que Wittgenstein (*DC*, 341, 343) metaforiza como *dobradiças*.

¹⁰³ Versão original: “People often disagree over simple questions of fact, but, in general, they agree on the method for resolving their disagreement”.

¹⁰⁴ Versão original: “within a context of broadly shared beliefs and preferences.”

Araceli Velloso (2003) identifica apenas dez menções ao termo *forma de vida* nos escritos publicados de Wittgenstein. Ainda que sem definição precisa, ou justamente por isso, o termo gera controvérsias. Velloso (2003, p. 164) indica que talvez Wittgenstein considerasse “a linguagem como parte de uma forma de vida”, ou seja, não como sua totalidade. Formas de vida compreenderiam um amplo conjunto de elementos, dentre os quais estaria a linguagem e, nela, nossos conceitos. Jasmin Trächtler (2023) sugere que o modo como aplicamos certos conceitos depende de como lidamos com nossa forma de vida. Nossas concepções de tempo, corpo, conhecimento ou racionalidade envolvem tanto suas definições conceituais como nossa atuação enquanto seres temporalmente situados, com determinadas corporalidades, epistemologias e que se consideram racionais. Wittgenstein (2014, p. 303) trata dessa asserção em *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*:

348. Em que consiste, pois, esta crença de que os nossos conceitos são os únicos racionais? No facto de não imaginarmos que outra pessoa *se empenhe* em algo completamente diferente e no facto de os nossos conceitos estarem ligados ao que nos interessa, àquilo que nos importa. Mas, além disso, os nossos interesses estão ligados a factos particulares no mundo exterior.

Toda epistemologia, inclusive a dos desacordos, não se exime dessa implicação ética. Rajagopalan (2003, p. 18), por exemplo, percebe que “[...] mesmo por trás das teorias que possam ostentar uma aparência de mais alto nível de isenção e neutralidade podem estar presentes propostas de cunho político-ideológico”. A proposta de cunho político-ideológico que me parece marcar a epistemologia dos desacordos é o *logocentrismo* (Derrida, 1999), o qual, embora não se apresente enquanto uma proposta – pois mascara-se como algo natural da humanidade –, ocupa, como pretendo demonstrar, uma posição central nos estudos sobre desacordos e nos caminhos traçados por seus proponentes. Aquilo que contrasta com a humanidade racional é, como pontuou Jasmin Trächtler (2023), o monstruoso. É nesse sentido que Trächtler desenvolve a noção de formas de vida monstruosas¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Em relação a estas, prefiro escrever *formas-de-vida*, com hífen, pois o hífen supõe a incompletude e a impossibilidade de exatidão, como veremos mais à frente em Tiqqun (2019), ou como podemos escutar na voz de Sílvia Pérez Cruz, “Nombrar es imposible”. A hifenização reconhece a ligação entre campos distintos, cujas “formas de vida” podem ser mutuamente incomensuráveis, mas não por isso incomunicáveis ou absolutamente antagônicas. Posso recuperar a famosa frase de Ursula K. Le Guin, em *A Mão Esquerda da Escuridão*, “Opor-se a algo significa mantê-lo”. A incomensurabilidade supõe a possibilidade de não haver oposição explícita, ainda que as formas de vida pareçam antagônicas. Se Fogelin define desacordos profundos como *choques* entre formas de vida, concentro minha atenção mais no movimento de *choque* – que a hifenização parece tomar como

Nesse ensaio, pretendo interpretar o que Blas Radi (2024) denomina “guerras de gênero” como um conflito que exprime a dicotomia humanidade/monstruosidade. Associo a noção de formas-de-vida monstruosas à discussão sobre desacordos profundos, que seriam, na concepção de Fogelin, colisões entre formas de vida. Ao considerarmos que o desejo por *logos* comum à tradição filosófica ocidental contém em si um desejo por transparência e permanência, então as monstruosidades desafiam esse desejo na medida em que contrastam a humanidade e se encontram em constante mutação (Gil, 2006). Nesse sentido, choques entre formas de vida humanas e formas-de-vida monstruosas geram desacordos profundos, a exemplo das guerras de gênero; geram desacordos em âmbito normativo, que não necessariamente se encerram em uma dimensão verbal; desacordos que podem ser corporificados.

Na primeira seção, exponho alguns marcos na discussão sobre desacordos profundos, a partir da publicação inicial de Fogelin, e traço um caminho para que consideremos a possibilidade de o *monstro* – ou os seres tidos como monstruosos – discordar. Referenciando-me ao questionamento que Derrida (2006) fez a Jacques Lacan, *E se o animal respondesse?* (Et si l’animal répondait?), questiono *E se o monstro respondesse?* Se o animal não pode responder, pois se encontra privado da palavra, o monstro, por sua vez, não poderia tomar a palavra para si?

Na segunda seção, escrevo sobre o ato de nomear como um exercício de poder e silenciamento. Quando o humano nomeia o animal enquanto tal, supõe-se capaz de circunscrever a singularidade do animal a uma palavra – à qual o animal não tem acesso, pois da palavra é privado. Ao nomear os monstros, o humano os empurra às bordas da linguagem: a exemplo das dissidências sexuais e de gênero, quando tomamos a palavra e criamos nossos próprios conceitos, frequentemente somos interpelados por injustiças epistêmicas (Fricker, 2007) e silenciamentos linguísticos (Saul e Díaz-León, 2018).

Na terceira seção, me concentro no conceito de logocentrismo como algo cuja investigação pode aproximar as filosofias de Wittgenstein e de Derrida, e recupero a centralidade da noção de racionalidade nos estudos sobre desacordos profundos. Mobilizo a discussão realizada por Rafael Haddock-Lobo (2007) sobre a *umidade* no pensamento filosófico, distanciando-me dos esforços logocêntricos por *segurança*, transparência e permanência.

um *contato* – do que em uma definição precisa de “forma de vida”.

Na quarta e última seção, proponho o [des]conceito de *desacordos mais-que-profundos* para dar conta da impossibilidade de medir sua profundidade¹⁰⁶. Sugiro que há algo não mais profundo, mas *mais-que*-profundo subjacente aos desacordos considerados profundos; algo que constitui o solo sobre o qual desacordos profundos ocorrem, uma vez que, para haver desacordo, é necessário que as partes envolvidas reconheçam a existência do desacordo no qual se implicam. Mas, quando alguma das partes é privada da palavra, ou silenciada linguisticamente, esse reconhecimento pelos parâmetros considerados racionais se compromete. Argumento que desacordos profundos, ainda que de difícil ou impossível resolução racional, possuem em seu cerne uma noção de rationalidade em torno da qual as partes se movimentam. Ou seja, a rationalidade e seu logocentrismo constituem uma dobradiça (Wittgenstein, *DC*, 341, 343). Em *desacordos mais-que-profundos*, a dobradiça *logos* é ameaçada; os caminhos de resolução não necessariamente se domesticam à rationalidade humana. Dessa discordância naturalizada, que inclusive incita acusações de irracionalidade, injustiças epistêmicas e silenciamentos linguísticos, travam-se desacordos profundos. Com esse estudo, almejo contribuir com a epistemologia dos desacordos e ampliar seu debate.

ALGUNS DESACORDOS ACERCA DOS DESACORDOS PROFUNDOS

As teorias da linguagem se utilizam precisamente de seu elemento de análise para compreendê-lo; se valem da linguagem para compreender os fenômenos da linguagem. A epistemologia dos desacordos não percorre um caminho diferente: há distintas formas de compreender relações de discordância, algumas das quais divergem entre si. Esse campo de estudos recebeu, em 1985, a publicação do artigo *The Logic of Deep Disagreements*, de Robert Fogelin, na revista *Informal Logic*. Fogelin inaugurou o conceito de desacordos profundos a partir da filosofia de Wittgenstein, sugerindo que desacordos profundos, ao contrário de desacordos normais, derivam de choques entre formas de vida. Ainda que Wittgenstein não tenha se dedicado a definir precisamente a noção de formas de vida, Fogelin as comprehende como sendo conjuntos de proposições, sustentadas por dobradiças, sem as quais nossos modos de viver e visões de mundo se desestabilizariam. Referindo-se à metáfora de Wittgenstein sobre as certezas fundamentais como sendo as dobradiças de uma porta (Wittgenstein, *DC*, 341, 343) –

¹⁰⁶ A primeira menção que fiz a esse termo pode ser encontrada na revista *Ensaios Filosóficos* (UERJ), n. 31 (2025), sob o título “Desacordos mais-que-profundos: e se o *animot* discordasse?”.

isto é, fixas, de difícil manejo e responsáveis por sustentar as condições de abertura e fechamento –, Fogelin percebe que as tentativas de resolver um desacordo profundo apenas o agravariam. Assim, em sua perspectiva, desacordos profundos não poderiam ser resolvidos por argumentação racional.

Embora não tão definida na obra de Wittgenstein, a noção de formas de vida é fundamental. Andrew Lugg (1985) interpreta que Wittgenstein poderia tender a certo conservadorismo, pois, com essa noção de formas de vida aliada à metáfora das dobradiças, se compreenderia um ponto fixo a partir do qual nossas práticas se desenvolvem. A multiplicidade de práticas e posições que ocupamos dependeria de elementos já fixados em lugares pré-determinados. Desafiar uma dobradiça ameaçaria a firmeza de conjuntos complexos de crenças e regras que se forjam durante sua prática.

Ainda que compreenda a possibilidade de que modifiquemos nossas práticas e linguagens, Wittgenstein não indica os caminhos dessa mudança, pois, “para Wittgenstein, assim como para Marx, as respostas que exigimos devem ser forjadas na prática; elas não podem ser geradas por filósofos a partir de sua limitada experiência”¹⁰⁷ (Lugg, 1985, p. 472). É por caminhos *práticos* que identidade e diferença se constituem. Ou a diferença deriva da identidade, havendo um ato inicial de produzir a identidade enquanto referencial para, então, dela diferir; ou a diferença é atribuída de início, para então se consolidar uma noção de identidade. A primeira perspectiva põe identidade como referencial da diferença, tal como se realiza na nomeação da ‘transexualidade’ – a referência é a normalidade (cisgeneridade), e a diferença é transgressão de gênero. A segunda perspectiva toma a diferença como o ato de diferenciação a partir do qual a identidade e a diferença se constituem. De um lado ou de outro, como escreve Avtar Brah (2006, p. 358), “a questão-chave, então, não diz respeito à ‘diferença’ em si, mas a quem define a diferença”.

Brah entende a diferença por quatro vetores: experiência, relação social, subjetividade e identidade. Identidade e diferença somente se constituem enquanto tais nos sistemas de significação em que se lhes atribui sentido, ou seja, a partir de práticas e regras, ou jogos de linguagem, em termos wittgensteinianos. Essa dicotomia entre identidade e diferença, entre Eu e Outro – como veremos à frente, entre humanidade e monstruosidade – se erige sobre dobradiças, conjuntos de certezas sem as quais nossa visão de mundo torna-se turva e perde sentido.

¹⁰⁷ Versão original: “for Wittgenstein, as for Marx, the answers we require must be forged in practice; they cannot be generated by philosophers out of their own meagre experience”.

Após a publicação inicial de Fogelin, várias autorias teceram respostas, tanto favoráveis ao novo conceito, como críticas de sua pertinência. Um ano após a publicação de Fogelin, Andrew Lugg (1986) publicou o artigo *Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause For Alarm*, na *Informal Logic*, em que argumentou ser possível resolver desacordos profundos racionalmente. Não seria necessário que as partes partissem de um solo comum, nem que compartilhassem de uma mesma forma de vida, ou do mesmo conjunto de preferências e crenças, para que pudesse haver debate racional. Durante o processo argumentativo, poderiam surgir pontos de convergência.

Richard Feldman (2005), por sua vez, defendeu ser possível suspender um desacordo profundo em vez de necessariamente termos de resolvê-lo. Aikin (2019), por exemplo, sugeriu uma distinção entre perspectivas pessimistas, como a de Fogelin, e otimistas, como a de Lugg e Feldman, que concebem a possibilidade de se resolver desacordos profundos por vias racionais, e ainda realizou outra distinção entre desacordos profundos e desacordos absolutamente profundos – os quais, para Aikin, apenas poderiam ser concebidos em casos teóricos. Outra distinção interessante é a de Melchior (2023), entre desacordos profundos e desacordos racionalmente irresolvíveis. Para ele, deveríamos concentrar nossos esforços em investigar a irresolvibilidade, e não a profundidade, dos desacordos.

Há quem, como Lynch (2010), defende que desacordos profundos ocorrem entre distintos princípios epistêmicos fundamentais. Por outro lado, outros, como Pritchard (2011), defendem que desacordos profundos envolvem compromissos-dobradiça, ou seja, compromissos fundamentais. E outros, como De Ridder (2021), ultrapassam essas instâncias e recorrem a noções de moralidade, associando desacordos profundos a princípios morais, ou como Manuel Almagro (2024), que afirma a existência de *conflitos profundos*, que dariam vazão a relações de desacordo profundo.

Não pretendo discorrer sobre todas essas distintas e frutíferas visões acerca da natureza dos desacordos profundos e suas (im)possibilidades de resolução racional. Considero-as perspectivas cabíveis a diferentes casos, a depender de seu ponto de partida, seja este uma noção de racionalidade, de resolução, de conflito ou de moralidade. Algo comum a essas abordagens é o que as engloba em um Modelo Fundamental dos Desacordos Profundos, como explica Victoria Lavorerio (2021). Em sua crítica das tentativas de se encontrar a origem dos desacordos profundos, Lavorerio

percebe que, “no mundo bagunçado dos casos de vida-real”¹⁰⁸ (Lavorerio, 2021, p. 13), identificar com precisão as nossas dobradiças, certezas fulcrais ou princípios fundamentais torna-se uma tarefa quase impossível, quiçá desejável. É uma observação semelhante ao que escreveu Freud, em *A Interpretação dos Sonhos*, sobre o cogumelo e seu micélio:

Os pensamentos oníricos que encontramos na interpretação têm de permanecer geralmente inconclusos e ramificar em todas as direções na emaranhada rede do nosso mundo de pensamentos. O desejo do sonho surge então de um ponto mais denso desse tecido, como um cogumelo de seu micélio (Freud, 2019, p. 143)

Ao passo que Freud reconheceu a impossibilidade de se acessar essa dimensão desconhecida e fulcral do desejo, os epistemólogos dos desacordos parecem caminhar em uma direção contrária. Lavorerio pontua que as várias teorias sobre desacordos profundos existentes se concentram tanto em um esforço para localizá-los, como para separá-los entre si. A isso, ela se refere como *locatedness* e *separatedness*. Compartilho de sua crítica, especialmente no que tange aos estudos sobre *monstruosidades* e animalidade, que se empenham para definir as diferenças entre animais e humanos, humanos e monstros. Tive contato inicial com esse campo a partir do texto *O animal que logo sou (A seguir)*, de Jacques Derrida (2002), mas meu interesse em associá-lo à epistemologia dos desacordos surgiu de seu texto *E se o animal respondesse? [Et si l'animal répondait?]* (Derrida, 2006). A partir dessa indagação, surge o questionamento: e se o *monstro* respondesse? Para tanto, é necessário elaborar a noção de monstruosidade, mas não antes de dar espaço ao “animal”.

Algo que os epistemólogos dos desacordos compartilham é o argumento de que somente pode haver desacordo caso as partes envolvidas reconheçam que há um desacordo em curso. Mas, para tanto, é necessário que compartilhem de uma concepção mutuamente considerada válida sobre o que um desacordo é. Inevitavelmente, teorias de qualquer âmbito adotam, ainda que de forma não-assumida, determinado viés político-ideológico. Se o animal, como investiga Derrida, é considerado incapaz de tomar a palavra e *responder* diante das violências que lhe são acometidas, então não há como haver desacordo entre humano e animal – “o animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome” (Derrida, 2002, p. 88). O humano, não obstante, nomeia o animal, tal como nomeia o monstro e define as fronteiras entre

¹⁰⁸ Versão original: “the messy world of real-life cases”.

humanidade e monstruosidade. Mas não só. O humano define, também, como os animais devem ser domesticados e os monstros, contidos.

Esse ato de nomear pressupõe um exercício de poder. A função de nomear não se limita à atribuição de nome, mas à comunicação de algo por meio da nomeação. Ou seja, trata-se de uma forma de se comunicar com o outro por meio de um ato nominativo e normativo, constituindo-se como uma triangulação entre eu-outro-nome; triangulação esta que se baseia em dobradiças, estruturantes de nossas formas de vida. E o ato de nomear contém em si caracterizações, demarcações fronteiriças da identidade e da diferença, entre o dentro e o fora: o humano se encontra dentro da linguagem e o animal, fora; o humano confere um nome ao animal, em relação ao qual o animal é privado de resposta. Ao definir a animalidade do animal, e a monstruosidade do monstro, o humano traça os limites de sua humanidade. Diante desses limites, ao que me parece, a epistemologia dos desacordos não demonstra incômodo; pelo contrário, parece reiterá-los.

O HUMANO QUE *LOGO(S)* NOMEIA

“A nomeação”, escreve Moreira (2010, p. 2917), é, “por causa da predicação, um ato que diferencia, sendo também um ato que identifica”. A identificação produz tanto a identidade como a diferença por meio da nomeação, e “por trás de uma identidade existe sempre ao menos uma negação” (*Ibid.*). Afirmar uma identidade, em nosso mundo logocêntrico, implica negar uma diferença. Concordar implica a possibilidade de discordar. Definir-se significa contrastar-se. Aquilo que se esconde no verso do nome confirma seu anverso, embora não se explice nas caracterizações, demarcações e fronteiras que acompanham o ato humano de nomear. Evidência disso é a ausência do termo ‘cisgenerideade’, assim como de ‘heterossexualidade’ e ‘endossexualidade’, no Código Internacional de Doenças (CID). Em momento algum o CID mencionou a categoria ‘heterossexualidade’ durante o período em que seu antônimo, homossexualidade, constava na lista de enfermidades; não houve menção à ‘endossexualidade’ durante o período em que constavam categorias relativas à intersexualidade na lista de enfermidades. Também não há menção à ‘cisgenerideade’ nem em versões anteriores, nem na atual décima-primeira, considerando que, até a décima versão, a categoria diagnóstica de “Transexualismo” constava no CID

(Organização Mundial da Saúde, 1993), sendo substituída em 2018 por “Incongruência de gênero” (Organização Mundial da Saúde, 2022).

A nomeação, então, depende da posição que o sujeito nomeador ocupa em relação àquilo que nomeia, de modo que não se possa separar sujeito e linguagem; e toda nomeação, para que seja institucionalmente legitimada, depende do poder de quem a realiza. Como escreveu Brah (2006, p. 373), “toda formação discursiva é um lugar de poder”. Se não se pode separar sujeito de linguagem, nem o sujeito possui autonomia em relação à linguagem, nem a linguagem possui autonomia em relação ao sujeito; e se o sujeito se encontra subordinado a uma posição de governança, tal será a situação de sua linguagem – “a língua tem força, mas governada pelas circunstâncias de seu uso, que inclui tanto as convenções quanto os sujeitos” (Moreira, 2010, p. 2919).

Ainda nesse sentido, “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” (Silva, 2007, p. 3). Assim como não se pode desvincular identidade de diferença, não se pode desvincular ambas às relações de poder que as permeiam. O poder circula pelos atos de diferenciação e marca o olhar da identidade. Aquele que detém o poder de nomear carrega consigo o poder de categorizar ou reproduzir categorizações. Não digo, com isso, que aqueles desprovidos do *poder* de nomear não podem significar o mundo, mas que suas significações serão desconsideradas, patologizadas, inferiorizadas etc. – como pode-se novamente verificar na patologização das dissidências sexuais e de gênero. Como estratégia de hierarquização, a normalização se demonstra bastante eficaz: “a normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença” (Silva, 2007, p. 4). A normalização se refere à determinação de um parâmetro identitário que, no entanto, não reconhece seu caráter identitário, mas atua pela diferenciação:

Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade. (Silva, 2007, p. 4)

A nomeação, assim, desencadeia a criação de sistemas simbólicos de representação, e o ato de nomear, ainda que descritivo, constitui-se como tomada de ação. De modo análogo, reivindicar a monstruosidade, como fez Susy Shock, exige que

se recuse a normalidade. Então, “o ato de nomear é um ato político, carregado de subjetividade, que afeta o outro e tem implicações éticas” (Chagas, 2016, p. 5). Ou seja, em toda normatividade, há uma dimensão ética, na qual entendo também haver uma dimensão *desejante*. Em relação à nomeação do animal, Derrida descreve uma situação: ao se perceber visto nu por um gato, ele se questiona se sua nudez é concebida pelo gato enquanto tal. Mas o gato não possui, em seu sistema simbólico felino, algo que designe como nudez, ou algo que compreenda como vestimenta. O gato, embora seja capaz de enxergar elementos que humanos reconhecem como vestimenta e nudez, não reconhece o homem como, de fato, nu. O gato é, então, jamais-nu e jamais-vestido, mesmo que hipoteticamente seja desrido de seus pelos e trajado com roupas humanamente costuradas.

Ainda que extrapole o campo da filosofia, é interessante trazer um exemplo literário. A literatura advém como alternativa: ao passo que o discurso científico se sustenta sobre um sujeito que não se expõe na escrita, que somente observa o mundo à distância, o discurso literário presentifica quem o enuncia. A escrita literária trapaceia a pretensão de universalidade da escrita científica. Então, trago a ficção *Autobiografia de um polvo e outras narrativas de antecipação*, em que Vinciane Despret (2022) expõe as correspondências entre aracnólogos que se esforçam para compreender as estratégias de comunicação das aranhas. Na concepção dos aracnólogos, as aranhas se comunicam por meio de vibrações, gerando um ruído intermitente em seu campo auditivo. Os aracnólogos tentam decifrar as mensagens transmitidas entre aracnídeos utilizando-se de um diapasão, que os estimularia. Contudo, ao perceberem que o *tinnitus* – isto é, o ruído – das aranhas se intensificava gradativamente, os aracnólogos concluíram que elas, na verdade, estavam gritando em desespero, vibrando-berrando, como se sofressem diante da interferência humana. Os humanos investigavam aquilo que eles mesmos produziam, ainda que compartilhassem da hipótese de que seu contato com a comunicação aracnídea era ‘puro’.

Não há como estudar a linguagem sem nela interferir. Ademais, alguns aracnólogos começaram, após algum tempo de investigação, a escutar *tinnitus*, e se empenhavam para decifrá-lo. Vinciane Despret parece ter compreendido que não se pode nomear um animal enquanto tal sem definir, antes, um conceito de animalidade. E que esse conceito de animalidade traz consigo os limites da humanidade do humano que o define. Considerando o animal como privado de palavra e incapaz de responder a seu

extermínio e domesticação, este não poderá responder, nem mesmo discordar, no registro da linguagem racional humana.

Embora seja concebida como algo em si mesmo, em referência a si e nada além, a diferença somente se constitui a partir da identidade, da identificação do outro enquanto tal: “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade” (Silva, 2007, p. 1). Ainda que se afirme a linguagem como elemento natural da condição humana, nosso manejo teórico da linguagem – que não se desvincula de seu objeto – é atravessado por vieses éticos, políticos e identitários. Ética e teoria se atravessam: “a produção de saber não antecede seu uso: toda teoria é, inescapavelmente, orientada eticamente” (Santos, 2011, p. 48), assim como todo ato de nomear.

Tomaz Tadeu da Silva (2007) distingue a produção da identidade em dois movimentos: o de fixação e estabilização da identidade, e o de subversão e desestabilização. Um exemplo interessante desse duplo movimento é, novamente, a história do diagnóstico de ‘transexualidade’. Ao passo que, em um primeiro momento, as identidades trans eram concebidas por um viés biomédico e patológico, em um segundo momento, passamos a nos autonomear, recusando a categoria patologizante. Essa recusa esteve acompanhada de um esforço por nomear o sujeito que nos nomeia. Em âmbito histórico, a nomeação da transexualidade se deu no interior de instituições, por olhares que reforçam em sua produção de conhecimento a binariedade (Pfeil e Pfeil, 2022). A produção do antagonismo acompanha sua criminalização, tal como ocorre com as monstruosidades. Ao passo que a linguagem diagnóstica almeja fixar e estabilizar, sua estabilidade é confrontada pelas transgressões de gênero, por movimentos que não se assimilam à racionalidade da tradição filosófica ocidental. A título de exemplo, em um cartaz exposto durante a marcha do orgulho em Santiago, Chile, em 2025, lê-se a frase “*Mi vida no es un debate*” [Minha vida não é um debate].



Registro do Orgulho em Santiago, Chile, na Avenida Alameda Libertador Bernardo O'Higgins, em frente à Casa Central da Universidad Católica, em 21 de junho de 2025. Fotografia por: Mandi Casareggio-Ferrer.

É possível afirmar que esse movimento transgressivo toma a forma de um desacordo profundo. Blas Radi (2024) observa isso em relação às “guerras de gênero”, em que, de um lado, acadêmicos cisgêneros inferiorizam pessoas trans e nos designam como o Outro e, de outro lado, pessoas trans recusam essa inferiorização e conceituam a cisgenerideade – a qual, em âmbito institucional, costuma se ofender diante de sua própria nomeação¹⁰⁹. Essa tomada da palavra por parte de grupos subalternizados é compreendida por Radi como uma forma de insurreição epistêmica, que seria, em sua perspectiva, um caminho racional para a resolução de um desacordo profundo. A insurreição epistêmica realizada por ativistas e pesquisadores trans parte do reconhecimento de que não seria possível, com o arcabouço teórico-conceitual até então existente, tratar da questão; torna-se necessário, portanto, criar novas terminologias. Talvez, a partir das elaborações de Trächtler (2023), criar gramáticas monstruosas. Dito

¹⁰⁹ Bruno Pfeil e eu escrevemos sobre a *ofensa da nomeação*, em que pessoas cis se ofendem ao serem designadas como cisgêneras em debates acadêmicos, no capítulo “A ofensa da nomeação”, publicado em 2022 no livro *Enviadecer a decolonialidade*, pela editora Devires.

de outra forma, esse reconhecimento comprehende que “a crença na existência de dados teoricamente inocentes e neutros é um dos mitos que ainda rondam o imaginário do cientista [...]” (Rajagopalan, 2003, p. 26-27). Se a busca por neutralidade é, por si mesma, uma estratégia política, as reações a essa busca são, muitas vezes, também estratégicas.

Eis, aqui, uma distinção entre animal e monstro. Ao reconhecer que qualquer nome que atribuímos a um animal não respeitará sua singularidade, uma vez que o animal é privado da palavra, Derrida sugere que ou empreguemos a palavra “animal” sempre entre aspas, ou que empreguemos uma palavra outra, *animot*, que compreenda a impossibilidade de nomear, a partir de nossa gramática humana, o “animal”. Como canta Sílvia Pérez Cruz, “Nombrar es imposible”. As monstruosidades, contudo, não se encontram absolutamente privadas da palavra, embora sejam continuamente silenciadas e discriminadas em nome do imperativo da humanidade. Com os monstros, há a palavra, ainda que não seja a logocêntrica.

LOGOCENTRISMO, DEMASIADO HUMANO

Derrida define logocentrismo como um etnocentrismo, sendo este a defesa de que determinada visão de mundo é superior a outras. Logocentrismo é “[...] o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta [...]” (Derrida, 1999, p. 3). Comumente, ao tentarmos nos distanciar desse berço colonial, desse esquema de validação e invalidação, o reiteramos, pois nos apoiamos em uma linguagem que contém, em suas bases, o desejo por *logos*. Retomamos, então, a metáfora de Wittgenstein nas seguintes formulações:

Isto é, as perguntas que formulamos e as nossas dúvidas dependem do facto de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram. (Wittgenstein, *DC*, 341)

Se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam. (Wittgenstein, *DC*, 343)

Algumas certezas nos parecem necessárias para que possamos começar de algum lugar, como, por exemplo, a afirmação “Eu tenho um corpo”, à qual Wittgenstein (*DC*, 244) se referiu. Talvez possamos ampliar esse campo de certezas para ‘Eu sou um homem, e não um animal’, ou ‘Animais não falam’, que nos conduzem à certeza de que

animais são incapazes de *discordar*. Em relação às guerras de gênero, a certeza ‘Homem é XY e mulher é XX’ é conturbada pela *existência* de pessoas trans e intersexo, sujeitas ao que Miranda Fricker (2007) entende como injustiça epistêmica.

Fricker teoriza sobre duas formas de injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A pessoa que sofre injustiça testemunhal é deslegitimada em virtude de preconceitos da ouvinte, e a que sofre injustiça hermenêutica não possui ou desconhece recursos teórico-conceituais e interpretativos para endereçar algo, o que gera, também, descredibilidade. No cenário das “guerras de gênero”, é possível identificar ambas as formas de injustiça: quando defendemos o uso do termo cisgeneridade e somos descredibilizados por pessoas cisgêneras – como ocorreu no Brasil, entre 2023 e 2024, no caso que ficou conhecido como “caso Miskolci” (Iazzetti e Neto 2024); e quando não conseguimos nomear as violências que enfrentamos em nosso cotidiano – um exemplo interessante disso é o recente uso do termo “transmasculinofobia” para designar violências que afetam especificamente a comunidade transmasculina (De Moura; Pfeil; Pfeil, 2024).

Essas injustiças produzem as formas de silenciamento linguístico que Saul e Díaz-León (2018) investigam, com base nas elaborações de Rae Langton (2009): silenciamento locucionário, em que se impede o ato da fala, seja por coação, intimidação ou outros fatores; silenciamento ilocucionário, em que não se consegue corresponder aos objetivos da fala durante sua enunciação; e silenciamento perlocucionário, em que os almejados efeitos do discurso não se concretizam. Tais silenciamentos podem ser observados em conflitos entre formas de vida humanas e formas-de-vida monstruosas. Essa distinção, no entanto, possui roupagens humanas. Podemos endereçá-la apenas a partir da binariedade já consolidada pela tradição filosófica ocidental.

Monstruosidades, contudo, não podem ser plenamente apreendidas. Como nos ensina Luiz Nazário (1998), monstros podem aparecer em qualquer lugar, a qualquer momento, em diversas figuras e corporalidades. Monstros não podem ser completamente aniquilados, pois estão em constante mutação e representam, ao fim e ao cabo, um contraste com o humano – “a maior parte dos atributos da monstruosidade está em clara oposição aos atributos que definem a condição humana” (Nazário, 1998, p. 11). Monstros podem contaminar o humano, tal como se pensa de pessoas trans¹¹⁰. Ao

¹¹⁰ Um exemplo interessante foi o evento de 2020, que na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, chamado “Epidemia de transgêneros: o que está acontecendo com nossas crianças?”. Mais sobre isso

monstro, é atribuído um excesso, um teor de ameaça às fronteiras entre normalidade e dissidência: para José Gil (2006, p. 17-8), o monstro é “pensado como uma aberração da ‘realidade’ (a monstruosidade é um excesso de realidade) [...].” Mas monstros, ao contrário do “animal”, podem responder com palavras. Trago, novamente, o poema *Yo Monstruo Mio*, da artista trans sudaca Susy Shock (2021). A seguir, um trecho:

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo,
ni varón ni mujer,
ni XXY ni H2O.

Yo, monstruo de mi deseo,
carne de cada una de mis pinceladas,
lienzo azul de mi cuerpo,
pintora de mi andar,
no quiero más títulos que cargar,
no quiero más cargos ni casilleros adonde encajar,
ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.

Ao defender seu direito de ser um monstro, Susy Shock responde a um mundo que a monstrifica, transformando-a em Outro, mas sua resposta não percorre o caminho da humanização. Susy Shock não pretende se domesticar à humanidade que a toma como contraste, nem reivindicar os nomes que o saber biomédico logocêntrico lhe atribui. Se, como defende Rajagopalan (2003, p. 56), “[...] todas as distinções são no fundo hierarquias (às vezes muito bem disfarçadas ou ‘maquiadas’)\”, não haveria teorias descompromissadas, eximidas de posição. É evidente que a maquiagem à qual Rajagopalan se refere pode ser facilmente encontrada em ciências atreladas a dispositivos de controle. Por instância, a criminologia do século XVIII, como conclui Foucault (2010, p. 69), atribuía uma “suspeita sistemática de monstruosidade” aos considerados criminosos e contraventores. A monstruosidade, nesses casos, era considerada algo porvir, que tornaria certos indivíduos propensos à criminalidade. Aos monstros, restaria o aniquilamento, a domesticação e o aprisionamento.

Ainda que haja uma relação de desacordo entre a reivindicação de Susy Shock e as normatividades de gênero, ela não parece preocupada em convencer a outra parte – psiquiatria, sistema jurídico etc. – de alguma coisa. A persuasão racional é aquela que se concentra em persuadir alguém, pela apresentação de evidências, a acreditar em algo ou a fazer algo. Em um desacordo profundo, contudo, a persuasão racional é falha, pois

pode ser consultado em uma reportagem do jornal *Carta Capital*: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/deputado-e-psiquiatra-defendem-que-transexualidade-e-epidemia-advogado-ve-lgbtfobia/>. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais publicou uma nota de repúdio contra o evento, que pode ser acessada aqui: <https://antrabrasil.org/2020/03/04/nota-de-repudio-da-antra-a-atividade-intitulada-epidemia-trans/>

uma parte não valida ou reconhece a validade das evidências e dos métodos adotados pela outra parte (Smith e Lynch, 2021). Susy Shock parece observar essa falência da persuasão. Retomando Blas Radi, o teor racional das reações de ativistas trans diante das guerras de gênero deriva de seu reconhecimento de que não é possível resolver, pelos parâmetros da rationalidade, certos desacordos profundos. Como não podemos resolvê-los por meio de argumentação e persuasão racional, então recorremos a outros métodos – e é pelo fato de que essa recorrência deriva de uma avaliação racional do conflito que Radi defende a rationalidade dessa postura.

Pretendo adotar o posicionamento de Radi, mas me distanciar dessa noção de rationalidade. Richard Feldman (2005, p. 15), a partir do artigo inicial de Fogelin, afirma que estratégias de resolução racional “não incluem o uso de ameaças, força, intimidação, chantagens, temas musicais emocionantes”¹¹¹. Por sua definição, supõe-se que o poema de Susy Shock não é uma forma racional de lidar com o desacordo profundo das guerras de gênero. Mas o que seria rationalidade?

Peter Winch (1977) concebe a rationalidade como um elemento necessário a toda sociedade, sem o qual não poderia haver linguagem. Se uma sociedade possui linguagem, então possui rationalidade, e a concepção de rationalidade varia de uma sociedade a outra. Essa questão é importante, pois definir rationalidade direciona as definições do que um desacordo é. Para desenvolver isso, Chris Ranalli e Thirza Lagewaard (2022) investigam as possibilidades de reação racional a desacordos profundos e mapeiam três caminhos: resposta racional, resolução racional e persuasão racional. A resposta racional a um desacordo implica reconhecer que há um desacordo em curso. A resolução racional, posterior à resposta racional, exige que as partes concordem com o método (racional) para resolvê-lo. E a persuasão racional envolve a demonstração de evidências e razões suficientes para conduzir as partes a um acordo.

Como Winch concebe que o conceito de rationalidade varia em cada sociedade, poderíamos pensar que esse conceito varia a depender das formas de vida em questão. Então, os três modos de reagir a uma relação de discordância também variam. Desde o princípio, há que se reconhecer que há um desacordo. Tal reconhecimento é delicado, pois esses desacordos não necessariamente se restringem a uma dimensão verbal – “eu discordo de você” –, mas se dão na prática, em atos, em outros modos de existir, “*Minha vida não é um debate*”. Em uma forma de vida logocêntrica, o desejo por *logos*,

¹¹¹ Versão original: “do not include the use of threats, force, intimidation, bribes, stirring musical themes”.

por racionalização e depuração, ou por *secar* o saber, como sugere Haddock-Lobo (2007), é confrontado por monstruosidades que recusam essa pureza; que reivindicam seu direito de ser monstruosas; que não se desejam domesticar pela humanidade que as nomeia.

Se há dimensões éticas em toda produção semântica, há, então, dimensões éticas na produção das monstruosidades, assim como nas reivindicações de seres tidos como monstruosos em relação à sua própria monstruosidade. Aos monstros, é atribuída uma monstruosidade proibida, criminosa e indesejada; lhes é privada a possibilidade de pensar em formas-de-vida monstruosas, em gramáticas insurrectas, pois lhes é possibilitada apenas a forma de vida humana, nas bordas de cuja linguagem as monstruosidades devem se encontrar. Reivindicar o direito de ser um monstro se assemelha ao que Jasmin Trächtler escreveu sobre formas de vida monstruosas:

Em linha com esta figura mais geral do monstro, situada entre o «já-não» e o «ainda-não», gostaria de sugerir que o «nós» do feminismo pode ser visto como uma forma de vida monstruosa. Não digo, ou pelo menos quero evitar dizer, que «nós» somos monstros, dado que a palavra «monstro» é um substantivo e, portanto, um novo potencial sujeito a superar. (Trächtler 2023, §42).

E se há formas de vida monstruosas – ou, como leio em Tiqqun, *formas-de-vida* que “[...] não podem ser ditas, descritas, apenas mostradas, nomeadas, isto é, em um contexto necessariamente singular” (Tiqqun, 2019, §9) –, então o que dizer de desacordos profundos entre formas de vida humanas, logocêntricas, e formas-de-vida monstruosas, *úmidas*?

Haddock-Lobo (2007), em sua tese de doutorado, escreve sobre a noção de umidade. Ao passo que a tradição filosófica ocidental almeja *secar* o pensamento, caminhar em direção a uma pureza do saber – daí os esforços em dissecar, separar e localizar os desacordos profundos –, a filosofia da desconstrução de Derrida, por outros caminhos, compartilha de um desejo por umidade, por aquilo cuja tradução é impossível e, justamente por isso, necessária; um desejo por formas-de-vida que desobedecem “[...] medidas e normas dominantes, excedendo-as radicalmente ou ficando aquém delas — mais precisamente, são essas normas de poder contingentes que produzem e perpetuam monstros inapropriados e inadequados” (Trächtler, 2023, §41). Se Wittgenstein não ofereceu um significado exato para ‘formas de vida’, talvez possamos concebê-la como um quase-conceito (Derrida, 2003), cujo manejo nos revela mais do que suas possíveis definições.

DESACORDOS MAIS-QUE-PROFUNDOS

Creio podermos considerar já que a concepção de humanidade como algo racional e distinto da animalidade configura uma dobradiça, tal como a certeza de que humanos, detentores do poder de nomear, se distinguem de monstros. Nesse sentido, o logocentrismo parece ser uma dobradiça, pois a porta metafórica da tradição filosófica ocidental somente consegue abrir e fechar se estiver afixada em concepções logocêntricas de rationalidade, humanidade e conhecimento.

Ao questionar *E se o animal respondesse?*, Derrida apontou para a possibilidade de escutarmos respostas avessas a essa dobradiça. Se a linguagem nos ‘aprisiona’ por impedir-nos de existir fora dela, esse fora nos parece inalcançável, ou inexistente. É comum que se compreenda a linguagem como modo de representação do mundo, tal como postula a gramática gerativa em sua centralidade em sentenças declarativas – a forma declarativa seria a origem da representação, a partir da qual se ramificam novas formas. A tradição lógica seguiu esse direcionamento. Nestas e em demais teorias da linguagem, a tese do representacionalismo se faz presente: a linguagem seria um meio de representação. Rajagopalan (2003) observa, pois, duas dimensões nessa tese: de *lamentação*, pois seria impossível acessar a realidade se não por meio da linguagem, e de *desejo*, pois exige transparência na linguagem, de modo a eximir seu suposto caráter fronteiriço entre o real e suas representações. O desejo de se desvencilhar da intermediação da linguagem para acessar o real em si mesmo é um desejo que nasce falido... tal como a ontologia representacional e as instituições que dela derivam. Tentativas de secar a filosofia se deparam tão somente com essa contradição: não podemos secá-la, pois já estamos umedecidos nela, numa umidade que não pode ser plenamente medida pelos critérios da razão, pois a umidade, ao contrário da secura, não possui antônimo exato.

Ao passo que os epistemólogos se esforçam para definir a diferença, reconhecemos que não se pode calcular a *différance* (Derrida, 1999). Eis o “discurso que nada-quer-dizer” (Haddock-Lobo, 2007, p. 220), um discurso que reconhece a impossibilidade da nomeação. A inexistência de algo que contraste a umidade com exatidão constitui, por si mesma, uma ruptura com o desejo logocêntrico de organizar o pensamento a partir de dicotomias perfeitamente antagônicas e, em muitos casos, discriminatórias: normalidade/transexualidade, Eu/Outro, humanidade/monstruosidade.

Nessa última seção, pretendo fazer uma aproximação, a partir da associação entre monstruosidades e desacordos, entre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e a filosofia da desconstrução de Derrida. Aproximo-os por meio da noção de *desacordos mais-que-profundos*, como um tensionamento tanto em relação à epistemologia dos desacordos como à crítica derridiana do logocentrismo.

Jules Law (1989) comprehende que tanto Wittgenstein como Derrida escrevem sobre a linguagem mobilizando um dentro e um fora, de modo que pretendem “*ampliar o campo da linguagem quebrando suas barreiras internas*”¹¹² (Law, 1989, p. 143). Ralf Shain (2007), embora elogie as relações marcadas por Law, percebe que há um ponto de divergência fundamental entre Wittgenstein e Derrida, na medida em que o segundo recusa tentativas de explicar o texto filosófico por olhares psicológicos, sociológicos e históricos. Após revisar algumas comparações já realizadas entre as obras dos autores, Shain as sintetiza: há quem tente aproximar as perspectivas de Wittgenstein e Derrida ao ponto de (quase) afirmar que eles compartilham da mesma visão – como Staten (1985), apoiando-se na filosofia de Derrida, ou Mulligan (2003), apoiando-se na filosofia de Wittgenstein; há quem adote ambos os filósofos como referenciais complementares para embasar tradições filosóficas, como Margolis (1994) em relação ao pragmatismo, Garver e Lee (1994) em relação à filosofia transcendental, e Sonderegger (1997) em relação à teoria da ação comunicativa. As semelhanças entre Derrida e Wittgenstein me interessam, sim, mas não tanto quanto suas diferenças.

Segundo a teoria dos desacordos profundos de Fogelin, nosso mundo de regras e normatividades concebe conflitos internos, que seriam desacordos normais, passíveis de resolução racional. Além de compartilharmos de uma mesma forma de vida, empregamos os mesmos métodos para a resolução de nossos desacordos. Haveria uma coincidência semântica e metodológica entre as partes. Desacordos profundos, por sua vez, não seriam terras sem lei, sem regras e normas, mas espaços onde haveria, talvez, leis em *excesso*, e excessivamente contraditórias; as partes, ou ao menos uma delas, não compartilhariam de um solo comum capaz de conciliar esse excesso, pois suas normatividades entrariam constantemente em uma colisão devastadora. Esse excesso se aproxima do que penso sobre as monstruosidades, que extrapolam os limites do humano, as fronteiras do que se considera normal, e afirmam sua *differ@nce*. Quando o ser considerado monstruoso fala, toma agência sobre si, torna-se uma ameaça ainda

¹¹² Versão original: “to extend the field of language by breaking down its internal barriers”.

maior à humanidade. Não obstante, deve ser aniquilado e contido. Deve ter ao menos sua linguagem domesticada, apropriada pelo humano; deve aprender a linguagem humana e esquecer as possibilidades de monstrificar sua língua.

Destacam-se, nos desacordos entre humanidade e monstruosidade, não apenas colisões entre formas de vida – algo que figuraria uma relação de desacordo profundo –, nem somente a falta de um solo comum – considerando que, aos monstros, é imputado o solo (in)comum da humanidade –, nem apenas a profundidade e sua graduação. Destaca-se a impossibilidade de *haver* profundidade. Se Susy Shock reivindicou seu direito à monstruosidade, essa reivindicação teve de enfrentar os esforços humanos de domesticá-la. Não testemunhamos seres considerados *de fato* humanos reivindicando seu direito a ser humanos, pois esse direito lhes é concedido sem que se questione sua jurisprudência. Não testemunhamos, por exemplo, a cisgeneridade reivindicando seu direito à cisgeneridade; esse movimento costuma ser outro: a cisgeneridade comumente invalida o conceito de ‘cisgeneridade’, pois considera que sua identidade cisgênera corresponde tão somente a uma verdade dos sexos (Radi, 2024; Iazzetti e Neto 2024; Pfeil e Pfeil, 2022).

É nesse sentido que penso em *desacordos mais-que-profundos*, nos quais somos impelidos à superfície, à segura, em que a tradição ocidental tenta continuamente aniquilar a possibilidade de haver formas-de-vida monstruosas. Para que haja desacordos profundos nos termos que conhecemos hoje, uma das partes se tornou vitoriosa, de modo que, até mesmo em desacordos profundos entre visões de mundo radicalmente antagônicas, ambas as partes precisam se apoiar em uma determinada concepção de racionalidade.

Em *desacordos mais-que-profundos*, os métodos de resolução, se é que há essa possibilidade no horizonte, não possuem uma concepção de racionalidade, humana e civilizatória, compartilhada por todas as partes; ao menos uma delas recusa prontamente essa direção, reconhecendo, assim como Rajagopalan, que toda produção semântica é ético-política. Mas, se não há uma concepção de resolução racional em relação aos desacordos, então o que nos resta fazer? Se Fogelin percebe que o não compartilhamento de métodos coincidentes de resolução pode agravar ainda mais o desacordo profundo, nosso caminho deveria ser uma busca por coincidir metodologias?

Anastasia Murney (2025), em seu artigo *Fazendo uma Bagunça: Expandindo Mundos Anarquistas e Feministas*, defende o valor metodológico da bagunça [*mess*],

definindo-a, por um lado, como aquilo que escapa de narrativas históricas oficiais e, por outro, como uma crítica ao teor negativo atribuído à palavra. A bagunça ocorre não no sentido de “[...] definir um sujeito ideal, mas [de] recusar a estagnação e a acomodação dentro das estruturas capitalistas, neoliberais e patriarcais” (Murney, 2025, p. 8). Não se almeja, com isso, estabelecer um novo sujeito em determinada forma de vida, mas sim descentralizar o sujeito e, como escreve Murney (2025, p. 25), “fabular mundos”.

Tomando como exemplo as manifestações artísticas do grupo feminista russo *Pussy Riot*, Murney demonstra como a bagunça provocada pelas músicas críticas ao governo russo recebeu uma projeção midiática ambígua que, contudo, estabeleceu um consenso geral: de que ativistas da *Pussy Riot* somente estariam fazendo “uma bagunça”, sem um direcionamento político bem definido e estruturado. Me parece, até o momento, que *desacordos mais-que-profundos* são aqueles em que, de um lado, considera-se a bagunça, insurreições epistêmicas e formas-de-vida monstruosas como irracionais, ou menos racionais; e, de outro, pensa-se *através* da umidade, de gramáticas insurrectas, que não se desejam secar.

Desacordos mais-que-profundos forjam o solo sobre o qual desacordos profundos se estruturam, na medida em que estes últimos compartilham, a despeito das múltiplas discordâncias possíveis, de algum patamar de racionalidade, uma determinada noção de humanidade. Do lado de fora – um para que é dentro – desses desacordos profundos, há as monstruosidades, as quais, a despeito das injustiças epistêmicas e silenciamentos linguísticos; a despeito de serem consideradas, assim como os “animais”, como privadas da palavra; a despeito de serem empurradas às bordas da humanidade, se mantêm em um *desacordo mais-que-profundo* com a humanidade, e discordam por caminhos úmidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIKIN, S. F. Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. *Journal of Applied Philosophy*, v. 36, n. 3, 2019, pp 420–435.
<https://doi.org/10.1111/japp.12331>.

ALMAGRO, Manuel. Deep disagreement and deep conflict: two ways in which a dispute can be deep. *Theoria: An International Journal for Theory, History and*

Foundations of Science, v. 39, n. 1, p. 23–42, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1387/theoria.24675>.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, v. 26, 2006, p. 329-376.

CHAGAS, Roselaine das. O caráter performativo da linguagem dos protestos. *Cadernos da Fucamp*, v. 15, n. 23, p. 41–52, 2016.

DE MOURA, Cauê Assis; PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. Pela nomeação da transmasculinofobia: uma análise transfeminista. *Revista Eletrônica Interações Sociais – REIS*, v. 8. n. 1, 2024, pp. 120-138.

DE RIDDER, J. Deep disagreements and political polarization. In: EDENBERG, E.; HANNON, M. (orgs.). *Political epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 226–243. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780192893338.003.0013>.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. Et si l'animal répondait? In: ———. *L'animal que donc je suis*. Paris: Gallimard, 2006. p. 159–180.

DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

DESPRET, Vinciane. *Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

FELDMAN, Richard. Deep disagreements, rational resolutions, and critical thinking. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 13–23, 2005.

FOGELIN, Robert. The logic of deep disagreements. *Informal Logic*, v. 7, n. 1, p. 1–8, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

GARVER, Newton; LEE, Seung-Chong. *Derrida & Wittgenstein*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

GIL, José. *Monstros*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

IAZZETTI, Brume Dezembro; MASCARENHAS NETO, Rubens. Do “Cisminário Queer” ao “Caso Miskolci”: traçando controvérsias. *Revista Anômalas*, v. 4, n. 2, p. 7–23, 2024.

LANGTON, Rae. *Sexual solipsism: philosophical essays on pornography and objectification*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LAW, Jules David. Reading with Wittgenstein and Derrida. In: DASENBROCK, Reed (org.). *Redrawing the lines*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. p. 140–168.

LAVORERIO, Victoria. The fundamental model of deep disagreements. *Metaphilosophy*, p. 1–16, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1111/meta.12500>.

LUGG, Andrew. Deep disagreement and informal logic: no cause for alarm. *Informal Logic*, v. 8, p. 47–51, 1986.

LUGG, Andrew. Was Wittgenstein a conservative thinker? *The Southern Journal of Philosophy*, v. 23, n. 4, p. 465–474, 1985.

LYNCH, M. P. Epistemic circularity and epistemic incommensurability. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Social epistemology*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 262–277.

MARGOLIS, Joseph. Vs. (Wittgenstein, Derrida). In: TEGHARIAN, Souren (org.). *Wittgenstein and contemporary philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1994. p. 161–184.

MELCHIOR, Guido. Rationally irresolvable disagreement. *Philosophical Studies*, v. 180, p. 1277–1304, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-023-01933-7>.

MOREIRA, Thami Amarilis Straiotto. O ato de nomear – da construção de categorias de gênero até a abjeção. *Anais do XIV Congresso Nacional de Linguística e Filologia*, v. 14, n. 4, tomo 4, Rio de Janeiro, 2010.

- MULHALL, Steven. Wittgenstein and deconstruction. *Ratio*, v. 13, n. 4, p. 407–418, 2000.
- MULLIGAN, Kevin. Searle, Derrida, and the ends of phenomenology. In: SMITH, Barry (org.). *John Searle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 261–286.
- MURNEY, Anastasia. Fazendo uma bagunça: expandindo mundos anarquistas e feministas. *Acervo Digital Trans-Anarquista*, 2025. Disponível em: <https://transanarquismo.noblogs.org/acervo/>.
- NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 10^a revisão (CID-10)*. São Paulo: Edusp, 1993.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 11^a revisão (CID-11)*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2022. Disponível em: <https://icd.who.int>.
- PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. A cisgeneridade em negação: apresentando o conceito de ofensa da nomeação. *Revista de Estudos em Educação e Diversidade*, v. 3, p. 1–24, 2022.
- PRITCHARD, Duncan. Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology. In: HALES, S. D. (org.). *A companion to relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. p. 280–281.
- RADI, Blas. Desacordo profundo, ignorância ativa e ativismo epistêmico. *Revista Tapuia*, v. 2, n. 4, p. 215–231, 2024.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- RANALLI, Chris; LAGEWAARD, Thirza. Deep disagreement (Part 2): epistemology of deep disagreement. *Philosophy Compass*, v. 17, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12887>.
- SANTOS, Lucas de Jesus. A questão ética nas teorias da linguagem. *Crátilo: Revista de Estudos Linguísticos e Literários (UNIPAM)*, v. 4, p. 46–53, 2011.
- SAUL, Jennifer; DÍAZ-LEÓN, Esa. Feminist philosophy of language. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

SHAIN, Ralph E. Derrida and Wittgenstein: points of opposition. *Journal of French Philosophy*, v. 17, n. 2, p. 130–152, 2007.

SHOCK, Susy. Yo, monstruo mío. *Plástico Revista Literaria*, 2021. Disponível em: <https://revistaplasticocom.wordpress.com/2021/06/18/reivindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo-susy-shock/>.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: ——— (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 73–102.

SMITH, P. S.; LYNCH, M. P. Varieties of deep epistemic disagreement. *Topoi*, v. 40, p. 971–982, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09694-2>.

SONDEREGGER, Ruth. A critique of pure meaning: Wittgenstein and Derrida. *European Journal of Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 183–209, 1997.

STATEN, Henry. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

TRÄCHTLER, Jasmin. Falar línguas monstruosas: Wittgenstein e Haraway sobre natureza, significado e o “nós” do feminismo. Trad. Maria da Paz Carvalho. *Revista Forma de Vida*, n. 25, 2023. Disponível em: <https://formadevida.org/jtrachtlerptfdv25>.

TIQQUN: Contribuição para a Guerra em Curso. São Paulo: n-1, 2019.

VELLOSO, Araceli. Formas de vida ou forma de vida. *Philosophos*, v. 8, n. 2, p. 159–184, jul./dez. 2003.

WINCH, Peter. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Trad. António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

O INCOMPREENSIVEL JURÍDICO: “PERDA DE SENTIDO” A PARTIR DE *O PROCESSO* DE KAFKA

Andre Luiz Melo Tinoco Nogueira

Formado em licenciatura em história, especialista, mestre e doutor na área, com pesquisas na área da história política, história militar e interseção entre história e literatura. Atualmente doutorando em filosofia pela UFRJ, onde desenvolve pesquisa nos campos da literatura e filosofia. Membro do gehislit, grupo de história e literatura da PUC MG e do grupo de filosofia política da UFRJ.

RESUMO

Este artigo se propõe em analisar a obra *O Processo* de Franz Kafka propondo que o direito, enquanto linguagem e instituição, pode criar um campo de desacordo profundo com a experiência cotidiana. A análise da obra revela como a linguagem jurídica se torna, no mundo entrópico kafkiano, uma linguagem excludente, incapaz de comunicar-se efetivamente com o sujeito, ao torná-lo conformado em um mundo naturalizadamente opressor. O Direito e linguagem do Direito, portanto, não oferece um sentido ou um mecanismo de reconciliação, mas antes reforça a opacidade e a violência das instituições modernas.

PALAVRAS-CHAVE

Kafka; Filosofia e Literatura; Desacordo linguístico.

ABSTRACT

This article aims to analyze Franz Kafka's work *The Trial*, proposing that law, as both language and institution, can create a field of profound disagreement with everyday experience. The analysis reveals how legal language, in Kafka's entropic world, becomes an exclusionary language, incapable of effectively communicating with the subject, rendering them conformed to a naturally oppressive world. Law and legal language, therefore, do not offer meaning or mechanisms for reconciliation but rather reinforce the opacity and violence of modern institutions.

KEYWORDS

Kafka; Philosophy and Literature; Linguistic Disagreement.

INTRODUÇÃO

O que pode fazer um homem que não pode mais confiar na justiça que o cerca? Que justiça é essa, afinal, e como ela se projeta e se incorpora na dinâmica cotidiana dos indivíduos em relação ao coletivo? O objetivo deste trabalho é observar, pelos olhos da filosofia, a obra *O Processo* do autor tcheco Franz Kafka, dada sua densa carga simbólica e seu retrato perturbador das relações entre o indivíduo e as instituições sociais, que revelam um profundo desacordo entre a experiência subjetiva cotidiana e uma crise no jogo de linguagem jurídico.

A linguagem é, conforme Gadamer (2010), o meio fundamental para a compreensão humana, funcionando como a "casa do ser" na qual estamos inseridos. Ela é essencial para as relações sociais, mas traz consigo uma dimensão profunda de inconsciência, pois nosso pensamento ocorre sempre dentro de uma linguagem, e essa condição é o maior mistério que a linguagem impõe ao próprio ato de pensar.

Para Gadamer, a linguagem não deve ser vista simplesmente como uma ferramenta ou instrumento. Em todo processo de autoconhecimento e entendimento do mundo, estamos sempre imersos em nossa linguagem, que nos precede e ultrapassa. Esse fato revela um traço da nossa finitude: todo conhecimento e pensamento são fundamentados na interpretação do mundo que já existe na linguagem. Assim, a consciência individual não é um critério adequado para avaliar a linguagem, que não pertence a um "eu" isolado, mas ao "nós" coletivo. Afinal, falar é sempre comunicar-se com alguém que comprehenda; sem essa interlocução, a fala perde sentido.

Cada comunidade social desenvolve sua própria língua, com variações determinadas por fatores históricos, culturais, geográficos e econômicos. Por isso, a linguagem não deve ser encarada como mero instrumento de comunicação, mas como um elemento que forma a identidade de um povo, não devendo servir como motivo para exclusão social.

Franz Kafka, um dos mais influentes escritores do século XX, legou-nos uma obra que transcende a mera ficção, mergulhando nas profundezas da condição humana e nas complexidades das estruturas de um mundo contemporâneo, seja de forma positiva ou negativa. Entre suas criações mais emblemáticas, *O Processo* destaca-se como um retrato vívido e perturbador da burocracia em sua forma mais labiríntica e opressiva. A narrativa de Josef K., um homem que se vê enredado em um sistema judicial

incompreensível e implacável, serve como um espelho para as angústias e a alienação do indivíduo moderno diante de instituições que, paradoxalmente, deveriam servir à justiça, mas que se tornam fins em si mesmas. Entre os aspectos mais inquietantes da obra, destaca-se a representação do sistema jurídico como um labirinto opaco, burocrático e desprovido de lógica clara, no qual o sujeito é lançado em uma experiência de incompreensão profunda e “perda de sentido”, ainda que organicamente introjetada no universo literário. Este fenômeno revela uma crise na relação entre o Direito e o indivíduo, que deixa de ser sujeito ativo para se tornar vítima de um mecanismo abstrato e arbitrário, que naturaliza a entropia do sentido e ressignifica a linguagem burocrática.

A interseção entre Filosofia e Literatura tem se mostrado um campo fértil para a compreensão aprofundada da condição humana e dos dilemas que perpassam principalmente questões existenciais, e enquanto a filosofia busca a verdade através da razão e da argumentação sistemática, a literatura, por meio da narrativa e da representação artística, oferece um acesso vívido e multifacetado a experiências e conceitos complexos. Entendemos que Franz Kafka, com sua prosa singular e atmosferas oníricas, é um autor que embora não seja um filósofo no sentido tradicional, permeia suas obras com questões de profunda relevância filosófica, como a alienação, o absurdo, a busca por sentido, a incomunicabilidade e a natureza da existência.

A literatura ficcional por si já possui uma notável potência filosófica, capaz de revelar dimensões da experiência que muitas vezes permanecem inacessíveis ao discurso filosófico em sentido estrito. Essa relação não pode ser reduzida a uma busca simplista por conteúdos filosóficos na ficção ou por elementos ficcionais na filosofia. Em vez de reforçar essa dicotomia, é preciso reconhecer o diálogo produtivo que se estabelece entre filosofia e literatura, no qual a ficção se configura como um campo privilegiado de experimentação conceitual e sensível, capaz de iluminar aspectos da realidade que os procedimentos formais da filosofia muitas vezes não conseguem alcançar.

Uma possibilidade de explorar novas interpretações da obra de Kafka, que em sua abertura estética continua a conduzir leitores e pesquisadores a um campo variado de argumentos e metáforas, conectando-se a interpretações recorrentes em estudos de literatura, filosofia, psicanálise, direito, entre outros, é reconhecer a obra kafkiana como uma expressão estética intensa desse período histórico (Santos, 2018). Franz Kafka é amplamente reconhecido pela crítica e teoria literária como um dos mais importantes e

singulares escritores da Modernidade, além de pioneiro em uma particular estrutura técnica literária, por isso, explorar certos aspectos de sua obra é fundamental, não apenas para uma análise crítica de seus textos, mas também para uma leitura e compreensão mais básicas dos mesmos.

Ao explorar um romance filosófico, temos a oportunidade de reexaminar a condição humana, uma vez que essa forma literária não apenas retrata, mas também questiona a realidade vivida pelas pessoas. Esses romances instigam reflexões profundas sobre as experiências e dilemas existenciais, levando o leitor a confrontar suas próprias percepções e crenças sobre a vida, a liberdade e o significado da existência. Assim, a narrativa se torna um convite para uma análise crítica da realidade, permitindo um diálogo entre o texto e a experiência individual (Santos, 2021).

Para nós, a importância da literatura de Kafka se dá por uma urgência com que o autor retrata uma sensação de alienação e desespero, características do pensamento existencialista que buscamos abordar, e particularmente na obra *O Processo* a entropia burocrática é o elemento potencializado da ausência de sentido, e o desacordo da linguagem é maximizado. Kafka é famoso por se debruçar sobre o absurdo da existência como já mencionado, um conceito em que o desejo humano por significado encontra um mundo indiferente e incompreensível, por meio de um sistema cílico e labiríntico que leva a um caos naturalizado, se tornando a norma vigente. Gunther Anders (2007) afirmava que o leitor da obra de Kafka precisa de um “manual de instruções”, e, uma vez compreendida essa inversão literária presente em Kafka, tornam-se possíveis novas formas de entender como o autor subverte os caminhos para criar sua própria Filosofia. O autor também comenta:

Aqui entramos em Kafka. A fisionomia do mundo kafkiano parece deslocada. Mas Kafka desloca a aparência aparentemente normal do nosso mundo louco, para tornar visível sua loucura. Manipula, contudo, essa aparência louca como algo muito normal e, com isso, descreve até mesmo o fato louco de que o mundo louco seja considerado normal (Anders, 2007, p.13).

Geralmente associado a um “mundo kafkiano”, a aplicação incorreta do termo frequentemente não resulta apenas de um entendimento insuficiente da obra de Kafka, mas também da necessidade de designar uma sensação predominante de confusão e absurdo que se manifesta, sobretudo, diante da complexidade e rigidez das burocracias oficiais. Essa interpretação equivocada decorre da experiência cotidiana em que processos e rotinas habituais deixam de funcionar conforme esperado. Como observa Ivana Edwards (1991) ao citar Frederik R. Karl no *New York Times*, trata-se do exemplo

de indivíduos aguardando por um ônibus que jamais chega, se desdobrando assim em uma expectativa frustrada, porém comum, que não implica em algo ilógico ou impossível.

O MUNDO “EMTROPICO” DE KAFKA

Para Maurice Blanchot (1987), a literatura de Kafka é um exemplo perfeito desse colapso em que a linguagem falha em representar a experiência humana de maneira coerente, e o mundo narrativo se dissolve em entropia literária. A obra de Kafka, como exemplificado em *O Processo* e *O Castelo*, expõe o que Blanchot chamaría de um espaço literário entrópico, onde o sentido não apenas desaparece, mas onde a própria forma de comunicação se torna uma força caótica. Blanchot vê a literatura moderna como um reflexo da crise do significado e nesse contexto, Kafka exemplifica como o próprio ato de narrar é atravessado pela instabilidade e impossibilidade de compreensão total. O autor ainda explora a ideia de que a literatura moderna opera dentro de uma dinâmica de desordem e desacordo linguístico, onde a narrativa e a própria linguagem são marcadas por sua incapacidade de capturar o sentido.

Parece que a literatura consiste em tentar falar no instante em que falar se torna o mais difícil, orientando-se para os momentos em que a confusão exclui qualquer linguagem e consequentemente torna necessário o recurso de uma linguagem mais precisa, mais consciente, mais distanciada do vago e da confusão, a linguagem literária. Nesse caso, o pode crer que ele cria “sua possibilidade espiritual de viver”; ele sente sua criação ligada palavra por palavra à sua vida, ele se auto recria e se reconstitui. É então que a literatura se torna um “assalto nas fronteiras”, uma caçada que, pelas forças opostas da solidão e da linguagem, nos leva ao extremo limite desse mundo, aos limites do que é geralmente humano (Blanchot, 1987, p. 26)

Nesse contexto, é fundamental distinguir entre processos que ainda que pareçam ilógicos, mantêm uma lógica subjacente, e as questões verdadeiramente insolúveis, aquelas perguntas fundamentais para as quais nos falta não apenas o vocabulário apropriado, mas também a perspectiva necessária para as compreender. A obra *O Processo* transcende sua dimensão literária para converter-se em uma alegoria pungente da crise do projeto iluminista do direito. Josef K., em sua demanda incessante por reconhecimento dentro do aparato judicial, experimenta não simplesmente uma alienação social, mas uma ruptura epistemológica mais profunda: a impossibilidade de atribuir sentido às normas que deveriam regular sua existência. O que emerge dessa experiência não é meramente um sistema opaco, mas uma verdadeira inversão da

função social do direito, de instrumento de organização e proteção para mecanismo de dominação e aniquilamento subjetivo.

Na obra *O Processo*, a trama desenvolvem um entrelaçamento vertiginoso de significados diversos, cujo percurso narrativo inaugura, por si só, uma travessia essencial por um caminho infinito e intrínseco à condição humana:

Ao narrar a luta de Joseph K. para descobrir a natureza de sua culpa, a identidade de seus juízes, a letra da lei, e seus esforços obstinados de opor a razão e o senso comum à lógica impecável de uma sentença baseada num veredito que ultrapassa a compreensão racional, Kafka demoliu silenciosamente, sem alarde, sem extravagâncias estilísticas ou excessos verbais, as certezas sólidas e aceitas como verdades no realismo do século XIX, com seus contrastes em branco e preto e seus contornos claramente definidos, de um modo não diferente daquele com que a física pós-newtoniana havia começado a desmantelar as noções corriqueiras sobre a matéria e dissolvera o mundo familiar dos objetos sólidos num continuum espaço-temporal regido por forças de potencial aterrorizante. De fato, ele praticamente demoliu a estrutura do próprio romance, ao perseguir essa busca no âmbito do universal, sem jamais perder de vista o específico, o detalhe mais diminutos do gesto ou da aparência, até que as provas do processo contra Joseph K. fossem suficientes para justificar duplamente qualquer veredito, não só contra o acusado como também, com força pelo menos idêntica, contra seus juízes. É essa ambiguidade dinâmica, produto de uma ambiguidade autêntica e profunda, e não de mistificação intelectual, que abre o romance a uma multiplicidade de interpretações, ao mesmo tempo e que barra qualquer pretensão de uma leitura definitiva (Pawel, 1986, p. 312 *apud* Cunha, Pereira, Chagas, 2024, p. 586).

No universo narrativo de Kafka, a lógica das instituições aparece como uma engrenagem autônoma, regida por normas obscuras cuja origem e sentido escapam à compreensão humana. Como observa Milan Kundera (1988), essas estruturas funcionam segundo códigos que não se vinculam a qualquer valor ou interesse humano reconhecível, revelando-se, assim, essencialmente opacos. Na obra, esse funcionamento se encarna na trajetória do protagonista, Josef K., que, subitamente e sem explicações, vê sua vida atravessada por uma acusação indeterminada. Preso sem motivo claro, sua intimidade é invadida logo nas primeiras páginas do romance, levando-o a um estado de perplexidade e inquietação diante de um sistema legal que o julga, mas não se revela. Diante disso, Josef K. passa a interrogar seu próprio lugar dentro de um Estado que deveria assegurar direitos, mas cuja atuação se mostra agressiva à sua condição de indivíduo.

Que tipo de pessoas eram aquelas? Do que elas falavam? A que autoridade pertenciam? K. ainda vivia num Estado de Direito, reinava paz em toda parte, todas as leis estavam em vigor, quem ousava cair de assalto sobre ele em sua casa? Ele tendia a levar as coisas pelo lado mais leve possível, a crer no pior só quando este acontecia, a não tomar nenhuma providência para o futuro, mesmo que tudo fosse ameaça. Aqui porém não parecia acertado; na verdade,

tudo podia ser uma brincadeira pesada, que os colegas de banco tinham organizado por motivos desconhecidos, talvez porque ele hoje completasse trinta anos de idade; isso naturalmente era possível, talvez ele só precisasse de alguma maneira rir na cara dos guardas para que esses rissem juntos, quem sabe fossem serviços da esquina, não pareciam diferentes deles – apesar de tudo estava dessa vez formalmente determinado, desde que viu pela primeira vez o guarda Franz, a não ceder a mínima vantagem que por acaso tivesse diante dessas pessoas. K. atribuía um perigo ínfimo ao fato de que mais tarde pudessem dizer que ele não entendia uma brincadeira, mas sem dúvida se lembrava – sem que de resto tivesse sido hábito seu aprender com a experiência - de alguns casos em si mesmos insignificantes nos quais, ao contrário dos amigos, havia se comportado conscientemente de modo descuidado, sem a mínima sensibilidade para as possíveis consequências, sendo assim punido pelo resultado. Isso não deveria acontecer de novo, pelo menos não dessa vez; se era uma comédia, então iria participar dela (Kafka, 2005, p. 10).

Kundera também aborda o fenômeno onde as reflexões do narrador sobre a situação vivida por K. revelam a tensão latente entre o âmbito pessoal e o espaço público. A partir dessa tensão, especialmente quando levada a extremos, é possível perceber um processo de diluição dos limites que tradicionalmente separavam essas duas esferas. A genialidade crítica de Kafka reside precisamente na demonstração de como o processo judicial, longe de constituir um espaço de racionalidade procedural, transforma-se em um dispositivo de produção sistemática de irracionalidade. Josef K. não enfrenta apenas uma acusação absurda, mas todo um aparato simbólico projetado para corroer as próprias bases da compreensão, e o Sistema não se contenta em ser incompreensível, ele ativamente sabota a possibilidade mesma de inteligibilidade.

As sucessivas tentativas do protagonista de decifrar as regras do jogo jurídico revelam-se não apenas infrutíferas, mas contraproducentes: cada esforço de compreensão o enreda mais profundamente na teia de um discurso que se alimenta precisamente dessa incomunicabilidade.

Milhares de vezes o homem de nossos dias esbarra em aparelhos cuja condição lhe é desconhecida e com os quais só pode manter relações alienantes, uma vez que a vinculação deles com o sistema de necessidades dos homens é infinitamente mediada: pois, estranhamento não é um truque do filósofo ou do escritor Kafka, mas um fenômeno do mundo moderno–só que o estranhamento, na vida cotidiana, é encoberto pelo hábito oco. Kafka revela, através da sua técnica de estranhamento, o estranhamento encoberto da vida cotidiana (Anders, 2007, p.17-18).

A trajetória de Josef K. evidencia de forma inquietante o caráter performativo do discurso jurídico na obra de Kafka. Seu poder não reside propriamente no conteúdo explícito das decisões, mas naquilo que silencia e impede de ser articulado. Ele não se

expressa apenas por meio das sentenças proclamadas, mas sobretudo nos silêncios impostos. Os procedimentos processuais, como audiências realizadas em locais inadequados, diálogos com funcionários que nada esclarecem e a lógica burocrática que se justifica por si mesma, não aparecem como falhas pontuais ou exceções ao sistema, mas como sua expressão mais fiel. O direito, tal como figurado por Kafka, revela uma face especialmente insidiosa: sob a aparência de racionalidade, institui o absurdo como forma de governo.

Essa crítica literária antecipa de modo surpreendentemente claro reflexões que a teoria crítica contemporânea viria a desenvolver, particularmente a ideia do direito como tecnologia de poder que atua por meio da ambiguidade e da indeterminação semântica. A incapacidade de Josef K. de apresentar uma defesa coerente não decorre de sua ignorância ou de limitações pessoais, mas emerge como efeito sistemático de um aparato que abandona a promessa de justiça em favor da produção deliberada de insegurança jurídica. Em lugar de promover clareza e previsibilidade, o direito kafkiano encena uma forma de violência simbólica que prescinde da força física ao utilizar a opacidade da linguagem como instrumento eficaz de dominação.

Nesse panorama, o medo em Kafka não se configura como uma ansiedade abstrata ou difusa, mas como uma angústia concreta e situada, relacionada a circunstâncias específicas das quais não se pode escapar. O “kafkiano” não se resume à aceitação passiva do absurdo, mas preserva uma dimensão de esperança, por mais frágil ou improvável que seja, de que ainda exista alguma solução possível. Enquanto a filosofia do absurdo reconhece a ausência de respostas últimas e sugere a necessidade de uma revolta interior, a experiência kafkiana se ancora numa expectativa persistente que, mesmo diante da evidência do fracasso, resiste em abandonar a crença em alguma forma de redenção ou resolução.

A partir dessa perspectiva, a narrativa de Kafka articula uma forma peculiar de exclusão jurídica, não fundamentada no excesso de normas ou na hiper-regulamentação, mas na ruptura essencial entre o universo da linguagem jurídica e o da experiência concreta. O direito, entendido como campo institucional autônomo, aparece como um sistema autocontido que fala apenas para si mesmo, recusando as condições mínimas de inteligibilidade compartilhada que sustentam a vida em sociedade. Essa desconexão radical entre o discurso jurídico e a realidade vivida constitui o núcleo da crítica kafkiana, que denuncia o modo como a opacidade institucional pode ser convertida em uma técnica consciente de exclusão, dominação e desumanização.

A OPACIDADE DA JUSTIÇA: DESACORDO DA LINGUAGEM E PERDA DO SENTIDO

Se, à primeira vista, o desconhecimento de Josef K. sobre o motivo de seu julgamento já causa estranhamento ao leitor, o elemento mais perturbador da narrativa reside no fato de que ele, gradualmente, incorpora um sentimento de culpa e termina por aceitar passivamente sua execução. No decorrer da trama, ele até esboça resistências e questionamentos, mas o sistema que o envolve segue implacável, e Josef K. parece carecer tanto de recursos subjetivos quanto de apoio externo para confrontá-lo com eficácia. Isso se deve, em parte, ao fato de que ele é moldado pelas mesmas estruturas que o condenam. Como Hannah Arendt comentou, o personagem atua dentro da lógica imposta pelo sistema, agindo conforme suas normas e se integrando ao seu funcionamento como alguém que internaliza a ideia de que tudo ali é inevitável (Arendt, 2008).

A interpretação de Arendt sugere que Josef K. acaba por crer na legitimidade do aparato que o julga. Ele passa a enxergar a burocracia, os agentes do processo e até a si mesmo como elementos funcionais de uma engrenagem que se move segundo uma suposta racionalidade inquestionável e dessa forma, ele deixa de ser apenas vítima e se transforma em agente do próprio processo que o destrói. Arendt observa que, ao se submeter a essa lógica, o indivíduo se converte em instrumento de uma ruína automatizada, sendo degradado a uma peça da destruição, que pode ser acelerada pelo uso distorcido da razão e das capacidades humanas (Arendt, 2008).

Essa noção de necessidade, segundo a filósofa, aparece travestida de algo positivo, muitas vezes associado ao ideal de progresso. A máquina representada por Kafka, cujos mecanismos funcionam de modo perfeitamente sincronizado, sem atritos aparentes, é sustentada por uma cultura que alimenta a ilusão de que tal ordem é não apenas necessária, mas desejável. O progresso, nesse contexto, deixa de ser uma conquista emancipatória e se converte em justificativa para a manutenção de um sistema que anula a autonomia do sujeito.

Uma importante questão a ser discutida é a caracterização na obra como uma alegoria da falência da isogoria jurídica. Josef K., em sua busca incansável por um significado ou um reconhecimento no interior do processo judicial, experimenta uma alienação radical, não apenas da sociedade, mas do próprio sentido das normas. A

linguagem jurídica, que deveria organizar e conferir sentido à vida social, na obra de Kafka, se torna uma estrutura de irracionalidade e opacidade, que, mais do que administrar o direito, confunde e desintegra a possibilidade de justiça.

A linguagem jurídica, que deveria conferir estabilidade, previsibilidade e coerência às relações sociais, assume, na obra, uma feição labiríntica, hermética e profundamente alienante. Nesse cenário, a palavra não é instrumento de mediação, mas de afastamento e confusão. Essa percepção já é perceptível desde as primeiras linhas do romance, quando se constata que os agentes do direito não questionam a própria legitimidade do processo.

Como destaca Greco Filho (2019), que comenta que a formulação da teoria geral do processo está incompleta, sobretudo naquilo que diz respeito aos desequilíbrios estruturais que comprometem a paridade de armas, o direito de defesa e a efetividade da ordem jurídica, torna-se imprescindível uma reconstrução dogmática do processo civil orientada pelos valores constitucionais do Estado Democrático de Direito, de modo que a teoria geral do processo deixe de ser meramente técnica e passe a incorporar uma dimensão axiológica e garantista. A construção do processo como um fim em si mesmo, desconectado da busca pela justiça, ecoa diretamente debates sobre a autonomia do direito processual frente ao direito material, uma problemática central nos debates jurídicos da transição do século XIX para o século XX, precisamente o período em que Kafka escreve sua obra.

Ao olharmos para essa desconstrução da linguagem jurídica, é inevitável evocar o pensamento de Ludwig Wittgenstein, especialmente tal como exposto nas Investigações Filosóficas (2005). Para o filósofo, o significado de uma palavra não reside em uma essência intrínseca, mas em seu uso no interior de práticas sociais específicas, os chamados jogos de linguagem. Cada jogo, por sua vez, está ancorado em uma “forma de vida” (*Lebensform*), isto é, nos hábitos, nas convenções modos de agir, compreender e interagir socialmente que tornam possível o compartilhamento dos significados por uma comunidade. Para o filósofo austríaco, o significado das palavras não está dado por uma essência metafísica, mas pelo uso que elas adquirem no interior de práticas sociais específicas.

Wittgenstein é incisivo ao afirmar: “O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (2005, p. 30). Portanto, qualquer tentativa de compreender o funcionamento da linguagem jurídica exige que se compreenda, simultaneamente, as regras desse jogo específico e o contexto de vida no qual ele se insere. Contudo, o que Kafka dramatiza de

modo magistral é justamente a ruptura desse contrato comunicativo, onde no universo jurídico de *O Processo*, o jogo de linguagem perde sua inteligibilidade. Na obra o que se observa é precisamente a negação dessa premissa fundamental: a linguagem jurídica não só perde sua capacidade de comunicar, como também subverte seu próprio funcionamento, deixando de operar como um jogo de linguagem para se transformar em um mecanismo de desintegração semântica. As regras são ocultas, arbitrárias ou flutuantes. O tribunal kafkiano não se comunica, não explica, não orienta, apenas convoca, julga e condena.

Josef K. é tragado por um sistema onde a linguagem não mais opera como mediadora da realidade, mas como instrumento de apagamento de sua própria condição de sujeito. O tribunal kafkiano não se organiza segundo uma gramática pública e compartilhada, mas segundo códigos que se reproduzem em função de sua própria lógica interna, alheia à compreensão daqueles que, paradoxalmente, são seus destinatários.

Esse cenário encontra ressonância na análise foucaultiana sobre os regimes de saber-poder. Para Foucault (2010), o discurso não é apenas um reflexo da realidade, mas uma prática material que regula, disciplina e organiza a experiência social. Contudo, diferentemente de Wittgenstein, que enfoca a constituição dos significados a partir de usos e contextos, Foucault destaca como certos discursos são institucionalizados e utilizados como instrumentos de controle. No tribunal de Kafka, o discurso jurídico não apenas perde seu valor comunicativo; ele se converte em pura expressão de poder, operando não mais como mediação, mas como violência simbólica. O diagnóstico foucaultiano acerca das instituições disciplinares permite aprofundar essa reflexão. Em *Vigiar e Punir* (2014) e *A Ordem do Discurso* (2010), Michel Foucault demonstra como o direito e os dispositivos jurídicos não operam apenas como instrumentos de regulação, mas como tecnologias de poder que produzem e moldam subjetividades.

No universo de Kafka, a burocracia jurídica não precisa exercer coerção física ostensiva; ela se realiza, sobretudo, como uma maquinaria simbólica que sequestra o sujeito em uma rede de procedimentos, protocolos e rituais que produzem sua constante submissão. Josef K. não é condenado de forma explícita, sua condenação reside na própria impossibilidade de compreender, de acessar, de intervir. Como alerta Foucault (2014), o poder não é apenas repressão, mas também produção. O tribunal kafkiano, nesse sentido, não apenas pune, mas fabrica uma subjetividade moldada pela ignorância forçada, pela insegurança e pela incerteza ontológica. Trata-se de uma forma de

violência que, embora simbólica, não é menos devastadora em seus efeitos psíquicos e existenciais.

O fracasso da linguagem no romance revela, portanto, não apenas um problema de comunicação, mas um colapso da própria forma de vida na qual essa linguagem deveria operar. Wittgenstein afirma, no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921, 4.1212): “O que se pode mostrar, não se pode dizer”. Na obra de Kafka, essa máxima se realiza de forma trágica. Josef K. percebe os efeitos do sistema, a perseguição, a angústia, a condenação, mas jamais acessa suas razões ou suas lógicas internas. O sistema mostra seu poder, mas não o explica; revela sua força, mas nega sua inteligibilidade.

O direito, no universo de Kafka, não opera segundo uma lógica dialógica, mas sim segundo uma lógica clausurada, na qual as regras são inacessíveis e as práticas não se deixam traduzir para quem se encontra fora dos seus círculos herméticos. Não se trata, portanto, de uma crise de aplicação da norma, mas de uma falência estrutural do próprio pacto linguístico que deveria sustentar a relação entre sujeito e ordenamento jurídico.

Se Wittgenstein oferece a chave para entender o colapso dos jogos de linguagem jurídicos, Giorgio Agamben leva esse diagnóstico a seu ponto extremo, ao revelar como o universo kafkiano antecipa o paradigma biopolítico da modernidade. Na leitura de Agamben, *O Processo* encena o estado de exceção tornado norma, uma condição em que a lei persiste formalmente, mas esvaziada de qualquer conteúdo que garanta proteção, justiça ou reconhecimento. Aqui, a anomia não significa ausência de lei, mas a produção de uma legalidade que se exerce precisamente na suspensão de sua função protetiva. Josef K., portanto, encarna a figura do *homo sacer*: aquele que, embora incluído na ordem jurídica, nela figura apenas como corpo vulnerável, privado de direitos, destituído de qualquer agência simbólica ou material.

Esse funcionamento revela o aspecto mais perverso da modernidade jurídica: a transformação do direito em pura técnica de gestão, desvinculada de qualquer horizonte ético ou político. Como Agamben desenvolve o governo moderno opera não mais como expressão de soberania, mas como administração contínua, na qual a eficácia procedural substitui qualquer noção de legitimidade. O direito torna-se, assim, pura operacionalidade, uma liturgia vazia, em que o rito subsiste mesmo após o desaparecimento do conteúdo.

Nesse sentido, Kafka pode ser lido, como sugere Agamben, não apenas como um crítico da burocracia, mas como um teólogo político da modernidade secularizada.

Seus tribunais, seus castelos e suas repartições não são apenas cenários de opressão, mas representações simbólicas de uma ordem em que a transcendência foi extinta, e o poder continua a operar sem qualquer fundamento além de sua própria perpetuação.

Essa leitura é corroborada por Walter Benjamin, que observa que o universo kafkiano é como um “teatro do mundo” no qual os indivíduos estão no palco sem jamais conecerem seu papel, sempre sujeitos a uma ordem que os supera e os define sem consulta (Benjamin *apud* Oliveira, 2019). O sujeito kafkiano não é apenas estrangeiro no mundo, ele é estrangeiro de si mesmo, alienado por uma linguagem que não explica, não revela e não salva.

Stanley Cavell, ao tratar da questão do reconhecimento, especialmente em obras como *Must We Mean What We Say?* (1969), acrescenta uma dimensão ética à análise da linguagem. Para Cavell, o reconhecimento não é um simples ato jurídico ou burocrático; é a condição de possibilidade para que o sujeito seja constituído como tal no espaço intersubjetivo. O reconhecimento então, ultrapassa a mera formalidade legal; constitui-se, sobretudo, como um gesto ético e ontológico que válida a existência do outro como sujeito dotado de agência moral e jurídica. Em outras palavras, ser reconhecido não é apenas figurar como um nome nos registros institucionais, mas ser efetivamente admitido como interlocutor legítimo em um espaço compartilhado de sentido e comunicação.

Contudo, o universo jurídico kafkiano implode essa possibilidade. A máquina jurídica, tal como Kafka a descreve, opera a partir de uma lógica que não apenas impede a compreensão do sujeito, mas que, de forma ainda mais contundente, suprime sua condição de sujeito de direito. Não se trata apenas de uma falha procedural, mas de uma recusa estrutural do reconhecimento, que desumaniza, aliena e converte o indivíduo em mero objeto de uma engrenagem normativa cuja finalidade é, paradoxalmente, a própria reprodução da alienação.

No percurso labiríntico de Josef K., o fracasso do reconhecimento não é um acidente do sistema; é, antes, seu próprio fundamento. Ao ser continuamente interpelado por normas cuja inteligibilidade lhe é negada, Josef não apenas perde acesso à justiça, ele perde o acesso a si mesmo enquanto sujeito ético, político e existencial. A consequência dessa falha é uma experiência de desintegração ontológica, na qual o direito, em vez de proteger, se torna instrumento de apagamento.

A análise de Cavell (1969) permite perceber que a crise retratada em Kafka não se limita a uma crítica ao funcionamento disfuncional das instituições, mas toca o

próprio cerne da linguagem jurídica enquanto possibilidade de mediação entre sujeitos. Na medida em que o direito recusa a escuta, bloqueia a resposta e anula a possibilidade de diálogo, o que resta não é um contrato social falido, mas uma maquinaria semântica cujo único produto é a exclusão.

O processo judicial, enquanto ritual desprovido de sentido acessível, deixa de ser uma prática orientada para a resolução de conflitos e passa a ser, ele próprio, o conflito. Josef K. não enfrenta uma acusação concreta, tampouco uma sentença comprehensível; ele enfrenta o vazio normativo travestido de procedimento. A linguagem jurídica, nesse cenário, não comunica o que necessita, não é clara, mas sim isola e potencialmente separa a racionalização do entendimento do objetivo referido.

A falência do reconhecimento no universo de *O Processo* não se dá apenas pela ausência de respostas ou de clareza normativa, mas pela recusa radical do outro, neste caso, o tribunal em reconhecer Josef K. como alguém digno de uma interlocução legítima. Isso não é mero déficit comunicativo, mas uma forma sofisticada de violência: uma violência sem rosto, exercida pela recusa da escuta e da validação da alteridade.

A alienação de Josef K. não é apenas jurídica, mas ontológica. Ao ser destituído da possibilidade de se fazer ouvir, ele é igualmente destituído de sua própria condição de sujeito moral, ético e político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, a desconexão radical entre linguagem e realidade em *O Processo* não representa apenas uma distopia jurídica. Trata-se, antes, de uma reflexão aguda sobre as condições modernas de existência, nas quais os sujeitos, alienados dos sistemas que organizam sua vida, veem-se reduzidos a peças descartáveis em máquinas administrativas, jurídicas e políticas que operam sob a lógica da indiferença. Kafka, portanto, oferece, por meio da sua obra, uma das mais contundentes críticas à modernidade burocrática, evidenciando que a falência da linguagem normativa não é um acidente, mas uma engrenagem fundamental do próprio funcionamento do poder.

A crítica elaborada por Franz Kafka em *O Processo* transcende uma simples denúncia da burocracia ou das disfunções institucionais. Trata-se, em essência, de uma desconstrução radical da linguagem jurídica como dispositivo de exclusão e de produção de subjetividades destituídas de agência. O ideal básico do Direito, que em seu projeto normativo deveria atuar como garante da ordem, da segurança e da proteção

dos indivíduos, aparece, na tessitura kafkiana, como um aparato que opera no sentido inverso: desumaniza, aliena e submete.

A análise de *O Processo*, à luz de Wittgenstein, Foucault, Agamben e Cavell, permite compreender que a linguagem jurídica, longe de ser um instrumento neutro de mediação, revela-se uma tecnologia de poder profundamente excludente. O Direito, quando se desconecta das práticas comunicativas e das formas de vida que lhe dão sentido, deixa de ser uma promessa de justiça e passa a operar como uma máquina de sujeição, de silenciamento e de aniquilamento simbólico.

A transformação da linguagem jurídica em um dispositivo hermético, intransponível e indiferente à experiência humana não é uma fantasia literária, mas uma descrição aguda dos riscos que assombram os sistemas jurídicos contemporâneos.

Em um cenário global marcado pela hiperjuridicização da vida, pela expansão da burocracia algorítmica e pela multiplicação de zonas de exceção, a obra de Kafka se apresenta não como uma alegoria do passado, mas como um espelho do presente. A linguagem do direito, ao se desconectar das formas de vida e dos espaços de escuta, converte-se em tecnologia de exclusão, uma máquina que, funcionando perfeitamente, produz sofrimento, alienação e invisibilidade.

Se há uma lição urgente na obra, ela é esta: um direito que não reconhece, não comunica e não escuta não é apenas um direito falho. É um direito que se transforma, inevitavelmente, em instrumento de violência. O drama de Josef K. não é meramente literário, nem se esgota na metáfora do absurdo. Ele ilumina, com precisão cruel, as dinâmicas contemporâneas de produção de subjetividades descartáveis, de indivíduos que, embora biologicamente presentes, são juridicamente invisíveis, politicamente desautorizados e existencialmente marginalizados.

Kafka, portanto, não apenas antecipa uma crítica das burocracias modernas, mas expõe o núcleo obscuro da própria modernidade jurídica: sua capacidade de produzir, sob a aparência de racionalidade, uma gramática da exclusão. Nesse sentido, sua obra se mantém, tragicamente mais atual do que nunca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERS, GÜNTHER. **Kafka: pró e contra.** São Paulo: Cosac Naify, 2007.
ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro: oito exercícios sobre a condição**

- humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. **De Kafka à Kafka**. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CARONE, Modesto. **Lição de Kafka**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CAVELL, Stanley. **Must We Mean What We Say?** Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- EDWARDS, Ivana. **Kafkaesque everyday absurdities**. In: KARL, Frederik R. (org.). **Escritos sobre Kafka**. São Paulo: Companhia Editora Brasileira, 1991.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- GRECO FILHO, Vicente. **Teoria geral do processo: fundamento e insuficiências do direito processual penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2019.
- KAFKA, Franz. **O Processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. **O Processo**. Tradução de Caio Pereira. São Paulo: Novo Século Editora, 2017.
- KUNDERA, MILAN. **Kafka's World**. The Wilson Quarters, vol.12, ed.05, Winter, 1988.
- OLIVEIRA, João Cezar de Castro. **Walter Benjamin: o avesso da história**. São Paulo: Editora 34, 2019.
- PAWEL, E. **O pesadelo da razão: uma biografia de Franz Kafka**. Trad. Vera Ribeiro. Editora Imago, 1986.
- SANTOS, Ana. **Romance filosófico e existência humana**. São Paulo: Editora Pensar, 2021.
- SANTOS, João. **Kafka e a estética da modernidade**. São Paulo: Editora Universitária, 2018.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de João Mendes e Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
-
- _____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Ática, 1994.