



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XVII/2 Julho/Dezembro 2021

Robert Brenner Barreto da Silva
Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa
Lúcio Álvaro Marques
Leticia Simão de Souza
Elismar Alves dos Santos
Raimundo Dias de Oliveira Neto
Odílio Alves Aguiar
Jéferson Luís Azeredo
Janaína Niero Mazon
Gustavo Carvalho Fretta
Joyce Della Justina
Marilza José Lopes Schuína
Leonardo Brandalise Machado
Katarina Albuquerque de Lima

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XVII/2 Julho/Dezembro 2021.2



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

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

Diretor Geral: Dr. Francisco Antonio Francileudo

Diretora Acadêmica: Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha

Diretora Administrativo-Financeira: Esp. Vitória Grêcye Alves de Mendonça

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 17, n. 2, p. 1-179, 2021.2

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

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

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

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

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

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

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

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

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

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

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)

Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)

Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)

Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)

Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (UFC)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Antonio Marcos Ferreira de Aquino

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

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

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



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

Semestral

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

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

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 17	n. 2	p. 1-144	2021
--------------------------------------	-----------	-------	------	----------	------

Sumário

Editorial

Artigos

I.6 [1] Sobre o Belo: a relação entre Belo e Bem, Feio e Mal.....	8
Robert Brenner Barreto da Silva	
A concepção trágica da existência em Augusto dos Anjos.....	24
Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa	
A origem da responsabilidade ética.....	43
Lúcio Álvaro Marques	
Letícia Simão de Souza	
Como falar hoje da fé na Ressureição?.....	56
Elismar Alves dos Santos	
Elementos de uma teoria do conhecimento em Hegel.....	66
Raimundo Dias de Oliveira Neto	
Papa Francisco e a inserção dos cristãos leigos e leigas na política.....	81
Marilza José Lopes Schuína	

Prisão, uma fórmula de preconceitos: uma análise do conceito de delinquência em Michel Foucault.....	94
Leonardo Brandalise Machado	
Rastreando a biopolítica em Hannah Arendt.....	110
Odílio Alves Aguiar	
Uma reflexão sobre o bom, o belo e o justo no Górgias, de Platão, à luz da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.....	122
Katarina Albuquerque de Lima	

Editorial

A Kairós, revista interdisciplinar da Faculdade Católica de Fortaleza, está, mais uma vez, posta à disposição da comunidade acadêmica, com a finalidade de divulgação do saber. O momento é especial, pois a instituição está em franca expansão. Com 157 anos de tradição no ensino superior – sucessora que é da benemérita herança do Seminário Episcopal do Ceará (Seminário da Prainha), fundado em 1864 – a FCF teve deferidos pelo Ministério da Educação os pedidos de autorização dos Cursos de Bacharelado em Administração, Ciências Contábeis e Direito que, com os Cursos de Bacharelado em Filosofia e Teologia, compõem o portfólio da graduação.

Para além disso, a Coordenação de Pós-Graduação e Extensão apresenta à comunidade uma plêiade de cursos, nas mais diversas áreas do saber, da Filosofia e Teologia ao Direito, Administração e Negócios. Na mesma esteira, a Iniciação Científica se solidifica a partir das diversas iniciativas atuais e futuras, como a já planejada Semana de Iniciação Científica e, obviamente, as Revistas Científicas que, sob a brilhante regência da Profa. Ma. Lara Rocha, chega hoje às mãos do leitor.

Neste volume de Kairós, teremos a oportunidade de apreciar diversas pesquisas que refletem seriedade e densidade intelectual. Assim são *Sobre o Belo: a relação entre Belo e Bem, Feio e Mal*, de Robert Brener Barreto da Silva; *A concepção trágica em Augusto dos Anjos*, de Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa; *A origem da responsabilidade ética*, de Lúcio Álvaro Marques e Leticia Simão de Souza; *Como falar hoje da fé na Ressurreição?*, de Elismar Alvez dos Santos; *Elementos de uma teoria do conhecimento em Hegel*, de Raimundo Dias de Oliveira Neto.

Ainda abrilhantam este volume os artigos: *Rastreamento a Biopolítica em Hannah Arendt*, de Odilio Alves Aguiar; *Papa Francisco e a inserção dos cristãos leigos e leigas na política*, de Marilza José Lopes Schuina; *Prisão, uma fórmula de preconceitos: uma análise do conceito de delinquência em Michel Foucault*, de Leonardo Brandalise Machado; *Uma reflexão sobre o bom, o belo e o justo no Górgias*,

de Platão, à luz da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, de Katarina Albuquerque de Lima.

Apraz-nos incorporar, junto a tantos outros, a esteira da produção científica, em tempos tão difíceis, mas, ao mesmo tempo, tão alvissareiros para a ciência.

Desejando uma excelente leitura, adiante sempre.

Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes



I.6 [1] SOBRE O BELO: A RELAÇÃO BELO E BEM, FEIO E MAL¹

I.6 [1] ON BEAUTY: THE RELATIONSHIP BETWEEN BEAUTY AND GOOD, UGLY AND EVIL

Robert Brenner Barreto da Silva²

RESUMO

Assim como é lido o tratado I.8[51], *Sobre o que são e de onde vêm os males*, o texto I.6[1], *Sobre o Belo*, também perfila juntamente com aqueles trabalhos das *Enéadas* que são fortemente associados à interpretação de que Plotino identifica plenamente matéria e mal. O intento desse breve estudo sobre o tratado I.6 é examinar a identidade entre matéria e mal.

Palavras-chave: Plotino. Enéadas. Belo. Feio. Mal.

ABSTRACT

As well as the treatise I.8[51], *On what evils are and where they come from*, the I.6[1], *On Beauty*, is considered together with those works of the *Enneads* that are strongly associated with that interpretation which says that Plotinus fully identifies matter and evil. The purpose of this brief study on treatise I.6 is to examine the identity between matter and evil.

Keywords: Plotinus. Enneads. Beauty. Ugly. Evil.

Introdução

O objetivo central desse tratado é investigar a natureza do Belo. Mas, para ser bem-sucedido na compreensão adequada desse conceito, Plotino lança mão de um procedimento dialético em que a noção antagônica de “feio” será fundamental.

¹ O presente texto é uma versão adaptada de uma das seções da tese de doutorado do autor, vide: SILVA, 2021.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: robert.brenner@uece.br.

Correlativamente, também faz sentido dizer que estão no horizonte as ideias de Bem e de Mal³, não tanto no sentido moral com o qual o leitor moderno está habituado, mas em uma acepção metafísica. Nessa perspectiva, a abordagem que interessa a presente pesquisa é a que destaca o papel do feio e como ele está relacionado aos conceitos de mal e de matéria no contexto do I.6⁴.

Plotino parte de um horizonte compreensivo no qual outros conceitos respondem ao feio e, por conseguinte, ao mal, tais como o de privação ou de não-formatação ao inteligível. Desse modo, a matéria é inserida na exposição atendendo a esses critérios. Seguir a argumentação do *Sobre o Belo* poderá auxiliar a tarefa interpretativa que visa apreciar o rigor com o qual se pode dizer que a matéria se identifica plenamente à privação e em que medida ela serve, então, como princípio explicativo para o problema do mal.

Leitura do tratado I.6

Nos primeiros parágrafos, Plotino começa analisando alguns predicados atribuídos ao Belo, sendo o principal deles a proporção ou simetria. A visão, ao ter uma percepção que indique simetria, por regra sinaliza a qualificação da experiência como bela, cabendo tal juízo à alma, e não ao aparato sensorial *per se*⁵. Todavia, ao ponderar sobre contraexemplos, Plotino constata que esse pressuposto responsável por associar beleza à proporção é falso. Não é pela harmonia que as coisas devem

³ A rigor, o tema em pauta não é o mal, mas a relação entre belo e feio. Contudo, o paralelo conceitual pode ser feito, pois ambos pertencem a um mesmo campo de significação, o que se pode constatar no próprio tratado aqui trabalhado (PLOTINO, I 6[1]6,25-30, trad. BARACAT, 2006): “Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ αἰσχρὸν τε καὶ κακόν” - deve-se do mesmo modo investigar o belo e o bem, o feio e o mal”.

⁴ (SILVA, 2021, p. 9): “Porfírio (233-305 d.C), discípulo de Plotino (205-270 d.C), foi o responsável por compilar os textos, editá-los e anexá-los a duas listas: cronológica, que divide os tratados por ordem biográfica; sistemática, que agrupa os trabalhos por aproximação temática. Essa última divisão visa a apontar também para uma crescente complexidade do sistema filosófico, que passa por reflexões éticas, cosmológicas, psicológicas, metafísicas, até chegar ao ápice da investigação sobre o Uno, que é o princípio fundamental de toda a filosofia de Plotino. Essa é a compreensão de Porfírio, mas não necessariamente a de Plotino. Em todo caso, em razão dessas classificações, fixou-se como citação técnica das *Enéadas* (seis novenas de tratados) a seguinte ordem: por meio da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54), capítulo e intervalo entre linhas conforme edição grega”.

⁵ (OLIVEIRA, 2020, p. 465): “Plotino vai desmaterializar o sensível, o que é possível se os objetos da percepção sensível forem imateriais, tais como são as afecções, as qualidades e as impressões. De outro modo, restaria a ele materializar a alma, o que contrariaria a sua psicologia, na qual a alma é um inteligível, logo, por natureza, imaterial”.

ser consideradas belas. O Intelecto enquanto hipóstase é isolado, no sentido de que só é precedido logicamente pelo Uno e não depende dos sensíveis do mundo. Logo, com quem ele estaria em proporção senão consigo mesmo? Um bom teorema precisa estar em harmonia com um mau teorema para ser belo? Assim Plotino problematiza essa concepção:

Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza [...]. Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si [...] E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado? (PLOTINO, I 6[1],1, 25-30, trad. BARACAT, 2006).

O que o licopolitano está a argumentar não é que a harmonia é inócua em relação à beleza, mas que ela é um traço da percepção sensível. O que está em pauta é refinar as distinções para evitar mal-entendidos. Seguindo a tradição platônica⁶, o questionável não é aferir boas qualidades ao que é sensível, mas confundi-las com o que verdadeiramente é. Talvez essa seja uma dificuldade exegética na apreensão dos conceitos do platonismo em geral, pois eles aparentam induzir a uma dicotomia quando, na realidade, trabalham com a mistura e com a pluralidade de distinções, sem, contudo, deixar de pontuar os matizes e de diferenciar o que é menos e mais excelente⁷:

É próprio das harmonias sensíveis serem medidas por números, não em qualquer proporção, mas naquela que sirva para a produção de uma forma que domine. E baste isso sobre as coisas belas no domínio da sensação, que são imagens e como que sombras fugidias que, advindas à matéria, a adornam e nos comovem ao aparecerem-nos (PLOTINO, I.6[1],3,30-35, trad. BARACAT, 2006).

⁶ (PLATÃO, *Fédon* 83 a-b) (1991): “Que não creiam enfim senão no próprio testemunho desde que tenham examinado bem o que cada coisa é na sua essência”. Deve-se enfatizar que a percepção é feita pela alma, vide (PLATÃO, *Teeteto* 184 a-c). O sensível, enquanto percebido, não deve ser desprezado, mas também não pode ser valorado como essência.

⁷ Os sumos gêneros representam com primor a postura platônica de optar pela articulação entre teses contrastantes em vez de excluí-las por uma mera redução ao absurdo. O que a primeira vista parecia ser um parricídio em relação à posição de Parmênides, no contexto da aceitação de que, contrariamente ao Eleata, não se pode restringir o discurso ao “ser” como contraditório ao “não-ser”, revelou-se ser, mais adiante, não propriamente um parricídio, mas uma interpretação que assimilou as possíveis objeções a Parmênides. De modo a produzir um fortalecimento da leitura eleática dando a ela novos contornos pela introdução do gênero da diferença ou da alteridade, conforme se depreende da discussão: (cf. PLATÃO, *Sofista* 241 d-e).

Ou seja, a definição inteligível do Belo não leva em conta a simetria, mas a proporção é um artifício da alma amalgamada com o corpo para, partindo do corpóreo, ascender ao princípio que o torna belo⁸. Plotino explica como funciona a dinâmica entre alma e corpo partindo do conceito de participação⁹:

[...] Digamos primeiramente o que é com certeza o belo nos corpos. Com efeito, é algo que se torna perceptível logo no primeiro vislumbre, e a alma, como se o compreendesse, o declara e, reconhecendo-o, o acolhe e, por assim dizer, a ele se ajusta. Confrontando com o feio, porém, ela se recolhe e o recusa e dele se fastia, porque é inconsonante e alheia a ele. Pois bem, afirmamos que a alma, como é por natureza o que é e provém da essência que é superior entre os entes, quando vê algo congênere a ela ou um traço do congênere, se alegra e se deleita, e o reporta para si e rememora de si mesma e dos seus. Então, que semelhança há entre as coisas belas daqui e as de lá? E, ainda, se existe semelhança, que sejam semelhantes: mas como são belas tanto as de lá quanto as de cá? Sustentamos que as de cá o são pela participação em uma forma. (PLOTINO, I 6[1], 2, 5-10;10-15, trad. BARACAT, 2006).

Se ao longo do tratado puder ser dito que há margem para interpretar que o belo sempre está associado às Formas enquanto o feio à matéria, o excerto acima esclarece em que sentido se pode falar da beleza dos corpos¹⁰, que ocorre enquanto eles, de algum modo, participam das Formas. Ou seja, nem sempre o que é material é feio e, por conseguinte, mal. De outra maneira, é plausível que aquilo que é dotado

⁸ No que diz respeito ao relacionamento da alma com o corpo e à ideia de “amalgama”, deve-se pontuar que a forma mais rigorosa de descrever essa comunicação é através do recurso a uma espécie de imagem da alma. Isto é, a alma em si mesma, por ser impassível, conforme se argumenta no tratado III.6 *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, não se imiscui com o corpo. Uma imagem da alma emanativamente se integra ao todo que compõe o ser vivo. Para compreender melhor essa discussão, Brandão (2013, p.186): “a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de ‘o composto animal’. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma”.

⁹ Participação (*methexis, metechein*) é um conceito desenvolvido por Platão em uma série de diálogos para lidar com o problema da comunicação entre o inteligível (de caráter universal) e o sensível (de caráter particular). A intuição básica desse conceito pode ser exemplificada em *Fédon* 100d (1991): “o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo porque essa participação se efetua, não o examino nesse momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si”. É interessante também a seguinte formulação para referir o conceito: “Participação: é a relação causal entre instância e Ideia” (SILVA, 2015, p. 30).

¹⁰ Foi utilizada a inicial maiúscula para referir ao Belo em si – a Forma da beleza -, a minúscula para expressar a beleza enquanto qualidade secundária de algo que aparece como belo. O conceito do “feio” é introduzido sempre por inicial minúscula por ele não ser algo em si mesmo, mas uma deficiência de beleza.

de materialidade ocupe função dentro da arquitetura metafísica de Plotino e, conseqüentemente, também seja partícipe da beleza¹¹.

Na esteira do contexto da participação, não se deve ignorar a teoria da reminiscência¹². Plotino explicita a dupla disposição da alma de reconhecer e de se alegrar com o que lhe é semelhante e de se afastar daquelas coisas que lhe são alheias. Ao fazer isso, reafirma a tese platônica de que a alma, pelas suas próprias competências cognitivas, inclina-se às Ideias, na medida em que as contemplou de modo logicamente anterior à experiência¹³.

A empiria, então, seria o passo pedagógico para que se chegue ao conceito intelectual das Formas, o que quer dizer que a experiência perceptiva é a etapa preparatória para a intelecção do que há do modelo presente nos sensíveis. Em todo caso, a lição principal-consoante a essa discussão consiste em depreender que as duas modalidades cognitivas (intelectiva e sensoperceptiva) podem nos oferecer uma experiência da beleza: os Inteligíveis, por sua própria natureza, e os sensíveis, por participação.

A beleza é inerentemente inteligível e secundariamente sensível. Deste modo, por exclusão, o feio e também o mal deverão ser pensados a partir da experiência perceptiva, se não podem ser cogitados no âmbito das Formas. É preciso indagar se a fealdade é uma propriedade em si mesma e se ela pertence diretamente ao sensível ou à matéria de que ele se constitui. O trecho em que Plotino diz que as coisas belas são assim qualificadas após advir à matéria o adorno parece indicar que, se a matéria fosse deixada por si mesma, ela não possuiria beleza alguma. Conforme se destaca:

¹¹ Como fora introduzido, os conceitos de *proódos* e *epistrophé* são os guias para entender a relação entre o Uno e o múltiplo. Entre os âmbitos conceituais do inteligível e do sensível se postula a participação como mediação entre a natureza sensível e os princípios intelectivos a partir dos quais ela foi constituída. Não apenas nesse intercâmbio, como em todos os outros presentes na filosofia de Plotino, o mecanismo da emanção está presente.

¹² A reminiscência platônica, observada com maestria no *Fédon* (1991), consiste no processo cognitivo que associa à experiência sensível a recuperação de paradigmas intelectivos anteriores, em uma ordem lógica, à própria percepção dos sensíveis (*aisthesis*). Em 75d: “é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com esse saber eterno” e em 76a: “aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência”.

¹³ Cf. *Fédon*, 79b. A alma possui natureza afim das Formas. Sobre esse tema, retrocedendo a origem da questão, no seguinte artigo, (ARAÚJO, 2014, p. 98), é dito que: “É mister, num primeiro momento, entender que no *Fédon* (65de), quando Platão traça a relação entre as Formas e a alma, diz ser ela a instância capaz de conhecer as Formas, pois também é invisível, como elas o são. Platão traça a afinidade entre alma e Formas a partir do atributo da invisibilidade”.

“coisas belas no domínio da sensação, [...] são imagens [...] que [...], advindas à matéria, a adornam (PLOTINO, I 6[1],3,33-35, trad. BARACAT, 2006).

Para esclarecer essa dúvida, outra deve ser lançada: se à matéria compete o não ser belo, a partir de quais parâmetros o filósofo atribui a ela a condição de princípio explicativo para o mal? Por conseguinte, em que sentido o que é constituído de matéria – corpo e sensível – recebe o *status* de feio e mal, já que o sensível se aproxima do belo por participação e ora se afasta por não ser idêntico àquilo de que participa? Nesse ínterim teórico, há o capítulo dois a partir do qual se pode dirimir parte dessas dúvidas:

Pois tudo que é amorfo, sendo por natureza apto a receber um formato e uma forma, se permanece impartícipe da razão e da forma, é feio e externo à razão divina: e isso é o inteiramente feio. Mas também é feio aquilo que não é dominado por um formato e por uma razão formativa, porque a matéria não suportou ser completamente formatada pela forma (PLOTINO, I 6[1], 2, 15-20, trad. BARACAT, 2006).

O que permanece impartícipe à natureza da Forma é o feio. A matéria, na medida em que se caracteriza por sua condição “amorfa” preenche o requisito explicativo. O que implica também que nem o feio, nem o mal – por serem noções correlatas – poderão ser compreendidas como propriedades, categorias ou determinações em sentido objetivo¹⁴.

A implicação teórica desse constructo representa um traço comum aos demais tratados que versam sobre esse tema, isto é: o feio e/ou mal é privação e nada mais. Não obstante, admitido que a metafísica plotiniana se estrutura através de uma longa gradação entre Uno e múltiplo, deve-se reconhecer que há também variados graus de perfeição e imperfeição, de modo que em razão disso o sensível possa ser encarado como feio e belo a depender do ângulo de análise.

Desta forma, compreende-se que a feiura se caracteriza pela mistura com a matéria que “suja” em parte a ideia originária de Beleza¹⁵, como que embaçando uma imagem. Essa mescla entre a matéria não-ordenada e o corpo é que produz a feiura

¹⁴ Armstrong, em sua tradução do texto V 8[31] *On the intelligible beauty*, (PLOTINUS, 1987, p. 259), comentando o problema a respeito da matéria, diz que não há uma Forma do mal: “there are no evil forms in Plotinus”.

¹⁵ A ideia de Beleza permanece incólume à matéria, tendo em vista a sua natureza impassível. O que se está a asseverar é que a matéria embaraça cognitivamente a alma inserida no corpo, pois a constituição material deste dificulta o processo de ascensão ao inteligível.

relativa à alma. Desse modo, é interessante observar que o texto de Plotino geralmente traz a matéria conceituada como explicação para o feio ou para o mal após especificar a privação ou indeterminação como critério fundamental. O que sugere, a princípio, a privação e a inconformação como critérios ontológicos mais fundamentais do que a matéria.

É possível apreender desse capítulo a chave para compreender a feiura ou o feio no sexto tratado da primeira *Enéada* de Plotino, qual seja: o absolutamente feio e mal devém da ausência de ordem inteligível e os sensíveis são experienciados como parcialmente feios e causadores de males na medida em que são percebidos no contexto da mistura entre corpo (matéria adornada) e alma (par do corpo e aspirante ao inteligível).

A mistura, por sua vez, consiste na adição de algo que não estava na forma originária, mas que apareceu em um determinado momento, decorrente da supracitada relação entre a alma e o corpo. A presença da fealdade na alma se constitui, portanto, como uma espécie de conflito entre o modelo contemplado pela razão e a deficiência no atingimento dos parâmetros inspirados por este arquétipo no âmbito da corporeidade.

Essa consideração, atrelada ao fato de que objetivamente o feio e o mal não são em si mesmos, permite inferir que a questão do mal é eminentemente cognitiva, sem prejuízo do reconhecimento do contexto ontológico no qual o problema se insere, o que precisará ser analisado separadamente. Isto é, o grau de multiplicidade é o índice ontológico a partir do qual se pode, negativamente, inferir o mal da ausência de bem. Mas tal existência não se expressa no âmbito do ser, mas do não-ser. A respeito da mistura e de suas implicações teóricas:

Desejais, então, tomando as coisas contrárias, as feias que surgem na alma, contrastá-las àquelas? Pois saber o que é e por que se manifesta o feio talvez nos ajude no que buscamos. Seja uma alma feia, licenciosa, e injusta, infestada de muitíssimas concupiscências, de muitíssimas perturbações, em terror por sua covardia, em inveja por sua ignobilidade, tudo em que pensa (se é que pensa) é perceptível e abjeto, completamente corrompida, amiga de prazeres não puros, vivendo uma vida própria a quem toma como prazerosa a fealdade lhe foi aditada como um mal adventício, que não só a danificou, mas também a tornou impura e misturada a muito de mal (PLOTINO, 16[1],5,25-30, trad. BARACAT, 2006).

Nesse sentido, é razoável inferir, se levados em conta os indícios da construção argumentativa do tratado *Sobre o Belo*, que a materialidade dos corpos tem caráter ambíguo na cosmologia e na metafísica plotiniana. Por um lado, é possível perceber beleza nos organismos vivos, na natureza e nas proporções sensíveis como um todo; por outro lado, segue-se também ao relacionamento com o que é material o feio e o mal.

Não obstante a Plotino não ter desenvolvido raciocínios nessa direção, poder-se-ia entender que a matéria sem formatação é pura abstração, não podendo receber qualquer tipo de predicado nem ser ela objeto de cognição em sentido positivo. Em outras palavras, uma vez acordado que a matéria tem papel cosmológico quando está associada aos corpos e aos sensíveis, para os quais ela exerce a função de substrato¹⁶, - e é nessa circunstância que apreendemos ser ela o que ela é, a saber, condição para o vir-a-ser -, segue-se que, quando a ela não está hipoteticamente aplicada nenhuma configuração cosmológica, torna-se inapreensível falar de matéria como privação ou como qualquer outra coisa. Nesse caso, como seria possível distinguir a simples privação da matéria?

Pode-se chegar à privação pela metodologia negativa de argumentação¹⁷. Mas, como se poderia depreender a matéria da privação, senão por pressuposição de um quadro metafísico mais amplo no qual a matéria é pressuposta como um dos requisitos necessários à mediação do *logos* da alma e os corpos por ela constituídos? Ou seja, sem as determinações conceituais associadas à matéria no contexto do cosmos, como seria possível a intuição dela pela privação? Tal dedução precisaria ser plausível, se ambas as noções fossem conceitualmente idênticas¹⁸.

Ao funcionar como substrato das Formas, entretanto, a matéria serve como receptáculo do *logos* para que sejam conferidos contornos e limites aos corpóreos e sensíveis, responsáveis por tornar acessíveis as qualidades particulares ao homem;

¹⁶ A concepção da matéria como substrato aparecerá melhor desenvolvida em II.4. Mas pode-se identificar a importância da matéria para a emergência do sensível enquanto receptáculo do inteligível, seguindo a exposição interna ao I.6.

¹⁷ Vide (BRANDÃO, 2007, p. 90): “λόγος αποφαντικός possui duas características: define seu objeto por meio de negações e faz isso de uma forma racional”.

¹⁸ Como essa pergunta extrapola ao domínio do presente tratado, ela é retomada em uma síntese crítica que se processa nos capítulos posteriores de Silva (2021).

ao mesmo tempo em que compromete parcialmente a beleza do universal inerente às Formas.

A matéria é articulável conceitualmente apenas enquanto continente de conteúdo metafísico. Enquanto considerada absolutamente deficiente, pode-se somente cogitar a ideia de privação. A privação, por sua vez, torna-se um conceito vazio cuja identificação à matéria parece ser problemática, na medida em que ele é conhecido apenas quando é articulado às Formas, motivo pelo qual Aristóteles pensou o *hilemorfismo* como união entre matéria e forma¹⁹.

A consulta ao texto permite constatar a ambiguidade com que é abordado o corpo na filosofia de Plotino. Se inicialmente foi apontado que, por participação, o belo é presente nas percepções sensíveis (*aisthesis*)²⁰, mais à frente o filósofo descreve o processo cognitivo conducente à beleza e parece excluir o corpóreo de qualquer associação ao belo, ao passo em que parece restringir a beleza ao domínio do que é puramente inteligível.

A purificação (*katharsis*) é o meio pelo qual é possível reduzir a “sujidade” das experiências sensíveis para que se almeje a virtude e a beleza. Para isso, o homem deve estar voltado para os inteligíveis, levando uma vida interior que faça o retorno ascensional da Alma para as Formas. A elaboração plotiniana nesse capítulo expõe o que está subjacente, mas nem sempre explícito em todo o seu trabalho: as implicações éticas decorrentes de sua concepção metafísica. “A alma, estando purificada, torna-se então forma e razão, inteiramente incorpórea, intelectual e toda ela pertencente ao divino, donde provém a fonte do belo e todas as coisas congêneres desse tipo” (PLOTINO, I 6[1],6,15-20, trad. BARACAT, 2006).

¹⁹ (ZINGANO, s/d): “O hilemorfismo é a doutrina que Aristóteles concebeu para opor-se, simultaneamente, ao idealismo platônico (notadamente em sua doutrina das Ideias) e ao materialismo adotado por filósofos pré-socráticos (entre os quais figuram de modo proeminente Demócrito e Leucipo, fundadores do Atomismo, Empédocles e Anaxágoras – este último, a despeito de ter introduzido a noção de intelecto, fornece explicações segundo uma causalidade meramente material, de acordo com a leitura que dele faz Aristóteles). Na perspectiva hilemorfista, a forma (termo técnico em Aristóteles: εἶδος) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou composto de matéria e forma: τὸ σύνολον οὐ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: ὕλη). Por um lado, é pela forma que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam”.

²⁰ (OLIVEIRA, 2020, p. 463): “A percepção sensível é a faculdade cognitiva da alma, que recebe, por meio dos órgãos dos sentidos, um conjunto de características dos objetos, tais como altura, largura, cor, cheiro, som, e também aquilo que pode nos afetar, como, por exemplo, a dor proveniente de uma queimadura, ou o prazer causado por uma melodia”.

A hipótese da incorporeidade é mais um parâmetro de reflexão, o que contemporaneamente se chamaria de “experimento mental” para tornar didática a compreensão de determinados conceitos ou argumentos. Embora por detrás dessa pressuposição haja axiomas metafísicos, e não apenas exercícios de raciocínio, quando se trata de todas as atividades que o homem realiza, inclusive a filosofia, não nos resta outro instrumento cognoscitivo propedêutico senão os fenômenos sensoperceptivos.

Embora o pensamento possua uma inclinação distinta da percepção, as duas modalidades cognitivas estão o tempo todo interligadas, de modo que o peso atribuído à hierarquia entre inteligível e corpóreo não deve ser confundido com a eliminação do papel que a materialidade tem no cosmos. Ou seja, fora do contexto experimental que essa reflexão possui, não é razoável desconsiderar o corpo em que vive o homem e a natureza material a que temos acesso pelo fato de que é através dela que o filósofo indaga as causas dos fenômenos perceptivos.

Uma das conclusões que o tratado apresenta oferece uma sugestão relevante de como se deve proceder na investigação do tema que incorpora o vasto campo semântico e conceitual do feio, do mal, da matéria e dos sensíveis: “Logo, deve-se do mesmo modo investigar o belo e o bem, o feio e o mal (PLOTINO, I 6[1]6,25-30, trad. BARACAT, 2006). Ao introduzir um elenco de elementos teóricos entrelaçados metafísica e eticamente na reflexão sobre o feio e o mal, o belo e o bem, Plotino indica que toda a discussão precisa se nortear por uma análise conjunta, e não fragmentária, das questões pertinentes.

Um dos fatores exegéticos que torna simpática a tese da matéria como mal e os corpos como desprezíveis é o pressuposto de um *background* dualista na maneira de compreender a ontologia em Plotino. O tratado I.6 é interpretado como um dos textos em que o neoplatônico mais claramente defende, no mínimo, uma concepção aproximada dessa leitura negativa em relação ao que é material. É preciso analisar criticamente o sentido dessa formulação em Plotino. Antes, contudo, faz-se indispensável a apreciação do excerto:

‘Fujamos para a pátria querida’, alguém exortaria com maior verdade. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu, diz ele- enigmando, penso eu -, que fugiu da feiticeira Circe ou de Calipso, não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita

beleza sensível. Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para terra; e não precisamos preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém debes te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam (PLOTINO, I.6[1] 8, 22-28, trad. BARACAT, 2006).

A literalidade do texto de Plotino está a favor da compreensão que toma a visão do neoplatônico como depreciativa no que se refere aos sensíveis e a sua natureza material. Não obstante ser consensual a força retórica com que o filósofo lida com a questão²¹, se for considerada uma análise mais específica dos termos empregados e qual o sentido objetivado por eles, pode-se discernir o efeito literário que esses termos causam *in loco*, mas também quais são as implicações deles no todo da filosofia a pretexto da qual são colocados. Ao comentar este capítulo, Brandão acena para o horizonte metafórico que está sendo aludido:

A partir disso, fica manifesto que a linguagem plotiniana de um *aqui* e um *ali*, um *alto* e um *baixo* é um esquema metafórico para falar, a partir de termos que indicam relações espaciais, de relações de dependência metafísica. É o que Plotino dá a entender em I, 6, 8, quando escreve que o caminho de ascensão e retorno à pátria querida não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, 'como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam' 16 (I, 6, 8, 26-28). A jornada não é realizada ao se atravessar uma certa extensão do espaço, pois os distintos planos da totalidade não se diferenciam por se localizarem em lugares diferentes. Trata-se, pelo contrário, de um despertar contemplativo, de aprender a usar uma outra visão, aqui novamente uma metáfora que se refere ao *noûs* e a *noêsis* (BRANDÃO, 2018, p. 233).

Ao situar uma espécie de dualismo radical – evocado pelo efeito retórico empregado por Plotino – a uma condição metafórica que visa expressar um conceito

²¹ Não é tão incomum a necessidade desse tipo de reflexão quanto ao modo como se devem interpretar expressões literais que produzem efeito retórico na linguagem natural, mas que se desdobram em um sentido técnico não necessariamente intencional da parte do filósofo. Em um contexto específico, o respectivo trabalho identifica essa dificuldade e assinala ser uma questão que se observa nas *Enéadas* de um modo geral, Brandão (2013, p.190): "acredito que a intenção de Plotino seja mais profunda: trata-se, antes de tudo, de uma correção da própria linguagem, que, concebida para tratar das realidades materiais, não consegue falar da alma e do imaterial a não ser de uma maneira metafórica e derivada, o que, no entanto, não deixa de causar incompreensões. Assim, é uma necessidade recorrente nas *Enéadas* corrigir constantemente a linguagem empregada, muitas vezes negando o sentido mais imediato das expressões".

mais rigoroso – incapaz de ser dito sem o recurso das figuras de linguagem²² – pode-se assimilar mais adequadamente o que está por trás do projeto filosófico de Plotino²³. O autor do estudo citado finaliza o itinerário reflexivo apontando para uma dimensão unitária da metafísica de Plotino:

É pela descrição dessas experiências supradiscursivas que Plotino se tornou conhecido, como se toda a sua filosofia se reduzisse a isso. No entanto, ainda que elas sejam, para ele, o ápice da vida filosófica, são apenas momentos passageiros, reservados àqueles que passaram por um longo processo de apropriação da *paidéia* filosófica, purificação através da virtude e domínio da ciência da dialética. Entretanto, esse caminho capaz de alcançar o Intelecto e o Um, esse despertar contemplativo que ultrapassa o pensamento discursivo, é percorrido por um filósofo que vive neste mundo e que aprende a amar o inteligível a partir da experiência da beleza das coisas que se manifestam a nós através dos sentidos. Essa é a intenção da primeira parte do tratado I, 6: mostrar que a nossa experiência do belo que se manifesta no sensível é tanto uma experiência dos sentidos quanto uma experiência da inteligência. A percepção das formas inteligíveis, a *noēsis*, não é o conhecimento de entes que se encontram em um outro mundo, separado do nosso, mas a captação de uma outra dimensão da realidade, pressuposta pelo sensível. *Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo* (BRANDÃO, 2018, p. 234, grifo nosso).

O pano de fundo da argumentação de Plotino em relação à metafísica é defender um único mundo que é uno e múltiplo, um todo proveniente do Uno, bom em todas as suas produções ontológicas. O que é corpóreo e sensível não estaria fora da dimensão onibrangente dessa filosofia. Um estudo principiológico não apenas desse tratado, mas das *Enéadas*, irá revelar a prioridade do argumento que sustenta a concepção do ser como uma totalidade – inteligível e sensível – proveniente do Uno em relação à qual a aparente cisão entre dois planos ontológicos fica resguardada a condição de instrumento retórico. Ullmann também perfila entre aqueles que identificam nessa exposição de Plotino um sentido metafórico:

²² Ullmann (2002, p.52), ao tratar do papel da metáfora na estruturação da metafísica de Plotino, disserta sobre o objetivo da metáfora de conduzir o entendimento a algo outro que não a própria expressão literária: “Por seu significado etimológico, metáfora significa que ela deve levar o intelecto para além – *metá-phérein*- da imagem; transferir o sentido figurado ao sentido próprio. A metáfora, no caso assume feições de símbolo – *aliquid pro aliquo*. O universo é como uma irradiação do Uno, porém ele não sofre alteração com isso. O Uno se dá aos seres, sim, mas sem se perder neles”.

²³ Em relação ao papel da metáfora, Iozzia (2015, p. 15): “The use of metaphors in Plotinus has a methodological role akin to that of dialogue for Socrates and Plato. As for them, dialogue is the correct way to conduct a philosophical search, as is, for Plotinus, metaphorical expression the tool to convey the realities which lie beyond human language. The metaphor operates an [...] eminently anagogic goal. In this sense, like dialogue for Socrates and Plato, metaphors and the images for Plotinus are not merely a form of expression but are chosen due to an internal necessity of his philosophy”.

Ligada à renúncia (*apháiresis*) de tudo, está a ideia de 'fuga do mundo'. O que é essa fuga? 'Tornar-se semelhante a Deus'. Plotino aqui repete uma expressão platônica (cf *República*, 613e e *Teeteto*, 176). A fuga plotiniana nada tem de desprezo da matéria, a qual não constitui um obstáculo intransponível ao retorno da alma para o Pai. O que significa 'Pai'? Aubin no-lo elucida: 'Pai designa uma origem à qual deve conduzir a anagogia. A paternidade da qual aqui se trata nada mais é do que uma metáfora entre outras'. (ULLMANN, 2002, pp.110-111).

Nessa linha de raciocínio, deve ser mitigada a força negativa com que Plotino aparenta qualificar os sensíveis. No âmbito do tratado I.6 é possível discernir, desde a sua introdução, o constante paralelo que o neoplatônico faz entre a beleza sensível e inteligível, de modo que o sensível não está em um extremo oposto ao inteligível. A relação entre esses domínios parece ser mais bem representada por uma ótica de gradação. Inclusive, há intérpretes que associam a argumentação de Plotino a que Platão faz no *Banquete*, justamente em função do sensível ser pressuposto para a ascensão ao inteligível. Vide explicação:

Concepção essa que já aparece, mesmo que implicitamente, desde seu primeiro tratado (Sobre a beleza), no qual as belezas sensíveis são tratadas anteriormente às belezas inteligíveis, como um pressuposto ou primeiro grau necessário para a ascensão ao inteligível (cf. 1 [I 6], 1, 1-4). Essa concepção, certamente, está inspirada na ascensão gradual de *O Banquete* de Platão (GOMES, 2013, p. 93).

Destarte, o empreendimento de análise do problema da relação metafísica entre matéria e mal exige uma leitura comparativa dos diferentes tratados, não podendo ser esgotado no presente texto. Mas é importante dizer que a versão do I.6 enfatiza a associação entre maldade e fealdade à matéria.

Considerações Finais

A favor de uma releitura a respeito da temática da identidade entre matéria e mal, no âmbito de uma especulação filosófica que toma como ponto de partida o tratado I.6, podem-se destacar os seguintes argumentos: 1) a apreciação positiva dos corpóreos, haja vista a utilização do argumento da participação para endossar a beleza sensível, de modo que a matéria não compromete o sensível, antes o torna possível. Ou seja, se por um lado o sensível é belo e só pode existir se houver matéria, por outro, a respectiva existência da matéria não compromete em absoluto o sensível.

2) A afirmação da privação como recurso mais pertinente para entender o feio e o mal, o que permite suspender hipoteticamente o juízo para o propósito de uma análise mais ampla, a qual se detenha sobre a matéria ser a maneira mais coerente de tipificar ou de sinonimizar a privação. O texto I.6 estabelece como princípio para conceituar o mal a privação ou deficiência absoluta do ente, pois considera como ilegítimo dizer que é completamente mau aquilo que eventualmente possua qualquer grau de ser ou de unidade. Logo, ao se debruçar sobre o mal, refere-se ao que é por completo “não-ser”.

Não é logicamente equivocado concluir, portanto, que se determinada definição não for sinônima a de privação, esta não será a explicação adequada para o mal, se e somente se o que satisfaz as condições da definição de mal é a ausência de qualquer *quididade*, Forma ou unidade. Embora, textualmente, Plotino referende que a matéria é o mal, se seguimos a transposição conceitual feio-mal-matéria, a maneira complexa como essa articulação é desenrolada recomenda estudos ulteriores que retomem os dados aqui apresentados. Deve-se esclarecer, contudo, que a apologia ao sensível é bastante consistente no texto, enquanto relativamente à matéria prevalece um trato exclusivamente negativo.

Não fechando questão em relação ao tratado, depreende-se que a matéria é associada ao mal por sua privação de Forma. De que maneira a funcionalidade deste conceito de matéria na ontocosmologia tensiona ou distensiona sua implicação como “mal” é uma questão que requer exame mais acurado. A ideia de mal como privação de Forma é suficiente ou completa para expressar a filosofia de Plotino?

Neste sentido específico, o I.6 permite concluir que a matéria é o mal, mas esta concepção sugere a introdução de problemas, na medida em que a matéria desempenha funcionalidade explicativa no todo da filosofia proveniente do Uno, no qual, por mais múltiplo e distante que determinado conceito esteja da unidade, se ainda puder se relacionar a ele, teria de ser incluído no todo harmônico proveniente do Uno, que é sempre belo e bom em distintos graus.

Referências

- ARAÚJO, H. F.; CAMINHA, I. O. A natureza da alma como um intermediário. **Argumentos Revista de Filosofia**. Fortaleza, ano 6, n. 12, p. 97-103, jul./dez. 2014.
- BRANDÃO, B. As Afecções e a Alma Impassível em Plotino. **Hypnos Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. São Paulo, v. 31, p. 185-198, 2013.
- BRANDÃO, B. A Tradição do Discurso Apofático na Filosofia Grega. **Hypnos Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**. São Paulo, v. 18, p. 90-97, 2007.
- BRANDÃO, B. Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. **Clássica**. São Paulo, v. 31, p. 229-235, 2018.
- GOMES, R. Elogio ao cosmos, ao corpo e ao mundo sensível. In: **Fuga e Assimilação em Plotino: Questões de ética e metafísica nas Enéadas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de São Paulo (USP). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 2013. p. 91-100.
- IOZZIA, D. Rhetoric and Aesthetics in Plotinus. In: **Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism**. From Plotinus to Gregory of Nyssa. New York: Bloomsbury, 2015. p.15-24.
- OLIVEIRA, Loraine. Sobre a percepção em Plotino. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 146, p. 463-480, ago./2020.
- PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012. (Col. Autores Gregos e Latinos).
- PLOTINO. **Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. Tradução e notas de Barcat Junior. 700f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2006.
- PLOTINUS. **Enneads I- VI**. Greek text with English translation by A.H Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1987. (Loeb Classical Library).
- SILVA, A. L. B. O problema da “Participação” platônica em Parmênides 132b-c. **Cadernos PET-Filosofia (UFPR)**. Curitiba, v. 16, p. 27-51, 2015.

SILVA, R.B.B. **A relação metafísica entre matéria e mal na filosofia de Plotino.** 2021. 207f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, 2021.

ULLMANN, Reinhold. **Plotino.** Um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Artigo recebido em: 16/09/2021.
Artigo aprovado em: 26/11/2021.



A CONCEPÇÃO TRÁGICA DA EXISTÊNCIA
EM AUGUSTO DOS ANJOS

THE TRAGIC CONCEPTION OF EXISTENCE
IN AUGUSTO DOS ANJOS

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa¹

RESUMO

O artigo a seguir visa identificar os elementos trágicos presentes na poética de Augusto dos Anjos. Para tanto, o trabalho inicialmente apresenta, à luz de Finazzi-Agrò, o problema da experiência trágica do mundo em um contexto de racionalidade cada vez mais instrumental e técnica. O caminho que o autor usa para tanto é a analítica existencial de Heidegger, especialmente o exame de seu conceito de angústia e de nada. Isso permite vislumbrar em que medida ainda é possível falar em tragédia na experiência atual de mundo. Em seguida, a partir das pesquisas de Esper, o trabalho apresenta o modo como a literatura nacional lidou com a tragédia para, enfim, identificar, na poesia de Augusto dos Anjos, se e em que medida ela pode ser lida enquanto expressão de uma concepção filosófica trágica da existência, questão tanto mais evidente quanto se recorda da influência do pessimismo de Schopenhauer sobre o poeta paraibano.

Palavras-chave: Tragédia. Literatura nacional. Augusto dos Anjos.

ABSTRACT

The following article aims to identify the tragic elements present in the poetics of Augusto dos Anjos. Therefore, the work initially presents, in the light of Finazzi-Agrò, the problem of the tragic experience of the world in the context of an increasingly instrumental and technical rationality. The path the author uses for this is Heidegger's existential analytics, especially the examination of his concept of anxiety and nothingness. This allows us to glimpse to what extent it is still possible to speak of tragedy in the current experience of the world. Then, based on Esper's research, the

¹ Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (USP). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase nas seguintes áreas: História da Filosofia Contemporânea, Ontologia Fundamental e Fenomenologia. Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA), Campus Ilhéus. E-mail: roripessoa@outlook.com.

work presents the way in which national literature dealt with tragedy to, finally, identify, in the poetry of Augusto dos Anjos, if and to what extent it can be read as an expression of a conception The tragic philosophy of existence, an issue that is all the more evident as one recalls the influence of Schopenhauer's pessimism on the poet from Paraíba.

Keywords: Tragedy. National literature. Augusto dos Anjos.

Na coletânea de poemas de Augusto dos Anjos intitulada *Eu*, publicada em 1912, o tema da dor e do sofrimento é uma constante. Muito já se falou sobre a insistência do poeta em tematizar o sofrimento, o qual, caracterizando a existência mesmo antes do nascimento, só finda na morte, vista às vezes como a recompensa trágica dos esforços humanos por perscrutar os segredos do cosmo. O artigo ora apresentado tem o objetivo de explicitar se, e em que medida, é possível ler a obra enquanto expressão de uma concepção trágica da existência humana, isto é, apontar os elementos trágicos constitutivos dessa poética. Para tanto, em primeiro lugar, problematizaremos o estatuto do trágico na experiência moderna do mundo para, em seguida, localizar os possíveis componentes trágicos da poética de Augusto dos Anjos.

A experiência moderna do mundo

Vivemos hoje na “era da técnica”, conforme o sugere Heidegger (2008). Mais decisivo do que os aparelhos tecnológicos cada vez mais sofisticados, porém, é o que anima a técnica, o que subjaz ao desenvolvimento crescente da tecnologia, isto é, o ímpeto de controle e domínio da natureza, a relação instrumentalizada com o mundo e com os outros, a redução da linguagem à simples troca de informações, tal como se comercializam mercadorias, coisas. A natureza é encarada como reserva de energia a ser armazenada e processada, e não mais o que encanta e fascina. A técnica de tal modo expandiu sua presença que não se pode mais dizer se é a usina elétrica que está instalada no rio ou se é, ao contrário, o rio que está instalado na usina. E, contudo, permanece a distância entre as “plantas do botânico” e as “flores do campo”. O olhar científico/tecnológico sobre o mundo não é o único, e por mais importante que seja, não se pode reduzir unilateralmente as possibilidades de lidar com o mundo àquela da ciência – ou melhor: da tecnociência.

Com efeito, é Granger quem nos mostra que não é possível mais ciência sem técnica, ou mesmo técnica sem ciência. Poderíamos remontar a uma longa história em que ciência e técnica não conversavam entre si, que até mesmo rivalizam seus pontos de vista sobre o mundo. Na nossa época, entretanto, sobretudo depois da segunda metade do século XX, tanto a ciência se beneficia dos avanços tecnológicos quanto a técnica se desenvolve alimentada pelo avanço da ciência. Técnica e ciência, hoje, são tão próximas uma da outra que mal se pode diferenciar um avanço tecnológico de um progresso científico, pois toda nova descoberta tecnológica é também científica.

Em um contexto cultural como este fica por questionar, como o mostra Finazzi-Agrò (2008, p. 132), se ainda existe espaço em nosso mundo para a tragédia, para um modo de relacionamento com a realidade que se possa incluir nesse âmbito estético-literário. É possível, no mundo moderno, uma relação trágica com a vida? Se sim, qual o lugar ou a função do trágico em uma época que parece não lhe dar espaço, uma vez que é crescentemente dominada pela técnica e por uma razão cada vez mais instrumentalizada? Ainda é possível, questiona o autor, tragédia em meio a um mundo tão tecnicizado?

Finazzi-Agrò defende que a era da técnica, sem apagar completamente o trágico, apenas opera seu “banimento”, entendendo-o como a reassunção do trágico mediante, porém, sua negação e recalque (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 132). Isso significa, segundo nos parece, que o trágico é afirmado, mas desde “fora”, isto é, desde um lugar que é, na verdade, um não-lugar em relação ao espaço da lógica e do poder. Diz ele: “para descobrir o que resta do trágico na modernidade, devemos, também nós, penetrar naquela região sombria em que a tragédia é ‘excetuada’, isto é, é tomada no seu ser fora, no seu ser, justamente, resto, ruína, caco de uma verdade já irreduzível à unidade” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 132).

Na poesia moderna, portanto, assim o entende o autor, o trágico se afirma mediante sua negação, através de sua ilegalidade ou de seu banimento, na consciência de uma unidade tornada impossível ou, no mínimo, barrada. O que é negado, com isso, seria a relação constitutiva da tragédia entre mito, rito e *logos*. Citando o caso de Fernando Pessoa e enfatizando que mesmo ele, sendo assumidamente anticristão, assume o símbolo da cruz para expressar o sacrifício do sujeito clássico, entende Finazzi-Agrò que isso demonstra a necessidade de “passar

pela hipótese de redenção e pelo seu fracasso, pela ânsia de Absoluta escondida no fazer poético e pela declinação e decomposição do mito” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 135). Essa declinação ou decomposição estaria intimamente ligada ao problema da ausência de sentido – a experiência moderna do nada – ou o desencantamento do mundo, expresso por Nietzsche mediante a imagem do deus morto, que o homem louco anseia de balde por encontrar, como narrado em *A Gaia Ciência*.

Em um mundo desencantado, o indivíduo moderno experimenta a sensação de descentralização e anulação de si, de abandono ou desenraizamento. Trata-se de um apátrida, visto que seu lugar, sua casa, a saber, sua identidade (seu si-mesmo), é um não-lugar. Por mais que estendam sua presença para quase todas as regiões do planeta, explorando até mesmo o fundo dos oceanos e indo mesmo para além dos limites da Terra em direção ao espaço sideral, encontram-se os seres humanos hoje, como o diz Heidegger (2008, p. 29), o mais distante de si mesmos, ou, como diz Finazzi-Agrò (2008, p. 135), sobrevivem em um “estado de exceção permanente”. Se assim é, o trágico, se lhe for possível ainda tomar uma expressão moderna, precisa, diz o pesquisador italiano, atravessar essa experiência de paradoxo sacrificial, rezando uma prece em nome de um Eu banido, abandonado, sem deus, sem sentido, sem – ou totalmente postado no – nada.

Esse ser postado ou suspenso no nada é precisamente o modo como Heidegger, citado por Finazzi-Agrò, entende a angústia. Embora o filósofo dedique a esse tema todo um tópico de seu tratado mais importante, *Ser e Tempo*, publicado em 1927, é na preleção de 1929 intitulada *Que é metafísica?* que a angústia recebe a centralidade da reflexão do autor. A angústia aqui não é entendida como um simples sentimento ou uma emoção provocada por determinado acontecimento mundano. Não se trata, por exemplo, da angústia diante da iminência de algo ameaçador que se aproxima, como a angústia que o estudante sente antes dos exames escolares, ou a angústia de quem percorre à noite uma rua deserta e perigosa. Nos exemplos citados é fácil apontar o que amedronta, o que causa temor: os exames, em um caso, ou um ladrão, no outro. No que diz respeito à angústia propriamente dita, porém, não se pode dizer o que angustia, o que incomoda. Nas palavras de Heidegger:

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a

gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença (HEIDEGGER, 1979, p. 39).

O que nos angustia na angústia? – nada! Não é isso nem aquilo, mas nós mesmos. Isso se torna patente quando se tenta dizer algo durante o assédio da angústia e o resultado são palavras sem nexos. Cessada a angústia, o silêncio revela o tremendo vazio: “diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí” (HEIDEGGER, 1979, p. 40). A angústia nada mais é senão o rompimento da rede de sentido que perfaz o lidar cotidiano com as coisas e com os outros. Essa rede se desfaz, torna-se momentaneamente caduca, e lança a existência no completo vazio – de sentido.

Tal como o entende Finazzi-Agrò, não se trata de afirmar que a angústia seja nela mesma trágica, mas ela revela, na sua ilatência, uma percepção da realidade que, para o autor, seria algo como a sobrevivência do trágico no mundo moderno. Essa sobrevivência residiria no desfazer-se do sujeito clássico, tornado incapaz de apanhar a realidade como um todo, e no “errar infinito do Eu nos territórios do impessoal” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 136). O impessoal – em alemão, *Das Man*, também traduzido por “a-gente” – aqui remete à inautenticidade que caracteriza o modo cotidiano de existir, marcado que seria por uma tendência a ser como todo mundo é, a dissolver-se na opinião pública, como o diz Heidegger:

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, p. 365).

Finazzi-Agrò percebe resquícios do trágico nesta condição da existência moderna, em seu estar postada no vazio do desencantamento do mundo e vagando na inautenticidade do impessoal, isto é, da ausência de si. Com efeito, uma vez que Deus está morto, só resta à existência ela mesma – e ela é muito pouco, um nada. Ser autêntico não consiste em ser si mesmo no sentido de uma identidade pessoal, uma vez que o confronto com a autenticidade, na hermenêutica existencial própria de Heidegger, não é senão o confronto consigo mesmo enquanto ente finito, lançado para a possibilidade de não-mais-ser. É como se a existência de repente se

percebesse sendo, sem que lhe seja acessível de onde recebeu seu ser, qual é a sua proveniência, nem muito menos para onde seu ser se destina, se é que se destina para algum lugar. Sem saber de onde veio nem para onde vai, sem saber mesmo se veio de algum lugar e se irá para outro – sem alguém ou além – a existência só sabe que é, que existe, e agora que é, tem de ser. E, no seio da era da técnica, tem de ser em um modo de existir cada vez menos enraizado.

É à luz desse desenraizamento que se pode entender, para Finazzi-Agrò, o uso obcecado da memória e, paralelamente, no esquecimento de tudo, o emergir do tédio e da angústia no mundo moderno. Abuso e abulia seriam para ele os polos entre os quais se jogam os destinos da poesia no começo do século XX, demarcando, ao mesmo tempo, os confins do trágico. Aqui, o trágico residiria no pano de fundo e mesmo no elemento essencial de uma expressão que, nas palavras do autor, “encontrando-se, se perde e se dispersa nos labirintos da existência, de um pensamento, enfim, que, pensando a situação trágica, a ‘entrega à impossibilidade” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 136). Trata-se, aqui, da impossibilidade de exprimir o ignoto, de dizer o impensado, o que não pode ser dito, por mais que, como um grito sufocado, requisite uma palavra, porém, sem grafia nem fonema – visto que é apenas *páthos*, angústia, vazio.

O desenraizamento que a angústia provoca, contudo, e que abandona a existência ao exílio de si, também a lança para diante de si mesma. A angústia corta a palavra, mas remete à existência a sua raiz profunda e recalcada, nas palavras de Finazzi-Agrò, “à sua matriz atópica, ao seu ser fora de lugar no mundo que, na ausência de qualquer suporte, o ajuda, todavia, a apreender e a surpreender o sentido do espaço na sua totalidade e abertura” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 137). A angústia revela para a existência o que ela é, o pouco que ela é, sua condição exilada, seu desenraizamento, seu ser jogado no mundo, sem alguém nem além, sem por que nem para que – apenas para ser. Diz ainda Finazzi-Agrò:

Nesse limiar, nesse cruzamento de caminhos em que o sujeito é jogado, descobrimos, afinal, a persistência teimosa de um horizonte trágico, de um “destino” incontornável que nenhuma técnica consegue apagar ou dissipar: suspenso no cansaço, no aborrecimento profundo, o homem moderno revive e reaviva o antigo dilema, já não projetado no mito ou cristalizado no rito, mas vivido no interior de uma subjetividade que não pensa, mas sente ou, como se exprime ainda Pessoa, sente pensando (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 138).

Para encontrar o trágico na lírica do século XX – tenhamos em mente que o texto do autor tem o objetivo de identificar o lugar no trágico na lírica moderna de língua portuguesa, centrando-se, contudo, em Pessoa e Drummond –, o autor, dizíamos, propõe que nos movamos nas margens desse “fora” em que se encontra o sujeito moderno, exilado, disperso, entregue ao impessoal (ao “todo mundo”), à indiferença e ao estranho a si mesmo. O sujeito moderno, de um lado, está entregue, como em uma “indeterminação sacrílega”, a uma “pluralidade demoníaca” – ao todo mundo, ao impessoal (*das Man*), que, retirando de cada um o peso de ser uma singularidade, desvia ou se esquia do assédio da angústia ao preço de uma tranquila inautenticidade. Por outro lado, contudo, expõe a existência ao seu mistério, pois, no próprio movimento de fuga de si mesma, a existência se encontra presa a sua condição angustiante, à inquietação de ser ela mesma. E, o que talvez ainda mais agrava sua trágica condição, a existência assim entregue ao ter de ser uma finitude lançada no mundo, é “sem possibilidade de redenção, paralisando-nos num drama estático e sem catarse” (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 139).

Assim é que o autor percebe em Pessoa a impossibilidade trágica de recompor o Uno de sua dispersão, na medida em que a própria prática poética faz ver o indivíduo enquanto infinitamente divisível e beirando o abismo do aniquilamento (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 140). Também em Drummond o trágico não se ligaria a uma situação mítica ou a um genérico pessimismo em relação à finitude e à morte, mas ao conflito insolúvel de uma subjetividade em relação plural com uma realidade partida (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 142). E, contudo, o desejo de totalidade ou de absoluto resulta apenas em tédio.

De todo modo, sustenta Finazzi-Agrò que em formas e tempos diferentes a tragédia ainda ecoa na modernidade, ainda que ela se encontre esvaziada de sentido. Diz o autor:

Aqui, expostos ao luto e dispostos à esperança, aguardamos ainda o conhecimento confuso que a angústia e o tédio podem proporcionar-nos, à espera que se desmanche o “áporo”, que se abra a porta daquela parede sem porta que nos separa da experiência indizível do Aberto, de um Ser que, na era da técnica, é nosso apenas na dissipação e na perda – na “absoluta devastação”, enfim, da nossa identidade (FINAZZI-AGRÒ, 2008, p. 145).

Na leitura de Finazzi-Agrò, portanto, o trágico se afirma na literatura moderna de língua portuguesa através de sua negação ou banimento. Tendo embora em mente especificamente Pessoa e Drummond, entende o autor, de todo modo, que vestígios do trágico estão presentes nesta literatura, centrando-se na autopercepção do indivíduo de sua fragmentação, que o reduz à inautenticidade e à angústia.

Leitura diferente, apesar de convergente em certa medida, é a de Lourenço (1998, p. 7), para quem na literatura brasileira, conscientemente ou não, é comum o esforço de contornar os aspectos trágicos da condição humana. Essa tendência seria mesmo algo de se surpreender, visto que o país, inicialmente palco de confronto entre homens de culturas diferentes, posteriormente uma sociedade escravagista e, por fim, espaço de diferenças econômicas e sociais gritantes seria, ao contrário, um cenário aparentemente muito propício ou sensível ao sentimento trágico da vida. E, contudo, não é o caso da literatura no Brasil, a qual parece, segundo o autor, se esquivar a todo custo da própria ideia do trágico como visão de mundo (LOURENÇO, 1998, p. 7).

Em todo caso, se Finazzi-Agrò fala em banimento, Lourenço, por sua vez, encontra os vestígios do trágico em nossa literatura a partir de suas rasuras. E, para ele, a mais autêntica rasura do trágico entre nós surge após Machado de Assis e coincide com o amadurecimento da consciência propriamente brasileira de nossa literatura (LOURENÇO, 1998, p. 9). E é no momento em que a brasilianidade se torna uma obsessão a mobilizar a “libido escritural” dos autores nacionais, isto é, no modernismo, que essa rasura se teria feito sentir de modo mais contundente. O modernismo é um momento por ele denominado de anti-trágico, em associação com a exaltação algo mística da brasilidade.

Citando a literatura produzida nos anos 1930 e 1940 – autores como Jorge Amado, Lins do Rego e Graciliano Ramos – Lourenço entende que a preocupação central pelo Brasil tornou muito rara a expressão de uma visão efetivamente trágica da existência. Seu argumento se sustenta, defende o autor, ainda que se possa mencionar a descrição, por parte dessa literatura, da tragédia objetiva do país, isto é, o escândalo da miséria do nordestino, do sertanejo ou do cidadão pobre (LOURENÇO, 1998, p. 9). Para uma percepção realmente trágica da existência, sustenta Lourenço, seria preciso uma consciência clara dos obstáculos que sujeitam indivíduos ou coletividades ao “impasse fatal” (LOURENÇO, 1998, p. 9). Tal consciência é rara e,

quando aparece – o autor cita o caso de *Angústia* e *São Bernardo* – a obra não é coroada de êxito, visto que “o *trágico* autêntico é rejeitado, por instinto, pela opinião ledora do grande país” (LOURENÇO, 1998, p. 10).

Tendo em vista as considerações de Finazzi-Agrò a respeito do banimento do trágico na era da técnica e considerando ainda a leitura de Lourenço acerca da desconfiança da literatura nacional em relação à dimensão trágica da vida, por ela sempre evitada ou contornada, resta dizer, em consonância com os objetivos deste trabalho, sobre o possível estatuto do trágico na poética de Augusto dos Anjos. É possível e, se sim, em que medida o é, pensar esta poética enquanto expressão trágica da vida? Sabe-se que Augusto foi leitor de Nietzsche e Schopenhauer e embora seja difícil precisar o alcance da influência desses pensadores sobre o poeta, é razoável supor que ele conhecia suas considerações concernentes ao niilismo e ao pessimismo ou mesmo a admiração de Nietzsche pela tragédia grega. Nossas leituras a seguir visam fundamentar a defesa de que a lírica de Anjos é permeada de elementos trágicos, os quais não são aqui negados ou contornados, mas afirmados até as últimas consequências.

O estatuto do sofrimento em *Eu*

Augusto dos Anjos escreve seus versos, como o observou Esper (2003, p. 1), segundo uma retórica decadentista com a qual expressa um profundo pessimismo frente à condição humana. O eu lírico de seus versos parece obcecado pela ideia de finitude, ao mesmo tempo que é sensível às mudanças na concepção de homem e de mundo de sua época – precisamente a época dos deuses fugitivos, do deus morto, do desencantamento do mundo. Para Esper (2003), isso seria fruto de uma de suas mais importantes fontes de inspiração, a saber, a filosofia da vontade de Schopenhauer.

Embora seja inegável que o poeta conhecia o filósofo alemão – já que o cita em um de seus versos² –, não nos parece muito seguro precisar a extensão de seus conhecimentos. Por outro lado, por mais que a Europa de Schopenhauer estivesse passando por uma profunda crise de valores a que Nietzsche denominou de niilismo moderno, as transformações sociais pelas quais o Brasil atravessava não eram

² Trata-se do primeiro verso da segunda estrofe do soneto *O meu nirvana*.

exatamente as mesmas. De todo modo, em que pesem essas diferenças, visões de mundo como o monismo de Haeckel ou o evolucionismo de Spencer se faziam presentes aqui e, com elas, igualmente perspectivas críticas em relação aos valores metafísicos do cristianismo. O abalo dos antigos valores lançava as subjetividades ao vazio do desenraizamento. Como visto antes quando da leitura de Finazzi-Agrò, a angústia foi o corolário desse desenraizamento, dessa ausência, desse vazio. A angústia não é senão a angústia de ser e, tal como entende Finazzi-Agrò, nela se pode ler os vestígios do trágico no mundo tecno-científico moderno. A poética anjosiana é sensível à angústia? Se sim, de que angústia se trata? Em outras palavras, quem se angustia nesta poética?

Esper entende o procedimento do *Eu* enquanto uma projeção a partir de dentro, isto é, da pessoa do poeta, de angústias da humanidade. Isso por que os registros autorais são muito frequentes e muito claros, mas sua intencionalidade não seria a caracterização de uma personalidade singular, mas, a partir da afirmação de uma individualidade dada, visava converter seus lamentos metonimicamente em lamentos da humanidade: “a *figura humana* particulariza-se ao extremo da quase despersonalização, da transcendência em *símbolo humano*” (ESPER, 2003, p. 10). O eu poético, de acordo com isso, reproduziria os lamentos de Augusto dos Anjos, suas lembranças de infância, a geografia em que nasceu e viveu boa parte da vida, a morte do pai, o aborto do primeiro filho, tudo como se se tratasse de um “diário poético” (ESPER, 2003, p. 10).

Entretanto, tudo seria feito de modo a se abandonar progressivamente as características individuais e particulares, em uma espécie de desprezo de si ou de reconhecimento da fraqueza humana pessoal. Diz Esper: “Augusto considera que é sua forma temporal e orgânica o que o condena, sujeitando-o ao destino e aprisionando-o na dinâmica dos impulsos instintivos” (ESPER, 2003, p. 11). Abandonando a forma individual mediante uma progressiva despersonalização, o eu lírico se desfaz de sua pele particular e histórica e, para Esper, em ascensões e quedas constantes, vai “em direção a uma progressiva universalidade e atemporalidade” (ESPER, 2003, p. 12). Tratar-se-ia aqui de uma universalidade que faz o poeta abandonar sua história pessoal em direção à “consciência humana”. Esper propõe ler esse procedimento de despersonalização como uma espécie de odisseia do “espírito universal”, o qual parte de uma individualidade específica para, em saltos

sucessivos, ganhar dimensões cada vez mais amplas, como se se tratasse da “construção de uma consciência cósmica que se conforma inicialmente a partir de um princípio caótico e aparentemente irracional” (ESPER, 2003, p. 18).

Nesse movimento de progressiva universalização, entretanto, a “alma do mundo”, manifesta mediante o eu poético, se mostra ao mesmo tempo una e múltipla. É una na medida em que reúne em unidade a interação dos seres e o encadeamento dos fenômenos, mas, talvez justamente por isso, é múltipla, visto que compreende em si a diversidade das formas e contrastes que diferenciam os seres. Sendo assim, “a alma do homem, sujeita a todos os extremos das manifestações naturais antitéticas, acaba por incorporar sensível e intelectualmente essa dualidade estrutural” (ESPER, 2003, p. 20). A alma do homem, espelhando a “alma do mundo” – o movimento de fenomenização do Espírito – se compreende na condição de cindida ou, no mínimo, em tensão: é una na medida em que conjuga dissociativamente os opostos – este seria o “*páthos* humano” (ESPER, 2003, p. 20).

O *Eu*, na leitura de Esper, constitui um inventário cosmogônico e escatológico do ser humano, desde a origem animal mais elementar até o apocalipse individual. Talvez, ao invés de uma cosmogonia do humano, o mais acertado seria ler a poética anjosiana como a cosmogonia do Espírito, que encontra no humano um de seus momentos. A “substância universal” de que tanto fala Augusto dos Anjos está nas moneras tanto quanto está nos seres humanos. Tanto umas como os outros são momentos constitutivos de sua odisseia, a odisseia de seu vir a ser, a qual, partindo da unidade primeira e passando em seguida pela diferenciação, culmina no retorno à unidade – neste caso, segundo nos parece, na dissolução do indivíduo que resulta da morte. Essa seria, de todo modo, a “dualidade trágico-patética” da poética de Anjos, que encontraria referência no pessimismo de Schopenhauer, para quem o ser humano é tanto impulso obscuro e violento quanto sujeito dotado de liberdade (ESPER, 2003, p. 21) – é tanto agente quanto paciente de si mesmo ou de sua história.

Esper igualmente associa as visões de mundo de Augusto e Schelling, especialmente no que diz respeito a acima mencionada odisseia do espírito, mas destaca que, no caso de Augusto, a dita odisseia é percebida como extremamente trágica e dolorosa, ao estilo schopenhaueriano. Nesse sentido, entende o pesquisador que “a caminhada evolutiva do espírito, da consciência em graus ascendentes, conduziria a um proporcional aumento da percepção da dor existencial através do

reconhecimento da perecibilidade orgânica e do sofrimento inerente à vida” (ESPER, 2003, p. 25). O autorreconhecimento do espírito seria assim a percepção de si enquanto dor e tragédia. A dor, portanto, não é algo fortuito ou acidental, não é algo sem o qual se pudesse ser ou existir, pois da existência – de tudo o que existe, desde as mais elementares formas de vida à consciência de si – faz parte, enquanto constitutivo de si, a dor. Uma existência sem dor seria um círculo quadrado.

Se recuperarmos agora algo do que descobrimos da leitura de Finazzi-Agrò, a saber, suas considerações acerca do banimento do trágico na moderna literatura de língua portuguesa, sobretudo seu entendimento de que os vestígios do trágico se deixam ver na angústia e solidão fruto do desenraizamento do sujeito clássico, não nos parecerá de todo descabido ler a poética anjosiana enquanto iluminada por uma concepção trágica da existência. Pois, conforme o nota Esper, em dos Anjos se opera uma transfiguração do conhecimento disponível à época sobre a situação do homem no mundo, transfiguração que rejeita as ilusões quiméricas de grandeza de que o ser humano se orgulhava, na medida em que se entendia, na teologia cristã, como a finalidade última da criação divina. Em Augusto, os deuses são negados ou são remetidos ao âmago da natureza, tornados, portanto, imanentes ao mundo (ESPER, 2003, p. 54) – ou ainda: opera-se, como na imagem do Deus-verme, a carnalização de deus (ESPER, 2003, p. 76). E a um mundo, diga-se ainda, marcado pela dor, algo semelhante ao que pensava Schopenhauer, para quem o nascimento é uma vergonha e a vida, uma labuta sem finalidade cuja recompensa é uma morte sem sentido. Não há, enfim, redenção religiosa em Augusto, sobretudo do tipo das que apelam para o além-mundo ou o pós-vida.

Acrescente-se a isso que o poeta, ao longo de sua obra, e mesmo no poema *Os Doentes*, em que cruza com inúmeras figuras desvalidas e vencidas, jamais entra em contato direto com ninguém. Ele menciona os mais diferentes sofrimentos, mas sempre desde fora ou, como diz Esper, “absorve apenas passivamente seu sofrimento, num processo de identificação que avança também em direção às criaturas inferiores, e muitas vezes à própria matéria inorgânica” (ESPER, 2003, p. 71). As conversas que o eu poético tem ao longo da obra são apenas, nota Esper, com as vozes imaginárias que ouve em suas caminhadas solitárias. As dores

estetizadas no *Eu*, portanto, teriam natureza metafísica.³ Sua poética, além disso, torna secundário tudo que seria acessório, acidental, contingente, e isso em favor de uma concepção da existência em que tem pouco lugar o que é “somente histórico ou cultural” (ESPER, 2003, p. 94).

Entendendo deste modo a poética do *Eu*, Esper sustenta que a obra utiliza mesmo de um princípio catártico semelhante ao que é buscado na tragédia. Embora ponderando que não se pode estabelecer a obra como uma tragédia no sentido clássico e estrito senso, defende, por outro lado, que “também não podemos eclipsar o sentimento trágico da vida que impregna cada uma de suas poesias” (ESPER, 2003, p. 94). Assim, se não possui a forma de uma tragédia propriamente dita, ao menos em seu resultado estético e ético o *Eu* teria com o gênero algum parentesco, mesmo que distante. Especialmente se considerarmos acertadas as observações de Schopenhauer, para quem a tragédia visa nos mostrar “o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o poder do acaso que parece ridicularizar-nos, a derrota infalível do justo e do inocente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 266). A tragédia, continua o filósofo, descreve os sofrimentos humanos, independente se eles são fruto do acaso ou do erro dos que governam o mundo, se possuem, ao invés, o caráter de uma necessidade inevitável ou se resultam da perversidade e da ignorância dos seres humanos. E se o *Eu* descreve algo certamente são os sofrimentos humanos – ou simplesmente: o sofrimento a que está sujeito tudo aquilo que é dotado de vida.

***Eu*: Lírica trágica e épica**

A exposição acima permite notar que a poética do *Eu* não se deixa mostrar facilmente. Fica em questão, quando da leitura da obra, qual o modo mais adequado de entrar no livro, isto é, diante de que tipo de obra afinal estamos. Neste artigo

³ Uma compreensão metafísico-constitutiva da dor encontramos também em Machado, quando escreve: “The notion that pain is inherent to the world and as such comprises an unavoidable element deeply entrenched in Being is here taken up by a poetic expression that perceives nature as the source and material of reality’s undeniable absurdity. The ontological characteristic of pain, then, points to a realm prior to human life, where nature appears as a vanquished force that in all its vitality will never overcome the contradiction of being the very source of its own distress. From a broader perspective, we are face here with a cosmological vision that recognizes the contingency of Being as its inescapability from an outrageous misfortune that is not separable from itself” (MACHADO, 2011, p. 347).

procuramos destacar os possíveis elementos trágicos do *Eu*, apoiando-nos sobretudo nas considerações de Finazzi-Agrò sobre a experiência trágica do mundo e em Lourenço, o qual, por sua vez, destacou a tendência da literatura nacional de evitar o trágico. Resta-nos, por fim, considerar em específico a poética de Augusto dos Anjos e localizar nela o que nos permite lê-la enquanto expressão de uma concepção trágica da existência, o que faremos à luz das considerações a seguir.

Lopez (1991) propõe ler o *Eu* precisamente a partir do que nele haveria de trágico. O autor entende que, apesar de poesia, se pode ler o livro como um drama⁴, isto é, o drama do eu poético em suas várias máscaras, tentando compreender a si e ao mundo (LOPEZ, 1991, p. 292). Se não se pode negar o lirismo, ao menos ele se encontra, entende o autor, misturado com o drama. O que caracterizaria, contudo, o estilo dito dramático de Anjos?

Ora, para Lopez há aqui, no *Eu*, linhas de força ligadas ao patético e ao problemático, ambos elementos do drama. Tratar-se-ia de um mosaico de elementos dramáticos, em que o patético se encontraria na tendência dessa poética em incitar no leitor o querer saber o que vem depois, o que se encontra mais adiante, enquanto o problemático se faria ver quando há um problema proposto a que o eu poético – entendido como um ator – precisa dar conta, elemento que liga-se igualmente à expectativa do desfecho (LOPEZ, 1991, p. 292). O pesquisador nota ainda que a presença do diálogo seria, enfim, outra característica do drama que também se faria presente no *Eu*, o qual estaria cheio de elementos dramáticos e teatrais, com direito a atores, cenário e até diretor (LOPEZ, 1991, p. 301).

Tendo dito sobre o estilo, Lopez caracteriza a temática, por sua vez, como sendo o autoconhecimento, no qual o patético e o problemático estariam fundidos, tendo em vista que há no livro a proposta de investir no processo de conhecer-se, o qual gera uma expectativa, direcionada para frente, para o desfecho (LOPEZ, 1991, p. 293). Em todo o *Eu*, observa Lopez, fica no ar a pergunta: por que razão? Essa pergunta, como dito, envolve os elementos patético e problemático, mas nunca há uma resposta precisa, uma solução final, de maneira que o significado jamais se

⁴ Segundo o entende Staiger, com efeito, o gênero lírico possui certa debilidade. É como uma ideia que “não tem a força de ser em estado puro e busca completar-se com o épico e o dramático por uma exigência de sua própria essência e não por incapacidade do autor” (STAIGER, 1997, p. 29).

alcança, o desejo não se satisfaz, resultando daí, para Lopez, a tensão dramática da obra (LOPEZ, 1991, p. 293).

Mas o que há no livro de trágico, que é a tese central de Lopez? Ora, para Lopez no *Eu* se dramatiza uma ação do conhecimento, estilizada tragicamente através das muitas vozes que se fazem ouvir na obra, dando a impressão de eventos transcorridos em um palco (LOPEZ, 1991, p. 294). Já na abertura do livro o primeiro “personagem” se apresenta, isto é, a sombra. Em seguida o eu poético troca de máscara e assume as identidades do verme, do doente, do vândalo, de Lázaro e convida ainda para a “festa” o filósofo moderno e o sátiro. Um personagem central, contudo, algo como o “outro” do eu poético, seria a morte. Por outro lado, se a tragédia, tal como a queria Aristóteles, representa homens melhores do que o são de fato, Anjos, ao contrário, traria à tona um anti-herói-trágico, ou, como diz Lopez, um “anti-Édipo, porque, enquanto o herói grego desconhece o seu lado negativo, *eu* se (auto-)elege deliberadamente como alguém ruim, pertencente às esferas baixas do mundo, aos vermes” (LOPEZ, 1991, p. 295).

A presença de uma “tensão dramática” na poética do *Eu* foi observada também, e antes mesmo de Lopez, por Bruflat, para quem a essa característica da obra foi dada pouca atenção (BRUFLAT, 1989, p. 780). Bruflat observa que a infelicidade humana foi um traço comum em diferentes correntes literárias na virada do século XIX para o século XX. Anjos trata dessa temática, sustenta o autor, através da seleção cuidadosa de imagens, a que se acrescenta um vocabulário científico e técnico próprio para enfatizar o grotesco. Ainda assim, o eu poético entende que, pela arte, é capaz de lutar contra a podridão do mundo concreto. É a tensão entre o eu poético e a podridão do mundo ambiente que, para Bruflat, transmite qualidade dramática à poética anjosiana (BRUFLAT, 1989, p. 780).

Outra característica destacada pelo autor é a capacidade dessa poética de despertar no leitor simpatia pelos conflitos internos do eu poético. Alcançar a simpatia do leitor seria um resultado desejado pela poesia de caráter dramático e ajudaria o leitor a compreender a complexidade dos conflitos do eu poético e do mundo que está tentando criar (BRUFLAT, 1989, p. 780). Aproximando-se afetivamente do ponto de vista do eu poético, o leitor se tornaria capaz, defende Bruflat, de simpatizar com sua luta para superar a realidade física opressora.

Essa simpatia, enfim, a obra o consegue, escreve Bruflat, na medida em que o eu poético não é um misantropo que cultiva uma satisfação íntima e meio sádica em exagerar perversamente a morbidez da condição humana. Embora seja usual não considerar a tensão dramática da poética anjosiana, Bruflat entende que o leitor, quando se foca sobre essa tensão emanada do conflito do eu poético com seu mundo, em última instância, “simpatiza com ele e vê o ‘Eu’ como a expressão, não de um cinismo ou egomania, mas de luta e tormento”⁵ (BRUFLAT, 1989, p. 782).

Por sua vez, Helena (1977) em *A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos* sustenta que o *Eu* desenha um mundo, mas defende que esse mundo nem era o seu mundo ou o mundo de suas dores, nem o recorte de determinada paisagem físico-geográfica. Antes, tratar-se-ia de uma travessia em que à forma poética se misturavam os traços épicos e a trama dramática (HELENA, 1977, p. 11). O traço épico se faria visível no caráter unitário do mundo desenhado pelo poeta, que assume, entende Helena, a forma de uma cosmogonia: “uma espécie de história mítica que relata a *origem*, o aparecimento de algo. Uma narração sempre ligada ao tema da criação do universo, à predição do fim dos tempos e ao surgimento de uma nova humanidade” (HELENA, 1977, p. 11). Já a trama dramática residiria nos recursos de que o poeta se valeu para fabricar um “*pathos*”, em que se ressalta a vida, a paixão e a morte de todas as substâncias vivas. Na leitura de Helena, portanto, o *Eu*, a despeito da lírica, é sobretudo um épico dramatizado.⁶

Na épica do *Eu* as imagens do horrendo ou putrefato seriam, para Helena, constitutivas, isto é, linhas de força dos eixos em que o poeta elabora sua visão cosmogônica. Nesta visão o que se mostra é, para Helena, a “criação” – ou talvez, dito sem compromisso religioso, o “vir-a-ser” de tudo o que é –, desenvolvido em quatro etapas: 1) o surgimento de um *Eu* (forma vermicular provinda da escuridão do cósmico segredo, isto é, do caos); 2) o despertar de um povo subterrâneo – transformação do caos em cosmo; 3) a predição de que tudo há de desintegrar-se por

⁵ “Nevertheless, the reader who focuses on the tension of the speaker in conflict with his environment ultimately sympathizes with him and sees the “eu” as the expression, not of cynicism or egomania, but of struggle and torment.”

⁶ O *Eu* reúne em si, portanto, todos os conceitos fundamentais da poética, tal como os entende Staiger, isto é, o épico, o lírico e o dramático (STAIGER, 1997, p. 13). Com efeito, não há como encontrar hoje, sustenta Staiger, uma obra que seja puramente lírica, épica ou dramática, mas, ao contrário, “qualquer obra autêntica participa em diferentes graus e modos dos três gêneros literários” (STAIGER, 1997, p. 15).

uma glutoneria hedionda – desagregação do caos pelo *consumo*; 4) a defesa de que a arte faz gerar a célula de um cosmo novo – o renascer do cosmo antes desagregado (HELENA, 1977, pp. 65-66). Desse modo, Augusto dos Anjos rememora o mito cosmogônico do surgimento do cosmo, acrescentando a ele elementos retirados do monismo de influência positivista e biológica. Tratar-se-ia, enfim, de um “*relato-confissão*” do vir-a-ser dos entes, que parte da apreensão de um eu que, sabendo-se proveniente de um *cosmo* que se putrefaz e desagrega, vislumbra ao mesmo tempo seu ressurgimento, dessa vez, porém, “purificado, pela Arte” (HELENA, 1977, p. 97).

A cosmogonia do *Eu* se realizaria, além disso, através da antinomia entre o homem-lázaro e o poeta, em que o primeiro representaria o *consumido*, isto é, o vencido, o homem aprisionado, e o segundo representaria aquele que leva o “*consumo*” (desgaste, putrefação) ao “*con-sumo*” (agregação do desgastado, cura do putrefato) (HELENA, 1977, p. 99). A “cena única” do *Eu*, sempre reescrita, seria sua visão cosmogônica, a qual se nutriria de uma manifestação tríplice: o consumo ou desgaste e a perecibilidade das coisas do mundo; o ser consumido em luta para escapar da corrosão e enfim o chegar ao sumo, isto é, à cura do mundo-lázaro (HELENA, 1977, p. 115). Seria segundo esse dispositivo formal que a épica dramática do *Eu* narraria o perpétuo recriar do mundo, fruto da tensão entre caos (desagregação) e cosmos (agregação).

Notemos ainda que, na leitura de Helena, o *Eu* narra uma única cena e deve ser entendido, por isso, como um único poema, em que se tematiza, porém, a “consistência” do homem e não a evolução das espécies. Em assim sendo, “na *cosmogonia poética* de Augusto dos Anjos está contida a própria *cosmo-agonia* em que se encontra o ser humano em sua eterna errância pelo mundo” (HELENA, 1977, p. 119).

Considerações Finais

Não foi o interesse deste artigo sustentar que o *Eu* seja uma obra essencialmente trágica ou dramática. É questionável se há hoje alguma obra essencialmente trágica, lírica ou épica. Antes, o objetivo deste trabalho foi destacar na obra aquilo que nos permite sustentar a interpretação da poética anjosiana como expressão de uma concepção trágica da existência. Se tomarmos como acertada a

opinião de Schopenhauer segundo a qual a tragédia visa estetizar os sofrimentos humanos, sejam eles fruto da ignorância e crueldade com que os inocentes são violentados e injustiçados, sejam eles resultado de uma necessidade incontornável, porque constitutiva da vida, então nos parece de fato possível entrar no texto de Augusto segundo essa chave de leitura.

Com efeito, a compreensão das dores existenciais que o poeta expressa em seus versos dá a elas um contorno inelutável. A obra torna possível parodiar o famoso dito cartesiano, pois emana de seus versos uma compreensão da existência essencialmente marcada pelo sofrimento: Existo, logo sofro. A origem desse sofrimento, de certo, se pode buscar, como o fez Helena, na construção algo mítica (cosmogônica), algo épica com que o poeta traça o processo de saída da unidade primeira em direção à diferenciação, no que se nota como o monismo de Haeckel e o evolucionismo de Spencer mobilizaram sua sensibilidade. Sensibilidade, digamos por fim, historicamente ligada ao niilismo do mundo moderno, ao desenraizamento e desmembramento do sujeito clássico, que marcam de angústia, como o notou Finazzi-Agrò, a experiência moderna do mundo. Se assim é, ao contrário de se esquivar ou evitar o que há de trágico em existir, como o faz, segundo Lourenço, a literatura brasileira sobretudo após o modernismo, em Augusto, ao contrário, o caráter trágico do existir vem ao primeiro plano, como resta evidente quando da leitura de versos como os que seguem, com os quais finalizamos essas linhas:

Homo Infimus

Homem, carne sem luz, criatura cega,
Realidade geográfica infeliz,
O universo calado te renega
E a tua própria boca te maldiz!

O nômene e o fenômeno, o alfa e o ômega
Amarguram-te. Hebdômadas hostis
Passam... Teu coração se desagrega,
Sangram-te os olhos, e, entretanto, ris!

Fruto injustificável dentre os frutos,
Montão de estercorária argila preta,
Excrescência de terra singular,

Deixa a tua alegria aos seres brutos,
Porque, na superfície do planeta,
Tu só tens um direito: – o de chorar! (ANJOS, 1994, p. 332).

Referências

- ANJOS, Augusto dos. **Obra completa**: volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- BRUFLAT, Alan. “Dramatic Tension in the Poetry of Augusto dos Anjos”. **Hispania**, v. 72, n. 3, p. 780-782, sep./1989.
- ESPER, Lúcio. **Ascensão em Queda Livre**: Augusto dos Anjos e a Infernalização do Mundo. 110 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba, 2003.
- FINAZZI-AGRÒ, Ettore. “*Angst* e sentimento (do) trágico na moderna poesia de Língua Portuguesa”. **Scripta**. Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p. 131-147, jul./dez. 2008.
- HARDMAN, Francisco Foot. Augusto dos Anjos e o Anti-Tropicalismo. **Portuguese Studies**. v. 23, n. 1, p. 100-108, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a. (Coleção Pensamento Humano).
- HEIDEGGER, Martin. “Que é metafísica?” **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HELENA, Lúcia. **A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura da Paraíba, 1984.
- LOPEZ JUNIOR, Francisco Caetano. Para um estudo do trágico no livro *Eu* de Augusto Dos Anjos. **Revista de Crítica Literária Latinoamericana**. Medford, ano 17, n. 33, p. 291-303, 1991.
- LOURENÇO, Eduardo. Da literatura brasileira como rasura do trágico: de Machado de Assis a Clarice Lispector. **Terceira Margem: Revista do Centro de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 1, p. 7-12, 1998.
- MACHADO, Roberto Pinheiro. Augusto dos Anjos: Poetry, Pain and a Heightened Awareness of Being. **Cadernos do IL**. Porto Alegre, n. 43, p. 345-353, dez./2011.

Artigo recebido em: 28/09/2021.
Artigo aprovado em: 03/12/2021.



A ORIGEM DA RESPONSABILIDADE ÉTICA

THE ORIGIN OF ETHICAL RESPONSIBILITY

Lúcio Álvaro Marques¹

Colaboradores²

RESUMO

Emmanuel Levinas, filósofo, herdeiro da cultura judaica, já tinha proximidade aos livros desde novo, devido a influência de seu pai, um livreiro. O mesmo é responsável por obras como *Totalidade e Infinito*, utilizada no presente artigo com o objetivo de analisar o pensamento do filósofo acerca da responsabilidade ética com outrem. O rosto é a parte essencial do estudo quando se fala sobre a responsabilidade, pois é a parte do nosso corpo em que se encontram as feições que são responsáveis pela comunicação face-a-face, que transmite sentimentos mesmo que involuntariamente. É através desse encontro face-a-face que entra a responsabilidade com o Outrem, essa que, para Levinas, se trata de uma responsabilidade ética. A responsabilidade é uma obrigação, queira ou não. E é a partir desse momento que se compreende que a responsabilidade “retira” a liberdade, pois as próprias atitudes afetam todos ao redor, e não apenas a si. Com isso, Levinas continua seu estudo acerca da responsabilidade ética, que é insubstituível e imutável para com o eu e com o outrem.

Palavras-chave: Levinas. Responsabilidade. Rosto. Assimetria. Filosofia.

ABSTRACT

¹ Professor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Educação (PPG Educação). Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto/Portugal (Uporto). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: lucio.marques@uftm.edu.br.

² *Letícia Simão de Souza*: Graduanda do curso Licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Ex-participante do Programa de Iniciação à Docência (PIBID) com subprojeto em Biologia, durante o período de abril/19 e janeiro/2020. Atual Coordenadora de Pesquisa da Liga Acadêmica de Botânica Graziela Maciel Barroso (LABOT-UFTM) e de Extensão da Liga Acadêmica de Anatomia e Plastinação (LAAP-UFTM) e Monitoria bolsista da Disciplina de Anatomia Comparada no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas (UFTM). E-mail: leticia.ss2109@gmail.com.

Emmanuel Levinas, philosopher, heir to Jewish culture, had been close to books since he was young, due to the influence of his father, a bookseller. He is responsible for works such as *Totality and Infinite*, a work used in this article that aims to analyze the philosopher's thinking about ethical responsibility towards others. The face is the essential part of study when talking about Responsibility, as it is the part of our body where the features are found, those that are responsible for face-to-face communication, this transmits feelings even if involuntarily. And it is through this face-to-face meeting that responsibility with the Other enters, which for Levinas is an ethical responsibility. Responsibility is an obligation, whether you like it or not. And it is from this moment that it is understood that responsibility "takes away" freedom, because the attitudes themselves affect everyone around them and not just themselves, and with this Levinas continues his study of ethical responsibility that is irreplaceable and immutable towards the me and with others.

Palavras-chave: Levinas. Responsibility. Face. Asymmetry. Philosophy.

Introdução

Emmanuel Levinas nasceu em 1905, na Lituânia, herdeiro da cultura judaica. Aos 9 anos aprendeu com seu pai, um livreiro, a proximidade com os livros. Foi nessa época que sua família foi obrigada a emigrar para Ucrânia, onde Levinas fez seu curso secundário. Em 1920 sua família retornou à Lituânia, porém, em 1923, o filósofo decidiu morar sozinho, matriculando-se na Universidade de Estrasburgo, na França, para estudar filosofia, tornando-se admirador e tradutor de Edmund Husserl (LOPES, 2012, p. 21-27).

Seu pensamento parte da ideia de que a ética é a "filosofia primeira". Ele surge em uma época marcada por experiências de duas guerras mundiais, ou seja, pela violência, levando-o a questionar o pensamento totalitário e analisar, principalmente, um dos aspectos que será tratado resumidamente neste artigo: o rosto e suas implicações.

Entre suas obras, destacam-se *Totalidade e Infinito*, publicada em 1961, *Ética e Infinito* (1982) e *Austrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), entre outras (LOPES, 2012, p. 21-27). Na segunda, o filósofo explicita: "quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvidas, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele" (LEVINAS, 1982, p. 69). Assim sendo, o presente artigo tem como objetivo analisar o pensamento de Levinas em relação à responsabilidade,

especialmente o que a compõe. A questão a ser analisada é se a responsabilidade, instituída no face-a-face, implica a responsabilidade por outrem, mas não necessariamente a responsabilidade pelas suas atitudes.

1 O Rosto

Emmanuel Levinas é conhecido como o filósofo da alteridade. Essa alteridade seria a relação do Eu-com-o-Outro, estabelecida através de várias formas que não serão tratadas exaustivamente neste artigo, porém algumas delas, como o rosto, a responsabilidade, a assimetria, a solidão e a liberdade, serão constantemente retomadas. O autor também trata de assuntos como a ética religiosa, a moradia, a sensibilidade, o feminino, o amor, a justiça, o segredo e o ser. Ele pensa a partir de autores como Husserl e Heidegger e, embora opondo-se a formulações deste autor, não deixa de admirá-lo.

Emmanuel Levinas analisa três aspectos importantes para o pensar da ética do rosto enquanto responsabilidade: primeiro, a “ex-cedência” do ser; segundo, a epifania do rosto e, terceiro, a significância ética do rosto (LOPES, 2012, p. 19).

O ser enquanto substantivo não significa nada. Comparar algo a alguém não significa nada. O substantivo apenas nivela as pessoas como se fossem todas iguais, excluindo a particularidade de cada uma. O “eu” é um ser (esse único), o qual não se pode equiparar a outras pessoas. O ser é ser com os outros no mundo, e somente o ser humano é ser, ele que intenciona e que é “com-preensão”. Os seres são intransitivos, pois tudo pode ser trocado entre eles, menos a existência de cada um (LOPES, 2012, p. 30).

Ainda dentro da “ex-cedência” do ser, Levinas emprega o verbo *il y a*, que no português é traduzido como *há*, para evidenciar a impessoalidade do ser. O *há* é caracterizado como uma solidão, a principal forma de existir no mundo. E é no debate do “há” que o ser anônimo entra num conflito com o anonimato e o existir, e acaba saindo do isolamento do anônimo. Esse anonimato é, por exemplo, a solidão que uma criança sente quando todos da sua casa já dormem, menos ela, momento em que sente vontade de deixar de existir pelo sentimento ruim de solidão que está passando. A partir do momento que essa criança passa a lutar contra esse sentimento que a faz

sofrer, ela rompe com o anonimato e passa a ter uma relação de existência (POIRIÉ, 2007, p. 16-17).

Sair da solidão requer encontrar não a impessoalidade de um ser, mas a vivacidade de um rosto. A epifania do rosto se encontra, sobretudo, em *Totalidade e Infinito*, onde o filósofo mostra animação ao apontar o rosto como grande mudança de foco na autonomia e na autoafirmação do eu. O rosto é significação, para além do contexto, ou ainda (POIRIÉ, 2007, p. 27): “pode-se dizer que o rosto não é ‘visto’. Ele é o que não pode se tornar um conteúdo, o que vosso pensamento abarcaria; ele é o que pode ser contido, ele vos conduz ao além. É nisso que a significação do rosto o faz sair ao ser enquanto correlativo de um saber.”

Quando um eu se relaciona com o tu (outro), esse tu interfere na responsabilidade do eu, pois esse outro é imprevisível (aliás, previsão não existe no ser humano) e é totalmente diferente do eu, não existindo uma igualdade na relação. O eu se torna responsável pelo tu (algo que será discutido mais à frente na responsabilidade com o outrem).

Semelhantemente o tempo, para Emmanuel Levinas, depende do outro, é o tempo do outro, constituído pelo outro e pela relação com o outro. O outro pode não estar presente, mas ele vem de um tempo, ele esteve presente, ou ainda pode vir em um futuro. O outro mostra-se no tempo, sua epifania é a manifestação transcendente do homem e, nos textos de Levinas, esse termo se manifesta como o rosto que se manifesta no outro: eis a epifania do rosto para Levinas (LOPES, 2012, p. 72).

E, por fim, a terceira e última maneira que Levinas tem para descrever a ética do rosto enquanto responsabilidade é a significância da ética do rosto (LOPES, 2012, p. 103):

Perceber que o Rosto não se reduz a esse simples significado, que ele vai além, pelo fato de sua originalidade: nisso consiste o excesso de significação que significa uma realidade que não está nele, mas “reside aí na anterioridade irreversível onde as significações se bastam e contêm as marcas dessa anterioridade.”

Nesse terceiro aspecto, o filósofo coloca o rosto como algo que por si só se significa: não tem como alguém dar significado a ele, pois ele é irreversível, irrepresentável, algo que se auto-significa. A preferência do rosto não depende de alguém falar algo ou falar sobre alguém. O outrem se comunica em igualdade de

condições. A filosofia da comunicação permanece sem rosto, pois todos seriam reduzidos ao que ele fala (WALDENFELS, 2004, p. 68).

Essa compreensão do rosto de outrem se deve, em parte, à experiência de duas guerras mundiais, período em que desenvolveu parte de sua filosofia. Levinas foi levado ao campo de concentração por ter origem judaica, apesar de na Segunda Guerra já estar naturalizado francês, e foi onde começou a reparar a face das pessoas. Ele diz que com o passar do tempo as pessoas perdiam sua personalidade nos campos, de modo que sequer sabiam quem eram. Dizia também que a essência parou de ser vista, passando a ver rostos sem esperanças, rostos que não apresentavam expressão de qualquer coisa, um total desolamento.

O rosto é a parte central do nosso corpo, onde estão significadas nossas percepções e onde as feições se expressam (essas que são de extrema importância para o face-a-face) e os sentimentos, mesmo que involuntariamente. Ele não cai no mundo exterior, mas abre caminho para entrarmos em um mundo interno. O que é essencial, para Levinas, é a interligação de um ser a outro, e não a mudança de um ser a outro. O que importa é a história do outro (CRISCHLEY e BERNASCONI, 2004, p. 67).

O rosto é um modo de se apresentar, se ex-pôr do outro: apesar de não se saber o que o outro está passando, sabe-se que está vivendo algo, pois não dá para mentir e dissimular o tempo todo diante do rosto de alguém. Ele é o que expressa a verdade do ser, esse que dificilmente consegue esconder algo ou fingir.

A face anuncia a ausência corpórea do outro, pois não é algo real por dentro e nem algo ideal fora do mundo. O ser humano só apresenta uma face “verdadeira”, pois o que ele “tenta exaltar, ou tenta ser”, não é a essência dele. No ambiente judaico onde Levinas cresceu, a verdade se manifesta através do face-a-face, sem máscaras nem dissimulação (POIRIÉ, 2007, p. 38).

O autor trabalha o rosto também na esfera religiosa. Ele diz que o caminho para Deus passa pelo rosto do outro, porém, isso não inibe a visibilidade de Deus. O caminho religioso, para Levinas, é uma “fome” do outro. Deus se aproxima do eu e não se afasta do dia-a-dia. O rosto do outro mostra a manifestação de Deus, e essa manifestação é deixada pelo infinito; porém, isso não faz com que o outro seja uma divindade, apenas que seu rosto seja a epifania da transcendência (CHACON, 2015, p. 15-6).

Levinas diz, no livro *Ética e infinito*, que ao se observar um rosto, deve-se conduzir pela percepção, pois quando se olha o rosto se se fixa na observação dos órgãos, esse olhar tomaria o rosto como um objeto descritivo, e não perceptível. Diz também que o rosto é aquilo que não se pode matar ou, pelo menos, o que atribui sentido ao “tu não matarás”. O rosto é discurso, ele fala, é nu, é aquele que manda, que determina apenas a olhá-lo. O rosto do outrem manda na liberdade do eu.

O rosto é aquilo que é perceptível, não aquilo que aparece sensivelmente, ou uma simples aparência; não é restrito somente à percepção, mas é aquilo que expressa a alteridade. O rosto é uma abertura para a alteridade, essa que significa a capacidade do eu se colocar no lugar do outro. Isso é ético para nosso filósofo: o eu caminha ao encontro da alteridade do outro. “É preciso que abandonemos antes nossos pré-juízos, nossos pré-conceitos, indo em direção ao outro, ao desconhecido; é preciso que aprendamos como se aprende uma nova língua do estrangeiro, do Outro em sua alteridade, em sua diferença” (KESTERING, 2008, p. 30).

O face-a-face contempla, mesmo de modo “não tão exibido”, a alteridade do outro. O rosto do outro recorda as obrigações do eu (COSTA, 2000, p. 140). O rosto fala e é através dele que se inicia um discurso. O filósofo afirma, em *Totalidade e Infinito*, que o encontro com o outro supera quaisquer formulações lógicas possíveis aplicáveis a encontros.

Por exemplo, quando se está passando pela rua de madrugada e se vê uma pessoa caída ou um mendigo pedindo dinheiro, é “natural” que se queira desviar o olhar para não ver o rosto daquela pessoa, pois o olhar, a expressão do rosto da pessoa “manda” que se tenha responsabilidade por ela. O rosto pede ajuda e impossibilita a recusa quando se encara, quando o outro é reconhecido através do face-a-face.

Se não houvesse um encontro com o rosto do outrem, o eu poderia viver tranquilo a fim de viver do seu saber sobre as coisas, do seu próprio poder. Entretanto, o rosto do outro é essencial, é o sentido da existência do eu. O rosto é o vestígio infinito que clama por responsabilidade.

2 A Responsabilidade

Emmanuel Levinas, em *Ética e infinito*, trata, entre outros, o tema da liberdade. Ele diz que todos são livres para agir conforme o imperativo ético subjetivo, porém, a partir do momento em que a atitude infringir alguma lei ou implicar o não-reconhecimento do outro, é obrigatório que a pessoa assuma a responsabilidade por ela, pois se o indivíduo julgou ético tomar determinada decisão, será igualmente ético assumir a responsabilidade. Perante a lei, somos responsáveis apenas por nós mesmos, pelo que falamos e fazemos. Uma exceção disso são crianças e deficientes, que não conseguem ser responsáveis por si mesmos.

Essa responsabilidade é conhecida como responsabilidade ética, pois a partir do momento em que se toma uma atitude de acordo com o que é considerado certo, é necessário assumi-la e ser responsável por ela, independente das consequências que ela pode vir a ter ou não. Por isso a ética se funda na responsabilidade subjetiva frente ao outro. O que é ético para o eu decorre da responsabilidade com o outro, por isso responde-se pelos atos, isto é, cada um é responsável por si, por suas ações e pelo outro.

O outro é para o eu a própria transcendência. No rosto do outro encontra-se uma responsabilidade ética. Quanto mais se aproxima do outro, mais próximo fica dele, mais responsável e envolvido pela responsabilidade com ele estará, e isso não tem volta.

É a responsabilidade que “captura” a liberdade, e isso faz com que não se possa viver da maneira que se “bem entende”, como se não houvesse responsabilidades, pois o outro reclama e o chama à responsabilidade antes mesmo dele poder consentir: eis uma eleição. Nessa eleição em que o eu não é capaz de dizer que quer participar, ou não, para ser responsável pelo outro, o eu se torna totalmente refém do outro, pois essa responsabilidade para com ele surge antes da liberdade.

Levinas reconhece a responsabilidade como responsabilidade por outrem, por aquilo que não necessariamente não foi o eu que fez, mas o outro é que pode dizer respeito ao eu e, através do rosto, isso é uma responsabilidade considerada indeclinável, pois não depende da vontade de ninguém ser responsável pelo outrem, apenas se é. É a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como

absolutamente estranho – e a manifestação do rosto coincide com esses dois momentos – que constitui o fato original da fraternidade (LEVINAS, 1980, p. 191).

O filósofo trata a responsabilidade como insubstituível, pois ninguém pode responder pelos meus atos, ninguém pode ser responsável pela minha responsabilidade, e isso é tratado com o termo “substituição”, descrito tanto em *Autrement qu’être* quanto *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*, de François Poirié.

A substituição ocorre, para Levinas, quando responde pela responsabilidade do outro, no momento em que se assume o seu lugar, se “sacrifica” sem nenhum mérito. Levinas diz que assumir a responsabilidade de terceiros não é um ato para se orgulhar, pois mesmo que alguém se responsabilize por outrem, ele não deixará de sofrer pela morte de um ente querido, por exemplo, nem mesmo lhe dará a força que ele nunca teve, não evitará a morte do outrem.

Em resumo, a substituição equivale a se colocar no lugar do outro e assumir suas dores, ao mesmo tempo em que se torna responsável pelas suas responsabilidades éticas. É querer ser responsável pela responsabilidade e “sentimentos” do outro, e isso ocorre de maneira em que o eu se entrega totalmente às preocupações e responsabilidades com o outro.

Levinas também entende por responsabilidade a responsabilidade por outrem, ou seja, o “eu” é responsável pela responsabilidade do “outro”. A responsabilidade com o outrem não é um divertimento, mas sim uma obrigação infinita. Não se é, porém, responsável pela atitude do outro, mas sim pela responsabilidade da responsabilidade, iniciada a partir do momento em que se situa face-a-face com ele (LEVINAS, 1982, p. 79).

Essa responsabilidade está no mundo desde antes do eu surgir, ela está enraizada na sociedade. Por mais que o eu pense que ao passar por um lugar, está sozinho, não está, pois alguém antes do eu já percorreu esse caminho. Quando pensamos que somos livres, supondo que estamos sozinhos, nos iludimos. Sempre existe alguém. Existe um ordenamento social. O outro pode não estar ali, mas já esteve. Ninguém está no mundo sozinho, ninguém o habita só, senão não seria mundo. E, por isso, somos responsáveis pelo outro e pela responsabilidade do outro. Ser responsável com o outro é uma exigência que me importuna sem parar: eu sou

refém do outro. A responsabilidade para com o outrem não é prazerosa, nem confortável, é uma atitude ética (POIRIÉ, 2007, p. 28-29).

Emmanuel Levinas diz, na *Ética e Infinito* (cap. 8), que a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro. Segundo a frase de Dostoievski “somos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”. Levinas diz que quando o eu é colocado frente-a-frente com o outro, não é apenas intimado a responder só por ele, mas sim pelos outros, e isso pode fazer com que, para fazer bem ao outro, acabe com o seu bem-estar, assim como pode fazer apenas o seu bem e acabar com o outro. Entre o eu e o outro, há a assimetria.

3 A responsabilidade como assimetria

Para Emmanuel Levinas, a responsabilidade é uma assimetria fundamental, pois quando o eu se torna responsável pelo outrem, não pode exigir ou querer que o outro seja responsável pelo eu. Eu não devo querer uma reciprocidade de atitudes. Levinas trata isso em seu livro como “denúncia da espera da reciprocidade” (POIRIÉ, 2007, p. 38-9).

Um exemplo que se pode dar sobre a assimetria com o outro é a criação do filho conforme as vontades apenas dos pais. Quando a criança é pequena o pai dedica-lhe todo o seu tempo, carinho e amor que possui; porém, à medida que criança cresce, ela “começa a se tornar dona de si (um outro que eu)” e começa a aprender coisas que só a partir do amadurecimento ela iria aprender, de modo que a reciprocidade de atitudes que o pai espera poderá acontecer ou não, demonstrando, assim, uma assimetria na responsabilidade pelo outrem.

Quando a criança cresce, ela não corresponde às expectativas dos pais, e isso frustra o sentimento deles, pois por mais que eles não devessem esperar por algo, eles esperam, de algum modo. Mas há, aqui, a distância da assimetria: a criança é desprovida de responsabilidade, ela não responde pelos próprios atos, enquanto os pais respondem por ela e são responsáveis por ela. Afinal, a criança não é a reprodução dos pais, ela é o outro. A partir do momento em que ela cresce, os pais querem que essa responsabilidade seja recíproca, porém, não é: não existe uma

reciprocidade, porque ninguém escolhe por quem deve ser responsável, apenas se é. Se essa criança que cresceu não corresponde às suas expectativas é porque ela é um ser diferente dos pais e responsável por um outrem que, infelizmente, não seria eles. A criança se mantém na sua individualidade como outrem (ou outro alguém) e não uma mimesis dos pais.

A assimetria é a relação em que o outro é o que transcende o eu, na qual o outro está mais “elevado” que o eu. Ele sente que nunca é justo o bastante, pois é dever do outro ser um “mestre” e isso faz com que o eu julgue sua vida através da vida desse outro.

Um dos temas fundamentais, de que ainda não falamos, de *Totalidade e Infinito*, é que a relação não simétrica. Nesse sentido, sou responsável, por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse custar a vida. A recíproca é assunto dele (LEVINAS, 1982, p. 82).

Por mais que o eu seja responsável pelo outrem a vida inteira, ele não pode exigir algo em troca. Ele deve apenas agradecer pelo fato do eu ter tido a oportunidade de ser responsável por ele fielmente. E o eu deve ser grato por ter aprendido com o ser transcendente que o outrem é. Isso acontece porque o eu é um eleito do bem que foi “escolhido” para servir o outrem e cuidar das responsabilidades do mesmo.

Depois de apresentar a assimetria, Levinas mostra como o outro irrompe na moradia. A transcendência é a moradia, é permitir que o eu se aproxime tanto de um outrem que ele passe a ensinar coisas para o eu que é responsável por ele. Essa aprendizagem e essa aproximação são as moradas, o lugar em que o eu e o outro habitam, uma vez que fui eleito para ser responsável por ele.

Na lógica do ser, acredita-se que a responsabilidade com o outro, o cuidado com ele tem que ser recíproco, e quando se percebe que existe uma assimetria, ou seja, que não existe uma reciprocidade, ele desiste de investir na alteridade, que nada mais é do que a relação entre o eu e o outro. E isso pode trazer consequências muito infelizes, como o narcisismo e o egocentrismo, pois o eu, na lógica do ser, quer que o outro seja o que ele diz ou determina. O eu pensa que precisa do outro para firmar sua existência e esquece que mesmo junto ao outro ele está sozinho, em uma solidão que ninguém é capaz de tirá-la, nem mesmo ele, pois é o que o torna existente no

mundo. Por isso mesmo, é na solidão que se assume o outro sem nenhuma imposição de reciprocidade.

Precisa-se compreender também que, por mais que alguém espere que sua pessoa se responsabilize e que o outro se responsabilize pelo eu (ou seja, por mais que espere essa reciprocidade), ela não existirá. E pode ainda ter esquecido de perceber que, da mesma forma que o eu foi eleito para ser responsável por alguém, um outro alguém foi responsável pelo eu. Isso se dá porque todas as pessoas são responsáveis umas pelas outras, não necessariamente por todas com as quais convivem, embora a responsabilidade permaneça. Eis um ciclo onde um é responsável por outro, outro responsável por outro, instituindo a comunidade ética: o nós assimétrico.

4 Conclusão

Queríamos mostrar que o rosto, a responsabilidade e a assimetria estão totalmente relacionadas, pois é a partir do momento em que se entende o rosto e seus entornos que se consegue entender a responsabilidade ética para com o outro. A assimetria emerge a partir do momento em que um eu acredita que o outro, pelo qual se tem responsabilidade, deveria ter responsabilidade com o eu, mas isso está errado. Não existe uma reciprocidade de sentimentos. A partir do momento em que o eu se torna responsável por alguém, o outro também pode se tornar responsável por um outrem, que não necessariamente seja eu. O rosto é a base para todos esses movimentos, pois a partir do momento que se entende que o rosto é infinito e que ele é o responsável pela existência e pelo face-a-face que faz com que as pessoas tenham responsabilidade umas com as outras, é mais fácil compreender as relações humanas.

Levinas passou por momentos tensos em sua vida, como as duas guerras mundiais, e, durante a segunda, foi levado para campos de concentração. Grande parte de seu pensamento e filosofia se desenvolveram a partir disso. Assim, a filosofia do rosto se deu com a vivência da dimensão trágica da vida. Convivendo com as pessoas nos campos, percebeu que muitas delas perderam suas feições, suas personalidades e apenas aceitavam o que estavam vivendo, esperando o pior. Foi a partir disso que teve um motivo para estudar e escrever sobre o rosto, pois ele é a

nudez completa e a face da sinceridade, da transparência de si ao outro. Pode-se querer mentir, mas o rosto nunca mente, ele denuncia, expõe a verdade.

O rosto pode estar envolvido com a ética, com a religião, com a solidão do ser. Ainda assim, o rosto é infinito e não tem explicação, apenas é, é nu, é transparente, quando se o observa, não há como não decifrar o que está acontecendo, não dá para esconder a expressão que ele transmite, já que ele é o que há de mais verdadeiro no corpo. O “resto” são partes que se procura reificar, mas inclassificáveis. O rosto permanece como transcendência.

A responsabilidade é uma obrigação: o eu não consegue deixar de ser responsável pelo outro, esse que sequer precisar estar por perto, mas que continua a tirar o sono. Quando passamos por uma rua, muitas pessoas também passaram por ela e isso nos faz responsáveis umas pelas outras e por outras que ainda poderão passar por ali. A responsabilidade é ética quando pensada a partir de si mesmo, da subjetividade, quando se toma uma atitude, exige uma resposta do eu. E ela será uma resposta ao outro. O eu é eleito para ser responsável por ele, mas não pode ser responsável a ponto de querer lhe substituir e tomar todas as suas dores, como se o outro não pudesse passar por nada, porque ele passará mesmo sendo difícil, viverá o que está propenso a viver. O eu está ao seu lado, mas nunca em seu lugar.

Referências

CHACON, D. R. A. Rosto e Responsabilidade na filosofia da Alteridade em Emmanuel Levinas. **Intuitio**. Porto Alegre, v. 8, n. 2, dez./2015, p. 15-24.

COSTA, M. L. **Levinas**: uma introdução. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRISCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas**. London: Cambridge University Press, 2004.

KESTERING, J. C. **Sobre o diálogo**: introdução a uma leitura filosófica de E. Levinas e H.U. v. Balthasar. Campina Grande: EDUEP, 2008.

LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Trad. J. Gama. Lisboa: 70, 1982.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Trad. J. P. Ribeiro. Lisboa: 70, 1980.

LOPES, M. M. C. **Nova Semântica da ética em Emmanuel Levinas: rosto e responsabilidade.** Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: FAJE, 2012.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas.** Trad. J. Guinsburg, M. Honorio e Godoy e T. Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SOARES, D. M., **O outro na filosofia de Emmanuel Levinas.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia). Campina Grande: UEPB, 2011.

SOUZA, R. T. **Um grande livro em minha vida.** “Totalidade e Infinito”, ensaio sobre a exterioridade de Emmanuel Levinas. 2018. Disponível em: <https://timmsouza.blogspot.com/2018/12/um-grande-livro-em-minha-vida.html>
Acesso em: 01.jun.2019.

WALDENFELS, Bernard. Levinas and the face to the other. In: CRISCHLEY, S. & BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas.** London: Cambridge University Press, 2004.

Artigo recebido em: 05/10/2021.
Artigo aprovado em: 06/12/2021.



COMO FALAR HOJE DA FÉ NA RESSURREIÇÃO?

HOW TO SPEAK FAITH TODAY IN THE RESURRECTION?

Elismar Alves dos Santos¹

RESUMO

O artigo aborda a temática da ressurreição. Acreditamos que falar da fé na ressurreição exige embasamento antropológico. A antropologia teológica tem a função de ser a parte da teologia que se destina a refletir sobre a pessoa humana, à luz de Cristo. A ressurreição do corpo significa, segundo a antropologia bíblica, ressurreição do ser humano como pessoa. Os temas da morte e ressurreição fazem parte ora da Sagrada Escritura, ora da Tradição da Igreja. No decorrer dos séculos tem-se perguntado: o que há de verdade histórica no testemunho sobre a ressurreição? Todos serão salvos após a morte? A morte é consequência do pecado original? Como atualizar os conceitos de inferno, purgatório e céu para os dias de hoje? Abordar, atualmente, o sentido da fé na ressurreição requer uma linguagem teológica que não destoa do seu verdadeiro significado.

Palavras-chave: Antropologia. Ressurreição. Cristianismo. Escatologia.

ABSTRACT

The article addresses the theme of resurrection. We believe that talking about faith in the resurrection requires an anthropological basis. Theological anthropology has the function of being the part of theology that is intended to reflect on the human person, in the light of Christ. The resurrection of the body means, according to biblical anthropology, the resurrection of the human being as a person. The themes of death and resurrection are now part of Sacred Scripture, now of the Tradition of the Church. Throughout the centuries one has asked: what is historical truth in the testimony about the resurrection? Will everyone be saved after death? Is death a consequence of

¹ Pós-Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Mestre em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Licenciado em Psicologia (PUC-GO). Bacharel em Teologia (PUC-GO). Licenciado em Filosofia (PUC-GO). Professor de Psicologia e Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) e no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: elismar01@yahoo.com.br.

original sin? How to update the concepts of hell, purgatory and heaven for the present day? Addressing, today, the meaning of faith in the resurrection requires a theological language that does not clash with its true meaning.

Keywords: Anthropology. Resurrection. Christianity. Eschatology.

Introdução

Para discutir a temática da ressurreição, sobretudo na atualidade, faz-se necessário o suporte da antropologia cristã no estudo da escatologia que, por sua vez, corrige as ambiguidades no âmbito da fé. O artigo está dividido em três partes. A primeira evidenciará a antropologia da ressurreição acentuando a influência da herança grega que sublinha a dimensão dicotômica do ser humano. Já num segundo momento, abordar-se-á algumas posições teológicas acerca da ressurreição a partir da visão teológica moderna. E, por último, apresentar-se-á como chave hermenêutica algumas perspectivas sobre a ressurreição no âmbito da pastoral.

Antropologia da ressurreição

A temática da morte faz parte da cultura de todos os povos. Na cultura egípcia, por exemplo, devido à passagem da oralidade à escrita, desenvolveram-se com eficácia os ritos funerários e a elaboração de esquemas simbólicos para enterrarem e eternizarem os mortos. Com a finalidade de lembrar-se dos entes falecidos, a cultura egípcia propagava a esperança na vida após a morte. Na Mesopotâmia (2000 A.C), criou-se uma antropologia de caráter trágico e dramático acerca do pós-morte: o ser humano é mortal e ao morrer ficará como fantasma, numa espécie de não-vida.

A antropologia grega², com sua visão bipartida do homem, influenciou a interpretação da ressurreição cristã (Cf. RAHNER, 1989). Nessa visão, a alma é a parte superior do homem e se acha encarcerada no corpo, alcançando a libertação através da morte. Mas a antropologia semita é totalizante. Assim, “*Soma*” indica o

² Sobre a importância da antropologia cristã no estudo da escatologia, Rahner diz que “a partir de uma antropologia cristã bem entendida, fica claro de início que a escatologia cristã não pode absolutamente conceber de maneira iluminista e racionalista a salvação do homem como mera imortalidade da alma – ainda que na teologia cristã existam correntes subterrâneas muito consideráveis que vão nesse sentido” (RAHNER, 1989, p. 501).

homem todo, sob o aspecto específico de sua estrutura corpórea. O grego possui um corpo, o semita é o seu corpo. “*Soma*” é, pois, o homem todo, com todas as dimensões de sua existência. Não é só corporeidade externa, mas a pessoa em sua integridade.

A interpretação bíblica da ressurreição afirma a salvação e a realização plena da pessoa (não da alma, que seria só uma parte da vida), como dom gratuito de Deus. Afirma-se a individualidade da pessoa que, criada por Deus, entra na comunhão definitiva com Ele. Não acontece a dissolução do indivíduo em favor da imortalidade de sua alma. A corporeidade é algo constitutivo do ser humano e não pode ser reduzida à materialidade. O corpo é a maneira humana de existir (Cf. LACROIX, 2009, p. 157). Dizer que somos o nosso corpo é o mesmo que dizer que somos encarnados. O mais importante não é a materialidade do corpo, mas a sua realidade como expressão da pessoa e de sua capacidade de relação (Cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 207-208).

A ressurreição do corpo significa, de acordo com a antropologia bíblica, ressurreição do homem como pessoa, ou seja, do homem na integridade de suas relações pessoais e cósmicas. A ressurreição não pode ser vista como imortalidade da alma, o que tornaria a ressurreição algo desvinculado da real experiência humana. Tampouco como rematerialização de um cadáver.

Para Paulo, por exemplo, o corpo é a vida humana presente na história, é o modo de existir humanamente. “Exorto-vos, pois, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual”³. Trata-se de uma maneira de viver e de se fazer presente na história. “Corpo” é diferente de “carne”, que significa o homem entregue a seu próprio egoísmo, apoiado em si mesmo e não na graça de Deus. Mas, sabe-se que a fé na ressurreição dos mortos não surgiu do nada. A mesma é fruto de elementos da cultura Babilônica, do reino dos Persas, de Alexandria e, por fim, da influência Romana.

A Tradição posterior a São Paulo, nos primeiros séculos do Cristianismo, teve como base teológica-antropológica o pecado de Adão para justificar a morte do ser humano. Entretanto, se a morte entrou no mundo por um homem (Adão), então a salvação entrou por meio de (Cristo) (Cf. Rm 5, 14-15). Os Padres Apostólicos foram adeptos da teologia de Paulo. Clemente de Roma, no final do século I, diz, por

³ Rm 12, 1; 1Cor 6, 12-20 (Corpo *pneumático*).

exemplo, que a morte de Abel foi consequência do pecado de Adão. A carta a Diogneto, no início do século II, explica que a morte do ser humano acontece em detrimento do pecado de Adão.

Já no século V, Santo Agostinho sistematiza teologicamente a problemática do “Juízo de Deus e o juízo final”. Ele usa categorias epistemológicas fisicistas para explicar a relação entre “justiça e misericórdia de Deus”. Para ele, o primeiro juízo é adâmico e, por isso, o ser humano já está condenado pelo pecado de Adão. Por causa disso, surge a primeira morte. Nascemos herdeiros do pecado de Adão. Então, se a pessoa morre sem receber o batismo, estará condenada. Assim, o batismo simboliza a primeira ressurreição. O juízo universal acontecerá através da segunda ressurreição, devido a morte biológica. Mas uma questão intriga Agostinho: “Não sabemos por que aquele cuja vida poderia ser útil aos homens é arrebatado por morte prematura, quando outros, que nem mesmo mereciam haver nascido, vivem muitos anos. Ignoramos também o porquê ele carregado de crimes, se vê cumulado de honras e as trevas da desonra cobrem o irrepreensivelmente” (AGOSTINHO, 2001, p. 427). Nota-se que a preocupação de Agostinho consiste em articular teologicamente a relação entre justiça e misericórdia de Deus diante dos bons e dos maus que morrem.

No século XII, Santo Tomás de Aquino produz também importantes discussões teológicas em vista da escatologia. Ele, a exemplo dos demais Padres da Igreja, concebe a morte como consequência do pecado, o que chama de realidade acidental: “Se considerarmos a instituição a natureza humana, a morte é como um acidente que se insere no homem pelo pecado. Mas este acidente foi tirado por Cristo, que, pelo mérito da sua paixão, morrendo, destruiu a morte (cf. 2 Tm 1,10)” (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 879)⁴. Para Santo Tomás, o pecado original se transmite por meio do sêmen do homem, daí sua natureza “genética”.

Assim, por meio da Teologia do *Novo Testamento*, começa a se perguntar: o que acontece entre a morte e o juízo final? Para onde vão os mortos? Lembrando, porém, que o *Antigo Testamento* não demonstrava essa preocupação, pois os mortos estariam, ora no seio de Abrão (RATZINGER, 1984, p. 127), ora no *Scheol*

⁴ Na carta aos Romanos 5, 12-21 lê-se: “O pecado entrou no mundo por meio de um só homem, e o seu pecado trouxe consigo a morte. Como resultado, a morte se espalhou por toda a raça humana porque todos pecaram”.

(PANNENBERG, 2009, p. 739). Nasce, então, a preocupação com as almas. Dessa preocupação elabora-se um discurso teológico acerca do “*Estado Intermediário*”⁵. As almas nesse estado necessitam, inclusive, das orações dos que estão vivos como valores expiatórios⁶. Com esse propósito, Santo Anselmo constrói um esquema teológico-jurídico-expiatório em favor das almas que se encontram no estado intermediário aguardando o momento do Juízo Universal, que consistirá na segunda vinda de Cristo ressuscitado.

A ressurreição torna-se o tema central do Cristianismo por implicar na existência presente e futura do ser humano. Pode-se afirmar que a ressurreição de Jesus Cristo para os Santos Padres não é reanimação ou recriação de seu cadáver, mas da unidade de sua existência: “O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; pois semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual” (1 Cor 15, 42-44). O corpo como matéria perece, é corruptível, mas como totalidade e expressão histórica permanece (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 876)⁷.

Assim, com o percurso delineado, seguem-se agora alguns questionamentos levantados pelos teólogos modernos com a finalidade de contribuir com a releitura da ressurreição.

Perspectiva teológica: releitura teológica da ressurreição

Segundo Alberto Cozzi (2009), os teólogos da atualidade pensam numa nova maneira de falar da ressurreição. Dever-se-á articular a realidade da ressurreição num duplo âmbito: “da ressurreição de Cristo” à “ressurreição dos mortos”. A primeira

⁵ O teólogo protestante Pannenberg explica quando e porque a Igreja Católica adotou a categoria “*Estado Intermediário*”. Assim escreve: “No Concílio de Lyon em 1274, a Igreja Católica Romana defendeu expressamente a existência de um estágio intermediário das almas dos falecidos entre a morte e o juízo final, bem como a possibilidade de um progresso moral que ocorreria nesse estado”. (PANNENBERG, 2009, p. 807).

⁶ “Nessa direção a concepção se desenvolveu somente na Idade Média, e com ela depois se vinculou também o pensamento da prestação vicária de atos penitenciais dos vivos em favor dos falecidos para atenuar seu destino no além.” (PANNENBERG, 2009, p. 806).

⁷ Santo Tomás (1980, p. 876) retoma a teologia de Paulo para acentuar o significado da ressurreição do corpo glorioso de Cristo (1 Cor 15, 53). Ele diz: “É necessário que o corruptível se revista da incorrupção, e este mortal, da imortalidade (1 Cor 15, 53). Ora, o mortal e corruptível de que trata é o corpo. Logo, é o corpo que ressurgir”.

segue a elaboração do discurso em dois âmbitos, para tentar reconstruir as principais coordenadas das argumentações e alcançar a consideração do *status quaestiones*. Na segunda proposta pensa-se num diálogo crítico com as recentes instâncias de repensar a ressurreição, como propõe, por exemplo, Andres Torres Queiruga (2004, p. 185-279), Wolfhart Pannenberg (2009, p. 693-835) e outros teólogos da atualidade.

Edward Schillebeeckx (2008, p. 342-344; 650-655) concebe a ressurreição de Jesus como um processo de conversão. Sendo meta-histórica, não é possível saber exatamente o que é a ressurreição. A conclusão de que Jesus havia ressuscitado é fruto de uma experiência de perdão que reúne os discípulos. A passagem do escândalo à proclamação de Jesus como único portador de salvação supõe inevitavelmente um processo de conversão, única mediação a ser postulada entre esses dois momentos históricos acessíveis. A ressurreição pessoal-corpórea de Jesus precede lógica e ontologicamente a fé na ressurreição. E nenhum dado histórico pode ser considerado a causa e o futuro da fé, que só podem ser encontrados na ação salvífica de Deus. Por isso, a comunidade dos discípulos é a única mediação histórica possível entre nós e a experiência da ressurreição.

O esforço de Rudolf Pesch⁸ foi o de mostrar a continuidade entre o Jesus terrestre e o Jesus ressuscitado (KESSLER, 1989, p. 99-107). Não houve uma ruptura na fé dos discípulos que, à luz do Judaísmo interpretaram a ressurreição. O próprio Judaísmo ofereceu a base teológica para a compreensão da ressurreição. Também foram essenciais as experiências que os discípulos tiveram com Jesus. O modelo “Filho do Homem” foi uma das fontes da explicação da ressurreição. As aparições, o túmulo vazio são fórmulas de legitimação da autoridade dos apóstolos. Evidentemente que Rudolf Pesch não nega a realidade da ressurreição, mas a descoberta da mesma foi, para ele, um processo de interpretação da vida de Jesus.

Karl Rahner (1989, p. 498-531) e Karl Barth (KESSLER, 1989, p. 15)⁹ têm perceptivas teológicas diversas. Karl Rahner faz teologia tendo como base a antropologia, perguntando-se pelas condições apriorísticas existentes no ser humano que o habilitam a experimentar o mistério de Deus; já Karl Barth parte da própria

⁸ Kessler (1989, p. 99-107), ao explicar o significado do túmulo vazio, evidencia a importância da teologia de Rudolf Pesch com a finalidade de apresentar elementos teológicos em vista da compreensão da ressurreição dos mortos.

⁹ Kessler faz uma excelente comparação entre a teologia da ressurreição de Karl Rahner e Karl Barth.

Revelação para construir o seu sistema teológico. Ambos estão de acordo ao afirmar que a experiência da ressurreição é uma iniciativa do Ressuscitado que provoca a fé dos discípulos, embora não se possa ter acesso histórico ao “como” da ressurreição.

Perspectiva teológica-pastoral

A reflexão teológica só tem sentido se consegue iluminar a experiência concreta dos crentes. A reflexão sobre a ressurreição tem uma grande contribuição a dar no *como falar hoje da fé na ressurreição*, tendo subjacente a finalidade de corrigir certos aspectos de nossa experiência cristã hodierna. Destes, salientamos apenas três: a linguagem com a qual apresentamos a ressurreição, a antropologia dualista com a qual algumas vezes a compreendemos e a ação do Espírito Santo.

A linguagem que às vezes se usa para falar da ressurreição distorce o seu verdadeiro significado. Quando fixamos nos textos bíblicos como se fossem crônicas do ressuscitado, caímos no mesmo erro da modernidade, o de querer provar a ressurreição como fato histórico verificável, o mais maravilhoso milagre de Jesus e a comprovação de sua divindade. Essa apresentação não condiz com os dados da exegese e nem com os dados da reflexão teológica.

A antropologia dualista, herdada do Helenismo, e distante da visão bíblica de homem, contribui com uma concepção quase mitológica da ressurreição. A crença na salvação da “alma”, separada do corpo, leva a uma visão incorreta da ressurreição. Nessa perspectiva, a “alma” não tem nenhuma relação com o corpo e a vida da pessoa. O corpo seria apenas a sua prisão provisória. O sincretismo religioso em que vivem os cristãos favorece essa antropologia dualista. É estranho constatar que muitos cristãos aceitam a reencarnação, ou seja, a existência de “uma alma” que vaga de corpo em corpo, mudando, pois, seu invólucro, em vista de um aperfeiçoamento pessoal. Trata-se de uma visão “despersonalizante”.

Outros aceitam que a “alma” depois da morte vai para o purgatório, inferno ou céu, lugares de condenação, de purificação (Cf. RAHNER, 1989, p. 510)¹⁰ ou

¹⁰ Merece destaque a posição equilibrada de Karl Rahner sobre “o ensinamento acerca de um *lugar de purificação*”, no estudo da escatologia. Sobre essa discussão escreve: “(...) não podemos constatar a existência de um estado intermediário no destino do homem entre a morte, de uma parte, e a realização consumada do homem no seu todo, de outra parte, não podemos também fazer alguma objeção

redenção (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 903)¹¹. Nesse caso, a alma estaria esperando ser completada pelo corpo, a ser resgatado, na *parusia*, de seu estado de cadáver. A ressurreição revela-nos, no entanto, que a totalidade de Jesus foi recriada por Deus no Espírito e a nossa também será. Não é a alma que ressuscita, mas a identidade pessoal e histórica da pessoa, o que valoriza a história presente e a torna decisiva na experiência cristã de Deus. Então, traduzir o termo “alma” pelo termo “pessoa” pode ser um discreto, mas válido começo que ajuda a perceber que, para Deus, o que importa é a pessoa na sua identidade¹², e que exatamente esta será recriada por Ele.

Por fim, a verdadeira ação do Espírito é a presença do Ressuscitado. Os cristãos agem segundo o Espírito quando assumem a causa de Jesus, isto é, quando fazem de sua vida um dom. A ação do Espírito acontece onde a solidariedade ilimitada e desinteressada está de fato acontecendo. É o único sinal não ambíguo da presença do Espírito, pois atualiza Cristo para o mundo de hoje. E este é o verdadeiro milagre de que o mundo precisa. É o milagre que o Ressuscitado vem realizando através de todos aqueles que se abrem à graça e ao mistério de sua presença. Como diz Pannenberg: “O Espírito é, portanto, a origem criadora da vida na ressurreição, tanto na ressurreição de Jesus quanto em relação às demais pessoas” (PANNENBERG, 2009, p. 812).

Considerações Finais

A reflexão teológica sobre *como falar hoje da fé na ressurreição* envolve estudos aprofundados de exegese, teologia e filosofia (Cf. RAHNER, 1989, p. 504). Mas uma constatação se faz necessária: a filosofia helenista, que permitiu a enculturação do Cristianismo e, quem sabe, até sua sobrevivência, não foi benéfica. Distanciou-nos da rica antropologia semítica introduzindo conceitos como “imortalidade da alma”, que dificultam uma compreensão correta da ressurreição.

decisiva contra a ideia de uma maturação pessoal durante este estado intermediário, que denominamos de ‘purgatório’ ou de ‘estado de purificação’ ou ‘lugar de purificação’ (RAHNER, 1989, p. 510).

¹¹ A alma, logo após a separação do corpo, receberá prêmio ou castigo (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 903).

¹² Sobre o problema da identidade pessoal na ressurreição, Santo Tomás explica que ao ressuscitar, resguarda-se a identidade da pessoa. O corpo deteriora-se, mas a sua identidade concebida como “eu” não se consome.

Como vimos, devido ao avanço da reflexão teológica, pode-se redescobrir a riqueza da ressurreição em seus vários aspectos.

Assim, *como falar hoje da fé na ressurreição?* Um possível caminho consiste no como refletir e modificar o “agir cristão”, tornando-o mais sóbrio e mais centrado na experiência da fé cristã. Pensar de uma nova maneira a ressurreição dos mortos corrige muitas ambiguidades. Mas ela somente será eficaz se levar o ser humano a uma autêntica experiência de Deus, que só pode acontecer se nos deixarmos conduzir pelo Espírito, que atualiza em nós e no mundo a presença de Jesus ressuscitado.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus:** contra os pagãos. Parte II: os juízos de Deus e o juízo final. Petrópolis: Vozes, 2001.

COZZI, Alberto. Ripensare la risurrezione e/o annunciare il risorto? L'attuale teologia della risurrezione tra istanze di ripensamento del significato culturale ed esigenze di una nuova fondazione. **Revista “Teologia”**, n. 34, p. 185-222, 2009.

HAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé.** São Paulo: Paulus, 1989.

KESSLER, Hans. **La resurreccion de Jesus:** aspecto biblico, teologico e sistematico. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1989.

LACROIX, Xavier. **O corpo de carne.** São Paulo: Loyola, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática.** Volume 3. São Paulo: Paulus, 2009.

RATZINGER, Joseph. **Escatologia:** la muerte y la vida eterna. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus:** a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica:** as verdades sobrenaturais sobre a vida futura. Terceira parte: capítulo LXXIX, Livro IV. Rio Grande do Sul: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Indústria Gráfica Editora, 1980.

TORRES QUEIRUGA, Andres. **Repensar a ressurreição**: a diferença cristã na comunidade das religiões e da cultura. São Paulo: Paulinas, 2004.

Artigo recebido em: 19/10/2021.
Artigo aprovado em: 28/11/2021.

ELEMENTOS DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO EM HEGEL

ELEMENTS OF A KNOWLEDGE THEORY IN HEGEL

Raimundo Dias de Oliveira Neto¹

RESUMO

No presente texto busca-se indicar elementos de uma teoria do conhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Para tanto, analisa-se a proposta epistemológica da filosofia transcendental de Kant em contraposição ao embate entre racionalismo e empirismo; a crítica que estes dois autores fazem à tradição metafísica; a crítica de Hegel à teoria do conhecimento em Kant e, por fim, a proposta hegeliana de uma ontologia dialética, que implicará em uma nova concepção epistemológica.

Palavras-chave: Conhecimento. Epistemologia. Dialética hegeliana.

ABSTRACT

In the present text it seeks to indicate the elements of a knowledge theory in Hegel's phenomenology of spirit. Therefore, it analyzes the epistemological proposal of Kant's transcendental Philosophy in opposition to the clash between rationalism and empiricism; the criticism made by these authors to the metaphysic tradition; the Hegel's critique to the knowledge theory of Kant and, lastly, the Hegelian proposal of a dialectic ontology, that will imply in a new epistemological conception.

Keywords: Knowledge. Epistemology. Hegelian dialectic.

¹ Pós-graduado em Direito do Consumidor pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e Processo do Trabalho pela Universidade Christus (UNICHRISTUS). Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Grupo de Estudos Hegelianos da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e do Grupo de Estudos em Trabalho e Novas Tecnologias do Instituto de Direito e Inteligência Artificial (IDEA/MG). E-mail: rdiasneto@hotmail.com.

Introdução

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nasceu em Stuttgart, Alemanha. De família luterana, conservou a fé cristã até o fim da vida. Viveu no período que marcou o auge da crítica à tradição metafísica e à religião, e da crise da própria filosofia enquanto saber confiável, época de ebulição política, com a revolução francesa; científica, pela influência do empirismo inglês em contraposição ao racionalismo; cultural, pelos movimentos do iluminismo; e epistemológica, pela forte influência da filosofia transcendental kantiana. Integra o movimento filosófico que ficou conhecido como idealismo alemão, ao lado de Kant (1724-1804), Schelling (1775-1854) e Fichte (1762-1814), sendo que se torna o seu maior expoente e o último filósofo sistemático.

Hegel dialoga com a filosofia desses pensadores, ora confrontando, ora suprassumindo os seus postulados. Para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, em razão do próprio processo dialético na construção do saber absoluto, ou conhecimento filosófico, era inevitável a abordagem e o confronto com os sistemas filosóficos que o antecederam. Não se tratava, entretanto, de negar o racionalismo, o empirismo ou a filosofia transcendental de Kant, mas de assimilar nestes movimentos filosóficos, pela contradição dialética, o que neles se mostra relevante para o saber. Como Fichte e Schelling, Hegel também assume a filosofia crítica de Kant, mas não se contenta com as conclusões kantianas, apontando para uma nova compreensão ontológica na relação entre sujeito e objeto, o que implicará inevitavelmente em uma nova concepção epistemológica.

Objetiva-se neste texto identificar elementos de uma teoria do conhecimento na filosofia de Hegel a partir da *Fenomenologia do Espírito* (1807), primeira grande obra deste autor e que corresponde a uma espécie de introdução que indica o programa e o método do seu sistema filosófico. Para cumprir com o objetivo proposto, dividiu-se a exposição em três partes: 1) A perspectiva do conhecimento na filosofia de Kant, com o fim de contextualizar a crítica kantiana à metafísica tradicional e ao empirismo; 2) Hegel e a concepção epistemológica de Kant, indicando os pontos de convergência entre estes dois autores, mas também a crítica de Hegel à filosofia transcendental kantiana e, por fim, 3) Ontologia e conhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, almejando demonstrar a originalidade de Hegel quanto à superação do

dualismo sujeito-objeto com a dialética e o idealismo absoluto.

1 A perspectiva do conhecimento no contexto da filosofia de Kant

Na modernidade houve alteração significativa acerca da compreensão do processo cognitivo com a corrente racionalista, cujos maiores expoentes foram Descartes (1596-1650), Espinosa (1632–1677) e Leibniz (1646-1716). Estes pensadores incorporaram à investigação filosófica a reflexão acerca das relações entre intelecto e objeto, sobre as origens e os fundamentos da realidade física e da apreensão do real pelo sujeito a partir do método dedutivo, concebendo que todo o existente tem uma causa inteligível, ainda que não possa ser comprovada empiricamente. Ocorre com os racionalistas a elevação da metafísica ao nível da especulação filosófica, centrada na razão, sem o auxílio da experiência. O racionalismo moderno, pré-kantiano, portanto, “manifesta a pretensão de desenvolver uma compreensão racional da totalidade do real. O pressuposto de fundo é o mesmo da tradição: o real é conceitualmente estruturado, é racional, inteligível” (OLIVEIRA, 2014, p. 13). O conhecimento se daria pelo movimento de apreensão do objeto pelo sujeito por categorias intrínsecas à própria razão.

O racionalismo foi, entretanto, contraposto pelo empirismo inglês de John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), movimento filosófico que colocou em xeque os postulados da metafísica clássica no tocante ao conceito de substância enquanto unidade causadora de tudo, e sustentou que a origem do conhecimento humano estava na experiência sensorial, e não nos limites da razão subjetiva, como pensaram os racionalistas. Hume faz uma crítica radical a toda a tradição metafísica, de Aristóteles aos racionalistas, ressaltando que as fontes seguras do conhecimento são a observação e a experiência.

Em meio a este embate teórico emerge o pensamento kantiano como uma filosofia da consciência à procura de definir qual o lugar do sujeito e do objeto na elaboração do conhecimento. Nesta tarefa, Kant se empenha em demonstrar que a razão contém princípios inatos que, no processo de cognição, não se condicionam à experiência – categorias universais ou transcendentais, entendimento *a priori*, o que implicaria dizer que a razão somente pode chegar aos fenômenos como estes se apresentam para nós (aparência), não sendo possível alcançar a verdade sobre o ser

das coisas.

A ideia de que somente a experiência é a fonte do conhecimento, levando ao avanço das ciências modernas, foi algo que abalou a credibilidade da filosofia. No embate com os postulados do empirismo radical de Hume, para quem nada pode ser concebido pela razão que não haja na experiência, e que “havia colocado em cheque a pomposa ciência do ser enquanto ser, que desde Aristóteles nutriu a metafísica com suas elucubrações ontológicas” (BECKENKAMP, 2016, p. 65), Kant realça que o papel da filosofia é explicar como o sujeito apreende o objeto a partir da experiência, mas sem desprezar a formulação de conceitos, buscando fazer uma síntese entre racionalismo e empirismo. O idealismo alemão surge, portanto, com o desafio de enfrentamento ao empirismo e com o fim de afirmar a filosofia como ciência confiável.

Assim, Kant enfrentou a contradição entre racionalismo e empirismo admitindo que há conhecimento cuja fonte está na experiência (juízos sintéticos – *a posteriori*), mas também conhecimento com fonte na razão pura (juízos analíticos – *a priori*), que independe de qualquer tipo de experiência. Mas à pergunta sobre em que tipo de juízo se baseia a ciência, Kant indica um terceiro tipo, o dos juízos sintéticos *a priori*, como tentativa de estabelecer uma unidade entre sujeito e objeto, estando neles presentes a universalidade própria dos juízos analíticos e a contingência dos juízos sintéticos.

Para Kant, resta prejudicada a possibilidade de uma ontologia referente ao conhecimento do que as coisas são na realidade. Para o autor da *Crítica da Razão Pura*, o objeto (realidade) não pode ser conhecido na sua essência, mas somente pode ser pensado, estabelecendo-se a distinção entre pensar e conhecer, de forma que a filosofia só pode falar do modo como as coisas se apresentam à razão (fenômenos). Pressuposto desta concepção é a negação dos postulados da metafísica tradicional, enquanto estudo da essência dos objetos, refutando-se a possibilidade de uma filosofia primeira das coisas. A crítica que Kant faz à metafísica tradicional destaca que não seria possível teorizar sobre o que está para além da experiência possível, a exemplo de temas como a existência de Deus, imortalidade da alma ou o livre-arbítrio, pois cuidam de realidades que transcendem os limites da intuição possível e ao que Kant chama de metafísica transcendente.

O pensamento era concebido sob os ditames da lógica formal aristotélica, mas Kant dá um passo a mais quando pergunta pela origem do conhecimento humano, propondo, portanto, uma metafísica crítica, enquanto descrição das estruturas gerais

do pensamento e do conhecimento, e que tem como fim apresentar a forma como concebemos e conhecemos as coisas. Surge, assim, a lógica transcendental kantiana enquanto problematização do fenômeno do conhecimento, de como o pensamento transcende para o mundo.

A metafísica kantiana, ou filosofia transcendental, se constitui, portanto, como fonte de princípios gerais para o conhecimento empírico, restringindo-se ao estudo dos postulados do pensamento dentro dos limites da própria razão, constituindo-se como “conhecimento racional, *a priori* – ou seja, completamente acima e isolado da experiência – que investiga os problemas dados pela própria razão pura” (MIRANDA, 2015, p. 107). A razão contém categorias *a priori* que catalogam e sistematizam os dados sensoriais (sentido, experiência) na formação do conhecimento. O objeto do conhecimento não é totalmente independente do sujeito, mas é previamente ordenado pelos conceitos *a priori* da razão que atuam como forma para concebê-los e percebê-los.

Nesta perspectiva, a metafísica kantiana se constitui como epistemologia, na medida em que se ocupa com as formas ou leis constitutivas da razão, propondo a transformação da metafísica no que chamou de lógica transcendental, na qual a “ontologia é reduzida à analítica dos conceitos e princípios do entendimento” (BECKENKAMP, 2016, p. 65). Para Kant a pergunta não é mais pelo fundamento último das coisas, mas pelo modo como podemos conhecê-las e, no entender de Kant, “só podemos conhecer os objetos enquanto fenômenos – enquanto dados na experiência, sob nossas condições epistêmicas – e não as coisas como são nelas mesmas”. (MIRANDA, 2015, p. 106). O conhecimento passa também a ser objeto do conhecimento, o que ficou conhecido como *reviravolta transcendental kantiana*, giro antropológico da filosofia ocidental, uma reflexão sobre a estrutura da subjetividade.

2 Hegel e a concepção epistemológica de Kant

Hegel considera que as conclusões a que chegou o sistema kantiano não eram satisfatórias, pois o conhecimento era concebido nos limites da razão pura, o eu transcendental, reduzindo-se a pensar a realidade, apreendendo-a como representação e negando a possibilidade de conhecimento do real, mostrando-se incapaz de alcançar o significado das coisas mesmas, de captar a essência do objeto.

Sobre este ponto:

A crítica de Hegel a Kant e a Schelling (e Spinoza) é a de que estes se perderam no vazio da pura indeterminação ou na formalidade das categorias (transcendentais) ou no absoluto indeterminado. Essas filosofias são filosofias da identidade, filosofias em que falta o momento da diferença, o que dá vida, e é isso que há na filosofia hegeliana. (AQUINO, 2014, p. 53).

Para Hegel a teoria kantiana da subjetividade é inovadora e tem de ser levada em conta doravante na filosofia, mas a crítica principal se refere à limitação imposta à razão pelo formalismo das categorias transcendentais, implicando uma cisão entre aquilo que o homem pode conhecer dos fenômenos e o conhecimento do real, constituindo-se, portanto, como um problema filosófico a ser resolvido, uma vez que para Hegel era preciso buscar a unidade entre sujeito e objeto. O autor da *Fenomenologia* vai propor que a realidade objetiva pode ser conhecida na sua totalidade, demonstrando que o conhecimento se constrói na relação dialética entre subjetividade e objetividade. Sobre este ponto, elucida Miranda (2015, p. 113):

Hegel, como um desses idealistas, vê nessa filosofia de Kant o início de uma revolução, mas uma revolução a qual precisa ser completada, pois teria cumprido apenas parte de sua tarefa. A pergunta pela possibilidade da metafísica é necessária, mas a resposta não seria limitante, como a resposta kantiana: para Hegel, não apenas podemos pensar os objetos da metafísica de modo puro e teórico, como também podemos conhecê-los, ainda que (e justamente porque) eles não sejam objetos empíricos, de natureza material. É preciso, portanto, reformular a questão: a busca pelo incondicionado, por aquilo que concede a unidade, não pode ser meramente a busca pela nossa capacidade de conhecer objetos, mas precisa necessariamente ser o conhecimento dos objetos neles mesmos.

O processo de assimilação da metafísica em lógica é um ponto de convergência e será assumido por Hegel, que faz críticas principalmente à ideia de uma filosofia primeira e ao princípio da identidade reinante na lógica clássica deste Parmênides, sem espaço para a diferença, o confronto entre os opostos, impondo-se a necessidade de uma nova metafísica, diversa, inclusive, daquela proposta por Kant – metafísica transcendental. Para Hegel, a lógica formal clássica, que separa sujeito e predicado, era necessitada de conteúdo, se constituindo a lógica hegeliana como uma lógica de determinação, significando a possibilidade de relação entre as coisas. Para Hegel, o pensamento não contém apenas a forma do objeto, como concebia a

epistemologia de Kant, referente ao conhecimento a priori, mas a sua totalidade².

Mas, para Hegel, na distinção que Kant faz entre saber e conhecer não é recomendável eliminar por completo os postulados da metafísica tradicional enquanto possibilidade de conhecimento do ser das coisas (ontologia) pois, embora concorde que os postulados da metafísica clássica não se mostram suficientes à tarefa de superação da contradição sujeito-objeto, ele firma posição de que não deve ser descartada completamente, e se proporá a resgatá-la enquanto ciência e possibilidade de conhecimento racional válido de uma verdade totalizante, absoluta. Portanto, não se trata simplesmente de retornar às concepções da metafísica dos antigos enquanto saber filosófico, mas dela extrair elementos para uma nova metafísica, diversa inclusive da metafísica transcendental concebida por Kant, o que faz com que Hegel firme posição em defesa de um idealismo absoluto que estabelecerá a superação definitiva da dicotomia sujeito-objeto. Sobre o tema:

A filosofia de Kant, segundo Hegel, é uma filosofia da consciência, resultado do projeto moderno cartesiano do Eu como referência do saber, portanto, uma filosofia do *cogito* com a prioridade lógica do abstrato, ou da identidade. O projeto de Hegel é ir além desse idealismo subjetivo e substituir a centralidade da consciência pela referência ao Espírito com lugar para a diferença, superando a gnosiologia por uma ontologia plena (AQUINO, 2014, p. 55)

O sistema kantiano da filosofia transcendental é considerado por Hegel como um momento histórico na experiência que a consciência faz no mundo, se situando no capítulo III da *Fenomenologia do Espírito*, na parte relativa à “força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível” (HEGEL, 2014, p. 106). A epistemologia kantiana é suprasumida pelo devir ontológico da consciência, “restando-lhe apenas um lugar na figura do Entendimento (*Verstand*), dentro da longa jornada da consciência rumo à Razão (*Vernunft*) e ao Saber Absoluto (*absolute Wissen*)” (WÉCIO, 2018, p. 206).

² Hegel e Kant refutaram a divisão clássica entre metafísica geral, ou ontologia, e metafísica especial, ou cosmologia/teologia, conforme se pode constatar na *Crítica da Razão Pura* de Kant e na *Ciência da Lógica de Hegel*. A metafísica tradicional era compreendida como ontologia, passando a obter também sentido teológico com os filósofos cristãos da Idade Média, principalmente no pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274), que resgatou, no período medieval, a teoria aristotélica da metafísica para justificar a existência de Deus. Esta dupla compreensão acerca da metafísica manteve-se até a modernidade. (Cf. KERVÉGAN, 2016, p. 84-87).

3 Ontologia e conhecimento na *Fenomenologia do Espírito*

Neste ponto da presente exposição procura-se demonstrar que, a partir da crítica de Hegel à filosofia transcendental de Kant, a compreensão da ontologia hegeliana se apresenta como pressuposto fundamental para compreender como este autor concebe o conhecimento. Não se pode perder de vista que um dos propósitos do idealismo alemão é o de elevar a filosofia à respeitabilidade que lhe é devida, enquanto saber científico, e logo no início da *Fenomenologia do Espírito*, no § 5º, Hegel deixa explícito este intento:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxima da forma da ciência – da meta em que deixa de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade exterior é idêntica à necessidade interior – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto, a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta (HEGEL, 2014, p. 25).

A *Fenomenologia do Espírito* expressa o pensar sobre a subjetividade, um pensar conduzido pela lógica especulativa de Hegel, que busca superar a finitude e possibilitar que a subjetividade se mostre como absoluta e ilimitada. Esta metafísica da subjetividade que se extrai do pensamento de Hegel tem raízes no *cogito ergo sum* de Descartes, desenvolvido por Kant na *Crítica da Razão Pura*, acerca dos limites da consciência, pois Descartes e Kant aproximaram a lógica do eu, o logos do ego, mas somente com Hegel ocorre a superação da cisão entre sujeito e objeto, concebendo o saber humano enquanto verdade absoluta.

Em Hegel, a “consciência, até então o limite das filosofias modernas, é substituída por uma filosofia do Espírito, que tem na história seu âmbito de realização, pois o espírito é primeiramente isso: a razão realizada historicamente” (AQUINO, 2014, p. 55). Hegel procura demonstrar que há uma lei interna, referente ao movimento de absorvência pelo qual a consciência gradativamente se desliga dos objetos para retornar cada vez mais a si mesma, superando a distância entre

existência e essência. A consciência vai superando cada vez mais a cisão entre ela e o exterior, a finitude, o outro, superando a diferença e se perdendo na totalidade, no absoluto. Hegel destaca no § 37 da *Fenomenologia* que:

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência; (então) é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é conceito (HEGEL, 2014, p. 44).

Na metafísica hegeliana o absoluto³ é, portanto, substância e sujeito, e o conhecimento humano é processo inerente a esta compreensão ontológica em que o sujeito conhece a realidade do ser, não se limitando a somente pensar o fenômeno. Hegel se apropria dos avanços filosóficos da crítica kantiana e recorre à ontologia, não mais a concebendo sob os pilares da metafísica antiga, em que o absoluto era tido como algo externo, sendo certo que este resgate da metafísica se mostrou possível “porque Hegel compreende o Absoluto como unidade do sujeito e do objeto, rompendo com a rigidez da antiguidade e da modernidade até então entre o sujeito (modernidade) e o objeto (antiguidade)” (AQUINO, 2014, p. 54).

Para Hegel, o absoluto é processo de realização e as categorias do pensar são as mesmas do conhecer, sendo possível conceituar o real tal como ele é. O saber absoluto é o que se denomina de “espírito” na *Fenomenologia*. No saber absoluto, ápice da experiência da consciência pela ação do espírito, a realidade se identifica com o pensamento, não havendo mais oposição entre a consciência e o seu objeto, e “é somente na perspectiva que o saber absoluto fornece que é possível para a filosofia deixar de ser amor ao saber e se torne saber efetivo” (MIRANDA, 2015, p. 116). O conhecimento absoluto é processo e resultado ao mesmo tempo, que se realiza no movimento da experiência que a consciência, ou o sujeito, faz no mundo, no confronto com o negativo, a diferença. No dizer do próprio Hegel, no § 20 da *Fenomenologia*:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza

³ Taylor (2005, p. 37) explica acerca do significado do *absoluto* e o sentido do *espírito* na obra da *Fenomenologia*: “O *absoluto* é aquilo que se manifesta em toda a realidade, é sujeito. O *espírito* é uma espécie de vida divina fluindo no mundo.”

consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo (2014, p. 33).

Nesta perspectiva, o conhecimento, para Hegel, não se baseia na lógica formal dos antigos, nem nas categorias do eu transcendental kantiano, como subjetividade pura, mas numa volta à ontologia que implica no conhecimento do ser, e não somente do fenômeno como ele se nos apresenta, e ainda na ideia da subjetividade infinita, ou saber absoluto. A lógica hegeliana é uma lógica da subjetividade, ou doutrina do conceito, em que o absoluto é compreendido como unidade do sujeito e do objeto, na medida em que a realidade (objetiva) é extensão da racionalidade (subjetiva), é realização ou manifestação exterior do sujeito. Hegel “entende que ser e pensar são idênticos, compartilham de uma mesma lógica, fazem parte de uma mesma totalidade, a qual é nomeada pelo filósofo de diversas maneiras, a saber, ideia, absoluto, conceito.” (NICOLAU, 2010, p. 149).

Ao pensar a razão, Hegel não o faz numa perspectiva individualista, a razão de um indivíduo, mas como unidade, ou substância absoluta, à moda da metafísica antiga. Só que para Hegel a razão, enquanto substância absoluta, é também sujeito, e sujeito que se faz pela experiência no mundo real, que se expande pelas mediações realizadas nos movimentos de contradição, no “movimento da experiência da consciência em sua relação com objetos, com outra consciência, com a história, com a religião e com a própria ciência ou com o saber” (MIRANDA, 2015, p. 116).

Em outras palavras, a ideia de conhecimento subjetivo ou objetivo é substituída em Hegel pela unidade indissolúvel de sujeito e objeto por meio da dialética como filosofia do espírito, e não mais da consciência, conforme concebido por Kant. Não há mais que se falar em subjetividade e objetividade como realidades estanques e protagonistas isolados na construção do conhecimento, mas na “capacidade de compreender o real como processo racional, em que as determinações finitas da querela ‘sujeito *ou* objeto’, são superadas pela perspectiva absoluta: sujeito e objeto” (AQUINO, 2014, p. 56).

Conhecer é compreender o objeto no todo de suas relações, na unidade da multiplicidade, levando em conta não somente a identidade entre as coisas, mas também a sua diferença, o contrário, a negação. Nesta unidade de sujeito e objeto as categorias de um são as categorias do outro, de forma que as categorias do pensar

são também as categorias do ser, concluindo-se “que conhecendo as configurações do pensar conheceremos as do ser, e vice-versa. Essa identidade de ser e pensar possui caráter dialético, ou seja, há uma circularidade, fonte do movimento tanto do ser como do pensar” (NICOLAU, 2010, p. 150). É neste movimento circular, por meio do qual sujeito e realidade interagem, que estão as condições de possibilidade para o conhecimento humano, uma transcendência circular, no sentido de que a relação entre ambos é inerente ao próprio sujeito e ao próprio objeto, e ao mesmo tempo transcendental porque a relação com o objeto implica necessariamente uma volta do sujeito sobre si mesmo, dimensão reflexiva do conhecimento, tomada de consciência.

A razão para Hegel não está limitada e adstrita a meros postulados teóricos, a exemplo do que ocorre na teoria do eu transcendental kantiano. Para Hegel a razão confunde-se com a própria realidade, na medida em que é nela que se realiza mediante o processo dialético, movimento contínuo de compreensão do existente, da realidade, de luta e de mediações. A razão, enquanto sujeito ou consciência, se faz na história, e o “espírito”, para Hegel, é exatamente a razão compreendida neste movimento histórico. No § 27 da *Fenomenologia*, Hegel indica que o conhecimento é fruto do processo dialético que se faz ao longo do tempo, na caminhada histórica da consciência (sujeito):

O que esta “*Fenomenologia do espírito*” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente de espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola -, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles. (HEGEL, 2014, p. 38).

O processo cognitivo para Hegel está associado à sua teoria dialética, numa perspectiva de que conhecimento é processo, é o caminho que a consciência faz rumo ao saber absoluto, é a experiência da consciência no mundo operando dialeticamente pelo princípio da contradição. O conhecimento se dá no processo que compreende o duplo movimento do mundo para o homem e do homem para o mundo, objetivação do mundo na subjetividade e subjetivação do homem no mundo objetivo. Conhecimento e ação são faces da mesma moeda, pois o homem age em função do

conhecimento e conhece para agir. O “conhecimento medeia a ação, quanto a possibilita e explicita, a ação medeia o conhecimento enquanto lhe fornece seu conteúdo, sua inspiração” (OLIVEIRA, 1987, p. 37).

Concebido assim, vê-se que conhecimento não é recepção passiva de conteúdos do mundo externo, mas movimento do sujeito em direção ao mundo objetivo. Não há que se falar em sujeito ou objeto como elementos estáticos, mas sujeito e objeto mediados, em relação um com o outro numa mútua dependência. O sujeito não é uma entidade estanque, mas só pode ser compreendido no mundo, na história (realidade, objetividade). O conhecimento se dá pelo sujeito condicionado no mundo, e não pela abstração do sujeito, como na “razão pura” kantiana. Para Hegel não há sujeito puro, mas o objeto participa do sujeito, que o transforma e determina, e ao mesmo tempo é determinado por ele.

Este é o elemento de novidade trazido por Hegel na filosofia moderna – a experiência da consciência no mundo pelo movimento dialético, em que a subjetividade vai se libertando e se impondo, construindo-se como verdade absoluta, mostrando-se como infinitude, negação de todos os condicionamentos e determinações, subjetividade incondicionada com relação a Deus, à natureza, ao outro. Neste caráter absoluto do sujeito é que se dá a fundamentação lógico-subjetiva da infinitude, um fundamento ontológico para a totalidade dos entes. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel mostra como a consciência faz a experiência da realidade por meio de mediações, apontando o desenvolvimento da consciência natural, imediata (certeza sensível), até o alcance da ciência filosófica, ou saber absoluto. No § 25 Hegel diz que “o espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (2014, p. 37).

Tem-se, portanto, que a concepção de uma teoria do conhecimento em Hegel somente é possível a partir da compreensão da perspectiva ontológica do sistema filosófico hegeliano, a partir da dimensão dialética que lhe é inerente. Esta conexão que se procurou evidenciar no presente artigo entre a ontologia hegeliana e a compreensão do tema do conhecimento neste autor é destacada por Wecio nos seguintes termos:

Neste caminho, o lógico não se sustenta mais por si só, e a *episteme* é

reconhecida dentro do *ontos*, dissolvendo assim, aquilo que o entendimento havia fixado por separação e oposição, à medida que a razão, por meio do discurso, revela o lógico (*der Logische*) como o próprio ser revelado no e pelo pensamento que pensa a si mesmo, isto é, autoconsciente e crítico de si. (2018, p. 218).

O saber absoluto quer dizer que se compreende o ente, o particular, na sua totalidade, um saber completo, independente, incondicionado, não relativo ou limitado a qualquer outra coisa. Este saber absoluto se constrói na superação das coisas, supressumindo o que foi superado e elevando-o a outro patamar, e neste processo a consciência vai se libertando do que é relativo, operando a superação da finitude.

Considerações Finais

A filosofia de Hegel se constitui, portanto, como superação temporal da ontologia, da finitude, rumo ao saber absoluto, e é neste sentido que se apresenta como herdeira da noção tradicional da metafísica concebida por Aristóteles, mas superando-a para destacar o conhecimento do particular e do universal, dos entes e destes na sua totalidade, sem cisão entre fenômeno e essência, na perspectiva de um saber total, integral ou absoluto.

No idealismo absoluto de Hegel o real é o ser-outro da razão, nisto consistindo a superação da cisão entre sujeito e objeto presente na metafísica clássica, no racionalismo subjetivista de Descartes, no empirismo cético de Hume e no eu transcendental de Kant, que quanto à dicotomia entre conhecimento e a ideia de universalidade, absoluto.

Na *Fenomenologia* Hegel faz a apresentação do seu sistema filosófico, mas já apontando as novas perspectivas para a filosofia, método dialético, se firmar enquanto saber científico. Na concepção hegeliana a realidade objetiva pode ser conhecida na sua totalidade e o conhecimento se constrói na relação entre subjetividade e objetividade como fruto do processo dialético, na experiência que a consciência (sujeito) faz no mundo, processo que consiste na superação das diferenças, dos contrários, em que a contradição tem papel fundante. Sujeito e objeto não são realidades estanques, mas um está imbricado no outro, sendo certo que esta concepção ontológica indica uma nova perspectiva epistemológica.

Referências

- AQUINO, John Karley de Sousa. Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto. **Existência e Arte: Revista Eletrônica do Grupo PET de Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei**. São João del Rei, ano X, n. IX, p. 48-64, jan./dez. 2014.
- BECKENKAMP, Joãosinho. A metafísica revista como lógica. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU)**. São Leopoldo, ano XVI, n. 482, p. 64-68, abr./2016.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre Nicolau; OLIVEIRA, Renato Almeida de (Orgs.). **Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Fortaleza: Realce Editora, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhel Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- MENESES, Paulo. **Para Ler a Fenomenologia**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MIRANDA, Marloren. O problema da metafísica em Kant e Hegel: duas investigações sobre o incondicionado. **Revista Opinião Filosófica**. Porto Alegre, v. 06, n. 2, p. 105-122, 2015.
- NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. Os pressupostos da Dialética Hegeliana. **Voos Revista Polidisciplinar Eletrônica da Faculdade Guairacá**. Caderno de Ciências Humanas. Guairacá, v. 1, p. 122-134, 2009.
- NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. A Ciência da Lógica no sistema hegeliano. **Revista Kínesis**. Marília, v. II, n. 3, p. 144-156, abr./2010.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Filosofia).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Conhecimento e Historicidade. **Revista Síntese**. Belo Horizonte, n. 40, p. 33-58, 1987.
- SANTOS, Victor Lucas Cordovil dos. O Processo de Produção do Conhecimento Dialético em Hegel. **Revista Saberes**. Natal, v. 1, n. 17, p. 33-45, dez./2017.
- TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WÉCIO, Pinheiro Araújo. O conceito de razão entre Hegel e Kant: A crítica hegeliana ao dualismo transcendental kantiano. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. João Pessoa, v. 9, n. 1, p. 201-223, 2018.

Artigo recebido em: 25/10/2021.
Artigo aprovado em: 09/11/2021.



PAPA FRANCISCO E A INSERÇÃO DOS CRISTÃOS LEIGOS NA POLÍTICA¹

POPE FRANCISCO AND THE INSERTION OF LAY CHRISTIANS IN POLITICS

Marilza José Lopes Schuína²

RESUMO

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja tem dado ênfase à atuação do cristão leigo e leiga na política. É missão própria do laicato estar na política assumindo sua responsabilidade, como sujeito eclesial, para que a sociedade seja efetivamente justa. As Conferências Episcopais Latino-Americanas seguem as pegadas do Concílio e enfatizam a necessidade e a especificidade da vocação laical de atuação na política e nas políticas públicas. Propondo um programa de Igreja em Saída, o Papa Francisco destaca que toda a Igreja deve preocupar-se com a construção de um mundo melhor e que os movimentos populares são a expressão da necessidade de revitalizar a democracia.

Palavras-chave: Papa Francisco. Cristãos Leigos e Leigas. Política.

RESUMEN

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha enfatizado el papel de los cristianos laicos en la política. Es misión de los laicos involucrarse en la política, asumiendo su responsabilidad, como sujeto eclesial, para que la sociedad sea efectivamente justa. Las Conferencias Episcopales Latinoamericanas siguen los pasos del Concilio y enfatizan la necesidad y la especificidad de la vocación laical para actuar en la política y en las políticas públicas. Al proponer una Iglesia en Salida, el Papa Francisco

¹ O texto foi inicialmente lançado como o capítulo dois do livro *O Reino de Deus e sua justiça*, publicado em 2018 pelas Edições Paulinas, como parte da Coleção Ano do Laicato. A versão inicial foi adaptada para a forma de artigo científico aqui apresentada.

² Pós-graduada em Avaliação Educacional pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Especialista em Liturgia pela Pontífice Faculdade Nossa Senhora da Assunção/SP. Atualmente atua na Comissão Nacional de Formação do Conselho Nacional do Laicato do Brasil, no Grupo de Estudo da Comissão Episcopal Pastoral para o Laicato (CNBB) e no Secretariado para o 15º Intereclesial do Brasil. Presidente do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB) no período de 2013 a 2016 e 2016 a 2019. E-mail: marilzaschuina@gmail.com.

ênfatiza que toda a Iglesia debe preocuparse por construir un mundo mejor y que los movimientos populares son la expresión de la necesidad de revitalizar la democracia.

Palabras-clave: Papa Francisco. Cristianos Laicos. Política.

Introdução

Lembro-me ainda de uma afirmação que fez Bento XVI em seu Discurso Inaugural na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, em Aparecida/São Paulo (2007): “E os leigos católicos devem ser conscientes de sua responsabilidade na vida pública; devem estar presentes na formação dos consensos necessários e na oposição contra as injustiças” (DAp. p. 260). Ademais:

Convém preencher a notável ausência, no âmbito político, comunicativo e universitário, de vozes e iniciativas de líderes católicos de forte personalidade e de vocação abnegada, que sejam coerentes com suas convicções éticas e religiosas. Os movimentos eclesiais têm aqui um amplo campo para recordar aos leigos sua responsabilidade e sua missão de levar a luz do Evangelho à vida pública, cultural, econômica e política” (DAp. p. 261).

O Papa Francisco tem abordado o tema com toda a Igreja e, de modo especial, buscado a interlocução com os fiéis leigos e leigas que exercem responsabilidades na vida pública. Na EG, n. 205, diz o Papa:

Peço a Deus que cresça o número de políticos capazes de entrar num autêntico diálogo que vise efetivamente sanar as raízes profundas e não a aparência dos males do nosso mundo. A política, tão denegrida, é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas da caridade, porque busca o bem comum. Temos de nos convencer de que a caridade ‘é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também nas macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos’. Rezo ao Senhor para que nos conceda mais políticos, que tenham verdadeiramente a peito a sociedade, o povo, a vida dos pobres. É indispensável que os governantes e o poder financeiro levantem o olhar e alarguem as suas perspectivas, procurando que haja trabalho digno, instrução e cuidados sanitários para todos os cidadãos. E porque não acudirem a Deus pedindo-Lhe que inspire os seus planos? Estou convencido de que, a partir de uma abertura transcendência, poder-se-ia formar uma nova mentalidade política e econômica que ajudaria a superar a dicotomia entre a economia e o bem comum social (EG, n. 205).

Nesse sentido, a religião não pode ser relegada ao intimismo, sem qualquer relação com a vida, sem se preocupar com a promoção social. Muitos são os cristãos

de “boa fé” que dizem que religião e política não se misturam, chegando até mesmo a fazerem uma oposição acirrada entre a fé e a vida, a Igreja e o mundo, com uma mentalidade e prática que dificulta, e até mesmo impede, a vivência de uma fé integral (cf. CNBB 105, n.133).

1 A falta de interesse pela política

Muitos cristãos olham o mundo e se fecham sem lançar um olhar crítico à realidade que os cercam, principalmente o mundo da política. Encontramos em muitos o desinteresse à participação, à discussão política e, principalmente, à política partidária.

Na atual conjuntura política brasileira, marcada pelo conflito de interesses da elite, que acumula poder e fortuna de modo escandaloso em detrimento dos interesses dos trabalhadores e das trabalhadoras, aumentando a multidão de excluídos, rejeitados, descartados, “a corrupção e a impunidade estão levando o povo ao descrédito na ação política e nas instituições, enfraquecendo a democracia... Os poderes constituídos precisam assumir sua responsabilidade diante da corrupção e da impunidade” (Nota CNBB, 21/06/2007).

Em todos os setores da população, especialmente entre os jovens, cresce o desencanto pela política e pela democracia, pois as promessas de uma vida melhor e mais justa para todos dos brasileiros e brasileiras não se concretizaram. Com isso, muitos se fecham no interno da Igreja, esquecendo-se “de que a democracia e a participação política são frutos da formação que se faz realidade somente quando os cidadãos são conscientes de seus direitos fundamentais e de seus deveres correspondentes” (CNBB, Democracia e Ética, 2006).

A esse respeito, o Papa Francisco diz:

É preciso prestar atenção à dimensão global para não cair em uma mesquinha cotidianidade. Ao mesmo tempo convém não perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra. As duas coisas unidas impedem de cair em algum destes dois extremos: o primeiro, que os cidadãos vivam num universalismo abstrato e globalizante, miméticos passageiros do carro de apoio, admirando os fogos de artifício do mundo, que é de outros, com a boca aberta e aplausos programados; o outro extremo é que se transformem num museu folclórico de eremitas localistas, condenados a repetir sempre as mesmas coisas, incapazes de se deixar interpelar pelo que

é diverso e de apreciar a beleza que Deus espalha fora das suas fronteiras (EG, n. 234).

Não podem, portanto, os cristãos leigos e leigas abdicarem da política do bem comum (cf. CfL, 42). Estar na política é missão própria dos cristãos leigos e leigas, chamados a assumirem essa responsabilidade para que a sociedade seja justa (cf. AA, n. 14).

A justiça é uma qualidade e uma prática do Reino de Deus, instaurado por Jesus. Desse modo:

À medida que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos. Por isso, tanto o anúncio como a experiência cristã tendem a provocar consequências sociais. Procuremos o seu Reino: “Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e tudo o mais se vos dará por acréscimo” (Mt 6, 33) (EG, n. 180).

Ou ainda, embora:

“a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política”, a Igreja “não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça”. Todos os cristãos, incluindo os Pastores, são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor. É disto mesmo que se trata, pois o pensamento social da Igreja é primariamente positivo e construtivo, orienta para uma ação transformadora e, neste sentido, não deixa de ser um sinal de esperança que brota do coração amoroso de Jesus Cristo (EG, n. 183).

2 O Concílio Vaticano II e a política

O Concílio Vaticano II afirma a importância da participação política dos cristãos na construção de uma sociedade justa e fraterna, especialmente dos cristãos leigos e leigas. Enfatiza a índole secular que caracteriza o ser e o agir laical, ou seja, a sua vocação própria, que é

buscar o Reino de Deus, ocupando-se das coisas temporais e ordenando-as segundo Deus. (...) A eles, portanto, compete muito especialmente esclarecer e ordenar todas as coisas temporais, com as quais estão intimamente comprometidos, de tal maneira que sempre se realizem segundo o espírito de Cristo, se desenvolvam e louvem o Criador e o Redentor (LG, n. 31).

Por isso, “para estabelecer uma vida política verdadeiramente humana, nada melhor do que fomentar sentimentos interiores de justiça e benevolência e de serviço

do bem comum e reforçar convicções fundamentais acerca da verdadeira natureza da comunidade política e do fim, reto exercício e os limites da autoridade” (GS, n. 73). Desse modo, “para impedir que a comunidade política se desagregue (...), requer-se uma autoridade que faça convergir para o bem comum as energias de todos os cidadãos (...), que se apoia na liberdade e na consciência do próprio dever e no sentido de responsabilidade” (GS, 74).

Ademais:

Todos os cristãos tenham consciência da sua vocação especial e própria na comunidade política; por ela são obrigados a dar exemplo de sentida responsabilidade e dedicação pelo bem comum (...). Os partidos políticos devem promover o que julgam ser exigido pelo bem comum, sem que jamais seja lícito antepor o próprio interesse ao bem comum (GS, 75).

Comunidade política e Igreja realizam este serviço para o bem comum de todos, pelo exercício da cooperação mútua.

3 As Conferências Episcopais Latino-americanas seguem as pegadas do Concílio

Dentre as Conferências, destacamos:

a. *Conferência de Medellín, 1968*

Medellín já apontava a necessidade de reforma política para a transformação nas estruturas latino-americanas, a começar pelo exercício da autoridade pública que tem como finalidade o bem comum, e não favorecer sistemas que priorizem grupos privilegiados. “A autoridade pública tem a missão de proporcionar e fortalecer a criação de mecanismos de participação e de legítima representatividade da população” (Med. 15).

Para propiciar essa participação, “a ação pastoral da Igreja estimulará todas as categorias de cidadãos a colaborarem nos planos construtivos dos governos e a contribuir também por meio de uma crítica sadia, numa oposição responsável, para o progresso do bem comum” (Med. 21b).

Assim:

Os leigos, como todos os membros da igreja, participam da tríplice função profética, sacerdotal e real do Cristo, em vista da realização de sua missão eclesial. Todavia, realizam especificamente essa missão no âmbito do temporal, em vista da construção da história, 'exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus'. O que tipifica o papel do leigo, com efeito, é seu compromisso com o mundo" (Med. 8-9).

b. Conferência de Puebla, 1974

"A política partidarista é o campo próprio dos leigos" (GS 43). Corresponde à condição leiga "constituir e organizar partidos políticos, com ideologia e estratégia adequada para alcançar seus legítimos fins" (GS 524). Dentre as "realidades temporais, não se pode deixar de salientar com ênfase especial a atividade política. Esta abarca um vasto campo, desde a ação de votar, passando pela militância e liderança em algum partido político, até o exercício de cargos públicos em diversos níveis" (GS 791). Com isso, percebe-se que: "As formas organizativas de apostolado leigo devem prestar a seus membros ajuda, incentivo e iluminação em seu compromisso político" (GS 810).

c. Conferência de Santo Domingo, 1992

"... Os pastores procuram (...) fomentar a preparação de leigos que se sobressaiam no campo da educação, da política, dos meios de comunicação social, da cultura e do trabalho" (n. 99).

Para tanto, é necessário:

"Criar as condições para que os leigos se formem segundo a Doutrina Social da Igreja, em ordem a uma atuação política dirigida ao saneamento e ao aperfeiçoamento da democracia e ao serviço efetivo da comunidade" (193).

"Recordar aos fiéis leigos que devem influir para que o Estado alcance uma maior estabilidade das políticas econômicas, elimine a corrupção administrativa e aumente a descentralização administrativa, econômica e educacional" (203).

"Orientar e acompanhar pastoralmente os construtores da sociedade na formação de uma consciência moral em suas tarefas e na atuação política" (242).

“Promover e formar o laicato para exercer no mundo sua tríplice função: a profética no campo da Palavra...; a sacerdotal no mundo da celebração e do sacramento...; a régia no universo das estruturas sociais, políticas, econômicas” (254).

d. Conferência de Aparecida, 2007

Para cumprir sua missão com responsabilidade pessoal, os leigos necessitam de sólida formação doutrinal, pastoral, espiritual e adequado acompanhamento para darem testemunho de Cristo e dos valores do Reino no âmbito da vida social, econômica, política e cultural (212).
É dever social do estado criar uma política inclusiva (410).

Aparecida destaca a necessidade de políticas públicas para atendimento das necessidades dos diversos rostos sofredores: migrantes (414), enfermos e dependentes de drogas (422), pessoas que vivem na rua (408), presos (430) e, enfim, todos os rostos sofredores.

Assumindo com força renovada a opção pelos pobres, Aparecida propõe “uma renovada pastoral social para a promoção humana integral” (399), visando o bem comum de todos os excluídos e excluídas (402).

4 Os encontros com os Movimentos Sociais: aprendendo política com Francisco

Tendo presente os pobres, Francisco assume um propósito de vida e propõe o programa de uma “Igreja em saída”, recuperando, assim, a eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II e das Conferências Episcopais Latino-americanas: uma Igreja que deve sair de si e converter-se, renovar-se para o pleno serviço ao bem comum, para que haja vida para todos os povos e nações, o Povo de Deus.

Visitando o Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais Latino-americanas, podemos entender melhor a trajetória política de Francisco, suas palavras, seus gestos e ações. Vejamos, por exemplo:

a. I Encontro Mundial dos Movimentos Populares com o Papa (2014)

Este nosso encontro responde a um anseio muito concreto, a algo que qualquer pai, qualquer mãe, quer para os próprios filhos; um anseio que deveria estar ao alcance de todos, mas que hoje vemos com tristeza cada vez mais distante da maioria das pessoas: *terra, casa e trabalho*. É estranho,

mas se falo disto para alguns o Papa é comunista. Não se compreende que o amor pelos pobres está no centro do Evangelho. Terra, casa e trabalho, aquilo pelo que lutais, são direitos sagrados. Exigi-lo não é estranho, é a doutrina social da Igreja (PAPA FRANCISCO, 2014, s/p).

Ao falar da terra, da casa e do trabalho como direitos sagrados da pessoa humana, Francisco menciona ainda a necessidade de envolvimento e participação de todos e todas para a realização, concretização desses direitos:

Os movimentos populares expressam a necessidade urgente de revitalizar as nossas democracias, tantas vezes desviadas por inúmeros fatores. É impossível imaginar um futuro para a sociedade sem a participação como protagonistas das grandes maiorias e este protagonismo transcende os procedimentos lógicos da democracia formal. A perspectiva de um mundo de paz e de justiça duradouras pede que superemos o assistencialismo paternalista, exige que criemos novas formas de participação que incluam os movimentos populares e animem as estruturas de governo locais, nacionais e internacionais com aquela torrente de energia moral que nasce da integração dos excluídos na construção do destino comum. E assim com ânimo construtivo, sem ressentimento, com amor”. (PAPA FRANCISCO, 2014, s/p).

b. *II Encontro Mundial dos Movimentos Populares com o Papa (2015)*

O Papa fala da necessidade de mudança e o que cada um e cada uma pode fazer, *como protagonistas*, para que as mudanças aconteçam:

Se é assim – insisto – digamo-lo sem medo: Queremos uma mudança, uma mudança real, uma mudança de estruturas. Este sistema é insuportável: não o suportam os camponeses, não o suportam os trabalhadores, não o suportam as comunidades, não o suportam os povos.... E nem sequer o suporta a Terra, a irmã Mãe Terra, como dizia São Francisco.

Queremos uma mudança nas nossas vidas, nos nossos bairros, no vilarejo, na nossa realidade mais próxima; mas uma mudança que toque também o mundo inteiro, porque hoje a interdependência global requer respostas globais para os problemas locais. A globalização da esperança, que nasce dos povos e cresce entre os pobres, deve substituir esta globalização da exclusão e da indiferença. [...].

Que posso fazer eu, recolhedor de papelão, catador de lixo, limpador, reciclador, frente a tantos problemas, se mal ganho para comer? Que posso fazer eu, artesão, vendedor ambulante, carregador, trabalhador irregular, se não tenho sequer direitos laborais? Que posso fazer eu, camponesa, indígena, pescador que dificilmente consigo resistir à propagação das grandes corporações? Que posso fazer eu, a partir da minha comunidade, do meu barraco, da minha povoação, da minha favela, quando sou diariamente discriminado e marginalizado? Que pode fazer aquele estudante, aquele jovem, aquele militante, aquele missionário que atravessa as favelas e os parapeiros com o coração cheio de sonhos, mas quase sem nenhuma solução para os meus problemas? Muito! Podem fazer muito. Vós, os mais humildes, os explorados, os pobres e excluídos, podeis e fazeis muito.

Atrevo-me a dizer que o futuro da humanidade está, em grande medida, nas vossas mãos, na vossa capacidade de vos organizar e promover alternativas criativas na busca diária dos “3 T” (trabalho, teto, terra), e também na vossa participação como protagonistas nos grandes processos de mudança nacionais, regionais e mundiais. Não se acanhem! (PAPA FRANCISCO, 2015, s/p).

c. *III Encontro Mundial dos Movimentos Populares com o Papa (2016)*

Falando do problema dos refugiados, dos que são obrigados a deixar sua pátria, sua terra natal, Francisco clama a que todos deem o exemplo e relaciona o tema com a política e a democracia:

Dar o exemplo e reclamar é um modo de fazer política, e isto leva-me ao segundo tema que debatestes no vosso encontro: a relação entre povo e democracia. Uma relação que deveria ser natural e fluida, mas que corre o perigo de se ofuscar, até se tornar irreconhecível. O fosso entre os povos e as nossas atuais formas de democracia alarga-se cada vez mais, como consequência do enorme poder dos grupos econômicos e midiáticos, que parecem dominá-las. Sei que os movimentos populares não são partidos políticos, e permiti-me dizer-vos que, em grande parte, é nisto que se encontra a vossa riqueza, porque exprimis uma forma diferente, dinâmica e vital de participação social na vida pública. Mas não tenhais medo de entrar nos grandes debates, na Política com letra maiúscula, e volto a citar Paulo VI: «A política é uma maneira exigente — mas não é a única — de viver o compromisso cristão ao serviço do próximo» (Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, 14 de maio de 1971, n. 46). Ou então esta frase, que repito muitas vezes e sempre me confundo, não sei se é de Paulo VI ou de Pio XII: A política é uma das formas mais altas da caridade, do amor (PAPA FRANCISCO, 2015, s/p).

Na relação com a política, o Papa alerta os movimentos populares para dois riscos: o risco de se deixarem “arquivar” e o de se corromperem:

Primeiro, não se deixar amarrar, porque alguns dizem: a cooperativa, o refeitório, a horta agroecológica, as microempresas, o projeto dos planos assistenciais... até aqui tudo bem. Enquanto vos mantiverdes na divisória das “políticas sociais”, enquanto não puserdes em questão a política econômica ou a Política com “p” maiúsculo, sois tolerados. Aquela ideia das políticas sociais concebidas como uma política para os pobres, mas nunca com os pobres, nunca dos pobres e muito menos inserida num projeto que reúna os povos, às vezes parece-se com uma espécie de carro mascarado para conter os descartes do sistema. Quando vós, da vossa afeição ao território, da vossa realidade diária, do bairro, do local, da organização do trabalho comunitário, das relações de pessoa a pessoa, ousais pôr em questão as “macrorrelações”, quando levantais a voz, quando gritais, quando pretendeis indicar ao poder uma organização mais integral, então deixais de ser tolerados, não sois muito tolerados porque estais a sair da divisória, estais a deslocar-vos para o terreno das grandes decisões que alguns pretendem monopolizar em pequenas castas. Assim a democracia atrofia-se, torna-se

um nominalismo, uma formalidade, perde representatividade, vai-se desencantando porque deixa fora o povo na sua luta diária pela dignidade, na construção do seu destino. (...)

Sabemos que «enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais (Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, n. 202). Por isso, disse e repito-o, “o futuro da humanidade não está unicamente nas mãos dos grandes dirigentes, das grandes potências e das elites. Está fundamentalmente nas mãos dos povos; na sua capacidade de se organizarem e também nas suas mãos que regem, com humildade e convicção, este processo de mudança” (PAPA FRANCISCO, 2015, s/p).

Por conta disso:

Também a Igreja pode e deve, sem pretender ter o monopólio da verdade, pronunciar-se e agir especialmente face a “situações nas quais se tocam as chagas e os sofrimentos dramáticos, e nas quais estão envolvidos os valores, a ética, as ciências sociais e a fé” (Intervenção no encontro de juizes e magistrados contra o tráfico de pessoas e o crime organizado, Vaticano, 3 de junho de 2016). Este é o primeiro risco: o risco de se deixar encaixar e o convite a entrar na grande política.

O segundo risco, dizia-vos, é deixar-se corromper. Assim como a política não é uma questão de “políticos”, também a corrupção não é um vício exclusivo da política. Há corrupção na política, há corrupção nas empresas, há corrupção nos meios de comunicação, há corrupção nas igrejas e há corrupção também nas organizações sociais e nos movimentos populares. É justo dizer que há uma corrupção radicada nalguns âmbitos da vida econômica, em particular na atividade financeira, e que faz menos notícia do que a corrupção diretamente relacionada com o âmbito político e social. É justo dizer que muitas vezes se utilizam os casos de corrupção com más intenções. Mas também é justo esclarecer que quantos escolheram uma vida de serviço têm uma obrigação ulterior que se acrescenta à honestidade com a qual qualquer pessoa deve agir na vida. A medida é muito alta: é preciso ter a vocação para servir com um forte sentido de austeridade e humildade. Isto é válido para os políticos, mas também para os dirigentes sociais e para nós pastores. Disse «austeridade» e gostaria de esclarecer ao que me refiro com a palavra austeridade, porque pode ser uma palavra equívoca. Pretendo dizer austeridade moral, austeridade no modo de viver, austeridade na maneira como levo por diante a minha vida, a minha família. Austeridade moral e humana. (...).

A qualquer pessoa que seja demasiado apegada às coisas materiais ou ao espelho, a quem ama o dinheiro, os banquetes exuberantes, as casas sumptuosas, roupas de marca, carros de luxo, aconselharia que compreenda o que está a acontecer no seu coração e que reze a Deus para que o liberte destes laços. Mas, (...), todo aquele que seja apegado a estas coisas, por favor, que não entre na política, não entre numa organização social ou num movimento popular, porque causaria muitos danos a si mesmo, ao próximo e sujaria a nobre causa que empreendeu. (...).

Diante da tentação da corrupção, não há remédio melhor do que a austeridade, a austeridade moral, pessoal: e praticar a austeridade é, ainda mais, pregar com o exemplo. Peço-vos que não subestimeis o valor do exemplo porque tem mais força do que mil palavras, mil panfletos, mil retweets, mil vídeos no youtube. O exemplo de uma vida austera ao serviço

do próximo é o modo melhor para promover o bem comum e o projeto-ponte dos. Peço a vós dirigentes que não vos canseis de praticar esta austeridade moral, pessoal, e peço a todos que exijam dos dirigentes esta austeridade, que — de resto — os fará sentir-se muito felizes”. (PAPA FRANCISCO, 2014, s/p).

Para continuar a conversa

Em Carta ao Cardeal Marc Oullet (2016), Francisco aborda “o indispensável compromisso dos leigos na vida pública dos países latino-americanos”.

Inicia a carta falando da necessidade de discernimento, para que a reflexão realizada na Assembleia Plenária da Pontifícia Comissão para a América Latina, (1º a 4 de março de 2016 – Cidade do Vaticano), “não caia no vazio” e impeça os pastores de servirem melhor ao Povo de Deus, pois sem os filhos um pai não reconhece a si mesmo. O mesmo acontece com os pastores.

O pastor pastoreia o seu povo para o agir. Portanto, certas frases bonitas que em nada apoiam a vida do povo devem ser superadas, como por exemplo: “é a hora dos leigos”. Ocorre que esta hora nunca chega.

Nesse sentido, o fogo profético que impulsiona ao testemunho, principalmente dos leigos e leigas que trabalham na vida pública, não deve ser apagado. Diz o Santo Padre:

Não é o pastor que deve dizer ao leigo o que fazer e dizer, ele sabe tanto e melhor que nós. Não é o pastor que deve estabelecer o que os fiéis dizem nos diversos âmbitos. Como pastores, unidos ao nosso povo, faz-nos bem nos perguntarmos como estamos estimulando e promovendo a caridade e a fraternidade, o desejo do bem, da verdade e da justiça. Devemos reconhecer que o leigo por sua própria realidade, por sua própria identidade, por estar imerso no coração da vida social, pública e política, por ser partícipe de formas culturais que se geram constantemente, precisa de novas formas de organização e de celebração da fé (PAPA FRANCISCO, 2016, s/p).

Em mensagem enviada ao encontro “Participação dos Leigos católicos na vida política” (Bogotá, 01-03/12/2017), promovido pela Comissão para a América Latina (CAL) e Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM), o Papa retoma citações do Magistério, reafirmando o que já disse na *Evangelii Gaudium*, referindo-se à política como “uma alta forma de caridade”, um inestimável serviço ao bem comum, ou seja, “a política é, antes de tudo, um serviço”. Ressalta o Papa, que assim como Jesus deu o exemplo, “eu não vim para ser servido”, os políticos devem fazer o mesmo,

entregando a própria vida pelo bem comum da sociedade. “É preciso cultivar o verdadeiro senso interior da justiça, do amor e do serviço” (...), para “reabilitar a dignidade da política” (...) e buscar “novas forças políticas, que brilhem pela sua ética e cultura; que façam uso do diálogo democrático; que conjuguem a justiça com a misericórdia e a reconciliação; que sejam solidárias com os sofrimentos e esperanças dos povos latino-americanos” (PAPA FRANCISCO, 2016, s/p).

Diz ainda Francisco em sua mensagem: “Quanto precisamos, hoje, na América Latina de uma política boa e nobre! Quanto precisamos de protagonistas”! Mais uma vez o Santo Padre ressalta: “a contribuição cristã para a ação política é dada com a missão peculiar dos leigos católicos, no âmbito social, segundo os critérios evangélicos e o patrimônio da Doutrina Social da Igreja” (PAPA FRANCISCO, 2017, s/p).

Sejam, pois, os leigos e leigas, verdadeiros protagonistas da Igreja e do mundo, “Sal da terra, Luz do mundo e Fermento na massa”! Que possamos viver a nossa missão à luz do Evangelho, na construção de um mundo justo e fraterno, de uma sociedade do bem comum.

Referências

Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade**. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5, 13-14). Brasília: Edições CNBB, 2016.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla**. 5ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano de Santo Domingo**. Texto oficial. Tradução Oficial da CNBB. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida [DAp]**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 10ª ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Paulus, 2009.

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2001.

PAPA FRANCISCO. **Discurso aos participantes do Encontro Mundial dos movimentos populares.** Ex-sala do sínodo, terça-feira, 28 de outubro de 2014. https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. Acesso em: 04.dez.2017.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Papa aos movimentos populares.** Texto integral. 2015. Disponível em: [http://pt.radiovaticana.va/news/2015/07/10/discurso_do_papa_aos_movimentos_populares_\(texto_integral\)/1157336](http://pt.radiovaticana.va/news/2015/07/10/discurso_do_papa_aos_movimentos_populares_(texto_integral)/1157336). Acesso em: 05.dez.2017.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco aos participantes do 3º Encontro mundial dos movimentos populares.** Sala Paulo VI, sábado, 5 de novembro de 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html. Acesso em: 05.dez.2017.

PAPA FRANCISCO. ***Evangelii Gaudium***. A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus, Edições Loyola, 2013.

PAPA FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco à política e ao serviço.** 2017. Disponível em: http://br.radiovaticana.va/news/2017/12/01/v%C3%ADdeomensagem_do_papa_a_pol%C3%ADtica_%C3%A9_servi%C3%A7o/1352413. Acesso em: 11.dez.2017.

PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA A AMÉRICA LATINA. **O indispensável compromisso dos Leigos na vida pública dos países latino-americanos.** Recomendações pastorais. Reunião Plenária, de 1º a 4 de março de 2016 – Cidade do Vaticano. Brasília: Edições da CNBB. 2016.

Artigo recebido em: 31/06/2021.

Artigo aprovado em: 17/08/2021.



PRISÃO, UMA FÓRMULA DE PRECONCEITOS:
UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE DELINQUÊNCIA EM MICHEL
FOUCAULT

PRISON, A FORMULA OF PREJUDICES:
AN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF DELINQUENCY IN MICHEL
FOUCAULT

Leonardo Brandalise Machado¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de delinquência cunhado por Michel Foucault e entender sua relevância para os dias atuais, estudando como a estigmatização de uma pessoa como “delinquente” contribui para a solidificação de preconceitos em relação aos apenados. Para tanto, examinamos como e por que a prisão cria os delinquentes, bem como o motivo pelo qual, mesmo com a prisão fracassando em ressocializar e diminuir a criminalidade, ela continua inquestionável. Por fim, investigaremos a relação entre proximidade social e responsabilidade moral, pois promover esta distância social foi utilizada como estratégia planejada em processos de criação de preconceitos em relação a minorias, como com os judeus no Nazismo e os negros nos Estados Unidos. Concluímos pela necessidade de o poder político criar espaços de aproximação entre sociedade civil e apenados, para que possa diminuir os preconceitos em relação a estes e, conseqüentemente, para que haja a possibilidade de uma melhor ressocialização.

Palavras-chave: Delinquência. Execução Penal. Proximidade Social. Responsabilidade Moral. Filosofia do Direito.

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of delinquency coined by Michel Foucault and understand its relevance to the present day, studying how the stigmatization of a person as a “delinquent” contributes to the solidification of prejudices in relation to the inmates. To that end, we examine how and why prison creates delinquents, as well as

¹ Bacharel em Direito pela Faculdade de Rondônia (FARO/IJN). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: leonardobrmachado@gmail.com.

why, even though prison fails to re-socialize and reduce crime, it remains unquestionable. Finally, we will investigate the relationship between social proximity and moral responsibility; because promote this distancy social was used like a planejed estrategia in a process of creation of prejudices in rellationship a minoritys, like the Jews in nazism and black peopple in United States. We conclude by the need for the political power to create spaces of approximation between civil society and convicts, so that prejudices in relation to these are reduced and, consequently, have a possibility of a better better resocialization.

Keywords: Delinquency. Penal Execution. Social Proximity. Moral Responsibility. Philosophy of Law.

Introdução

O presente artigo busca analisar o conceito de delinquência de Foucault e a existência de uma possível relação entre responsabilidade moral e distância social. Assim, olharemos para a história e investigaremos o processo de criação de preconceitos em relação aos judeus na Alemanha nazista e aos negros nos guetos dos Estados Unidos. Também o modelo panóptico de presídio será abordado como maneira de produzir distanciamento entre a sociedade e um determinado grupo social, podendo gerar, como consequência, menos responsabilidade moral e maior incidência de preconceitos sobre o mesmo.

Desse modo, temos como principal hipótese a perspectiva de que a distância física entre os presos e a população em geral tem trazido como consequência a ausência de responsabilidade moral da sociedade em relação aos apenados, tornando mais fácil a criação de estereótipos e preconceitos em relação a eles.

O presente trabalho se justifica pela observação de um crescimento relevante do preconceito em relação aos apenados. Em pesquisa feita pelo Datafolha para o Anuário Brasileiro de Segurança Pública no ano de 2016, cerca de 57% dos brasileiros concordaram com a frase “bandido bom é bandido morto”; e, quando vistos os dados da Região Norte, a situação ainda piora, chegando a 61% (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2016). Assim, o fato de os apenados serem removidos do meio da sociedade e condenados a viverem segregados parece facilitar a criação de imagens preconceituosas a respeito deles, sendo necessário que elas sejam desconstruídas, pois é preocupante perceber que os caminhos trilhados em casos de

extremo preconceito ao redor do mundo pode estar sendo repetidos em relação a outros grupos também em situação de vulnerabilidade social.

O conceito foucaultiano de delinquência

Um importante ponto de partida teórico para o presente artigo é o entendimento do conceito de delinquência para Michel Foucault, pois nele está intrínseco tanto o motivo do fracasso do encarceramento em seu caráter ressocializador quanto seu sucesso em criar uma figura marcada como delinquente. Primeiramente, faz-se necessário entendermos quem seriam os delinquentes, ou o que seria a delinquência, para, depois, debruçarmo-nos sobre o porquê de a prisão ser a principal formadora desse tipo de sujeito.

Segundo Foucault (2014), a prisão, apesar de fracassar em sua tentativa de ressocializar e diminuir a criminalidade, tem sucesso em outra função: a criação do delinquente; ou seja, um indivíduo dotado de uma patologia que o leva a cometer crimes, um tipo muitas vezes marcado por sua cor de pele e pela localidade em que mora, zona que acaba por se tornar a principal área para patrulhas policiais:

O atestado de que a prisão fracassa em reduzir os crimes deve talvez ser substituído pela hipótese de que a prisão conseguiu muito bem produzir a delinquência, tipo especificado, forma política ou economicamente menos perigosa - talvez até utilizável - de ilegalidade; produzir os delinquentes, meio aparentemente marginalizado mas centralmente controlado; produzir o delinquente como sujeito patologizado. O sucesso da prisão: nas lutas em tomo da lei e das ilegalidades, especificar uma "delinquência". Vimos como o sistema carcerário substituiu o infrator pelo "delinquente". E afixou também sobre a prática jurídica todo um horizonte de conhecimento possível. Ora, esse processo de constituição da delinquência-objeto se une à operação política que dissocia as ilegalidades e delas isola a delinquência. A prisão é o elo desses dois mecanismos; permite-lhes se reforçarem perpetuamente um ao outro, objetivar a delinquência por trás da infração, consolidar a delinquência no movimento das ilegalidades. O sucesso é tal que, depois de um século e meio de "fracasso", a prisão continua a existir, produzindo os mesmos efeitos e que se têm os maiores escrúpulos em derrubá-la (FOUCAULT, 2014, p. 272).

Dessa forma, sabendo que temos um alto grau de reincidência penal e que também não tem diminuído a criminalidade assustadora que vivemos neste país, vemos que o modelo de encarceramento usado no Brasil não tem cumprido a contento

sua função ressocializadora, servindo, por outro lado, em grande medida, apenas para a criação estereotipada do “delinquente”.

Em outros termos, a prisão parece não estar cumprindo com a sua missão de ressocialização ou diminuição da criminalidade, mas sim com a elaboração de uma ilegalidade marcada, dominada, alvo de constante investigação e patrulhamento da polícia. Segundo Jacarandá e Souza (2015, p. 737-738), “[...] o Estado pune, seletivamente, uma massa específica da sociedade com o fim de obter controle, por meio da exclusão, de parcelas da população, visando fins determinados que se modificam, conforme a teoria”. Nesse sentido, Foucault (2014, p. 271) assevera:

Se tal é a situação, a prisão, ao aparentemente “fracassar”, não erra seu objetivo; ao contrário, ela o atinge na medida em que suscita no meio das outras uma forma particular de ilegalidade, que ela permite separar, pôr em plena luz e organizar como um meio relativamente fechado, mas penetrável. Ela contribui para estabelecer uma ilegalidade, visível, marcada, irreduzível a um certo nível e secretamente útil – rebelde e dócil ao mesmo tempo; ela desenha, isola e sublinha uma forma de ilegalidade que parece resumir simbolicamente todas as outras, mas que permite deixar na sombra as que se quer ou se deve tolerar. Essa forma é a delinquência propriamente dita.

Tal lógica permite criar “inimigos”, conceder à sociedade um “nós contra eles”, pois “quanto mais culpáveis forem “eles”, mais seguros estaremos “nós” e menos teremos que fazer para defender essa segurança” (BAUMAN, 1998). Inimigos devem ser excluídos; assim a prisão é prioritariamente um lugar de exclusão social que tem como escopo “matar” socialmente os delinquentes que são produzidos por ela mesmo (JACARANDA; SOUZA, 2015).

Ora, existe uma diferença importante entre criminoso e delinquente, pois o criminoso é aquele que comete um crime, enquanto o delinquente é aquele que comete recorrentes pequenos delitos e que está em contato reiterado com a justiça penal. A prisão funciona como uma fábrica de delinquência e, quando um “criminoso” adentra no cárcere, a tendência é a sua transformação em delinquente:

A delinquência é um conceito diverso de criminoso. O criminoso se torna delinquente na medida em que imerge no sistema criminal, por meio da prisão, passando a obter características próprias. O delinquente é a figura dos pequenos delitos, das ilegalidades contínuas e de menor escala violenta, que está em constante contato com o sistema punitivo. Ao adentrar o sistema punitivo, no caso, a prisão, o indivíduo é sujeito às situações intrínsecas a este sistema, tais como isolamento, falta de atividades sociais (labor, trabalho, agir em comunidade, etc.), relações de violência entre si e entre os

agentes penitenciários, entre outras que provocam neles transformações cuja consequência será a produção do indivíduo delinquente (JACARANDÁ; SOUZA, 2015, p. 746).

Nessa perspectiva, temos como atributo primordial da delinquência o seu padrão de repetição. O delinquente é aquele que está constantemente entrando e saindo do sistema prisional, em um ciclo constante: “[...] durante várias etapas da vida, o delinquente “entra e sai” do sistema prisional, formando uma espécie de ciclo” (JACARANDÁ; SOUZA, 2015, p. 747).

Assim temos que a delinquência é uma ilegalidade dominada, com figuras estereotipadas e patologizadas, marcadas como “inimigos” da sociedade, caracterizadas por um ciclo de “entra e sai” da prisão, que tem como principal função servir como base para o funcionamento da justiça penal.

A prisão atuante como fábrica de delinquência

Superado o conceito de delinquência é necessário entendermos o porquê de a prisão criar a figura do delinquente, quais aspectos do encarceramento estão diretamente ligados a este fenômeno, quais os perigos desta forma de se fazer “justiça” e, por último, as razões pelas quais, apesar de todo o seu problema, a prisão ainda parecer intocável como principal forma de execução penal.

Apesar de a reincidência ser constantemente apontada como motivo para endurecer as penas, é irônico pensarmos que a própria prisão é a grande responsável por esse fenômeno. Ela, aliás, tem significativo sucesso em propiciar tal reincidência, por criar um padrão de repetição de crimes, pelas mesmas pessoas e nos mesmos locais. Desse modo, a prisão panóptica² é apontado como a grande fábrica de delinquentes, uma vez que “a detenção provoca a reincidência; depois de sair da

² “O panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. P princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades especiais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

prisão, se têm mais chance que antes de voltar para ela; os condenados são, em proporção considerável, antigos detentos” (FOUCAULT, 2014, p. 260).

O primeiro motivo pelo qual as prisões panópticas³ fabricam delinquentes se dá pelo modelo de vida que obrigam aos encarcerados: uma vida completamente isolada do restante sociedade.

A prisão não pode deixar de fabricar delinquentes. Fabrica-os pelo tipo de existência que faz os detentos levarem: que fiquem isolados nas celas, ou que lhes seja imposto um trabalho inútil, para o qual não encontrarão utilidade, é de qualquer maneira não “pensar no homem em sociedade; é criar uma existência contra a natureza inútil e perigosa”. (FOUCAULT, 2014, p. 260).

Um segundo motivo seria o fato de que o abuso de poder e tratamentos violentos são marcas características do modelo panóptico de prisão e muitas vezes justificados como forma de disciplinar o detento, de torná-lo dócil. Ou seja, justifica-se o uso da violência como instrumento disciplinador e forma de “educação” dos detentos:

A prisão deve ser um aparelho disciplinar exaustivo. Em vários sentidos: deve tomar a seu cargo todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições; a prisão, muito mais que a escola, a oficina ou o exército, que implicam sempre numa certa especialização, é “onidisciplinar”. Além disso a prisão é sem exterior nem lacuna; não se interrompe, a não ser depois de terminada totalmente sua tarefa; sua ação sobre o indivíduo deve ser ininterrupta: disciplina incessante. Enfim, ela dá um poder quase total sobre os detentos; tem seus mecanismos internos de repressão e de castigo: disciplina despótica. Leva à mais forte intensidade todos os processos que encontramos nos outros dispositivos de disciplina. Ela tem que ser a maquinaria mais potente para impor uma nova forma ao indivíduo pervertido; seu modo de ação é a coação de uma educação total (FOUCAULT, 2014, p. 228).

Assim, durante toda a sua pena o encarcerado convive com muita violência, tanto da parte das autoridades responsáveis por sua “disciplina” como da parte dos próprios detentos. É de se esperar, portanto, que eles aprendam o uso da violência como linguagem de comunicação.

³ Porém vale ressaltar que Foucault (2014, p. 202) não era apenas o modelo arquitetônico de construção, mas um modelo de poder no qual a disciplina e a vigilância estavam no centro “O panoptismo é o princípio geral de uma nova “anatomia política” cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina.”

A reunião de “criminosos” em um local fechado também contribui para a formação de uma rede de delinquentes que são obrigados a viver entre si e sem contato com sociedade externa à prisão. Desse modo, “a prisão torna possível, ou melhor, favorece a organização de um meio de delinquentes, solidários entre si, hierarquizados, prontos para todas as cumplicidades futuras” (FOUCAULT, 2014, p. 261).

Além disso, a prisão ainda funciona como “escola do crime”, onde os mais novos aprendem com os mais velhos, onde os que cometeram crimes graves ensinam os que cometeram infrações leves, e assim sucessiva, alternada e alternativamente, formando um ciclo que se torna cada vez mais violento:

O primeiro desejo que nele nascerá será de aprender com os colegas hábeis como se escapa aos rigores da lei; a primeira lição será tirada dessa lógica cerrada dos ladrões que os leva a considerar a sociedade como inimiga; a primeira moral será a delação, a espionagem honrada nas nossas prisões; a primeira paixão que nele será excitada virá assustar a jovem natureza por aquelas monstruosidades que devem ter nascido nas masmorras e que a pena se recusa a citar... ele agora rompeu com tudo o que o ligava à sociedade (APUD L'amanach populaire de la france, assinado D., p. 49-56; 262).

Considerando mais especificamente o caso do Brasil, em que a maioria dos presídios estão superlotados e existem poucos mecanismos de “qualificação” dos presos para separá-los de acordo com a gravidade do crime cometido, idade e reincidência, torna-se ainda mais visível que a instituição da prisão trabalha como uma “escola do crime” e uma “fábrica de delinquentes”.

Por último, temos que considerar que, uma vez preso, a marca da prisão estará eternamente sobre o condenado. O preconceito social de ter cumprido uma pena faz com que as vagas de empregos para antigos apenados sejam limitadas ou, na maioria das vezes, nem existam. Destarte, a impossibilidade de encontrar trabalho se transforma em grande fator de reincidência, restando muitas vezes ao egresso no Brasil o tráfico de drogas como função remunerada.

No entanto, se a constatação de que a prisão fracassa na ressocialização e na sua expectativa de diminuir a criminalidade, por que ela ainda permanece como instituição intocável e é constantemente defendida por autoridades que sustentam inclusive que deveríamos encarcerar mais pessoas e por mais tempo? Que função a

prisão exerce que é tão útil à sociedade ou ao poder, que não podemos de maneira alguma abrir mão dela?

Foucault (2014) nos indica a própria delinquência como resposta a estas perguntas. Ele não considera que a principal função da prisão seja a de reduzir a criminalidade ou de reinserir o apenado na sociedade após a detenção; pois, se estas fossem suas primordiais funções, seu fracasso seria óbvio. Contudo, ao produzir a “delinquência”, a prisão parece ter encontrado em si uma funcionalidade, que, aliás, exerce muito bem, e a partir da qual forças políticas e econômicas dominantes fazem uso para continuar no poder.

Assim, a definição de ilegalidade e a prisão como meio de punibilidade de quem as comete são úteis ao poder pela classificação maniqueísta entre “bem” e “mal”, “louco” e “normal” que exercem sobre o “delinquente”; pois, se o “inimigo” é definido, não é necessário dispensar maiores forças para “investigar” outras fontes de ilegalidades, bastando apenas se concentrar em manter seu “ciclo” do “entra e sai” do sistema penal.

Neste sentido, em seu curso dado no *Collège de France*, nos anos de 1974-1975, intitulado *Os anormais*, Foucault (2001) ressalta que ao longo da história foram criadas várias definições de delinquente, como o monstro humano, o indivíduo a corrigir e o onanista, com o objetivo de os separar da sociedade, de estudar o crime como uma patologia do indivíduo e não como uma doença social, fazendo com que o delito praticado seja visto como algo a ser corrigido no delinquente e cindindo a sociedade entre os normais e os anormais.

Da relação entre responsabilidade moral e distância social

Tais classificações maniqueístas trazem em si grandes perigos, pois foi através delas e da utilização da produção de distância social como instrumento de produção de invisibilidade social e de indiferença moral que se solidificaram vários preconceitos em relação às minorias. Detenhamo-nos aqui sobre a ideia da existência de uma relação diretamente proporcional entre responsabilidade moral e proximidade social. Nas palavras de Bauman (1998, p. 213):

O atributo moral da proximidade é a responsabilidade; o atributo moral da distância social é a ausência de relacionamento moral ou heterofobia. A responsabilidade é silenciada uma vez desgastada a proximidade; pode eventualmente ser substituída pelo ressentimento, uma vez o cossujeito humano seja transformado num Outro.

Assim, esses preconceitos têm feito com que o debate acerca da situação dos presídios e de possíveis maus tratos aos detentos seja visto como “adiafórico”, ou seja, excluído do universo da avaliação moral, podendo ser julgado apenas por critérios econômicos e burocráticos. Segundo Bauman, podemos entender a adiaforização como o conjunto de “[..] estratégias voltados para colocar, com intenção ou não, certos atos e/ou a omissão deles em relação a certas categorias de seres humanos fora do eixo moral-imoral – ou seja, fora do “universo das obrigações morais” (2014, p. 52). Tal postura implica em:

[...] lançar os objetos da ação em uma posição na qual não podem desafiar o ator na sua (dos objetos) qualidade de fonte de demandas morais; isto é, em extirpá-los da categoria de seres que podem potencialmente confrontar o ator como “rosto”. A série de meios utilizada para isso é realmente enorme. Vai da explícita isenção de proteção moral ao inimigo declarado, através da classificação de grupos selecionados entre os recursos de ação que podem ser avaliados unicamente em termos do seu valor técnico instrumental, até a remoção do estranho de qualquer relacionamento humano comum, no qual seu rosto poderia se tornar visível e brilhar como uma exigência moral. Em cada caso o impacto limitador da responsabilidade moral pelo Outro é suspenso e tornado ineficaz (BAUMAN, 1998, p. 246).

Temos os ritos da Alemanha nazista como exemplo de um plano para extirpar o rosto dos “inimigos”. Para isso, foi necessário primeiramente transformar o judeu em um ser “conceitual”, “desumanizado” e “estereotipado”, transformá-lo em “judeu como tal”, em um ser indigno de viver (BAUMAN, 1998; ARENDT, 2012). Um dos ritos utilizados pelos alemães para produzir indiferença moral em relação aos judeus, por exemplo, foi a separação destes em guetos, para viverem afastados do restante da sociedade:

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado. (ARENDT, 2012, p. 402).

Assim, temos que, para a perpetração da “solução final” dos nazistas, foi necessária a produção de indiferença moral da população alemã em relação aos judeus. Para isso, utilizou-se a estratégia de retirá-los do campo de vista da sociedade “comum”, empurrando-os para viverem separados em guetos. No entanto, antes dessa separação, não negando o antissemitismo que havia entre os alemães, estes sempre tinham um “bom judeu” que era seu vizinho ou amigo e merecedor de preocupações morais. Vemos, desse modo, que:

O contexto de proximidade com responsabilidade dentro do qual são formadas as imagens pessoais cerca-as com uma grossa muralha moral praticamente impenetrável a argumentos “meramente abstratos”. Por mais persuasivo ou insidioso que possa ser o estereótipo intelectual, sua zona de atuação, porém, se interrompe abruptamente onde começa a esfera do relacionamento pessoal. “O outro” como categoria abstrata simplesmente não se comunica com “o outro” que eu conheço. Este pertence ao reino da moralidade, do qual aquele está firmemente excluído. O segundo reside no universo semântico do bom e do mau, que teimosamente recusa a se subordinar ao discurso da eficiência e da escolha racional (BAUMAN, 1998, p. 216).

Destarte, foi plantada na sociedade alemã uma indiferença moral em relação aos judeus que possibilitou a perpetração da solução final, sem que houvesse grandes revoltas por parte da população comum. Esta via o extermínio de judeus como uma política nazista acerca da qual não havia por que se revoltar ou confrontar as autoridades, já que os judeus não estavam em seu campo de preocupações morais (BAUMAN, 1998).

Outra forma conhecida de produção de preconceitos se deu nos Estados Unidos, com a formação dos guetos negros, a cidade negra dentro da branca, a forma encontrada pelos americanos de manterem-se longe da população negra depois do fim da escravidão. A separação da população negra norte-americana possibilitou a criação da classe chamada de *underclass*, uma figura conceitual que ganhou espaço na mídia americana, que chegou até a população e foi objeto de estudo pela comunidade acadêmica. A *underclass* foi constituída principalmente de negros e pobres (WACQUANT, 2008).

Tal grupo era visto pela comunidade americana como sem solução, como a própria tradução do termo *underclass* pode sugerir, pessoas de classe baixa, sem nenhuma capacidade moral de se adaptar à vida em comunidade. Novamente temos

aqui a criação de uma figura estereotipada, indigna de responsabilidade moral, sujeita aos descasos do poder público.

Os *underclass* foram vítimas de muitas matérias jornalísticas que tinham como objetivo solidificar o preconceito em relação a estas pessoas, como podemos ver nos textos abaixo:

A primeira aparição nacional data do verão de 1977, quando após os saques que ocorreram no grande apagão de Nova York, a Time Magazine dedicou a sua capa à “underclass Norte-Americana”, que apresentava nestes termos – apoiados pela foto de um jovem negro, com um esgar assustador: Por trás das paredes esburacadas vive um grande grupo de pessoas, mais intratáveis, socialmente alienadas e hostis do que se possa imaginar. São os inatingíveis: a underclass norte-americana (WACQUANT, 2008, p. 45).

E mais:

“UNDERCLASS: OS ALIENADOS POBRES ESTÃO DEVASTANDO AS INNER CITIES NORTE-AMERICANAS- ESTARIA ACONTECENDO O MESMO AQUI”, pode-se ler “os homens negros são essencialmente bárbaros, para quem o casamento é uma força civilizadora”; “mulheres solteiras negras se deixam engravidar, porque sexo é bom e os bebês são uma gracinha”. A análise de Murray (se é possível chamá-la assim), que apresenta os residentes do gueto como uma tribo de selvagens inclinados a canibalizar sua própria comunidade, não é tanto *ureductio ad absurdum*, mas uma volta dos reprimidos. Não é essa a visão projetada pelos brancos (italianos e judeus) de classe inferior dos bairros adjacentes às áreas negras de Nova York, para os quais “o gueto é uma selva infestada de ‘animais’ de pele escura, cuja sexualidade desenfreada e famílias desfeitas desafiam todos ideais de conduta civilizada”? (WACQUANT, 2008, p 48-49).

Assim, temos que a distância social entre negros no Estados Unidos e judeus na Alemanha facilitou a criação de figuras estereotipadas destes grupos e, principalmente, retirou estes sujeitos do universo de preocupação moral de boa parte da sociedade. Tal distância e suas consequências, como ficou claro, está ocorrendo em relação ao apenado, devido a produção da delinquência, como conceituado por Foucault, solidificando, assim, preconceitos em relação aos presos.

A execução penal tem se tornado cada vez mais escondida dos olhos da sociedade civil, exatamente com o intuito de retirar estes detentos dos olhares das pessoas e, assim, provocar a adiaforização do debate acerca dos direitos dos presos. Dessa maneira, “a punição vai-se tornando, pois, a parte mais velada do processo

penal, provocando várias consequências: deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata” (FOUCAULT, 2014, p. 14).

Assim percebemos um antagonismo entre a fase de condenação de um crime e sua posterior punição: enquanto aquela é feita em público para que todos vejam, deixando o delinquente com uma marca negativa, esta deve retirar o preso dos olhares da sociedade, para, desse modo, produzir a indiferença moral que permite a consolidação dos preconceitos:

[...] Desde então, o escândalo e a luz serão partilhados de outra forma; é a própria condenação que marcará o delinqüente com sinal negativo e unívoco: publicidade, portanto, dos debates e da sentença; quanto à execução, ela é como uma vergonha suplementar que a justiça tem vergonha de impor ao condenado; ela guarda distância, tendendo sempre a confiá-la a outros e sob a marca do sigilo [...]. (FOUCAULT, 2014, p.15).

Assim vemos que no Brasil a atuação da justiça tem sido perfeitamente adequada para a marcação de sujeitos como delinquentes, e também na adiaforização do debate em relação aos presos. Tal assertiva se comprova ao observarmos o quanto tem havido uma espetacularização de alguns procedimentos policiais e de toda fase de julgamento na esfera penal. Mas, enquanto isso, os presídios estão cada vez mais distantes das cidades, mais fechados, mais velados, sem possibilidade de qualquer contato entre a sociedade civil e os apenados.

A consolidação deste preconceito com relação aos apenados pode se verificar através da imensa concordância de brasileiros com a frase “bandido bom é bandido morto”, segundo informação do Anuário de Segurança Pública do Brasil (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2016). Este quadro da maioria permanece em todos os grupos perguntados (sexo, idade, escolaridade, renda familiar, região do país, natureza do município, porte do município, número de habitantes), o que indica uma enorme solidificação do preconceito em relação aos apenados na nossa sociedade.

O encarceramento como prova e consequência do racismo contra pretos e pardos no Brasil

Sobre esta questão é importante retratar as considerações feitas por Foucault (2005), no curso dado no *Collège de France*, intitulado *Em defesa da sociedade*, mais

especificamente na aula de 17 de março de 1976, acerca do biopoder e da maneira como este, que antes significava controle sobre a vida, passou a ser usado como instrumento de morte, principalmente nos regimes totalitários.

Para Foucault (2005, p. 290), biopoder trata-se de:

um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de urna população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com urna porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retorno agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica.

O biopoder, colocado por Foucault (2005) como estratégia de controle sobre a vida, ocorre quando a biopolítica tira de dados como taxa de natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas, entre outras, o seu saber, para depois aplicar o seu poder. Desta maneira, muda-se o paradigma do poder soberano, que consistia no poder de fazer morrer, passando para o biopoder que, na contramão da soberania, faz viver e deixa morrer, segundo Foucault (2005, p. 295): “Ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver.”

Porém, a partir da entrada do racismo nos mecanismos de poder, ele passou a operar como método para decidir o que deve viver e o que deve morrer. Nas palavras do autor: “Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 304).

Vale lembrar que quando se fala em morte, não se trata apenas de assassinar diretamente as vítimas do preconceito praticado pelo Estado, segundo Foucault (2005, p. 306): “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”.

Vale lembrar que mesmo no caso dos judeus no nazismo, a sedimentação do preconceito se deu primeiramente com o afastamento deles da sociedade, dificultando a sua vida ao máximo, para apenas depois disso passar a prática do assassinio direto deles nos campos de concentração.

Voltando ao tema da presente seção, tendo em vista o perfil do racial do apenado brasileiro, no qual mais de 65% dos presos são pretos e pardos⁴, a sedimentação do preconceito contra o presidiário brasileiro é também prova do racismo contra pretos e pardos em nosso país.

Tais dados comprovam que a marca da delinquência no Brasil tem cor e que o racismo adentrou nos mecanismos de biopoder e marcou quem o estado pode “deixar morrer”. Faz-se isso tornando mais difícil a vida de pretos e pardos, marcando-os como criminosos, assassinando-os direta e indiretamente, vigiando-os e punindo-os. Ou seja, o perfil prisional brasileiro é prova e consequência do racismo praticado pelo estado brasileiro.

Considerações Finais

Ao longo da presente investigação, pudemos verificar como o conceito de delinquência cunhado por Michel Foucault possui relevância para o entendimento do fenômeno do encarceramento porque, mesmo fracassando na ressocialização e na diminuição da criminalidade, as prisões ainda são inquestionáveis como método de execução penal. Vimos também que a estigmatização de uma pessoa como “delinquente” contribui para a solidificação de preconceitos em relação aos apenados, dificultando seu adequado retorno ao convívio público.

Estudamos a relação diretamente proporcional entre responsabilidade moral e distância social e, ao observarmos a História, em especial os casos dos judeus na Alemanha nazista e dos negros nos guetos dos Estados Unidos, compreendemos como a produção de distância social foi utilizada em processos de consolidação de preconceitos em relação às minorias.

Sob esse enfoque, pudemos confirmar a hipótese de que a distância física entre os presos e a população em geral tem trazido como consequência a ausência de responsabilidade moral da sociedade em relação aos apenados. A prisão no Brasil tem feito, assim, com que atitudes do poder em relação aos presos se tornem atos adiafóricos, ou seja, fora do universo das responsabilidades morais dos cidadãos. Desse modo, o fato de os apenados serem removidos do meio da sociedade e

⁴ Segundo dados do Departamento Penitenciário Nacional: 16,06% de pretos e 49,93 % de pardos (Cf. DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL, 2020).

condenados a viverem segregados parece facilitar a criação de imagens preconceituosas a respeito deles.

Ora, faz-se necessário que tais imagens sejam desconstruídas, pois é preocupante percebermos que os caminhos trilhados em casos de extremo preconceito ao redor do mundo poderiam hoje estar sendo repetidos em relação a outros grupos também em situação de vulnerabilidade social. Para isso, é apropriado reduzir o distanciamento social para se obter maior comprometimento moral.

Concluimos pela necessidade de o poder político criar mais espaços de aproximação entre a sociedade civil e os apenados, para que se diminuam os preconceitos e a adiaforização em relação aos presos e, conseqüentemente, para que haja a possibilidade de uma melhor ressocialização. Caso contrário, até onde tal indiferença moral poderia chegar, apenas à História seria capaz de nos responder.

Referências

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BAUMAN, Zygmunt; DONKIS, Leonidas. **Cegueira moral**: A perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução: Marcus Penchel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. Composição da população por cor/raça no sistema prisional. In: DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. **Levantamento nacional de informações penitenciárias**: Período de Julho a Dezembro de 2020. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiZmY1NjZlNmMtZmE5YS00MDIhLWUyNGYtYmNiYTkwZTg4ZmQ1liwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>. Acesso em: 5.nov.2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2016**. Ano 10. São Paulo, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: Nascimento da prisão. 42ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas; SOUZA, Thaís Ferreira de. **Revisão da concepção foucaultiana de delinquência**. In: D'AVILA, Fabio Roberto; SANTOS, Daniel Leonhardt dos (Org.). **Direito Penal e Política Criminal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 734-755. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6261242>. Acesso em: 2.dez.2019.

WACQUANT, Loic. **As duas faces do Gueto**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

Artigo recebido em: 01/10/2021.

Artigo aceito em: 04/11/2021.



RASTREANDO A BIOPOLÍTICA EM HANNAH ARENDT

TRACKING BIOPOLITICS IN HANNAH ARENDT

Odílio Alves Aguiar¹

RESUMO

O argumento apresentado nesse artigo enseja reunir, apresentar e discutir as evidências que vinculam as categorias do trabalho, do social e da história à compulsão e ao automatismo provenientes do universo da necessidade e às imposições impostas pela reprodução do ciclo vital.

Palavras-chave: Trabalho. Questão social. Filosofia da História. Necessidade. Ciclo vital.

ABSTRACT

The argument stated in this article aims to put together, to show and to discuss the evidence that link the categories of labor, social and history to compulsion and automatism arising from the universe of necessity and the obligations forced by the reproduction of the life cycle.

Palabras-clave: Labor. Social Question. Philosophy of History. Necessity. Life cycle.

Nossa pretensão não é dissecar analiticamente os meandros do conceito do trabalho, da questão social e da Filosofia da História em Hannah Arendt, mas apresentar uma perspectiva que propicie um elo compreensivo capaz de nos ajudar no esclarecimento desses temas no interior das reflexões da autora. A ideia é ligá-los

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: odilio@ufc.br.

ao fenômeno totalitário e ao diálogo de Arendt com Marx, na nossa compreensão, transformado em diálogo com a modernidade e seus valores.

Boa parte do que vamos propor tem inspiração na obra *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben. A ênfase na naturalização, isto é, no racismo, no ciclo vital, na vida nua para compreendermos as experiências totalitárias em Arendt permite a articulação apropriada das questões em pauta. Esse aspecto foi posto quando Arendt associou o totalitarismo à redução dos homens a meros portadores da vida, como verificamos na sua crítica aos direitos humanos em *Origens do totalitarismo* (1951) e a “animais laborantes” presente no final do texto “Ideologia e terror”, adicionado à segunda edição dessa mesma obra em 1958.

Esse é o caminho a partir do qual se torna frutífero o diálogo com a apropriação ideológica de Marx, o marxismo. Como sabemos, após a publicação de *Origens do totalitarismo*, em 1951, Arendt foi bastante cobrada pelo pouco espaço dedicado ao totalitarismo soviético. Ela aceita a crítica, embora a justificasse pela falta de acesso aos documentos oficiais. Resolve, então, incentivada especialmente por Karl Jaspers, a enveredar nessa direção.

Atualmente temos acesso a vários textos e versões dessa pesquisa iniciada por Arendt depois de 1951. Sabemos que ela cadastrou e obteve financiamento para um projeto de pesquisa na Fundação Guggenheim visando escrever um livro sobre os “elementos totalitários do marxismo”. Várias experiências de pensamento foram feitas por Arendt nesse período. A impressão que se tem é que este não era um lugar em que ela se sentisse muito à vontade. Embora achasse justa a crítica ao marxismo, ao uso ideológico do pensamento de Marx, achava incorreta a relação causal entre Marx e o totalitarismo russo, assim como entre o nazismo e o pensamento de Hegel ou de Nietzsche. Querer responsabilizar esses pensadores pelo totalitarismo é desconhecer a trama que urde os acontecimentos.

É a revolução industrial e a revolução francesa que colocarão as condições factuais daquilo que será objeto das reflexões de Marx, e não o contrário. Sempre que tinha oportunidade, Arendt lembrava Benjamin Constant que, ao criticar Rousseau, rejeitava se igualar aos seus detratores. Talvez o medo de que as discussões com Marx caíssem na vala comum da batalha ideológica, travada por ocasião da guerra fria, fez com que esse livro nunca tenha vindo à lume. Na verdade, o melhor dessas pesquisas é encontrado em textos onde o confronto com Marx não é o centro, como,

por exemplo, no seu minucioso estudo sobre as atividades humanas em *A condição humana*, assim como em *Entre o passado e o futuro*, especialmente nos textos “A tradição e a época moderna”, “O conceito de História” e “O que é liberdade”, bem como no seu livro *Sobre a revolução*.

Após compreender que ao totalitarismo é inerente o processo de naturalização, isto é, a redução do homem a um animal da espécie humana, a ânsia de fabricar o ser humano a partir dos critérios raciais ou da futura sociedade dos trabalhadores, Arendt passa a uma importante discussão sobre as atividades humanas, cuja finalidade é expor o tipo de vínculo humano que cada uma produz ou possibilita e, principalmente, confrontar-se com a mentalidade do animal laborante que se universalizou. Mostrar a ligação da animalização dos homens com a mentalidade funcionalista, economicista, consumista, progressivista, destruidora da natureza, bem como com a decadência da política é o ponto axial para a pensadora. Nesse percurso, Arendt fará um diálogo com a tradição, com o pensamento de Marx, e se dirigirá à modernidade guiada pelo par categorial necessidade-liberdade.

Hannah Arendt identificou na experiência totalitária uma ruptura com a tradição de pensamento político ocidental. O totalitarismo implicou na inviabilidade das formas tradicionais de pensamento para compreendê-lo. Para Arendt, estávamos diante de uma forma de governo completamente nova, pois escapava às tipificações das formas de governo presentes na tradição. As antigas formas de governo (aristocracia, monarquia e democracia ou república, monarquia e tirania) apontavam, cada uma a seu modo, para uma proposta de forma de vida humana livre da violência, mesmo que ao modo da contrafação, como na tirania. O arbítrio tirânico deixava intocada a esfera privada. O novo do totalitarismo é a assunção do naturalismo como postura, a renúncia tácita da relação entre governo e política, a escolha da violência sem fim como base de sustentação do governo. Nenhuma opressão anterior, como na escravidão, no despotismo e na tirania, pode ser igualada ao totalitarismo, uma vez que esse tinha como emblema maior os campos de extermínio. Mesmo na escravidão, ao usar o homem como instrumento, a opressão e a violência não chegavam ao extremo da morte.

A morte e a mais completa solidão presente nos campos de extermínio nunca haviam se constituído em princípio de governo. O início de tudo é identificado por Arendt nos processos de naturalização das massas, na sua transformação em meros

seres vivos, em mera vida natural e, como tal, manipuláveis ideológica e fisicamente. As formas de governo na tradição indicavam uma tentativa de propiciar um *habitat* ao animal humano capaz de fomentá-lo como um ser humano, isto é, viabilizá-lo como ser dotado de transcendência, de liberdade e de grandeza. É essa ligação entre política e transcendência que perdemos com os eventos totalitários. A escolha pela primazia da necessidade na modernidade, levada à cabo nas experiências totalitárias, é o *parti pris* a partir do qual podemos compreender as categorias do trabalho, da questão social e a filosofia da história em Arendt.

Esse caminho não é novo. Está na base do surgimento da própria Filosofia Política. Segundo Arendt, a prioridade da *Vita Contemplativa* sobre a *Vita Activa*, da *bios theoretikos* sobre a *bios politikos* na tradição já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade. Somente ancorados nessa ligação podemos compreender a definição corrente na Grécia antiga do homem como animal político e falante. Viver com os outros na forma da fala, e não da violência, era a marca maior do descondicionamento humano das suas determinações instintivas, biológicas e da sua aparição como ser falante. Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre, isto é, na companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política à necessidade. Sua dimensão contingencial, mortal, passageira, a presença perturbadora dos outros, fez com que fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, assim, só é livre quando não está na presença perturbadora dos outros, nem guiado pelas demandas corporais. O entrelaçamento entre a política, a temporalidade e as demandas compulsivas do corpo provocou o nivelamento de todas as atividades humanas ao reino da necessidade. Assim, somente o filósofo é livre, justamente na medida em que renunciou a qualquer envolvimento com a *Vita Negotiosa*. Nessa perspectiva contemplativa, qualquer engajamento nas coisas humanas mostra que ainda estamos presos às correntes da necessidade, mesmo na atividade considerada a mais livre, no caso, a política.

Outra ruptura vai acontecer na modernidade. Não só porque passamos a contar com uma inversão da contemplação para ação, mas, principalmente, com o primado do trabalho sobre as demais atividades humanas. Essas inversões reforçaram a compreensão da política vinculada ao campo das necessidades e que se desdobram

nas categorias da sociedade e da questão social. Essa inversão será mais complicada e perigosa, pois não será mais apenas teórica, como na antiga primazia metafísica da vida contemplativa. Trata-se não só da glorificação teórica, mas também prática do reino das necessidades. Nesse momento, teremos a organização das sociedades humanas sob o prisma da glorificação do trabalho, da resolução da questão social através do progresso, norte das filosofias da história que surgirão espelhadas na moderna ideia de que “a liberdade é a consciência da necessidade”. Para Arendt, emerge daí a renúncia à construção de um mundo, de um *habitat* humano capaz de produzir a igualação, a liberdade e a justiça entre os homens. Vale dizer, a questão central para Arendt é que a modernidade, e sua escolha pela necessidade, está acarretando a animalização e tudo o mais que isso significa: renúncia ao tipo político de vínculo humano, crescimento da solidão, da violência e funcionalização de todas as atividades, na medida em que passam a ser vistas exclusivamente em sua relação com o processo reprodutivo, com a capacidade de repor e salvaguardar a sobrevivência e o consumo da espécie humana.

A essa primazia da necessidade se unem os principais pontos que serão ressaltados por Arendt ao longo das suas obras em relação ao trabalho, à questão social e à filosofia da história. Arendt irá questionar a ideia do trabalho como a atividade produtora do homem, da violência como parteira da história, da questão social como valor absoluto, da política como meio do metabolismo econômico-social, da história como algo que possa ser fabricada e do progresso como o sentido trans-histórico da história.

O declínio dos vínculos políticos e a ascensão dos vínculos econômicos serão confrontados por Arendt através da tematização da especificidade das atividades que compõem a *vita activa*: o trabalho, a obra e ação. Essa divisão não pode ser entendida como metafisicamente fixa. O que norteia Arendt é perscrutar a prevalência da mentalidade e da forma de organização própria ao universo do trabalho como padrão a ser seguido em todas as interações humanas. Isso provocou a funcionalização, a redução de todas as atividades humanas a mero suporte do ciclo vital. Assim, elegeram-se o trabalho e a economia como os valores capazes de avaliar todas as atividades humanas, mesmo as mais espirituais como a arte, a religião, a poesia. Temos, assim, a laborização de tudo.

O trabalho é atividade encarregada de garantir a sobrevivência humana, pois nela o homem não se eleva ao humano, mas mantém-se como um exemplar da espécie humana. O vínculo típico dessa atividade é social, coletivo, mantendo, porém, o indivíduo, paradoxalmente, na solidão. Trata-se de uma ligação muda e ditada pelo enfrentamento da escassez, atividade na qual os homens se encontram envolvidos para solucionar as demandas concernentes à sobrevivência (que isso seja feito numa situação de abundância não altera a lógica, pois o padrão é o mesmo). É uma união constrangida pela obrigação de repor as condições biológicas da espécie.

A atividade do trabalho não funda uma comunidade e as pessoas tendem a experimentar a falta de sentido quando a vida se reduz a essa dimensão. Extrapolar essa atividade e erguê-la a modelo é funcionalizar a vida, submetê-la ao crivo econômico é burocratizar as relações humanas e reduzir a política à administração. Segundo Arendt, esse é o objetivo maior da sociedade dos trabalhadores, a ditadura do proletariado, na qual a política deixa de existir e no seu lugar é colocada a simples “administração das coisas”. Isso possibilita a coisificação dos homens.

A laborização dos vínculos gerou a massificação e a descartabilidade dos homens como humanos, capazes de produzir um mundo mediado pelo sentido proveniente do discurso e da ação. A laborização da sociedade produziu a sociedade de consumo, na qual as facilidades produzidas pela tecnologia são casadas com a solidão, com o medo dos outros e com a violência generalizada. A questão chave para Arendt é que uma sociedade literalmente de trabalhadores é incapaz de viabilizar um mundo comum capaz de proteger os homens e potencializar a vida para além do seu círculo funcional, biológico. Pelas características inerentes ao trabalho, tende a ser violenta, pois só sabe lidar com a vida no seu sentido natural, onde prevalece o sucesso do mais forte ou do mais bem adaptado.

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessa dimensão, ao se tornar padrão para tudo, inviabilizar a política, as pertencas comunitárias, o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força, a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição, de associação entre os cidadãos como portadora de poder e da cidadania como participação efetiva. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse mundo comum, podemos ter a solução de todos os nossos

problemas de escassez, mas ao preço da liberdade dos homens como seres capazes da fala e da solidariedade política.

O trabalho superpôs-se à atividade da fabricação. O *animal laborans* venceu o *homo faber*. A modernidade nasce dando realce ao *homo faber*, à capacidade humana de construir e realizar obras. O *homo faber* é construtor de objetos mundanos e seu critério é o uso, a utilidade. Os objetos construídos pelo *homo faber* são feitos para serem usados, e não consumidos. Além disso, a atividade do *homo faber* exige o isolamento como condição para realização das suas obras. Essa era a razão do povo grego ter grande apreço pelos objetos artísticos, mas pouco valor atribuía ao *banausico* solitário modo de viver. O modo de vida do artesão e do artista não podia ser universalizado para as relações humanas, pois implicava uma postura violenta, dominadora sobre a natureza. Além disso, o isolamento a ela inerente implicaria o fim da *polis*, lugar da aparição do homem como ser livre, capaz de falar, de se comunicar e de cuidar do mundo comum.

A política moderna nasceu sob o signo dos valores do *homo faber*. O Estado é entendido, inicialmente, como um artifício, como algo fabricado e que, por sua vez, detém a posse legítima dos instrumentos violentos e do seu uso. O Estado moderno não se preocupa em fundar vínculos políticos, mas em garantir a segurança e a sobrevivência de todos, pois baseia-se numa prática representativa na qual a maioria é liberada da atividade política e se dedica exclusivamente aos seus interesses privados. Ele é fundado em cima de uma sociedade atomizada, homogeneizada unicamente pelo vínculo natural, a nação. A garantia da sobrevivência da nação é a função primeira da política. O crescimento das sociedades massificadas e consumistas evidencia que os valores do *homo faber* foram vencidos pelos padrões do trabalho na contemporaneidade.

Por último, temos a ação e sua ligação com o vínculo político. Ela é, entre as atividades, a única relacionada diretamente à liberdade, à capacidade humana de fundar um mundo capaz de obstar a voracidade natural, gerar uma igualação artificial dos humanos e, assim, potencializar a vida, liberando-a das suas determinações meramente biológicas. A ação está ligada à vida como *bios*, como forma de vida, e não apenas como *zoé*, a vida no seu sentido biológico. Essa atividade não se realiza na solidão, nem no isolamento. É a única atividade humana que não pode acontecer se os homens não estiverem reunidos. A ação acontece sempre em conjunto,

pressupõe uma *polis*, uma comunidade fundada através da mediação do *logos*, da razão como discurso, fala. A ação funda um mundo capaz de estabilizar e proteger a vida humana, dotá-la de transcendência. O critério para medir a ação é a grandeza, a capacidade de potencializar a vida, de descondicioná-la, imortalizá-la e vivê-la num mundo comum. Sem mundo comum, a ação não é fruto da liberdade e se vê enredada nas malhas da violência e dos constrangimentos mudos da vida em sua nudez. Sem vida comum, a liberdade transforma-se em livre-arbítrio, assunto da vontade e da intimidade, coisa da soberania e de sua tendência a dominar os outros. Sem o mundo comum, a vida vagueia desprotegida nos desertos das sociabilidades laborantes. Essa é a razão de Arendt recorrer, costumeiramente, aos princípios jurídicos romanos, tais como *suum cuique*, *pacta sunt servanda*, *consensus juris* e *constitutio libertatis*. Com isso ela queria realçar que a natalidade, o segundo nascimento ou o início da inserção do indivíduo numa comunidade pressupõe um sistema de proteção, um modo de lidar com os assuntos humanos capaz de resguardar e incentivar as pertencas humanas. É nessa direção que ela interpreta o *suum cuique* (dar a cada um o que lhe pertence).

Diferentemente da moderna e hobbesiana defesa do *teeum* e do *meum*, Arendt interpreta politicamente o *suum cuique*. Esse princípio romano significa que sem uma comunidade fundada politicamente, a igualdade é vazia. Sem a *res publica* nenhum respeito é garantido. E é assim que Arendt interpreta o igualitarismo universal moderno: um igualitarismo que nos nivela por baixo, na necessidade, e não na liberdade. Trata-se de uma igualdade natural, abstrata, sem sustentação em canais viabilizadores e protetores da comunicação humana, tais como a cultura, a memória, a educação, a organização política, o direito, etc. Vale dizer, a igualação pressupõe o mundo artificial da política, a *constitutio libertatis*, a pertença a uma república, a uma *polis*. Sem ela, temos a igualdade universal, mas sem garantia e espaço de realização. Na mesma linha sinaliza o recurso arendtiano ao *pacta sunt servanda*. Sem a promessa e a boa fé de que todos respeitarão as leis e os contratos, nenhuma liberdade e igualdade são possíveis. Esse princípio do direito romano garante que os outros, a comunidade, darão o suporte para que se possa ser respeitado como livre e igual. Os pactuantes, os contratantes, os *socii*, os associados são os iguais. Sem as pertencas, o direito se transforma em norma abstrata, vazia.

Com esses elementos temos condições de compreender a dificuldade de Arendt em aceitar a questão social como evidência política. A leitura de Arendt põe a questão social no interior da primazia da necessidade pelos modernos, na medida em que essa opção usurpou o lugar da política, da liberdade. A questão social impõe-se de forma constrangedora, compulsivamente, pois segue a lógica da vida em sua dimensão biológica. Ela se impõe sem conversa, debate ou deliberação. Diante da necessidade da questão social, toda liberdade é luxo. Sendo assim, Arendt não se contrapõe à questão social nem retira a importância dos fatores econômicos. O que ela rejeita é pagar essa atenção e importância com a liberdade e a esfera política. Se aderir à questão social implicar na renúncia ao cuidado com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou da ameaça do extermínio nas estratégias contemporâneas de equilíbrio das populações.

A questão social deu o engate que a Filosofia da História necessitava. Através dessa conexão, tivemos a perversão da ação política nos regimes totalitários através da naturalização da história nas ideologias totalitárias. Desse modo, a eternidade do ciclo vital invadia a relatividade inerente às coisas humanas e lhe dava um teor absoluto. Esse tema se desdobra desde o início das reflexões arendtianas e está presente em *Ideologia e Terror*, n' *A Condição Humana*, em *Entre o passado e o futuro* e em *Sobre a Revolução*. A busca da estabilidade para o universo contingencial e imprevisível da política sempre foi tentado. A solução filosófica recaiu na fundamentação absoluta, externa ao espaço público, mas permaneceu apenas teórica. A solução totalitária ocorreu quando os homens de ação encontraram na natureza ou na história formas de autorização absoluta para suas decisões e ações. Rejeitando as soluções políticas, relativas, mediadas pelos pactos e promessas, pela *constitutio libertatis*, viram na questão social a dimensão capaz de justificar as ações a partir do necessitarismo natural ou histórico.

A Filosofia da História, assim retirou, por um bom tempo, a importância da Filosofia Política. Os temas clássicos da Filosofia Política, como forma de governo, liberdade, divisão dos poderes, constituição, direitos, etc. ficaram sem importância diante da aplastante e demolidora urgência das carências sociais a serem resolvidas e que, *per se*, justificavam a desconsideração e até a postulação do fim da política. O

cidadão age considerando suas circunstâncias e sem a certeza sobre o futuro. Os agentes totalitários são fabricantes da história, agem como se tivessem o conhecimento do futuro, como autores, e não como agentes. Creem que a história é resultado da violência e que a violência é a parteira da humanidade. Como sabemos, Arendt acredita que é a fundação, as associações, os pactos, os acordos que fundam a *humanitas*. A compreensão da história de Arendt não é sacrificial, mas fundacional. São as ações específicas, os acontecimentos (*story*), com começo e fim, que juntos vão formar e compor a História da humanidade (*History*), cujo fim é desconhecido. O progresso como a chave do conhecimento da História da humanidade no seu todo vai dotá-la de um apelo e importância metafísica, diante da qual as coisas atinentes ao universo da política não tem quase nenhuma significação. O progresso pretendeu desvendar todos os mistérios do futuro e, assim, transformou a ação política em ação histórica. Através dela era possível fabricar, ser autor da história, e não apenas agir nela. Na Filosofia da História verificamos a passagem da necessidade social à necessidade histórica, ao programa estratégico e único de ação. Isso ocorreu pela assimilação do conceito moderno, técnico e experimental, da natureza como padrão para compreender e produzir a história. Sabendo-se o que nos aguarda no futuro, a história se torna um processo automático, cujo único lugar reservado à ação é antecipá-lo ou ser por ele devorado.

Assim, acreditamos que o tema da necessidade e liberdade em Arendt tornam possível a compreensão da íntima relação entre o universo do trabalho, da questão social com a filosofia da história e aponta, ao mesmo tempo, como a supremacia da necessidade em detrimento da liberdade está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e prototalitárias. Segundo Arendt, a imbricação entre política e necessidade provocou o esquecimento e a perda do tesouro das experiências políticas originais: a *polis* grega, a República romana, a *Comuna* de Paris, os *Râtes* alemães, os Sovietes, a revolta de Praga e tantas outras. Do mesmo modo, essa proximidade categorial gerou a hegemonia da política como soberania, fincada no Estado-nação; as experiências totalitárias; a democracia formal de massa; a cidadania representativa, etc.

A maioria dessas experiências e padrões políticos ficaram a meio caminho da libertação. Fixaram-se na libertação da opressão dos tiranos ou da escassez material e, em muitos casos, o passe seguinte foi o totalitarismo. Desta maneira, renunciaram

à fundação política da liberdade, a *Constitutio Libertatis*. A reversão dessa lógica, em Arendt, passa pela retomada das coisas menores, sem pretensões de soluções finais, mas capazes de dar algum sentido à vida, enlaçá-la nas redes e pertencas comunitárias, na participação das soluções dos problemas comuns, na recuperação dos poderes e na organização dos cidadãos. Trata-se de outra aposta, desta vez calcada na importância do investimento da sociedade em direção da política, da liberdade, das associações humanas, da aceitação do homem como um ser capaz de iniciar, de agir e fundar. Estamos numa encruzilhada, e a opção de Arendt é, sem dúvida, pela recuperação do sentido da ação e da liberdade pública, pois os homens nasceram para começar, não para morrer.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O Poder soberano e a vida nua. Trad. Henrico Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. e revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Compreender**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras; Ed. UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1990b.

ARENDT, Hannah. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. In: **Social Research**, v. 69, n. 02, p. 273-319, 2002.

ARENDT, Hannah. **O que é a Política**. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.

ARENDT, Hannah. Reflexiones sobre la Revolution húngara. In: **Karl Marx y la tradition del pensamiento político occidental**. Trad. Agustin Serrano de Haro. Madrid: Herder, 2007. p. 67-120.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia e revisão técnica de Theresa Calvet. **Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP**. São Paulo, n. 7, p. 175-201, jul./dez. 2005.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence (1926-1969)**. Trad. Robert e Rita Kimber. New York: HB&C, 1992.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade. In: **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto Editora, 2006. p. 225-236.

DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion (Orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 35-54.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. **Vidas em Risco**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

ORTEGA, Francisco. Racismo e biopolítica. In: AGUIAR, Odílio et al. (Org.). **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 71-86.

Artigo recebido em: 10/08/2021.

Artigo aprovado em: 05/09/2021.



UMA REFLEXÃO SOBRE O BOM, O BELO E O JUSTO NO
GÓRGIAS DE PLATÃO À LUZ DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA
DE HANS-GEORG GADAMER

A REFLECTION ON THE GOOD, THE BEAUTIFUL AND THE FAIR
IN PLATO'S GORGIA IN THE LIGHT OF HANS-GEORG
GADAMER'S PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Katarina Albuquerque de Lima¹

RESUMO

Este trabalho objetiva estimular uma reflexão ética a partir do diálogo *Górgias*, de Platão, em diálogo com a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, além de lançarmos mão, quando se mostrar necessário, de outras obras, a fim de ratificar a nossa interpretação do diálogo platônico que nos dispomos a investigar. Através de sua crítica à prática retórica, Platão apresenta múltiplos argumentos em favor da filosofia, uma atividade (*práxis*) fundamentada em princípios éticos completamente distintos daqueles defendidos por seus interlocutores e pelo senso comum de seu tempo. Procuraremos demonstrar que a atualidade dos diálogos platônicos pode contribuir para a reflexão de nossas próprias questões.

Palabras clave: Ética. Retórica. Filosofia.

ABSTRACT

This paper aims to stimulate an ethical reflection based on the dialogue Gorgias by Plato, establishing a dialogue with the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, besides resorting, when necessary, to other works in order to ratify our interpretation of the Platonic dialogue that we intend to investigate. Through his criticism of rhetorical practice, Plato presents multiple arguments in favor of philosophy, an activity (*praxis*) based on ethical principles completely different from those defended by his interlocutors and the common sense of his time. We will try to demonstrate that

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente pesquisa o autor Hans-Georg Gadamer e participa do grupo de pesquisa Filosofia Hermenêutica, Ética e Estética da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Participa do GT de Filosofia Hermenêutica vinculado à ANPOF. E-mail: katarinalima3@gmail.com.

the actuality of the Platonic dialogues can contribute to the reflection of our own questions.

Keywords: Ethics. Rhetoric. Philosophy.

Introdução

Platão torna evidente, no diálogo *Górgias*, a sua crítica à retórica (*rhetoriké*), descaracterizando-a enquanto arte (*tékhne*), tendo em vista a consolidação da dialética como o método mais adequado para conduzir a razão e o discurso. No *Górgias*, o rétor é análogo ao sofista², na medida em que ambos possuem como ocupação a persuasão da audiência através do prazer que eles podem proporcionar, seja pela beleza do discurso, o apelo às paixões ou a fala voltada para o senso comum. Para tanto, é necessária uma adequação da linguagem para cada tipo de público, bem como para cada assunto a ser debatido.

Tudo o que é dito possui um único propósito: conquistar a opinião da audiência. Por isso é razoável que não componha o discurso nada que desagrade a maior parte do público, de modo que um bom rétor é aquele que sabe fazer uso do *lógoi* adequadamente, isto é, de acordo com o tipo de audiência. Além disso, os rétores não possuem verdadeiro conhecimento sobre os temas que se propõem discursar. Há alguns motivos para isso, dentre eles não acreditar em uma verdade, relativização de todas as coisas, ou até mesmo não considerar que a verdade possa ser conhecida pelo homem³. Platão reprova as disputas guiadas pela retórica, visto que nelas não há comprometimento com o que é verdadeiro.

A retórica (*rhetoriké*), contrariamente a posição de Platão no diálogo *Górgias*, era considerada uma arte (*tékhne*) admirada por todos na *pólis*, haja vista sua

² É importante ressaltar a distinção que existia entre o rétor e o sofista. Enquanto os sofistas são definidos por Platão como aqueles que se valem da retórica (*rhetoriké*) com o único fim de persuadir o público, por outro lado, o rétor é aquele que se utiliza da retórica (*rhetoriké*) mas também dos seus conhecimentos, seus discursos possuíam um esforço em direção a verdade. Como é expresso por Sócrates sobre os dois tipos de persuasão, um que objetiva incutir opiniões através da crença mas sem compromisso com o saber e o outro tipo de retórica (*rhetoriké*) que possui como base o conhecimento (PLATÃO, 2016, p. 197).

³ Em uma de suas obras, intitulada *Sobre o não ser*, Górgias expressa de modo axiomático o seu posicionamento sobre a verdade: “O ser não existe; se existisse, não poderia ser reconhecido; mesmo que fosse conhecido, não poderia ser comunicado a ninguém”.

importância para a *práxis* política. Ela era definida de modo primário pelo Górgias platônico como a arte (*tékhne*), prática fixada no elogio e no confronto⁴, cuja finalidade é a persuasão (RIBEIRO, 2015, p. 154). Polo, ao ser submetido aos *elenchos*, é menosprezado por Sócrates, porém, não é apenas Polo que está submetido à ironia socrática, mas através da atividade dialógica (*dialégesthai*), Platão utiliza-se de um elemento dramático para criticar indiretamente o estatuto da retórica (*rhetoriké*), tendo em vista sua atuação na *pólis*.

Pautado na distinção entre exibição (*epídeixis*) e a prática dialógica marcada pelo movimento dialético da pergunta e da resposta, as divergências vão revelando-se essencialmente de caráter (*éthos*), que atravessam todo o diálogo Górgias, especialmente a disputa sobre o que é o justo e o injusto, o bem e o mal, a verdade e a falsidade, o belo e o vergonhoso e, como o vergonhoso é também mau, acerca do injusto e do falso⁵.

Através de analogias, Sócrates distingue o procedimento dialógico (*dialegesthai*) através de predicções e de modo dualista. O diálogo, o discurso da filosofia (*brakhulogia*), consiste numa precisão discursiva, isto é, exige clareza sobre o que está sendo discutido desde os seus pressupostos, enquanto a exibição (*epídeixis*), que corresponde ao discurso da retórica (*makrologia*), abrange os discursos extensos e imprecisos, implicando na obscuridade.

Os temas são abordados pelos dois tipos de discurso de dois modos distintos:

⁴ Na *retórica*, Aristóteles distingue o discurso retórico em três gêneros, são eles: deliberativo (exortação ou dissuasão) discurso ideal para as Assembleias, a fala está voltada para o futuro, afinal decisões serão tomadas, judiciário (acusação e defesa) discurso ideal para os Tribunais, a fala está voltada para o passado, deve-se demonstrar a inocência ou culpa de um evento que já ocorreu, e o epidítico (elogio ou vitupério), este é o gênero em debate no *Górgias*, dá-se nos outros dois gêneros do discurso retórico. Cada um destes gêneros corresponde a três tipos de ouvintes. Como expresso na seguinte passagem: “Em número, as espécies da retórica são três, e o mesmo tanto resulta ser também os ouvintes dos discursos. O discurso se constitui de três coisas: daquele que fala, daquilo a respeito do que se fala, e daquele a quem se fala, e o fim é em vista deste (refiro-me ao ouvinte...)”

⁵ No diálogo intitulado *Protágoras*, Platão investiga a natureza das virtudes (*arétai*) e a possibilidade de todas elas corresponderem a uma única coisa e possibilidade de ensiná-las. Aqui nos interessa a natureza das virtudes (*arétai*) e a possibilidade de sua unidade. Platão defende a tese de que as virtudes (*arétai*) correspondem a um caráter (*éthos*) comum, isto é, à sabedoria (*sophia*). As virtudes (*arétai*) não são idênticas, não existe um vínculo entre elas de modo que quem conserva uma virtude, tenha que possuir as demais. Também, cada uma delas pode ser desenvolvida em “graus” diferentes, isto é, o desenvolvimento das virtudes (*arétai*) depende inteiramente da nossa disposição para ser, pois, cada ação (*práxis*) ética (*éthos*) nos define e nos molda como animais que possuem existência (PLATÃO, 2017, p. 439-441). Também no *Filebo* é possível verificar que Sócrates defende que: “...o pensamento, a inteligência, a memória e o que lhes for aparentado, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro, são melhores e têm mais valor que o prazer para tudo quanto for capaz de tomar parte nessas coisas...” (PLATÃO, 2012, p. 25).

o diálogo examina o tema, com a finalidade de alcançar um acordo a respeito da questão, com o objetivo de chegar à verdade (sentido) do objeto e, assim, estabelecer um acordo cuja forma é o conceito (embora isso não ocorra de modo geral nos diálogos platônicos). Por outro lado, o discurso retórico, além de não possuir compromisso com a verdade, não está aberto ao debate, pois limita-se a fazer afirmações sobre todos os assuntos em suas exhibições. Nesse caso, o conhecimento fica em segundo plano, já que a finalidade é apenas conquistar a audiência e defender interesses particulares. Para a atividade retórica, convencer é mais importante do que conhecer.

A dimensão ética da dialética platônica

O caráter especial da dialética platônica consiste em sua *estrutura lógica da abertura*, isto é, a lógica da pergunta e da resposta. É deixar-se afetar, manter-se *aberto* para o *estranho*, para o *Outro*, sem que isso signifique completa aceitação, ausência de pensamento crítico: “A arte de perguntar, é a arte de seguir perguntando e isto significa que é a arte de pensar, chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação” (GADAMER, 2015, p. 372). A dialética platônica representa a antagonista da exibição (*epídeixis*) do rétor. Tendo em vista a peculiaridade das posturas adotadas pelos dois modos de se relacionar com a linguagem – o diálogo como possibilidade de (re)conhecimento e a retórica como simples exibição (*epídeixis*), em forma de discurso, cujas características já foram apresentadas – pode-se afirmar dois tipos de caráter (*éthos*), assim como dois modos de tratamento da linguagem.

Há múltiplos sentidos para o termo *logos*. No transcorrer do texto, Platão nos faz ver que Górgias dispõe da noção de linguagem como uso da palavra, como mero falar. Por outro lado, Sócrates assume que a linguagem não é um mero objeto a partir do qual faz-se uso: ela é muito mais abrangente, pois revela um saber (*episteme*) e um fazer (*práxis*) conjugados. Assim, da experiência desenvolve-se um saber aplicável, em outras palavras, uma teoria voltada para a prática. Isso implica dizer que a dialética-dialógica de Sócrates abrange uma dimensão ética, isto é, uma determinada postura em relação ao *Outro* (diferente), além do comprometimento com a verdade, isto é, uma *abertura* (disposição) para o que não é *familiar* (aquilo que não

está de acordo com nossas concepções). Portanto, possui a humildade necessária para assumir a posição propriamente filosófica, aquela que “sabe que não sabe”, cuja finalidade é a busca por orientação para a vida justa, boa e bela.

Górgias, enquanto um agente do discurso (*lógoi*), qualifica a retórica como a arte superior a todas as outras pois, segundo o rétor, a liberdade dos cidadãos e a atividade política da *pólis* só é possível devido à retórica. No entanto, é possível verificar na apresentação escrita por Fernando Muniz do diálogo *Filebo* que a posição de Sócrates sobre a hierarquia (fundamentada na pureza dos conhecimentos)⁶ dos conhecimentos sequer considera a retórica como um saber: “Em contraposição ao que dizia Górgias, ‘que a técnica da persuasão ultrapassa em muito todas as outras’ [58b], Sócrates toma como inquestionável a supremacia do conhecimento do que é real e verdadeiro, fazendo valer o critério da pureza” (MUNIZ in PLATÃO, 2012, p. 17).

A persuasão finalmente revela-se como o fim (*télos*) da retórica, cujo papel central na *pólis* está orientada à prática (*práxis*) política. É notória a função ética e política da retórica no interior da *pólis*. Sendo assim, primeiro é preciso compreender que a atividade política não é apenas a simples consumação de uma ação num momento determinado, já que ela é uma forma de vida, é a vida política (*bíos politicós*)⁷.

Isto não é apreciado por Platão, uma vez que, como já foi dito, o rétor não possui nenhum compromisso com o verdadeiro. Por exemplo, o corpo, que pode parecer belo para a maioria, para o olhar atento daqueles que o conhecem, como o médico ou o professor de ginástica, pode revelar-se como o exato oposto. A partir desse exemplo, Sócrates avança e aprofunda sua argumentação, traçando uma analogia com a alma: assim como o corpo, a alma também pode ser maquiada através

⁶ A pureza do conhecimento é determinada pela matemática.

⁷ Um dos modos do homem ser, viver e se organizar no mundo: “É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gere o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom.” Contudo, essa prática somente é possível no interior da comunidade política. Conforme Aristóteles explica: “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas fim dentro de uma relação particular. Só o que se pratica é o fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo.” (ARISTÓTELES, 1998, p. 142). *Práxis* consiste, portanto, na ação que tem finalidade em si mesma (BERTI, 2012, p. 155).

da dissimulação e do engano produzido pela retórica (*rhetoriké*) (PLATÃO, 2016, p. 229).

O senso comum a respeito do rétor o define como aquele que possui a capacidade de construir discursos sobre qualquer tema, cuja finalidade é a persuasão. No *Górgias*, a personagem homônima afirma que a retórica é uma arte (*tékhne*) do discurso: “toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos” (PLATÃO, 2016, p. 183). Portanto, é plausível afirmarmos que o *éthos* do rétor é definido pela constante e habitual exibição (*epídeixeis*) dos seus discursos. O rétor e seu mundo político, bem como sua realidade empírica, se dão na direção oposta ao filósofo, que não tem em alta conta a exibição (*epídeixeis*); ao contrário, preza pelo diálogo, a abertura fundamental ao acordo, a constituição de conceitos.

Górgias atribui à retórica uma condição privilegiada em relação às demais formas de discurso, seja ela a aritmética, o cálculo ou a astronomia, dada sua relevância, que se dá em um sentido mais amplo para o homem. Segundo sua opinião, a retórica é essencial para o exercício político dos cidadãos, ou seja, a retórica é o meio através do qual os cidadãos podem garantir o bem da cidade e exercer sua liberdade (*eleutheros*)⁸. Por isso Górgias a elege como a arte (*tékhne*) mais importante e mais necessária à vida dos homens (PLATÃO, 2016, p. 191).

No entanto, Sócrates define a retórica como um simulacro de apenas parte da política (PLATÃO, 2016, p. 229), e insiste em perguntar para Górgias no que concerne sua arte (*tékhne*). Sem hesitação, Górgias a define como a grande arte da persuasão. Sócrates, por sua vez, se posiciona de modo contrário a essa definição, relegando a retórica ao campo do “fazer”, declarando que ela não consiste em uma arte (*tékhne*), haja vista seu desconhecimento a respeito daquilo que pretende fazer com que os demais acreditem ser verdadeiro, resumindo-se a uma prática que produz prazer, sem nenhum compromisso com o que é bom. A verdadeira arte (*tékhne*) não é irracional, contrariamente à retórica e sua habilidade de persuadir sem ter por base o conhecimento pertencente ao campo da empiria enganadora (CASERTANO, 2010, p. 57).

⁸ O termo grego para liberdade possui uma ampla acepção, engloba tudo aquilo que diz respeito ao exercício político dos cidadãos na *pólis*, a não submissão de um cidadão em relação ao outro e além disso está intimamente conectado com poder e domínio de uma cidade em relação a outra, isto é, significa também a autonomia políticas das cidades gregas (PLATÃO, 2016, p. 189).

Tanto Sócrates quanto Górgias estão de acordo quanto a impossibilidade do rétor ser capaz de ensinar sobre o que é justo e o que é injusto. Entretanto, Sócrates identifica alguns problemas nessa compreensão da retórica, especialmente se admitirmos a definição apresentada por Górgias; sendo assim, então muitas outras artes devem ser consideradas artes retóricas, como, por exemplo, a arquitetura, a construção naval ou a medicina, dado que cada uma delas possuem um discurso próprio e são as mais aptas a deliberar sobre si de forma mais adequada do que o rétor (PLATÃO, 2016, p. 199-201). Conforme escreve Platão: “[...] cada uma delas diz respeito ao tipo de discursos que trata do objeto daquela arte em particular”.

Em função desta implicação, Platão apresenta a seguinte tese: a retórica não é uma arte do discurso em sentido amplo, mas em sentido particular consiste em uma arte discursiva cuja finalidade está voltada apenas para as disputas nos tribunais e diante das aglomerações compostas por maioria ignorante no que diz respeito ao tema do discurso. Portanto, não precisa do conhecimento para persuadir, apenas de técnicas que faça aquele que discursa parecer saber do que fala quando, na realidade, não sabe. Após reconhecer que há dois tipos de persuasão, uma fundamentada na crença e outra fundamentada no saber⁹ (PLATÃO, 2010, p. 195), Górgias segue em defesa da primazia de sua arte, argumentando que não é o bastante que um médico identifique a causa de uma doença que ele prescreve tratamento, mas o paciente ainda assim pode recusar-se a se tratar. É nesse momento que o rétor deve interferir e convencer o paciente a seguir a orientação médica.

Relativo ao problema da justiça no tocante à prática retórica, Górgias argumenta que o ensino da retórica possui compromisso com o que é justo e, assim, as consequências do mau uso da arte retórica não deve recair sobre o mestre que ensinou, mas sobre aquele que, uma vez tendo aprendido, utiliza-a com finalidades injustas. No entanto, Sócrates segue afirmando o caráter manipulador e egoísta do retórico, pois, segundo ele, o rétor é capaz de fazer uso do discurso para obter proveito para si em qualquer circunstância: na capacidade de persuadir mediante o discurso os juízes nos tribunais, os políticos nas reuniões do Conselho, o povo na Assembleia ou um auditório em qualquer outra reunião política que possa realizar-se para tratar de assuntos públicos. “Por força dessa capacidade terá o médico e o instrutor de

⁹ Sócrates reconhece que até mesmo a ciência necessita de persuasão, no entanto, esta é legítima, pois possui como finalidade o bem para a *pólis*, a garantia do justo para a política.

ginástica como teus escravos; quanto ao especialista em finanças, passará a ganhar dinheiro não para si, mas para ti, que possui a capacidade de discursar e persuadir as multidões” (PLATÃO, 2016, p. 190).

Como citado, Sócrates estabelece outro limite em relação ao campo de atuação da retórica, pois outras artes também têm poder de persuadir sobre aquilo que elas tratam (PLATÃO, 2016, p. 193-195). Platão distingue, assim, duas formas de fazê-lo: a da persuasão pela crença e uma outra pelo conhecimento (PLATÃO, 2016, p. 197). Sócrates firma a retórica como a arte da persuasão, cuja única finalidade é a vitória da disputa, bem como uma arte cuja aplicação genuína não é egoísta e, portanto, não é injusta e tem em vista o bem para a *pólis* e para seus cidadãos (PLATÃO, 2016, p. 207). Em seguida, Sócrates continua: “Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consoante ao que primeiramente disseste sobre a retórica” (PLATÃO, 2016, p. 207).

Com base no posicionamento que Sócrates possui sobre a retórica com maior intensidade, isto é, sua primazia pela vitória e pela ausência de compromisso com a investigação da coisa em discussão, distinguem-se dois gêneros de diálogo, o *filosófico*, cujo objetivo é atingir um consenso entre as partes (*homologia*) e o *erístico* (*philonikountas*), cujo objetivo é apenas a vitória de um homem sobre o outro. À vista disso, temos uma oposição em relação a duas atitudes distintas em relação à verdade (*aletheia*): o *diálogo filosófico* conta com a refutação com o objetivo de alcançar o conhecimento e o *diálogo erístico* conta com a refutação como meio para a vitória.

Para Górgias, o rétor discorre a respeito das “melhores e mais importantes coisas humanas” (PLATÃO, 2016, p.187). Ele teria a habilidade de persuadir em qualquer arte (*tékhne*), mesmo que não possua conhecimento especializado na arte (*tékhne*) sobre a qual discursa. Ou seja, o retórico, segundo Górgias, teria mais habilidade para persuadir em uma arte (*tékhne*) do que aquele que exerce a atividade e possui o conhecimento necessário para o seu exercício.

Ao longo do diálogo a posição de Platão em relação à retórica torna-se cada vez mais firme. Sobre a retórica que o preocupa, trata-se de uma atividade que não possui nenhum compromisso com a verdade pois, para o rétor, não é importante possuir conhecimento sobre os temas que se propõe a discursar, o que causa grande prejuízo à *polis*, pois sem o conhecimento, o bem da cidade, o bem comum para todos e a prática política que tenha como cerne a justiça, tornam-se preocupações de

segunda ordem, e a *Ágora* deixa de ser um espaço público, destinado às discussões políticas, convertendo-se em palco para monólogos, com finalidades particulares, o que representa a vitória dos interesses particulares e a glória para a retórica.

Em decorrência disso, Sócrates pode afirmar que “a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento” (PLATÃO, 2016, p. 213). Mais adiante, Sócrates acrescenta: “Portanto, o ignorante será mais persuasivo do que o conhecedor em meio a ignorantes, quando o rétor for mais persuasivo que o médico” (PLATÃO, 2016, p. 213). De acordo com Górgias, o rétor é capaz de discursar e vencer uma disputa contra os demais artífices. Desse modo, não é a retórica uma arte inferior, a reafirmando como a mais importante dentre as demais. O seu poder não está no conhecimento, mas na capacidade de encontrar meios para dissimular o conhecimento sobre as mais diversas artes (PLATÃO, 2016, p. 213).

De acordo com a seguinte passagem, “se conclui que aquele que não conhece será mais convincente ao dirigir-se aos ignorantes do que aquele que conhece” (PLATÃO, 2016, p. 213). Este argumento reforça a tese platônica de que a persuasão retórica se realiza apenas pela crença e não pelo conhecimento, pois aqueles que discursam para o povo nas assembleias não se importam com as implicações que o seu conteúdo pode causar. A finalidade do rétor é apenas provocar prazer na audiência, a fim de defender os seus próprios interesses, e não ir em busca de conhecimento (PLATÃO, 2016, p. 219-223).

Para Platão, o êxito da retórica consiste na dificuldade da audiência de compreender o discurso de cunho filosófico, ou seja, identificar o verdadeiro. Por isso os retóricos dispensam a busca pelo conhecimento verdadeiro, levando em conta que o fim esperado é alcançar a persuasão da audiência e, para tanto, é preciso apenas discursar conforme aquilo que para a audiência “aparenta” ser verdade.

Segundo Platão, a aparência de conhecimento causa persuasão. Isso porque, no seu entender, “a verossimilhança tende a dominar o espírito das multidões em virtude de suas semelhanças com a verdade” (PLATÃO, 2014, p. 88). Portanto, o caráter persuasivo da retórica se revela apenas como aparência. Platão justifica a sua crítica aos sofistas e rétores sustentando que eles não tinham a posse da verdade, pois o verdadeiro conhecimento seria capaz de identificar a distinção entre as

propriedades do objeto; por exemplo, a diferença entre uno e múltiplo, assim como a distinção entre a ideia e os objetos que participam dela (PLATÃO, 2014, p. 191-192). Em posse da aparência da verdade, os rétores têm facilidade para persuadir porque versam sobre temas que geram controvérsias (PLATÃO, 2014, p. 96), pois ao tratar da semelhança e da dissemelhança em um mesmo discurso, podem causar ilusões (PLATÃO, 2014, p. 96).

Ademais, pode-se aqui acrescentar com Platão que a mesma problemática pode ainda ser apresentada sendo ora justa, ora injusta, dependendo dos interesses do rétor: algo que gera a ilusão e a aparência de conhecimento, impossibilita o real conhecimento sobre o objeto. Daí não se tratar de levar aos interlocutores a verdade, mas apenas convencê-los. Contudo, Platão indica que o rétor não gera ilusão apenas para a multidão, mas também para ele mesmo. O ideal de retórica de Platão é aquela que deve persuadir com o fim de conduzir os seus interlocutores para aquilo que é melhor e, por isso, a compreende como uma *psicagogia*, isto é, uma arte de conduzir as almas. Segundo Platão, é dever do rétor conhecer o verdadeiro e o falso antes de exercer a sua atividade, pois, para evitar a ilusão é preciso discernir de modo acurado as características de um objeto: isso inclui as suas semelhanças e dessemelhanças em relação a outros objetos (PLATÃO, 2014, p. 93).

Buscando uma solução para escapar da ilusão gerada pela retórica, Platão apresenta dois modos de conduzir a razão e o discurso. Para tanto, ele parte do princípio de que é necessário alcançar a verdade racional: neste caso, compreender a ideia do objeto. Daí Platão apresentar, como solução para os problemas relativos à retórica, certos indícios da concepção de dialética. Disso resulta a seguinte disposição e momentos distintos: primeiro consiste em dividir novamente a ideia geral nas ideias particulares, suas constituintes, observando-as nas suas articulações naturais, evitando, todavia, mutilar essas partes constituintes. O outro momento consiste em abarcar de uma só vez, graças a visão de conjunto, as ideias disseminadas, a fim de que, pela definição de cada uma dessas ideias, possamos resumir em uma só ideia geral o assunto que se tem em vista tratar.

Platão define a dialética como a ciência capaz de identificar as semelhanças e as distinções entre os objetos por meio do discurso. Tal concepção de dialética, como ciência capaz de distinguir os objetos, pertence apenas ao filósofo. No entender de Platão, ao empregar esse procedimento é possível conceber o objeto de modo claro,

levando em consideração que se apreende o todo e as partes simultaneamente (Cf. PLATÃO, 2000, p. 102). Por isso é importante saber o gênero dos assuntos tratados, destacando quais são suscetíveis a contestação e quais não são (Cf. PLATÃO, 2000, p. 96).

Ainda no *Sofista*, Platão define a dialética como a ciência que “pela via do discurso” é capaz de encontrar as relações e as “não-relações” entre os objetos, pois se trata de compreender como os objetos se relacionam, apresentando, também, o que eles são. Para Platão, a tarefa de classificar o objeto por gêneros, de modo a garantir a sua distinção, pertenceria à dialética. No entanto, faz-se necessário reconhecer quais são as suas relações possíveis, ou não, considerando também a pluralidade das formas existentes. Ao reconhecer a característica da retórica, a saber, a de tratar o objeto ora como verdadeiro, ora como falso, em conformidade com a inclinação do rétor, Platão defende ser a dialética superior e preferível à retórica. Conforme destaca,

se a eloquência é da tua natureza, serás um rétor apreciado, se cumprires a condição de juntar a essa vocação a prática e o exercício. No entanto, se te faltar uma dessas condições, acabarás por ser um rétor pouco competente. Qual seja a arte que corresponde às necessidades acima, não creio que o seu método se possa aprender segundo os caminhos de Lísias e de Trasímaco (PLATÃO, 2003, p. 108).

Uma das vias pelas quais Platão defendeu ser possível a persuasão da retórica foi a de que o rétor devesse ser experiente, conhecer os mais diversos tipos de caracteres dos homens, ou seja, os tipos de almas e, assim, saber qual discurso e qual o momento adequado para gerar persuasão (Cf. PLATÃO, 2000, p. 114). Considerando a diversidade das almas, isso levaria, porém, muito tempo, sendo algo que dificultaria ainda mais a persuasão retórica. Ademais, Platão reconhece que nas tribunas não há quem busque conhecer a verdade, por se atribuir tanta relevância ao verossímil, pois ao rétor pode ser de maior valia o que é convincente, uma vez que o verossímil domina as multidões porque aparenta ser verdadeiro. Sobre a controvérsia, a contradição das artes (*tékhne*) dos erísticos¹⁰ seria, no entender de Platão, apenas

¹⁰ É importante ressaltar que os erísticos buscam confundir nas disputas, adotando como ponto de partida argumentos que eram confirmados pelos adversários. Nesse período, a discussão era acerca de um método para verificar ou descobrir novas teses, atribuindo o mesmo rigor e confiabilidade de argumentos lógicos.

“verbal”, em virtude da incapacidade de refletir sobre a identidade dos objetos, e por se prenderem às palavras, incorrendo, assim, no erro, ao apresentarem objetos iguais como distintos. Nesse sentido é possível observar na sua obra *A República* a seguinte argumentação:

me parece que muitos vão cair nela involuntariamente, julgando discutir, quanto o que fazem na realidade é disputar; incapazes de definir e estabelecer distinções, de modo a saber de que estão falando, atêm-se unicamente às palavras em busca de argumentos, e assim o que travam não é uma verdadeira discussão, mas simples pendência (PLATÃO, 2014, p. 162).

Como se pode verificar até aqui, Platão põe a dialética em posição acima da retórica, uma vez que se trata de identificar a distinção entre as características dos objetos e, assim, apreender a verdade sobre eles. No seu entender, a dialética contém determinadas características que lhe asseguram rigor lógico e, por isso, as teses alcançadas pela investigação, em conformidade com o método dialético, seriam verdadeiras. Para Platão, a dialética teria como fim a verdade, em oposição à retórica, a qual teria como objetivo tornar um argumento vencedor nos debates.

De acordo com a crítica de Sócrates, o rétor possui apenas a capacidade de através do discurso transmitir uma aparência de detentor de determinado conhecimento¹¹, daí construir os seus discursos com base em teses verossimilhantes. Por essa razão, a retórica não é uma arte (*tékhne*) como as outras, mas apenas “certa experiência” (*empeiria*), dado que suas concepções e estratégias discursivas não se constituem sobre uma base investigativa e rigorosa do ponto de vista da lógica¹². Utilizando-se desta concepção, Sócrates procura uma definição apropriada para a retórica. Com esse fim, o filósofo argumenta que assim como o homem é constituído por duas partes¹³, igualmente as suas práticas se apresentam de forma geral de dois modos: aqueles que tem em vista somente o prazer correspondente ao corpo, as vestes suntuosas e a culinária em oposição à medicina, e aquelas que correspondem à alma, sendo elas a justiça e a legislação (PLATÃO, 2016, p. 231-233). Para enfatizar

¹¹ Sobre a estratégia de Platão, com base na verdade, e a postura do sofista, ver ainda (ZANATTA, 2002).

¹² Zanatta comenta a crítica de Platão à retórica como apenas uma atividade empírica e a questão da lisonja, algo que já se esboça na última parte do confronto entre Sócrates e Górgias e, depois, se atesta de forma explícita no confronto entre Sócrates e Polo. (Cf. ZANATTA, 2002, p. 35-37).

¹³ Teoria platônica das duas dimensões que compõem o homem, o corpo e a alma.

o que acaba de ser apresentado, segue o seguinte trecho:

Ela (culinária) não zela pelo supremo *bem*, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo, de modo que, se o cozinheiro e o médico, em meio a crianças ou homens igualmente ignorantes como crianças, competissem para saber qual deles, o médico ou o cozinheiro, conhece a respeito das dietas salutaras e nocivas, o médico sucumbiria de fome (PLATÃO, 2016, p. 231).

Conforme Sócrates, atividades como a culinária e a indumentária são para o corpo o que a retórica (observa o cumprimento das leis) e a sofística (trata das leis e dos problemas éticos e políticos) são para a alma, cujo único fim é o prazer¹⁴. Nesse sentido, Sócrates avança na investigação no que diz respeito ao caráter da retórica, avaliando se os rétores possuem como propósito de seus discursos o *bem*, o que é *justo* para a *pólis*, ou ainda se agem de acordo com interesses privados, independentemente das consequências negativas de seus discursos.

A retórica torna possível tanto ao rétor quanto aqueles “educados” pela retórica evitar a punição por suas ações injustas. Por conseguinte, ela é responsável tanto do ponto de vista prático quanto teórico pela conservação do vício na alma dos homens¹⁵. Em razão disso, é importante sublinhar que Sócrates não se opõe à retórica pelo mero fato de ser retórica, mas reprova certo uso que se faz dela. Sócrates reconhece que a retórica pode ser nobre se seu interesse for formar os cidadãos, fazê-los tão bons quanto possível, mesmo que isso não consista em um prazer. A verdadeira retórica deveria tornar os homens melhores por meio do discurso, conferindo às suas almas justiça e moderação (PLATÃO, 2016, p. 228-235).

Aqueles que se debruçam seriamente sobre os diálogos de Platão constataam que não há nada nos seus textos que indique que seu objetivo era o ensino do que se apresenta como conteúdo, mas sim, sua forma, a exposição do modelo dialético platônico de diálogo:

¹⁴ Platão exprime seu posicionamento no tocante à retórica definindo-a como um hábito irracional, que não está voltada para o conhecimento, mas se sustenta pela persuasão através do deleite e adulação (PLATÃO, 2016, p. 230-231).

¹⁵ Sócrates pensa que a alma é nutrida pelo saber, e os ensinamentos que a alimentam podem torná-la virtuosa ou viciosa. Sua crítica a retórica está voltada para a segunda opção, visto que a retórica não está comprometida com o que é *bom* para os cidadãos da *pólis* e por consequência com o que é *bom* e *justo* na prática política (PLATÃO, 2017, 387).

O que eu ensinava era sobretudo a práxis hermenêutica. Essa é antes de mais nada uma práxis, a arte de compreender e de tornar compreensível. É a alma de todo ensino que queira ensinar filosofia. É preciso exercitar sobretudo o ouvido, a sensibilidade para as predeterminações presentes nos conceitos, as concepções prévias e as significações prévias (GADAMER, 2011, p. 563).

Se a retórica objetiva unicamente o deleite da audiência, ela não pode ser *bela*, não pode ser arte (*tékhnē*) e, por esse motivo, Platão a relega ao âmbito da experiência. De acordo com Platão: “a mim parece ser uma prática destituída de cunho artístico, mas que dá espaço a um espírito sagaz e destemido que possui natural propensão para se ocupar inteligentemente dos seres humanos. Resumo sua essência na palavra adulação”. Platão define adulação como algo que aparenta ser melhor em relação à outra coisa. Mais adiante, ele acrescenta: “...colima o prazeroso e ignora o melhor; e afirmo também não é uma arte (*tékhnē*), mas uma experimentada habilidade, visto que não tem como explicar racionalmente a real natureza a que se aplica”.

Nas disputas sofísticas, Platão identifica ainda o fato de que o argumento que se sobressai não é aquele que possui uma construção racional, mas, ao contrário, o que possui o maior número de pessoas a seu favor, independente do conteúdo que o discurso possui. Daí Platão sustentar também no *Górgias*: “...supõe-se que uma parte refuta outra quando apresenta muitas testemunhas respeitáveis em respaldo dos argumentos aduzidos” (PLATÃO, 2000, p. 113). Isso possibilitaria que um falso argumento pudesse ser tratado como verdadeiro segundo o interesse de alguma autoridade que concordasse com ele. Disso resulta uma das razões de Platão defender não ser a retórica capaz de contribuir para a busca da verdade. Outro motivo ainda seria o fato dela admitir, em um mesmo discurso, a contraposição de teses antagônicas, pois tal discurso teria como fim apenas o *simulacro*, isto é, somente a aparência de ser verdadeiro. Sob a influência desse gênero de discurso, aqueles que fossem influenciados poderiam ser levados ao engano e adotá-lo como se fosse verdadeiro. Como se pode observar no seu diálogo *Sofista*:

Não devemos admitir que também o discurso permite uma técnica por meio da qual se poderá levar os jovens ainda separados por uma longa distância da verdade das coisas por palavras mágicas e apresentar, a propósito de todas as coisas, ficções verbais, dando-lhes assim a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, tudo conhece melhor do que ninguém? (PLATÃO, 2003, p. 152).

Daí Platão argumentar, no *Górgias*, que aquele que possui o conhecimento da verdade saberá defendê-la sem o auxílio da retórica, pois a verdade não pode ser refutada. A refutação retórica, como não possui nenhum comprometimento com aquilo que é verdadeiro, em nada pode contribuir para a construção do conhecimento e do falso; esse, por sua vez, não poderá subjugar o verdadeiro. Por isso a filosofia é superior à eloquência. No *Górgias*, Sócrates afirma ser incapaz de defender a si mesmo ou alguém, conforme a prática dos tribunais, perante um júri, aceitando qualquer punição que lhe fosse escolhida, até mesmo a morte: “se alcança-se meu fim devido à falta de retórica da lisonja, estou absolutamente certo de que me verias aceitar minha morte tranquilamente” (PLATÃO, 2000, p. 156).

Até aqui destacou-se, ao refletir sobre a natureza da retórica e a relação do rétor com o justo e o injusto no *Górgias*, que Platão a localiza como parte da *adulação* e, ao mesmo tempo, a define como *habilidade experimentada*. No diálogo *Fedro* também pode-se identificar a crítica platônica à retórica através de aspectos da organização política e social da vida em Atenas. No período ao qual Platão se reporta, quanto ao gênero de disputas que tratam do justo e do injusto, o valor e a aceitação de uma argumentação não eram atribuídos ao seu conteúdo lógico ou ético, pois o elemento crítico na recepção, por parte dos interlocutores, era a beleza e pouco importava se ele seria falso ou verdadeiro.

Para Platão, os discursos em geral não apresentavam novidade em relação ao tema, apenas faziam uso diferenciado a fim de justificar uma tese que eles próprios defendem. Por isso, a habilidade de criar é a que deve ser louvada em oposição ao estilo retórico, e é preciso conhecer bem sobre aquilo que se vai discursar a fim de evitar enganos, isto é, que haja uma investigação que anteceda o discurso. Conforme ele escreveu:

uma das coisas que escapa à maioria dos homens é a coisa na sua essência e, como julgam conhecê-la, jamais chegam a encontrar um ponto de acordo para iniciarem uma pesquisa qualquer e à medida que avançam nessa pesquisa, colhem o devido castigo, pois nem chegam a concordar com eles mesmos, nem com as outras pessoas (PLATÃO, 2000, p. 38).

Pode-se verificar a relevância atribuída por Platão a esse tema e à sua crítica ao método de justapor teses antagônicas. O rétor retratado por Platão no *Fedro*

coincide com a abordagem do *Górgias*, ou seja, aquele que apenas tem habilidade para persuadir sobre algum tema, mesmo sem possuir ciência a respeito dele. Nesse sentido, seria preciso apenas que se tratasse daquilo que comumente é “aparente”, pois as multidões preferem ser persuadidas em vez de receberem ensinamentos. Conforme ele expressa:

ouvi dizer que para quem deseja tornar-se rétor consumado, não se torna necessário um conhecimento perfeito do que é realmente justo, mas sim do que parece justo os olhos da maioria que é quem decide, em última instância. Tão pouco precisa de saber realmente o que é bom ou belo, bastando-lhe saber o que parece sê-lo, pois a persuasão se consegue, não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade (PLATÃO, 2000, p. 87).

Para Platão, o rétor que não possui o conhecimento do verdadeiro corre o risco de tomar o falso como tal, causando, assim, males ao povo. Daí ele sustentar: se há possibilidade de se pensar uma arte (*tékhne*) retórica, ela não pode ser uma “retórica verdadeira” sem que haja conhecimento da verdade. Para construírem os discursos, os retóricos dispõem de argumentos antagônicos, que ora afirmam e ora negam algo que consistiria em excentricidade por parte dos rétores, com o fim de conseguirem persuadir, gerando ilusão. Ainda se reportando à atividade dos sofistas, Platão identifica que a refutação e as disputas limitam-se ao âmbito político e jurídico, seja qual for e em qualquer lugar que o discurso caiba.

O rétor que discursa nas reuniões políticas, Platão o denomina como “rétor popular”; já aquele que discursa no âmbito particular, o denomina sofista. Abordando ainda o caráter didático dos rétores e dos sofistas, Platão esboça uma crítica aos manuais de retórica, pois tais manuais não ensinariam àquele que os lê a discursar, mas apenas determinadas divisões do discurso, atribuindo, ao mesmo tempo, mais valor aquilo que é verossímilante ao verdadeiro. No *Fedro*, ao tecer comentários sobre Górgias e Tisias, Platão argumenta: “Poderemos olvidá-los, a eles, que demonstraram que o provável deve ser mais respeitado do que o verdadeiro e que, por magia da palavra, as coisas aparentemente pequenas se tornam grandes e as grandes pequenas” (PLATÃO, 2000). Para um indivíduo se tornar um bom rétor não é preciso recorrer aos professores ou aos manuais de retórica, uma vez que a habilidade de construir bons discursos pode ser desenvolvida quando se tem nela uma pré-disposição natural aliada à prática e ao exercício.

Como se pode observar na *Apologia de Sócrates*, Platão apresenta a figura de Sócrates como um rétor hábil, mas não como os demais: Sócrates aceita a sua pena de ser condenado à morte, sendo acusado de cometer o mesmo erro que criticou nos rétores e nos sofistas, ou seja, de persuadir sobre aquilo que não é verdadeiro. Por isso, ele professa conduzir a sua defesa sem auxílio de retórica, mas apenas com a verdade. Ao criticar a retórica, Platão defende a dialética como solução dos problemas expressos pela retórica. A dialética platônica pode ser demonstrada como o método correto de conduzir investigações e alcançar a verdade por meio do discurso como a arte. Por isso seria a dialética, e não a retórica, que deveria ser cultivada e almejada pelos indivíduos: tema a ser abordado no próximo tópico tendo como base o *Fedro*.

É notório a diferença de concepção a respeito da retórica entre Sócrates e Górgias. Enquanto Górgias possui em mais alta conta a retórica por seu caráter livre de comprometimento com o conhecimento, ou seja, justificando seu valor segundo seu domínio da dimensão aparente, o rétor somente precisa parecer conhecer o tema sobre o qual discursa, tendo em vista que a audiência de ignorantes deixa-se seduzir facilmente pela beleza das palavras do rétor, declarando, inclusive, que a falta de necessidade de conhecer sobre o que se fala é uma “enorme comodidade” (PLATÃO, 2016, p. 213). Sócrates, por sua vez, levanta uma série de questões que merecem ser destacadas:

o rétor porventura encontra-se, a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal, na mesma condição em que se encontra a respeito da saúde e das demais coisas relativas às outras artes? Ignorando as próprias coisas, o que é o bem e o que é o mal, o que é o injusto, mas tramando a persuasão a respeito delas de modo a parecer conhecer, mesmo ignorando, em meio a quem é ignorante, mas do que aquele que conhece? Ou é necessário conhecê-las e quem pretende aprender a retórica contigo deve conhecê-las previamente quando te procurar? Caso contrário, tu, o mestre da retórica, não ensinarás nenhuma dessas coisas – pois não é teu ofício – porém farás com que ele, em meio à audiência, pareça conhecer sem conhecê-las e pareça ser bom sem sê-lo? Ou não serás absolutamente capaz de ensinar-lhe a retórica, caso ele não conheça previamente a verdade sobre as coisas? (PLATÃO, 2010, p. 214-215).

No diálogo *Górgias*, a virtude (*areté*) coexiste com o conhecimento, dado que para Sócrates basta que o homem tenha conhecimento do que é justo para agir com *justiça*, assim como ocorre com o que é *bom, belo, justo e verdadeiro*, como exposto mais longamente no *Banquete*. Portanto, para Sócrates, o homem sábio age sempre

tendo em vista o que é *bom, belo e justo* e busca pela *verdade* das coisas, de tal modo que aquele que não o faz, simplesmente não conhece as virtudes. Embora Górgias afirme que não há uma relação necessária entre o uso da retórica e a injustiça, admite que a retórica também possibilita as práticas injustas. Além disso, o discurso retórico não produz conhecimento; ao contrário, seu único objetivo é vencer a discussão e, sendo assim, não é só improdutivo do ponto de vista do conhecimento, mas é também prejudicial.

A aplicação¹⁶ da filosofia platônica pela hermenêutica filosófica

Em sua autoapresentação (concluída em 1975), Gadamer expressa diretamente a centralidade do pensamento de Platão para a sua formação intelectual e em especial para o projeto de uma hermenêutica filosófica a partir de seu encontro com Heidegger. Como aluno deste, Gadamer acompanhou com admiração a capacidade que seu professor apresentava em realizar uma recuperação dos problemas presentes na filosofia grega, pois não se tratava de mera exposição da história da filosofia, já que Heidegger expressava a possibilidade de tomar problemas passados à luz da *historicidade*¹⁷ (*Geschichtlichkeit*). Ou seja, realizava uma atualização dos problemas para o contexto presente. Então o problema já não se tratava exatamente daquele legado pela *tradição*, mas consistia em uma questão concreta, atual.

A dedicação filosófica de Gadamer está concentrada na primazia de uma sabedoria prática, portanto, experienciável, aplicável à vida em comunidade que, enquanto tal, está necessariamente exposta ao que lhe é *estranho* e se permite ser interpelada por este *Outro*. O verdadeiro diálogo, assim, consiste precisamente numa postura que acolhe o *estranho*, que exige de nós o esforço contínuo de ouvir o que

¹⁶ *Aplicação* pode ser definida como um conceito, um componente do círculo hermenêutico que equivale também a interpretação, isto é, a cada vez que se realiza interpretação de algo, também ocorre a *aplicação*, a saber, uma nova forma de compreender o sentido da coisa interpretada, revela-se uma nova apreciação do objeto investigado. Atualizando seu sentido quantas vezes forem possíveis para a compreensão de nossa situação histórica, isto é, de nosso tempo, cuja finalidade consiste no benefício para a nossa própria reflexão (GADAMER, 2013, p. 406-407).

¹⁷ A *historicidade* é ontologicamente posterior em relação a *temporalidade*, dado que a é graças ao caráter temporal do *Dasein* que é possível a existência de algo como a história e por conseguinte, a *historicidade* é a concretude da *Temporalidade*, significa dizer que o homem enquanto ente finito constitui-se no tempo enquanto *historicidade*, portanto, a *historicidade* é uma marca fundamental constituinte da possibilidade de *compreensão* do mundo e de si mesmo do humano.

não nos é *familiar*: “hermenêutica e dialética representam, de maneira única e privilegiada, o travejamento de um tipo de forma de vida do pensamento que não se descola do mundo e da práxis vivida [...]” (STEIN in HABERMAS, 1987, p. 131). Assim como na filosofia platônica, a hermenêutica filosófica de Gadamer não separa teoria e prática, pois ambas são interdependentes para possuir sentido.

Para que isso seja possível é necessário a disposição para reconhecer que não se sabe (*Docta Ignorantia*). A influência de Platão na hermenêutica filosófica é explícita tanto no que diz respeito às correspondências de certas teses no interior do pensamento de Gadamer quanto em sua posição assumida como eterno discípulo de Platão. Há uma recuperação do sentido de tradição e uma relevância do clássico que se deve à autoridade do pensamento platônico, bem como a própria estrutura hermenêutica filosófica a partir da presença da dialética platônica:

Platão e Aristóteles apareciam como aliados a tudo o que havia perdido a fé nos jogos de sistemas da filosofia acadêmica, categorias e valores em que se orientava a investigação filosófica das essências ou a análise categorial baseada na história dos problemas. Os gregos nos ensinaram que o pensamento da filosofia não pode seguir a ideia sistemática de uma fundamentação última em um princípio supremo para poder dar conta da realidade, senão que leva sempre direção: recapitando sobre a experiência originária do mundo, pensar até o fim a virtualidade conceitual intuitiva da linguagem dentro da qual vivemos. Pareceu-me que o segredo do diálogo platônico consistia nesse ensinamento (GADAMER, 2011, p. 484).

As particularidades do diálogo platônico são reconhecidas por Gadamer como parte do fundamento da estrutura do movimento da compreensão hermenêutica. Portanto, a dialética platônica é posta por Gadamer como o critério para a *experiência hermenêutica*, bem como a *abertura*, isto é, a dimensão negativa do saber, saber que não sabe, uma grande lição socrática sem a qual é impossível realizar compreensão ou envolver-se legitimamente em um diálogo cuja finalidade está centrada no *acordo*, isto é, na elaboração com o *Outro* de uma concepção comum relativa ao objeto em discussão através da compreensão do que acontece no diálogo. A isto Gadamer designa *fusão de horizontes*.

A *experiência hermenêutica do diálogo* consiste em que os dialogantes produzam juntos, e alcancem um acordo sobre o tema em questão, cuja finalidade não é vencer uma disputa, mas a própria atividade do diálogo, através do qual é possível levantar uma autocrítica sobre seus *preconceitos*, bem como uma ampliação

do *horizonte* de cada participante do diálogo. A hermenêutica filosófica de Gadamer é, antes de tudo, uma *práxis*. A hermenêutica não se limita a uma racionalidade científica, pois o modo como nos relacionamos com o mundo é uma experiência mais ampla do que a ciência é capaz de explicar.

A *experiência hermenêutica* se trata da relação entre a consciência temporal do homem e, portanto, da consciência de sua *finitude*, e da *tradição* que nos transmite a *linguagem*, através da qual fazemos a interpretação de todas as coisas e desvelamos sentidos a partir da atualização do que nos é transmitido linguisticamente. Desse modo, podemos realizar a compreensão a partir de nossa *situação hermenêutica*, por meio de nosso tempo. A *experiência hermenêutica* acontece nos moldes do diálogo platônico, indo além dos conceitos estáticos. Assim, a herança socrática expressa na fórmula: “Só sei que nada sei” é a expressão essencial da atividade filosófica e, nesse sentido, ao reestabelecer o paradigma socrático, Gadamer expõe sua tese sobre a consciência da determinação histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).

Conclusão

É precisamente nesse momento, no momento do diálogo que não necessariamente diz respeito à presença física do outro, mediada pela língua, mas que pode acontecer também através da leitura de um livro ou na apreciação de uma obra de arte, como uma pintura ou uma peça teatral, que nossa experiência humana de mundo é ampliada. O ato de ouvir o outro é a atitude propriamente hermenêutica, consistindo no verdadeiro diálogo, no diálogo filosófico que nunca alcança um final, mas se constitui num movimento circular e contínuo. Colocar-se na posição de ouvinte, abrir-se para o outro, implica um posicionamento diante dele (este outro pode ser uma pessoa, um texto, uma cena de um filme, o mundo), que demanda daquele que ouve a abertura para a dúvida. Esta experiência, tão fundamental para a compreensão, pode levar os seres humanos a pôr em xeque seus preconceitos e, assim, abrir-se para outros horizontes.

Referencias

CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

DE PETRIS, Alfonso. **Del vero e del falso nel Sofista di Platone**. Con un saggio sul Cratilo. Firenze: Leo S. Olschki, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Fedro ou da Beleza**. Tradução de Piranhada Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectivas, 2017.

RIBEIRO, Adriano Machado. A persuasão de Górgias: A persona platônica no palco ateniense. **Kléos**, n.19, p. 153-176, 2015.

STEIN, E. "Apêndice – Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia". In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 98-134.

ZANATTA, Marcello. **L'arte del persuadere**: la retorica in Platone e Aristotele.
Milano: Ed. Unicopli, 2002.

Artigo recebido em: 13/10/2020.

Artigo aceito em: 10/11/2021.

