

# Contextura

N.º 11  
DEZEMBRO DE 2017





**ConTextura: 1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

# ConTextura

## Concepção geral e coordenação

André Joffily Abath

## Editores

Monique Costa

Mateus Filipe Leite

## Editores associados

Elisa Campos

Matheus Filipe Pereira

Filipe Bacelar

## Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Lívia Mara Guimarães

Rogério Lopes

## Design gráfico e diagramação:

Bruno Menezes

## Capa

Imagem “amor fati” cedida por Júlia Alves de Almeida Vieira

## Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores.

## ISSN

2525-5509

## Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição.

Ao Departamento de Filosofia da UFMG.

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 2070 - BH, MG.

Realização

**PEI** Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

**FAFICH**



# SUMÁRIO

<b>A NOÇÃO DE FLOW E AS IMPLICAÇÕES DA TECNOLOGIA NA CAPACIDADE DE ALCANÇÁ-LO</b>	7
Adam Chien Kirst	
<b>AS MUTAÇÕES SIMBÓLICAS DO ONKĚSHBN SEGUNDO LEFORT</b>	15
Bruno Victor Parreiras Soares Melo	
<b>PONDO A MÃO NA CONSCIÊNCIA (INCORPORADA): SOBRE O ESTATUTO DO CORPO NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE</b>	23
Veronica de Souza Campos	
<b>A PSICOLOGIA DA CRIAÇÃO NO GÊNIO LÍRICO EM O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA</b>	31
Júlia Alves Almeida Vieira	
<b>CLAUSTROS CASTRADOS: A OCULTAÇÃO DO SUJEITO SEXUAL NO INTERIOR DOS CONVENTOS</b>	39
Lílian Cristina Bernardo Gomes Warley Alves de Oliveir	
<b>IMAGINAÇÃO E INCOMPATIBILIDADE DUALISTA</b>	55
Matheus Gomes Reis Pinto	
<b>O ESPÍRITO LIVRE NA III EXTEMPORÂNEA</b>	61
Pamela Cristina de Gois	
<b>O CIENTIFICISMO PARA WITTGENSTEIN: DUAS FORMAS, DOIS ALVOS</b>	69
Samuel Sousa De Azevedo Maia	
<b>SALVAGUARDANDO-SE: O USO DO ATO CRIATIVO DA IMAGINAÇÃO</b>	77
Helton Lucas Romualdo	



# A NOÇÃO DE **FLOW** E AS IMPLICAÇÕES DA TECNOLOGIA NA CAPACIDADE DE ALCANÇÁ-LO

ADAM CHIEN **KIRST\***

**RESUMO:** O autoconhecimento está em pauta. Em grande parte, este se torna um tema necessário por causa de um mundo tecnológico que traz consigo grande superficialidade. Dentro desse tema, um dos conceitos que são trazidos à tona recorrentemente é o conceito de flow, muitas vezes em sentidos diferentes e infelizmente supérfluos. Neste trabalho, exponho duas concepções acerca do flow que fazem parte de estruturas teóricas, neste caso, filosófica e psicológica. São as concepções de Hubert Dreyfus (filósofo) e de Mihaly Csikszentmihalyi (psicólogo). Provido dessas duas concepções e de uma breve comparação entre elas, dirijo-me à tecnologia ao modo com que ela impacta o flow. Pela grande variedade de assuntos nos quais essa relação se dá, decidi manter o foco no ato da leitura. Assim, faço uma breve genealogia da leitura baseada nos estudos de Nicholas Carr (escritor) com o objetivo de situar o leitor, seguida de uma exposição de estudos que mostram a situação da leitura nos dias de hoje. O final do trabalho enlaça os temas abordados e demonstra o impacto da tecnologia na capacidade de alcançar o estado de flow.

**PALAVRAS-CHAVE:** Flow, Dreyfus, Csikszentmihalyi, Tecnologia, Carr, Leitura, Autoconhecimento, Atenção.

**ABSTRACT:** Self-knowledge is on demand. To a great extent, this becomes a necessary topic because of a technological world that brings with it great superficiality. Within this theme, one of the concepts that are recurrently brought up is the concept of flow, often in different and unfortunately superfluous senses. In this work, I expose two conceptions about flow that are part of theoretical structures, in this case, philosophical and psychological. They are the conceptions of Hubert Dreyfus (philosopher) and Mihaly Csikszentmihalyi (psychologist). With these two concepts and a brief comparison between them in hands, I turn to technology and its impacts on flow. Due to the great variety of subjects in which this relationship takes place, I decided to focus on the act of reading. Thus, I make a brief genealogy of reading based on the studies of Nicholas Carr (writer) with the aim of situating the reader, followed by an exposition of studies that show the situation of reading in the present times. The end of the work links the themes addressed and demonstrates the impact of technology on the ability to achieve the state of flow.

**KEYWORDS:** **FLOW**, Dreyfus, Csikszentmihalyi, Attention, Technology, Carr, Reading, Self-knowledge.

\* Email: adamkirst@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como linha mestra o seguinte argumento:

**PREMISSA 1** - É necessária, dentre outros fatores, extrema concentração (atenção) para alcançar o estado de *flow*.

**PREMISSA 2** - A tecnologia atual afeta (negativamente) de forma substancial nossa capacidade de concentração.

**CONCLUSÃO** - Portanto, a tecnologia atual reduz a capacidade de alcançar o estado de *flow*.

Como base da primeira premissa apresentarei a noção de *flow* a partir do modelo Dreyfus-Dreyfus de aprendizado (Dreyfus, 1980), aprofundando-a a partir da perspectiva de Mihaly Csikszentmihalyi (1990), traçando paralelos e diferenças entre as duas noções.

Muitos caminhos serviriam como base da segunda premissa, porém, devido às limitações deste artigo, sustentarei tal afirmação através da atenção na leitura, baseando-me em capítulos do livro “Geração Superficial” de Nicholas Carr (2011), que aborda as implicações da tecnologia em nosso modo de pensar. A conclusão do argumento se dará naturalmente, como veremos.

## O MODELO DREYFUS-DREYFUS DE APRENDIZADO

Em fevereiro de 1980, o filósofo Hubert Dreyfus, em conjunto com seu irmão Stuart Dreyfus (engenheiro), publicou um artigo chamado “Um modelo de cinco fases das atividades mentais envolvidas na aquisição de habilidades diretas” (Dreyfus, 1980), no qual discorrem sobre um modelo de aprendizado que mais tarde foi popularizado como “modelo Dreyfus-Dreyfus”.

Neste modelo foram utilizadas como campo de pesquisa três habilidades em específico, o aprendizado de uma segunda língua, o de jogar xadrez e o de pilotar uma aeronave, das quais lançarei mão. A partir do estudo acerca destas habilidades, foram determinados cinco estágios que percorrem o aprendizado de qualquer habilidade

direta, são eles: iniciante, competente, proficiente, *expert* e mestre. Tais estágios são caracterizados pela variação em quatro funções mentais binárias: recordação (não situacional ou situacional), reconhecimento (decomposto ou holístico), decisão (analítica ou intuitiva) e consciência (monitorada ou absorvida).

O estágio iniciante é caracterizado principalmente pela aquisição de regras livres de contexto, como a função e movimentos de cada peça no xadrez e algumas regras como a de analisar o valor de uma certa peça em uma certa posição do tabuleiro. O avanço do indivíduo é relacionado à maior conformidade de suas ações com tais regras. Desta forma, temos que as funções mentais deste estágio são: recordação não-situacional, reconhecimento decomposto, decisão analítica e consciência monitorada.

No estágio competente, o indivíduo tem maior familiaridade com a atividade, aprendendo padrões importantes e tendo uma noção maior do contexto. No aprendizado da linguagem o indivíduo já não ouve apenas sons desprovidos de sentido, mas reconhece frases que usadas em certas ocasiões produzem certos efeitos. Aqui a recordação é situacional.

No estado proficiente, o indivíduo já experienciou diversas situações e reconhece uma complexidade maior nelas, adotando uma “hierarquia de decisões” referente a alguma situação em específico. No exemplo do xadrez, o indivíduo, reconhecendo uma fraqueza na defesa do rei inimigo, faz um ataque que pode enfraquecer o próprio jogo, porém com um objetivo em mente. O reconhecimento aqui é holístico.

Até o estado *expert*, o indivíduo recorre a algum princípio analítico (como regras e padrões) para guiar suas ações. Na *expertise* o sujeito presenciou um grande número de situações e a experiência é tão vasta que responde a situações intuitivamente, ligando automaticamente certas situações a certas respostas. Isso se reconhece na língua quando o indivíduo não utiliza mais regras conscientemente e responde a situações naturalmente em tal língua. É o último estágio referente

à capacidade mental do indivíduo e aqui a decisão não é mais analítica, mas intuitiva.

No estágio mestre o *expert* é capaz de ser absorvido completamente pela atividade, de forma que deixa de lado princípios e não precisa usar a energia mental antes usada para monitoramento, canalizando-a a realização quase instantânea da ação apropriada em alguma situação. A consciência acerca da atividade torna-se absorvida, ou seja, o sujeito está completamente envolvido com a atividade em questão. Um exemplo seria o jogador de tênis profissional, que, ao jogar, tem percepção de sua raquete não mais como um instrumento à parte, mas como se a mesma houvesse se tornado uma extensão de seu braço. Os movimentos corretos são executados de forma inconsciente e não se pensa em nada além do jogar. Esse estado Dreyfus chama de lida incorporada, mas podemos chamá-lo de *flow*, considerando o objetivo deste artigo, uma vez que temos grandes similaridades com o conceito de Mihaly Csikszentmihalyi desenvolvido na próxima seção.

O *flow* para Dreyfus, segundo o exposto aqui, requer uma habilidade imensa em certa atividade para ser alcançado. O momento de fusão com o mundo é fruto de uma entrega não apenas no momento, mas de uma grande dedicação à atividade durante a vida.

## A DESCRIÇÃO DE FLOW POR MIHALY CSIKSZENTMIHALYI

O psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi é famoso pelos seus estudos sobre o *flow*, e neles sua noção, apesar de convergir em muitos pontos com a de Dreyfus, difere desta. Isto se dá porque em Dreyfus o *flow* é uma etapa de aprendizado de certa habilidade, uma descrição bastante restrita, e para Mihaly, *flow* é um estado de consciência mais geral, descrito como “o estado em que a pessoa está tão envolvida em uma atividade que nada mais parece importar; a experiência em si é tão agradável que a pessoa fará [a atividade] mesmo com grande custo, apenas por fazê-la.” (Csikszentmihalyi, 1990, p. 4).<sup>1</sup> Temos a mesma

base para o conceito nas duas abordagens, a de total envolvimento em alguma atividade. Podemos observar, no entanto que para Mihaly não é necessária à realização de uma atividade na qual a pessoa tem exímia habilidade para alcançar o estado de *flow*.

Mihaly também descreve *flow* como *ordem de consciência*, quando a atividade em questão está de acordo com objetivos claros (tratarei deles no decorrer do artigo) e se tem um controle do que ocorre na consciência momento por momento. Nesta ordem está dentre outros aspectos a *equiparação* da dificuldade da atividade à habilidade do indivíduo. Aqui podemos perceber uma aproximação da visão de Dreyfus, no sentido em que o *flow* ocorre em atividades que envolvem uma relação entre habilidade e dificuldade. Ao comparar as duas concepções nota-se à primeira vista uma restrição maior de Dreyfus à habilidade, mas isso se deve ao fato do *flow* ser derivado justamente de uma fase de aprendizado, ou seja, a própria habilidade. A dificuldade aqui não é descartada, pelo contrário, desempenha um papel maior, pois o *flow* é alcançado apenas em um estágio último, no qual a dificuldade é imensa, e como dito aqui, a habilidade também. Temos então que a relação habilidade-dificuldade é muito presente no *flow* de Dreyfus, porém de maneira diferente da de Mihaly. Este, formalizando essa relação, muda a exigência do estado de *flow* da grande habilidade-dificuldade (padrão quantitativo) para a harmonia habilidade-dificuldade (padrão qualitativo). Disto decorre que o estado de *flow* torna-se mais “acessível”, já que não seria necessária uma dedicação de uma vida para alcançá-lo, e sim uma dedicação apenas no momento da atividade. Abre-se também uma nova gama de atividades que podem ser realizadas em estado de *flow*, por exemplo, experiências únicas que não requerem habilidade, como o observar de um pôr-do-sol ou um momento único na companhia de pessoas amadas.

Mihaly relaciona o *flow* com um momento de êxtase, “um mergulho em uma realidade alternativa”<sup>2</sup>, na qual o indivíduo chega a perder a noção de si mesmo. Trazendo a noção de Dreyfus

acerca da relação com o mundo no estado de *flow*, encontramos coerência novamente entre as posições, podendo até afirmar que Dreyfus colocaria que *flow* é o estado de plena harmonia com o mundo no qual nada além da atividade importa, concordando com Mihaly.

Para Mihaly, num estado de *flow* esse pensamento analítico acerca do que está fora da atividade não é possível nem mesmo fisicamente. Devido às limitações de nosso sistema nervoso, não somos capazes de processar mais de um número definido de informações por segundo (Csikszentmihalyi, 1990, p. 29). No *flow*, essa capacidade fisiológica é dominada e preenchida pela atividade em questão, não restando espaço para tal pensamento analítico. Isto explicaria a falta deste no estágio “mestre” do modelo Dreyfus-Dreyfus, reforçando o paralelo entre as duas posições.

Pelo preenchimento quase total da atenção, não nos preocupamos ativamente com os problemas de nossa vida corriqueira, como nosso corpo se sente ou qualquer preocupação que seja. Tal estado de êxtase Mihaly liga diretamente à felicidade. Assim, quanto mais em estado de *flow* alguém se encontrar em sua vida, mais satisfação ela terá e mais feliz será. As coisas ganham significado por elas mesmas. Acerca disto Mihaly chama o *flow* de uma “experiência autotélica”, ou seja, que tem seu fim nela própria (*autos* - eu, *telos* - objetivo). Nesta experiência a atenção do indivíduo está não nas consequências da atividade, mas nela por ela mesma. Observam-se aqui os objetivos claros da ação mencionados anteriormente, característica essencial do estado de *flow*. A satisfação derivada dessa experiência autotélica se dá pelo fato de que a maioria das nossas ações do dia a dia não têm valor em si mesmas e as fazemos em vista de algum interesse futuro. Daqui podemos derivar uma grande importância de viver o presente para alcançar a felicidade<sup>3</sup>, no pensamento de Mihaly.

Mas como viver o presente? Dentre os milhões de bits de informação fornecidos pelo mundo, podemos selecionar quais serão processadas pelo processo que chamamos de *atenção*. Esta é necessária para alcançar as referências apropriadas na

memória, avaliar uma situação e escolher o que fazer frente a ela. Todavia, a atenção não pode ultrapassar as limitações do nosso corpo, então é necessário aprender a direcioná-la, e o estado de *flow* requer uma atenção extrema do indivíduo, como demonstrado aqui. Assim, para viver o presente e conseqüentemente ser feliz, é necessário o bom uso da atenção.

## UMA HISTÓRIA DA ESCRITA E LEITURA PROFUNDA SEGUNDO NICHOLAS CARR

Em seu livro “Geração Superficial” (2011)<sup>4</sup>, Nicholas Carr faz uma genealogia da escrita, trazendo fatos históricos desde o começo da escrita para os dias de hoje, no qual podemos perceber uma coesão entre os movimentos da escrita na história e os da atenção. Depois disso mostra significativas consequências da tecnologia contemporânea na leitura e, conseqüentemente, na atenção.

Um aspecto importante do começo da escrita é que antigamente as palavras não eram separadas por espaços, pois a escrita refletia as origens da linguagem no discurso oral (ao falar, não colocamos pausas entre as palavras, elas são diferenciadas pelo seu próprio uso), decorrente da forte tradição oral presente no momento. Hoje a escrita sem espaçamento é chamada de *scriptura continua*. Tal escrita dificultava muito a leitura dos textos, sendo necessário grande empenho cognitivo apenas para diferenciar as palavras, dificuldade impulsionada pelo fato de que as regras para a ordem das palavras na escrita não haviam sido inventadas. Devido a isso o costume era ler em voz alta, o que reflete ainda mais a preponderância da tradição oral sobre a escrita.

Isso começou a mudar com o progresso da Idade Média, no qual o número de pessoas letradas e a disponibilidade de livros aumentaram. Regras restritas começaram a ser implementadas na escrita e a *scriptura continua* tornou-se obsoleta. Com o espaçamento entre as palavras a leitura tornou-se muito mais fácil, rápida e silenciosa. Aqui a tradição escrita começa a desenvolver sua

própria forma, esta que era antes dominada pela tradição oral.

Tal revolução livrou a leitura da resolução de problemas e tornou-a um processo essencialmente automático, o que abriu espaço para uma maior interpretação do conteúdo da escrita, e uma “leitura profunda” tornou-se possível.

Para melhor entender a leitura profunda devemos levar em consideração que o cérebro humano é naturalmente disposto para distrair-se, fato que se explica pela necessidade (comum a outras espécies) de varrer o ambiente à procura de aspectos de potencial importância, como oportunidades e perigos em geral. Uma leitura profunda, que leva em maior consideração o conteúdo da escrita, desafia tal predisposição humana, assim como outras atividades que envolvem alto nível de concentração, como a caça ou o artesanato. Porém, com o decorrer dos séculos nosso cérebro foi moldado para concentrar-se em uma tarefa em específico ininterruptamente devido a atividades como a leitura profunda. Para ilustrar isso, Carr cita o seguinte poema de Wallace Stevens:

A casa estava em silêncio e o mundo estava calmo.  
 O leitor tornou-se o livro; e a noite de verão  
 Era como a existência consciente do livro.  
 A casa estava em silêncio e o mundo estava calmo.  
 As palavras eram ditas como se não houvesse livro,  
 Exceto pelo leitor que se debruçava sobre a página,  
 Queria se debruçar, queria acima de tudo ser  
 O erudito para quem seu livro é a verdade,  
 para quem  
 A noite de verão existe perfeita em pensamento.  
 A casa estava em silêncio porque assim tinha de estar.  
 O silêncio era parte do sentido, parte da mente:  
 O acesso à perfeição para a página<sup>5</sup>.

Aqui percebe-se claramente um paralelo com o *flow* e o grande papel da atenção neste. A leitura profunda concedeu ao ato de ler a possibilidade do estado de *flow*. Na leitura profunda, o ato de ler

não é mais passivo como era na tradição oral, na qual as obras eram lidas por escravos e o “leitor” apenas escutava. O ato ativo de envolvimento extremo tornou-se possível. Com a fácil circulação das obras e um entendimento maior delas, a consciência expandiu, e os efeitos da escrita traspassaram o pensamento abstrato, tornando a experiência do mundo físico mais rica.

## A ATENÇÃO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Depois de expor tais considerações sobre a escrita e leitura profunda, Carr chama atenção para nosso tempo, a era da informação. Estamos vivendo um momento de importante mudança na escrita e, conseqüentemente, na leitura devido às telas. Novos formatos de escrita circulam para se adequar ao rápido avanço da tecnologia. No começo as *páginas* web refletiam documentos impressos, mas com o avanço da tecnologia, novos atributos como imagem, som e vídeo foram incorporados no formato anterior, adicionando cada vez mais informação em pouco tempo. Além de tudo a internet é interativa, e torna possíveis ações como downloads, compras e comunicação instantânea, concentrando muitos tipos de relações e interações comerciais, profissionais e pessoais.

Dessa concentração decorre um bombardeio de informações nunca antes visto. Ao mesmo tempo em que vemos uma notícia, recebemos uma mensagem de um conhecido e somos informados do clima do dia — este dentre infinitos exemplos. O rol de informação cresceu exponencialmente, e hoje lemos muito mais do que há vinte anos atrás, mas o ponto crucial aqui é a atenção. A leitura, que antes tinha chegado a um ponto de extrema concentração, dilui-se nos tempos de hoje. Ao ler um artigo nos deparamos com um número de hyperlinks excessivo que nos leva de uma informação a outra sem nunca concentrarmos em uma. Para sustentar essa afirmação, lanço mão dos estudos de Carr acerca dos hyperlinks, nos quais apresenta diversos estudos sobre a relação leitura-hyperlinks (Carr, 2011, cap. 7).

Um experimento de 2001 envolveu setenta pessoas lendo um conto específico, com um grupo lendo-o com hyperlinks e outro lendo o texto de forma tradicional. O resultado foi que os leitores com hyperlinks demoraram mais para terminar o conto e absorveram menos conteúdo que os leitores tradicionais. Para exemplificar, três quartos dos leitores com hyperlinks demonstraram dificuldade ao acompanhar o texto, enquanto apenas um em cada dez dos outros participantes demonstrou tal dificuldade. Um dos participantes disse (atenção para o termo “*flowing*”):

“A história foi muito intermitente. Não sei se foi causa dos hyperlinks, mas fiz escolhas e do nada não estava fluindo (*flowing*) apropriadamente, o texto meio que pulava para uma nova ideia e eu não acompanhava (Carr, 2011, cap. 7)”.

Outro experimento envolvia dois artigos que defendiam duas teorias de aprendizado opostas. Eram dois grupos de participantes, para um deles foram dados os artigos com diversos hyperlinks que levam um ao outro, facilitando a comparação entre as teorias e, para o outro grupo, foram dados os artigos sem nenhum hyperlink, o que forçou a leitura completa de um artigo para a leitura do outro. Depois, ambos os grupos foram sujeitos a um questionário acerca dos artigos. Intuitivamente afirmaríamos, como os pesquisadores, que o grupo com hyperlinks teria um entendimento maior das teorias e das diferenças entre as duas, mas os resultados mostraram que essa intuição está errada. Os hyperlinks, mais uma vez, atrapalharam o aprendizado.

Um estudo feito por Erping Zhu mostrou que há relação entre o número de hyperlinks e a dificuldade na leitura, o que sugere que quanto mais informação disponível, menos atenção o indivíduo tem, o que atrapalha na compreensão de um texto. Aqui percebemos, com a questão dos hyperlinks, uma dificuldade cada vez maior de realizar uma leitura profunda.

Além disso, não foi apenas nosso entendimento dos textos que mudou, mas nosso próprio modo

de ler. Um estudo de Jakob Nielsen de 2006 mostra que, ao lerem páginas da internet, os participantes não liam como um texto impresso, metodicamente, linha por linha. Ao invés disso, os olhos dos participantes corriam o texto em um padrão em F. Um padrão rápido, acostumado a uma leitura superficial, uma vez que a leitura profunda não tem mais espaço dentre tantas distrações.

Chamo a atenção, assim como Carr, para o fato de que a leitura rápida não é de toda má, é útil para identificar algo interessante (o que lembra nossa predisposição à distração em busca de oportunidades ou perigos). Porém, a leitura rápida está se tornando nosso principal modo de leitura, tornando-se não um meio para alcançar um fim (a leitura profunda), mas como um fim ela mesma, deixando-nos com uma leitura sem aprofundamento, sem envolvimento, sem *flow*.

Além de conter hyperlinks que atrapalham a leitura, a internet funciona como hypermedia, que é um conjunto de texto, vídeo, áudio, fotos, *gifs* (imagens com movimento) que atrapalham nossa atenção de modo geral. Levando em conta o impacto na atenção que os hyperlinks proporcionam, é fácil imaginar como ela é afetada pela hypermedia.

Outro aspecto interessante sobre o impacto da internet é que ela faz as pessoas *quererem* ser distraídas por ela, uma vez que podemos configurá-la e nela encontrarmos diversas soluções para pequenas necessidades, sejam elas sociais ou pessoais, como saber como está o mercado de ações a cada meia hora, saber se vai chover hoje, poder ver o que uma pessoa que lhe interessa está escrevendo no Twitter, e por aí vai. Nós *pedimos* mais informação, e para lidarmos com ela nos sujeitamos a distrair-nos cada vez mais.

Com uma avalanche de informação, o processo de atenção (direcionar nosso processamento a alguma informação em específico), necessário para um estado de *flow*, torna-se muito mais complexo. Se ontem nosso cérebro foi moldado para concentrar-se, hoje ele está sendo moldado para distrair-se.

## CONCLUSÃO

Se, como constatado por Csikszentmihalyi, o *flow* é essencial para a felicidade e depende profundamente da atenção, alcançá-lo está se tornando cada vez mais difícil na sociedade contemporânea, o que acarreta uma dificuldade ainda maior em levar uma vida satisfatória. O *flow* é cada vez mais escasso, o que pode ser relacionado ao incessante crescimento dos índices de depressão no mundo<sup>6</sup>, já que um dos principais sintomas da depressão é a falta de significado para com o mundo, e no estado de *flow* o significado é dado pela ação nela mesma. A noção de *flow* de Mihaly unida à visão crítica de Nicholas Carr acerca da atualidade nos mostra necessária uma mudança estrutural em nosso tempo, de forma que experiências de *flow* sejam incentivadas, e não repelidas, como vimos aqui.

Assim como a leitura rápida, a tecnologia está se tornando um fim, e não o que foi criada para ser, uma ferramenta. Vista como fim, a tecnologia acarreta todas as consequências negativas mostradas aqui, além de muitas outras que não foi possível abordar. Talvez um caminho possível para o incentivo do *flow* seja o de ressignificar a própria tecnologia como uma ferramenta. Uma ferramenta que, ao invés de nos sobrecarregar de informações inúteis, nos mostre a possibilidade antes não existente de alcançar conhecimentos, culturas, pessoas e experiências completamente diferentes que, como antes a leitura profunda proporcionou<sup>7</sup>, proporcionem uma experiência do mundo físico mais rica. Mihaly expandiu a noção de *flow* para além de Dreyfus. A tecnologia pode ser uma ferramenta que a expanda ainda mais.



## NOTAS

1. Tradução livre.
2. [https://www.ted.com/talks/mihaly\\_csikszentmihalyi\\_on\\_flow](https://www.ted.com/talks/mihaly_csikszentmihalyi_on_flow).
3. Para mais material sobre flow na felicidade, ver CSIKSZENTMIHALYI, M. “Flow: The Psychology of Optimal Experience”, Chapter 10; DREYFUS, H.; KELLY, S. “All Things Shining”.
4. Capítulos 4 - 7.
5. Tradução: <https://poesiaemcasa.wordpress.com/2012/03/08/a-casa-estava-em-silencio-e-o-mundo-estava-calmo-wallace-stevens/>.
6. “Depression: A Global Crisis”, 2012.
7. Ver página 7.

## REFERÊNCIAS

- CARR, N. “The Shallows”. 1 ed. W. W. Norton & Company, 2011.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. “Flow: The Psychology of Optimal Experience”. E-book. New York: HarperCollins Publishers Ltd., 1990.
- DREYFUS, S.; DREYFUS, H. “A five-stage model of the mental activities involved in directed skill acquisition”. California: University of California, Berkeley, 1980.
- DREYFUS, H.; KELLY, S. “All Things Shining”. 1 ed. Free Press, 2011.
- “Depression: A Global Crisis”. Virginia: World Federation for Mental Health, 2012.
- [https://www.ted.com/talks/mihaly\\_csikszentmihalyi\\_on\\_flow](https://www.ted.com/talks/mihaly_csikszentmihalyi_on_flow)
- <https://poesiaemcasa.wordpress.com/2012/03/08/a-casa-estava-em-silencio-e-o-mundo-estava-calmo-wallace-stevens/>



# AS MUTAÇÕES SIMBÓLICAS DO POLÍTICO SEGUNDO LEFORT

BRUNO VICTOR PARREIRAS SOARES **MELO\***

**“O Ser exige de nós criação para que dele tenhamos experiência.”**  
(Merleau-Ponty)

**RESUMO:** Buscaremos neste texto expor o modo como Claude Lefort compreende as mutações simbólicas do político. Partiremos desde sua compreensão do corpo no Antigo Regime, passando pela revolução democrática, para que cheguemos a sua caracterização do totalitarismo. Tais mutações revelarão uma continuidade simbólica do político que nos auxiliará para compreendermos o modo como o filósofo francês não distancia um regime do outro, almejando sempre a possibilidade de alterações no plano do político. Breve exposição que não tem a intenção de resumir a filosofia lefortiana, mas apenas incitar a reflexão sobre o corpo democrático e sua possível mutação para o regime totalitário, que possui raízes antigas na história do político.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lefort, Simbólico, totalitarismo, democracia.

**ABSTRACT:** We will seek in this text to expose the way Claude Lefort understands the symbolic mutations of the politician. We will start from its understanding of the body in the Old Regime, passing through the democratic revolution, so that we arrive at its characterization of totalitarianism. Such mutations will reveal a symbolic continuity of the political that will help us to understand how the French philosopher does not distance a regime from the other, always seeking the possibility of changes in the political plane. Brief exposition that does not intend to summarize Lefortian philosophy, but only to incite reflection on the democratic body and its possible change to the totalitarian regime, which has ancient roots in the history of the politician.

**KEYWORDS:** Lefort, Symbolic, totalitarianism, democracy.

\*Mestre em filosofia pela UFMG na área de filosofia política.

## INTRODUÇÃO

Este artigo busca expor a compreensão de democracia feita pelo filósofo francês Claude Lefort. Priorizaremos em nossa exposição um dos aspectos ambíguos desse regime, que ao nosso entender fornece uma definição de sua essência através do avesso, ou melhor dizendo, pelo seu horizonte sempre possível que é o regime totalitário. A interpretação lefortiana da democracia é um dos aspectos mais intrigantes de seu legado intelectual, e que deixou para seus leitores uma grande oportunidade de refletir sobre o “*fato maior de nosso tempo*” (LEFORT; 1981, p. 108): o advento totalitário.

Lefort irá buscar elementos para sua caracterização da democracia nos regimes absolutistas da Idade Média e da Renascença, para enfim compreender um dos grandes ocorridos da modernidade que o filósofo denominou como “revolução democrática” na esteira de Tocqueville - um processo de desincorporação da sociedade e dos indivíduos oriundo da “destranscendentalização” do poder que antes estivera marcadamente presente no corpo do rei, e que desfalece com sua decapitação. O que buscaremos ressaltar é o aspecto ambíguo da democracia (Lefort chega a denominar como contradição em um dos textos que trabalharemos) onde o poder no regime democrático aparece sempre como simbolicamente vazio, ou seja, “o poder emana do povo” como famigeradamente se diz, mas ninguém pode ocupá-lo. Este é, por definição, luta e conflito incessante por seu domínio, fluxo contínuo sem que ninguém de fato incorpore o poder, já que somos seres mortais e incarnados. Esta primeira ambiguidade gera uma outra com consequências históricas drásticas para a humanidade. A democracia possui em sua definição a possibilidade sempre real e simbólica de se atualizar e de ter o seu poder incorporado na forma de um regime totalitário. Aqui a desincorporação oriunda da revolução democrática tem seu grande revés, e o poder se viu novamente incorporado, não mais na figura do príncipe ou Rei, mas pelo Partido expresso em Estados históricos como vemos no stalinismo, fascismo italiano e no nazismo alemão.

Para simplificar o processo de exposição adotaremos uma metodologia com critérios e aspectos históricos: iniciaremos com as considerações de Lefort sobre a corporificação nos regimes absolutos e o corpo duplo rei, passaremos em seguida para a revolução democrática e sua consequente desincorporação. Para enfim chegarmos a uma satisfatória compreensão da democracia lefortiana, analisaremos a reincorporação feita pelo regime totalitário e a figura do Povo-Uno. Utilizaremos para a nossa análise basicamente o livro *A Invenção Democrática: Os limites do totalitarismo* que foi de longe o livro de Lefort mais lido e discutido no Brasil.<sup>1</sup> Lefort em suas análises da democracia nos lega a oportunidade de compreender nossa própria história e nosso próprio tempo, no mesmo momento em que nos situa longe do “pensamento de sobrevoos” - expressão tão cara a seu professor e amigo Maurice Merleau-Ponty - nos colocando de pés cravados no concreto e no visível, sempre situados no que está a nossa frente e diante de nossos olhos.

## O ANTIGO REGIME E SUA CORPOREIDADE

Em suas considerações acerca do Antigo Regime, Lefort remete à preciosa análise feita por Ernst Kantorowicz que havia entendido a corporeidade do regime através do corpo duplo rei. Corpo duplo já que é, ao mesmo tempo, mortal e imortal, imanente e transcendente, que encontra sua expressão máxima na figura do Cristo. Vejamos o que nos diz o autor e sua interpretação de Kantorowicz:

A imagem do corpo do rei como corpo duplo, ao mesmo tempo mortal e imortal, individual e coletivo, escorou-se, primeiramente, sobre a do Cristo. (...) o essencial, dizia, é que muito tempo depois que foram apagados os traços da realeza litúrgica, o rei conservou o poder de encarnar no seu corpo a comunidade do reino, doravante investida pelo sagrado, comunidade política, comunidade nacional, corpo místico. (LEFORT; 1981, p. 117)

A imagem do corpo que percorrerá toda a nossa exposição ganha no Antigo Regime uma

caracterização muito específica que servirá de norte para leitura lefortiana do surgimento da democracia. É importante notar que nos regimes absolutistas havia uma unidade do corpo político que era sempre direcionada e representada no corpo do rei. Fato pouco notado que direciona para o plano social e político uma específica forma de sociedade. O Estado tem-se unido ao social e faz-se um com este. O monarca é ao mesmo tempo corpo e cabeça. Houve uma planificação e homogeneização dos comportamentos e da vida social em geral, unidade sempre fornecida pela imagem simbólica do rei. Doravante, no que concerne ao fenômeno político, nele mesmo não há espaço para fraturas no campo social e heterogeneidade dos indivíduos, sua unicidade é garantida e mantida pelo corpo imaginário e real representado pelo corpo dual.

Ainda segundo Lefort, não poderíamos compreender o Antigo Regime tendo como base o indivíduo. Havia múltiplos corpos que possuíam sua representatividade e sua identidade no corpo do rei:

O Antigo Regime é composto de um número infinito de pequenos corpos que dão aos indivíduos suas referências identificadoras. E esses pequenos corpos se organizam no seio de um grande corpo imaginário do qual o corpo do rei fornece a réplica e garante a integridade (LEFORT; 1981, p. 117)

É importante salientar o caráter transcendente do poder nesta forma de regime. O rei de fato incorpora em sua materialidade um poder que alcança grande parte do corpo social, mas possui, ao mesmo tempo, sua submissão a um poder que lhe é transcendente. O rei detém o saber, mas é submetido na razão, ele é o visível cercado a todo tempo pelo invisível, ele é o mortal que ganha sua legitimada através da imortalidade simbólica. Há, portanto, uma incorporação dos indivíduos através do corpo imaginário do rei e sua fonte transcendente, os indivíduos se veem unidos através de um grande corpo simbolicamente constituído. Ainda voltaremos a discutir a corpo-

reidade do Antigo Regime quando formos, na parte final do texto, expuser algumas considerações de Lefort sobre o totalitarismo e contrastaremos alguns aspectos com o que foi já exposto neste momento. Voltaremos agora nossa atenção para o que o autor denominou como “revolução democrática”, termo debitado de Tocqueville, e uma das grandes contribuições de sua obra para a filosofia política: a democracia pelo desincorporamento possui o poder enquanto lugar vazio.

### O FENÔMENO DA DESINCORPORAÇÃO: O PODER COMO LUGAR VAZIO

É notável que os textos de Lefort, ou pelo menos alguns deles, tratando do fenômeno totalitário recorra sem ressalvas à definição de democracia. Esta possui importância fulcral para a compreensão do totalitarismo. Como vimos no início de nossa exposição, o Antigo Regime possuía características singulares que Lefort assinalou-as a partir de sua corporificação, de sua unidade sempre em função e em relação ao corpo duplo do rei, terreno e transcendente. Ocorre sabidamente na modernidade uma grande mudança de paradigma quando nos referimos às formas políticas e seus regimes. O autor compreenderá esse momento como revolucionário e verá no surgimento da democracia um fenômeno que denominou como desincorporação:

A revolução democrática, por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, simultaneamente, a corporeidade do social se dissolve. Então se produz o que eu ousaria chamar uma desincorporação dos indivíduos. (LEFORT; 1981, p.117)

Acima discutimos a substancialidade do político e do social, onde o Estado e a sociedade eram consubstanciais. Quando ocorre o falecimento do regime absolutista e o surgimento da individualidade no seio da convivência humana, os indivíduos perdem sua casta identitária que

era fruto de sua relação simbólica com o príncipe. A sociedade *mutatis mutandis*, se vê fraturada, dividida e perde aquele que fornecia a unidade e a verdade acerca da vida e do bem comum. O Estado perde sua cabeça que era “nobrememente” representada e vivida pelo rei.

Como é sabido historicamente, o sufrágio universal e a busca incessante dos monarquistas para evitá-lo não é de pequena importância nessa transformação do ser político na modernidade. O autor ainda salienta que essa luta para evitar o sufrágio revela a dissolução do social e sua consequente divisão, o número neste momento significa oposição direta à substância da sociedade, ele destrói a unidade e retira do político a identidade (LEFORT; 1981, p. 118). Por sua vez, as instâncias que antes possuíam um intrincamento feito pela figura do rei, agora são desintrincadas, a instância do poder, da lei e do saber possuem seus próprios modos de ser e são de alguma maneira independentes e com regras de funcionamento próprias. Não há, portanto, poder ligado a “um corpo”, o lugar do poder - dadas as consequências que acabamos de ressaltar - se encontra vazio na democracia:

O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que exercem como simples mortais que só ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força e pela astúcia; (...) enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social. A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente... (LEFORT; 1981, p. 118)

Sociedade inapreensível e indomesticável nas palavras do autor significam que aquele corpo responsável pela verdade e pela identidade não existe mais empiricamente, existe, poderíamos dizer apenas no plano imaginário, que conteria a famigerada afirmação de que “o poder emana do povo”. Mas de fato o que existe no plano empírico

do jogo político são representantes que estariam de “passagem”, que são reles mortais se comparados à figura do poderoso monarca.

Podemos compreender melhor estes aspectos se colocarmos a tentativa da burguesia de sacralizar novamente as instituições, como “(...) a Propriedade, a Família, a Autoridade, a Pátria, a Cultura são apresentados como muralhas contra a barbárie” (LEFORT; 1981, p. 119), grandes muros a serem “novamente” colocados contra o indeterminado e o desconhecido. A sociedade perdeu sua substancialidade, com a descorporificação o corpo fora decapitado e juntamente com ele a verdade absoluta do campo social e político fora substituído por um questionamento incessante e imparável dos indivíduos. O Estado com sua onisciência e onipotência foi morto pela revolução, mas com ele também morreu a homogeneidade e em seu lugar instalou-se o questionamento incessante da legitimidade seja da lei seja do conhecimento.

Como dissemos, o poder aparece como simbolicamente vazio e não empiricamente ou realmente vazio, o povo que o detém é uma figura indeterminada e cindida pela descorporificação. Podemos identificar ainda, que segundo o autor quando o poder aparece como realmente vazio e não mais simbolicamente ocorre uma grande fratura na democracia que pode ter graves consequências:

(...) então os que o exercem não são mais percebidos senão como indivíduos quaisquer, como compondo uma facção a serviço de interesses privados e, simultaneamente, a legitimidade sucumbe em toda a extensão do social; a privatização dos agrupamentos, dos indivíduos, de cada setor de atividade aumenta: cada um quer fazer prevalecer seu interesse individual ou corporativo. (LEFORT; 1981, p. 76)

Neste contexto a sociedade civil se desfaz, o que demonstra de forma específica um dos aspectos fundamentais da democracia para Lefort: a abertura sempre presente corre, do mesmo modo, o risco da atualização do povo antes indeterminado em povo-Uno.

Essa indeterminação presente na democracia direcionada para figura do povo gera uma instabilidade constante, está sempre ameaçada pelo particular extremo que dissolve o social. É neste momento que o horizonte totalitário se torna reluzente, a atualização do povo em povo-Uno com identidade de massa e o apaziguamento de todas as divisões e cisões advindas da desincorporação. O totalitarismo surge como resolução absoluta das contradições e paradoxos presentes na democracia, surge como a resposta máxima. Como sabemos, não estamos nos referindo a uma teoria ou de meras suposições, Lefort tem elementos históricos que apoiam sua tese, obviamente não temos tempo de discutir tais aspectos. A desincorporação ocorrida na revolução democrática como todo fato histórico nunca é em si mesma absoluta e o futuro enquanto abertura contínua corre o risco de se fechar no absurdo. O que é sem corpo definido pode se re-corporificar em um poder total cuja cabeça se confunde com os membros, e é este exatamente o risco que corre a democracia na acepção lefortiana. A figura do poder como lugar vazio, não simbólico, mas real, coloca algo de degradante na democracia que é a ameaça dos indivíduos incumbidos de saciar apenas apetites.

Estas considerações estão no centro da análise que Lefort faz da U.R.S.S, como dissemos, passa necessariamente por uma compreensão da democracia enquanto regime indeterminado. Antes de entrarmos na parte final de nosso texto que trataremos especificamente do totalitarismo, vejamos como o autor coloca essa passagem da democracia para sua subsequente atualização e reincorporação:

Notável é, com efeito, o desdobramento de cada uma delas sobre o efeito de sua atualização. (aqui o autor se refere à homogeneização do espaço social e o fechamento da sociedade na compreensão da lógica totalitária) O que aparece em primeiro lugar é a imagem do povo-Uno. (...) Ora, essa imagem combina-se com a de um poder-Uno, poder concentrado nos limites do órgão dirigente e, finalmente, num indivíduo que encarna a unidade e a vontade populares. São duas versões do mesmo fantasma. (LEFORT; 1981, p. 84)

Vemos que a democracia comporta em sua essência um fantasma sempre presente que é a atualização da indeterminação daquele que detém soberania (o povo) que historicamente se mostrou catastrófica para humanidade, presente em vários regimes com suas peculiaridades, mas sempre compreendidos, segundo Lefort, por essa fratura nas sociedades democráticas em decorrência da ausência do poder ligado ao corpo do príncipe no Antigo Regime.

Uma ressalva: o que está por detrás desta análise lefortiana é sua recusa em compreender o advento totalitário através de determinações materiais quaisquer, sejam no campo dos modos de produção ou nos processos econômicos. É a transformação simbólica que nos permite captar e descrever estes fenômenos políticos, daí a recorrência incansável a figura do corpo sempre em relação ao poder.

(...) o fenômeno do poder está do centro da análise política (...) é porque a existência de um poder suscetível de obter a obediência e a fidelidade generalizadas implica um certo tipo de divisões e de articulações sociais (...) no modo de apreensão da realidade permitiriam que uma nova figura de poder se desenhasse. E dizemos “figura” para dar a entender que é da essência do poder fazer-se ver e tornar visível um modelo de organização social. (LEFORT; 1981, p. 78-79)

Fizemos essa ressalva para não ficarmos no vazio da simples teoria e tentar compreender o que está por “de trás” ou o que está no horizonte das análises que o autor nos fornece. Acompanhando a análise lefortiana passamos para essa surpreendente forma de organização social tornada visível pelo poder e sua nova configuração que ficou conhecida como o advento totalitário.

## A REINCORPORAÇÃO: O ADVENTO TOTALITÁRIO

Tentar compreender a descrição lefortiana do totalitarismo é antes compreender as mutações simbólicas ocorridas no plano do político conforme tentamos mostrar nas páginas acima.

Obviamente esta parte de nosso artigo não tem pretensão alguma de abranger a totalidade da discussão extremamente profícua realizada por Lefort durante toda a sua vida intelectual acerca do totalitarismo e suas facetas. Priorizaremos, por conseguinte, o surgimento do totalitarismo através da mutação simbólica ocorrida na democracia e seu processo de reincorporação dos indivíduos do campo social e político, para nos mantermos, deste modo, no escopo de nossa proposta inicial.

Lefort se dedicou em compreender principalmente o totalitarismo dito socialista. O totalitarismo para o autor é o fato maior de nosso tempo, já que nos obriga a rever os fundamentos da sociedade moderna. Em uma primeira caracterização desde fenômeno Lefort coloca o seu fundamento primeiro:

No fundamento do totalitarismo se alcança a representação do povo-Uno. Compreendemos que é negado que a divisão seja constitutiva da sociedade. No mundo socialista não poderia haver divisão a não ser entre o povo e seus inimigos: uma divisão entre o interior e o exterior; não há divisão interna. (LEFORT; 1981, p.112)

No fundamento mesmo do totalitarismo está sua relação simbólica com a democracia onde neste estágio, a figura do povo-Uno que antes era uma ameaça não atualizada, se torna encarnada em uma nova forma de poder que possui seus modos próprios de manifestar-se. Excluída toda a divisão interna tão característica da democracia, resta que o povo-Uno agora ganha sua carnidade no partido-Uno e no poder-Uno e no extremo na figura do Egocrata que na U.R.S.S fora por muito tempo representada por Stálin. A partir da citação acima vemos que a encarnação deste povo-Uno não pode ser desvinculada da relação com o Outro, um grande Outro que é o inimigo, o estrangeiro, representante do antigo que coloca em risco o novo, a ameaça da ordem estabelecida que deve ser a todo custo eliminado. Todo erro do funcionamento das instituições dentro do Estado totalitário é retirado da incompetência na eliminação dos dejetos que fazem mal ao corpo,

é uma verdadeira profilaxia que é orientada de forma febril pelo Estado (LEFORT; 1981, p.113).

Com isso, figura do corpo no totalitarismo ganha contornos muito particulares, distintos de qualquer outro regime que tenha existido historicamente. Conforme vimos acima, há a imagem de um grande Outro que é a figura do inimigo sempre a combater, para que se garanta a unidade do corpo político. Mas há ainda uma outra imagem que aparece com bastante força e determina a extensão do corpo totalitário:

Essa imagem que, por um lado, exige a exclusão do Outro maléfico e, simultaneamente, se decompõe na de um todo e de uma parte que vale no lugar do todo, de uma parte que reintroduz paradoxalmente a figura do outro, o outro onisciente, todo-poderoso, benéfico, o militante, o dirigente, o Egocrata. Esse outro oferece ele mesmo seu corpo individual, mortal, ornamentado de todas as virtudes quando se chama Stalin, Mao ou Fidel. (LEFORT; 1981, p.115)

Temos na corporeidade do regime totalitário essa figura do Egocrata que é a parte do todo, que sendo destacada é capaz de literalmente produzir o todo e fornecer toda a unidade e homogeneidade novamente. A relação identitária antes perdida com queda do corpo do rei, agora é refeita de forma radical através da figura do Egocrata, que se confunde de forma carnal com a sociedade e com o povo, e no caso socialista, com o proletariado. Algo muito importante surge neste momento: há uma positivação do saber e da lei a serviço do Estado, onde a ideologia aparece como a condição de possibilidade para todo o conhecimento e para a efetivação de todas suas instâncias. O regime totalitário só pode ser compreendido como o regime que exaspera a violência em todo o âmbito da vivência humana. É por isso que Lefort nos fornece sua definição mais sucinta do regime: *“Um regime no qual a violência estatal se abate sobre o conjunto da sociedade, um sistema de coerção generalizada, detalhada... não muito mais.”* (LEFORT; 1981, p.107-108)

Haveria muito mais a dizer acerca do totalitarismo do que dissemos nestes poucos parágrafos.

Mas para nos determos no que foi proposto como tema, encerraremos nossa exposição pagando um débito anteriormente anunciado: uma breve comparação do corpo no Antigo Regime e no totalitarismo. Essa comparação se justifica por vermos em ambos os regimes uma figura que seja minimamente “ditatorial” e que possua poderes infinitos concernentes à sociedade política e social. Além do mais, o próprio Lefort já havia anunciado a questão: “A partir da democracia e contra ela o corpo assim se refaz. É necessário precisá-lo, o que se refaz é completamente diferente do que se havia, outrora, desfeito.” (LEFORT; 1981, p. 120).

Podemos dizer que no Estado totalitário, temos uma radicalização sem precedentes na história, onde a figura do Egocrata alcança os limites que nem mesmo a fundamentação transcendente do poder alçava no Antigo Regime. Vemos uma fórmula proferida por Luís XIV bastante conhecida: “L’État c’est moi!” significa que o rei se identifica com o Estado, é sua extensão, e que possui sua legitimação em uma fonte transcendente. Lefort citando Trotsky conclui um dos seus textos acerca do stalinismo que modifica essa fórmula: “O Estado totalitário vai muito além do César-papismo, por abarcar toda a economia do país. Diferentemente do Rei-Sol, Stalin pode dizer a justo título: *la société c’est moi!*”. (LEFORT; 1981, p. 106). Falando especificamente da corporeidade

temos que o Antigo Regime possuía uma unidade, mas ao mesmo tempo, uma distinção entre a cabeça e os membros, onde o rei, apesar de poderoso representante da vontade divina se via submetido a esta mesma vontade, e se distinguia, deste modo, do restante dos membros formados pelas diversas hierarquizações da sociedade. “Essa não parece ser a posição do Egocrata ou de seus substitutos, burocratas dirigentes. Coincide consigo mesmo, como a sociedade supostamente coincide consigo mesma. Uma impossível absorção da cabeça pelo corpo. O atrativo do todo não se dissocia mais do desmembramento” (LEFORT; 1981, p. 120-121). A uniformidade, a violência e o alcance da figura-Una, são totalmente extremizados no totalitarismo se pudermos colocar dessa maneira. Há um alcance em toda a sociedade, as fronteiras internas foram completamente apagadas de tal modo que não havia sido no Antigo Regime. Vemos neste momento toda justificativa para a enorme investida intelectual que fez Lefort para compreender o fenômeno totalitário. Definitivamente não podemos compreender as sociedades modernas da mesma maneira, e ousamos dizer, não podemos compreender o lugar do ser humano da mesma forma nem situá-lo no mesmo lugar. É preciso que pensemos no político.



## NOTAS

1. Acreditamos que os desdobramentos aqui expostos poderiam ser encontrados em outros ensaios de Lefort ou mesmo em outros conjuntos de ensaios. Estes temas, acreditamos, percorrem toda a obra do autor e é a linha mestra de seu pensamento. Por essas razões podemos encontrar algumas diretrizes em outros trabalhos em língua portuguesa, todos mencionados em nossa bibliografia. Para uma introdução ao pensamento de Lefort indicamos o livro de Flynn (2005) ou mesmo Plot (2013) em sua reunião de textos sobre o filósofo francês.

## REFERÊNCIAS

LEFORT, Claude. A Invenção Democrática. Editora Brasiliense, 1981. São Paulo.

\_\_\_\_\_. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza, Paz e Terra. São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. Desafios da escrita política. Trad. Eliana M. Souza, Discurso editorial. São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. As formas da história: ensaios de antropologia política. Trad. Luiz Roberto S. Fortes e Marilena S. Chauí. Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.

FLYNN, Bernard. The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2005.

PLOT, Martín (edit.). Claude Lefort: thinker of the political. Palgrave Macmillan, 2013.

# PONDO A MÃO NA CONSCIÊNCIA

**(INCORPORADA):**

## — SOBRE O **ESTATUTO DO CORPO** — NO PENSAMENTO DE **JEAN-PAUL SARTRE**

VERONICA DE SOUZA **CAMPOS\***

**RESUMO:** Este artigo faz uma breve incursão sobre o tema do corpo no pensamento de Jean-Paul Sartre, buscando esclarecer mal-entendidos frequentes e mostrar que na nossa lida com o mundo tal como concebida pelo filósofo não há a consciência e o corpo – o que há são sujeitos conscientes, que são sujeitos incorporados.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sartre; corpo; consciência incorporada.

### INTRODUÇÃO

Para um leitor que se debruce pela primeira vez sobre “O Ser e o Nada”<sup>1</sup>, principal obra filosófica do jovem Sartre, o fim da primeira parte – após terem sido descritas as características dos dois modos fundamentais de ser, Em-si e Para-si – pode naturalmente coincidir com o surgimento da pergunta pelo lugar do *corpo* na visão de mundo do filósofo. Se o em-si diz respeito à totalidade da matéria e o para-si diz respeito à consciência, a qual categoria pertence o corpo? Qual é o seu

modo fundamental de ser? Essa pergunta é legítima (afinal, o corpo só receberá um tratamento adequado no capítulo 2 da parte III da obra, permanecendo de certa forma ausente até lá). Mas ela é, contudo, uma pergunta que começa “com o pé esquerdo”, quer dizer, nasce fadada a não receber uma resposta nos moldes que pede porque já nasce interpretando incorretamente a dinâmica do em-si e do para-si: malgrado o corpo receba um tratamento detalhado mais à

\* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

frente no livro, onde ficarão claras as nuances de seu estatuto ontológico, a procura por localizar o corpo ontologicamente no panorama do em-si e do para-si (i.e., a procura por enquadrá-lo numa ou noutra categoria) supõe uma *separação* substantiva, ainda que abstrata, não só entre as duas categorias ontológicas, mas sobretudo do corpo em relação a todo o resto, isto é, pressupõe que o corpo possa ser tomado como “carne isolada” – um procedimento fenomenológico impossível, já que o corpo não existe como carne isolada “a não ser no cadáver” (SN, p. 432). No final das contas, é como se essa pergunta perguntasse: “o corpo enquanto mera carne pertence a qual categoria?”.

Perguntas mal-colocadas a respeito do corpo em SN podem tomar diversos (des) caminhos, culminando em críticas como, por exemplo, a de que Sartre ignorou o aspecto corporal da morte (Howells, 2010); de que ele não levou realmente a sério que o sujeito dos estados conscientes é o corpo (Wider, 1997); ou mesmo de que esqueceu que sujeitos possuem corpos (Merleau-Ponty, 1968, p. 77). Críticas desse tipo acabam por aprofundar o sulco que elas mesmas abrem, i.e., acabam por reforçar a distinção exógena que elas mesmas introduzem, insinuando uma separação radical entre consciência e corpo no trabalho de Sartre (como se houvesse a consciência e houvesse o corpo) e, por tabela, uma separação entre consciência e mundo. Tal acarreta, como consequência, que nós seres humanos, na nossa experiência consciente, “percamos” o mundo, isto é, percamos a prerrogativa (que gostaríamos de preservar) de que em nossas experiências conscientes estamos em contato direto com o mundo real.

Em face disso, o objetivo geral desse artigo é mostrar que na nossa lida com o mundo, tal como concebida por Sartre, não há a consciência e o corpo – o que há são sujeitos conscientes, que são sujeitos incorporados.

## DOIS ARGUMENTOS TEXTUAIS

Em SN encontramos subsídio textual para extrair, a partir das principais teses sartreanas, dois

argumentos complementares que cumprem o papel de garantir que não percamos o mundo, i.e., que cumprem o papel de assegurar que nossa relação com o mundo seja direta e imediata. Um desses argumentos é a chamada “prova ontológica”, que delimita a existência das duas “regiões” no Ser (e que de certa forma *parece* separá-las). E o segundo é um argumento para a rejeição da noção de *sensação* como objeto psíquico. Enquanto a prova ontológica dá a ligeira impressão de deixar o corpo de fora e “destacar” uma consciência (desincorporada) da totalidade do que existe (o mundo), o argumento para a rejeição da noção de *sensação* é fundamentalmente dependente do corpo e dependente de que o seu estatuto dentro do pensamento do filósofo seja corretamente compreendido. Esse argumento e tem o papel de mostrar que para que consciência e mundo estejam em contato direto e imediato, i.e., para que a consciência não esteja “destacada” do mundo, é preciso que ela seja verdadeiramente *incorporada*.

A “prova ontológica” é baseada nas teses da intencionalidade e da vacuidade da consciência<sup>2</sup>. A tese da intencionalidade, de inspiração husserliana, propõe que toda consciência é consciência *de alguma coisa*; ao passo que a tese da vacuidade afirma que a consciência não tem conteúdos em seu interior (porque ela não é um “espaço interno” localizado “dentro da cabeça”). Juntas, essas duas teses implicam que aquilo de que o indivíduo está consciente em determinado momento (o objeto de seu ato consciente) não pode estar “dentro” da cabeça (e, portanto, deve estar no mundo). Simplificadamente:

### Prova ontológica

p.1) Toda consciência é consciência de algo (tese da intencionalidade);

p.2) Na ou dentro da consciência não há coisa alguma (tese da vacuidade);

C) Portanto a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência<sup>3</sup>.

Já o argumento para a rejeição da noção de *sensação* como objeto psíquico envolve negar todo e qualquer tipo de evento interno e privado que

seja resultado de um movimento através do qual o mundo indiretamente nos “afeta”. A ideia de *afecção* supõe um acontecimento através do qual o mundo atinja o corpo, causando certos efeitos – impressões –, de modo que estas impressões é que são apercebidas pela consciência, isto é, de modo que a consciência não tenha acesso ao objeto mundano que causou as impressões, mas apenas às próprias impressões. Ou seja, o argumento é baseado na rejeição sartreana da ideia de que aquilo de que temos consciência sejam efeitos causados no corpo pelos objetos ou eventos do mundo, e não os próprios objetos ou eventos.

A importância de se rechaçar essa ideia reside no seguinte: se aquilo de que temos consciência não forem os objetos mesmos e sim as afecções que eles provocam em nosso corpo, então o corpo adquire o status de mero “receptáculo” de afecções vindas do exterior e “morada” da consciência, i.e., o corpo é relegado a mero meio através do qual a consciência interage com o mundo, como se fosse uma membrana que recobre a consciência e que é responsável pela troca de informações com o mundo. E as afecções no corpo – as sensações – se tornam uma espécie de intermediário ou mediador entre o sujeito e o mundo concreto; um intermediário ou mediador *separando* sujeito consciente e mundo. Para que isso não se dê, é necessário que o corpo não seja essa “membrana” justaposta à consciência, viz., é necessário que ele seja *parte* da consciência e vice-versa. Simplificadamente:

#### **Argumento para rejeição da ideia de sensação**

p.1) a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência (conclusão da prova ontológica)

p.2) consciência é corpo e corpo é-no-mundo;

C) a coisa de que se está consciente só pode estar no mundo.

A ideia que importa elucidar para evitar a consequência desagradável que descrevemos anteriormente (a perda do mundo) é a que se encontra em p.2 – a ideia de que o sujeito da experiência consciente é *incorporado*. O que exatamente isso quer dizer?

## **SUJEITOS INCORPORADOS**

Começemos tentando entender a noção de sensação tal como tradicionalmente concebida: costuma-se entendê-la como algo que acontece no corpo e que é, de algum modo, um intermediário entre mente e mundo – por exemplo, a sensação amarga que sinto na boca quando provo um vinho: o vinho (objeto do mundo) afeta minha língua (corpo); isso, por sua vez produz no meu interior (na consciência, ou na “mente”) o amargor. Nesse panorama, a sensação é aquilo que “linka” o “exterior” ao “interior”; que está, portanto, entre esses dois domínios, e que é subjetiva privada, no sentido de que minhas sensações concernem apenas a mim, tal que outro indivíduo não pode ter acesso a elas porque não pode “habitar” o meu corpo. Para Sartre, sensação, entendida desta maneira “não passa de uma palavra” (SN, p. 399), ou seja, é uma ficção. Eventos corporais como dor, prazer, calor, frio, amargor, doçura, ira, etc., para ele, não são sensações, no sentido que acabamos de descrever, e sim *atos conscientes*. Ou seja, *são* a própria consciência. Alguns exemplos dados por Sartre envolvendo eventos desse tipo evidenciam isso:

(...) no próprio momento em que leio, *os olhos me doem*. Antes de tudo, notemos que essa dor pode ser *indicada* pelos objetos do mundo, ou seja, pelo livro que leio: as palavras podem destacar-se com mais dificuldade do fundo indiferenciado que constituem; podem oscilar, tremer, seu sentido pode mostrar-se com dificuldade, a frase que acabo de ler pode dar-se duas ou três vezes como ‘não compreendida’ ou ‘a reler’ (...). (SN, p. 418-419, grifos originais)

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer (...): não é uma representação, é um acontecimento concreto, pleno e absoluto. (...) Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* a afecção prazer, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há um ser indivisível, indissolúvel. (SN, p. 25-26, grifos originais)

O corpo de Pedro de modo algum se distingue de Pedro-para-mim (...): esse franzir de cenho, esse rubor da face, essa tartamudez, esse leve tremor das mãos, esses olhares enviesados que parecem ao mesmo tempo tímidos e ameaçadores, tais fenômenos não *expressam* ira, mas *são* a ira. (SN, p. 435, grifos originais)

A ira não é um estado privado de Pedro que acontece em seu corpo após o mesmo ter sido afetado por uma causa externa, viz., por “algo que o deixou irado”. Cenho franzido e rubor não são *efeitos* (afecções) causados no corpo pelo objeto que provocou a ira – eles são o que a ira é. O prazer, do mesmo modo, não é uma afecção (i.e., o corpo sendo afetado por algo prazeroso, externo) que adere à posteriori a uma consciência que já existia. “Não há uma causa exterior produzindo um evento psíquico [o prazer] nem um evento psíquico produzindo consciência de si” (SN, p. 25) – o prazer (que acontece no corpo) é, ele próprio, uma forma de consciência, i.e., uma forma de o sujeito dirigir-se conscientemente para algo no mundo. A dor nos olhos, do mesmo modo, não se dá em virtude de algo que afeta os olhos na medida em que o sujeito os “usa” e que gera em seguida o efeito de tornar as frases (impressas na página do livro) trêmulas e incompreendidas – a dor é as frases se apresentando como trêmulas e incompreendidas para o sujeito, porque a dor é a consciência que o sujeito tem das frases como trêmulas e incompreendidas enquanto as lê; e essa dor é sentida no corpo porque a consciência é o corpo se dirigindo para as frases impressas na página do livro. A dor “é dor-olhos ou dor-visão; não se distingue da minha maneira de captar as palavras transcendentais” (SN, p. 419). Isso significa que a leitura se dá como dor e que a dor não pode, portanto, ser algo que “se manifesta” nos olhos que leem; significa que experiência de ler com os olhos e a experiência de sentir os olhos doerem enquanto se lê são uma só e mesma experiência; que as frases trêmulas e incompreendidas se dão como dor nos olhos, e a dor nos olhos se dá como frases trêmulas e incompreendidas. Assim, acontecimentos como prazer, a dor e mesmo a

ira não são intermediários (entre uma consciência “destacada” e um mundo “lá fora”) que “acontecem” na “fronteira”, i.e., no corpo. Prazer, dor e ira são experiências conscientes e *como tal* são experiências corporais, pois a consciência é incorporada e o corpo é-no-mundo.

Dizer que a consciência é incorporada, do ponto de vista de Sartre, não é dizer que a consciência “veste” o corpo assim como o corpo veste roupas, ou que a consciência “anima” o corpo como o ventríloquo anima um boneco, ou que a consciência “habita” o corpo como se habita uma casa, ou ainda, nas palavras de Gary Cox, “não é dizer que a consciência anda por aí dentro de um corpo, e sim que o ser-incorporado é a maneira de a consciência estar (ser)-no-mundo, e a única maneira” (Cox, 2009, p. 28). Ser-incorporada é, para Sartre, a maneira de a consciência *existir*. Existindo como corpo, a consciência sartreana é, *ela própria*, relação com o mundo, ou relação entre corpo e mundo – relação *direta e imediata*, pois não há nada entre, ou mediando, ou separando corpo e mundo. O corpo é sempre “atolado” (*embourbé*) no mundo. Assim sendo, dizer que a consciência é incorporada é dizer que a consciência é corpo, literalmente, e que em nossas experiências conscientes o que nos é dado é o próprio mundo. “O Para-si”, diz Sartre “deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. (...); nada há *detrás* do corpo” (SN, p. 388, grifo original). Assim,

[...] se há de haver percepção de objetos no mundo, é necessário que, desde o nosso próprio surgimento, estejamos em presença do mundo e dos objetos. A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não sabemos dizer se é de fato ou de direito, é um puro sonho da psicologia e deve ser deliberadamente rejeitada por toda teoria séria sobre as relações entre o mundo e a consciência. (SN, p. 399)

Não há noções híbridas entre subjetivo e objetivo, porque as próprias noções de subjetivo e objetivo são correlatas, isto é, não são pensáveis

separadas, mas são, antes, noções que se bi-implicam, tal como, por exemplo, as noções primitivas de “reta” e “ponto” na geometria euclidiana: reta é a linha que estabelece a menor distância entre dois pontos, e ponto é o encontro de duas retas. Além de serem noções que só funcionam realmente dentro de um esquema abstrato (na realidade, na nossa experiência concreta, não encontramos pontos nem retas), um não é pensável sem recurso ao outro, e por isso qualquer existência híbrida entre eles é bastarda – ter qualquer coisa a mais do que um único ponto é já ter uma reta. De modo semelhante, para Sartre, pensar um híbrido entre as noções de subjetivo e objetivo ou tentar encontrar na experiência concreta algo que se qualifique como puramente subjetivo é inutilmente tentar separá-las. Como diz K. Morris, “como a realidade humana é, na famosa frase de Heidegger, ‘estar no mundo’, e porque o corpo é o nosso estar no mundo, qualquer descrição do corpo, como se vê repetidamente, tem como seu correlato uma descrição do mundo” (Morris, 2010, p. 4)<sup>4</sup>.

## DUAS OUTRAS CONSEQUÊNCIAS

É graças a essas mesmas premissas que Sartre pode rejeitar duas variantes ou nuances do solipsismo: a tese da relatividade dos sentidos (que é a ideia segundo a qual a minha mente está “enclausurada” na sua própria subjetividade, i.e., de que minha relação com o mundo só me entrega informações a meu próprio respeito) e a tese segundo a qual não temos à consciência do outro senão um acesso indireto (quer dizer, a ideia de que na nossa relação intersubjetiva nós nunca alcançamos o outro *como sujeito*). Isto é, graças às mesmas premissas que discutimos anteriormente Sartre tem condições de garantir que nossa relação com o mundo não caia num relativismo subjetivista (privado) e que nossa relação com outros indivíduos seja uma relação na qual nós os reconhecemos como sujeitos.

A “relatividade dos sentidos”, simplificada, é a tese segundo a qual o resultado de nossa interação com o mundo é constituído de

impressões subjetivas, e não de fatos objetivos<sup>5</sup>, de modo que, por exemplo, se sinto calor, isso é uma impressão subjetiva: *eu estou sentindo calor* (e isso só revela algo sobre meu próprio corpo, mas não necessariamente me revela algo sobre o mundo lá fora – pode ser que esteja frio). Para Sartre, por outro lado, o fato de que eu sinto calor é um fato objetivo acerca do mundo – *está quente* – e não um fato acerca do meu próprio corpo, ou uma impressão subjetiva, uma vez que meu corpo sou eu e o mundo é o mundo material. Sartre dá o exemplo de mergulhar a mão num recipiente com água quente e em seguida mergulhá-la num recipiente com água morna – segundo ele, é um *fato objetivo* (i.e.: um fato acerca do mundo) “que a água morna me parece fria quando nela ponho a mão depois de tê-la colocado na água quente. (...) Trata-se, sim, de uma qualidade do objeto que me é revelada: a água morna é fria quando ponho nela a minha mão aquecida” (SN, p. 395, grifos originais). Assim, a tese da relatividade dos sentidos é para ele um equívoco e fruto de uma falsa contradição – pois uma aparente contradição, como ele destaca, origina-se do fato de que a temperatura daquela água dada por um termômetro também é um fato objetivo. E com isso o que temos são duas informações igualmente objetivas (SN, pp. 395-396): uma que é dada pela minha mão, e outra que é dada pelo termômetro; porém o termômetro indica que a água é morna, e não fria, como minha mão indicava, daí o conflito. Diante deste conflito, assumimos implicitamente que duas informações objetivas acerca do mesmo fato não podem ser contraditórias entre si (viz.: a água não pode ser morna e fria ao mesmo tempo) e em virtude disso optamos por chamar à informação dada pelo termômetro de “objetividade”, ou de “objetividade verdadeira”, e à informação dada pela mão de “subjetividade”. Mas isso não passa de um jogo com palavras, pois a verdade é isso a que está sendo chamado de “subjetividade” não é algo que exista por si e como tal – também ela é objetiva. O ponto de Sartre é que “em parte alguma encontramos algo que se dê como puramente *sentido*, como vivido por mim sem objetivação”

(SN, p. 395). Toda sensação e toda percepção é objetividade, pois trata-se de um sujeito que está no mundo – i.e., está materialmente, objetivamente, no mundo; um sujeito incorporado, um corpo – sentindo e/ou percebendo algo que também está (materialmente, objetivamente) no mundo, ou seja, isso a que costumamos chamar de “subjetividade” é uma relação entre duas classes de objetos no mundo e, portanto, o resultado de tal relação não pode ser senão objetivo.

O fato é que o campo perceptivo (i.e.: o mundo percebido), diz Sartre, possui “um centro objetivamente definido (...) e situado *no próprio campo* que se orienta a sua volta. Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós: *somos o centro*” (SN, p. 401, grifos originais) – ou seja, nós somos o centro daquele mundo que percebemos. Não porque fomos inseridos ali “através” do corpo, mas porque *somos corpo*. A própria “estrutura do mundo pressupõe que não podemos ver *sem sermos visíveis*” (SN, p. 401, grifos originais), e isso só é possível porque *somos* um corpo no e do (no sentido de “pertencente ao”) mundo. “Não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser *sendo do mundo*. (...) Assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’, ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa” (SN, p. 402, grifos originais); “advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo” (SN, p. 392), isto é, que ele exista “em forma de comprometimento no mundo” (SN, p. 392).

É claro que podemos, por assim dizer, “nos separar” de nosso corpo, adotando um ponto de vista externo (o ponto de vista do outro) e, assim, vê-lo como não sendo aquilo que somos. Mas eu só me distingo do meu corpo pela tomada de uma atitude reflexiva (Wider, 2016, pp. 388-404) em relação a ele – mediante essa atitude eu crio uma espécie de distanciamento entre meu corpo e eu, e daí efetivamente o apreendo como sendo “o corpo que é meu” e não mais como sendo “aquilo que sou” (e nesse sentido já não me identifico inteiramente com ele). Antes da tomada dessa

atitude reflexiva (viz.: quando estou, nas palavras de Sartre “comprometido no mundo” (SN, pp. 392-393), quando estou percebendo o mundo e agindo nele, no chamado nível pré-reflexivo) meu corpo *sou eu*, e não há diferença sensível entre meu corpo e minha consciência – tanto que Sartre diz: “existo meu corpo: essa é a primeira dimensão do ser” (SN, p. 441). “Existir” é por oposição a “conhecer”<sup>6</sup> – se o ato de conhecer pressupõe um distanciamento entre sujeito (que conhece) e objeto (que é conhecido), o ato de existir (que é a “primeira dimensão do ser”, i.e., a atitude mais primeva e mais basal da consciência) não pressupõe distanciamento de espécie alguma entre um sujeito e um objeto. Ao “existir seu corpo”, a consciência é o corpo.

Graças às razões que descrevemos, não há hiato nem entre consciência e corpo (a consciência é corpo); nem entre consciência e mundo (consciência é corpo e corpo é no mundo; a subjetividade é objetiva) e nem entre duas consciências – em toda lida com o outro, estou diretamente em contato com todo o seu ser, pois nunca posso experimentar “só” o corpo do outro ou “só” a sua consciência. A marca fundamental do outro enquanto *outro sujeito*, para Sartre, é o olhar<sup>7</sup>. Quando o outro me olha, há um certo sentido em que o que ele vê é um corpo, o meu corpo. Mas há também um sentido em que o que ele vê *sou eu*, i.e., é um sujeito, não um mero objeto – sou para ele um sujeito (sou visto por ele como sujeito, e não como mero objeto) porque sou um corpo-consciência; um corpo que pode reciprocamente vê-lo, julgá-lo, etc. Do mesmo modo, quando sou visto, é outro corpo que me vê, mas não um mero corpo – é um corpo-sujeito que me vê, pois o meu ser-visto (i.e., o meu estar diante de um ser que me olha) modifica a estrutura das minhas experiências e modifica a maneira como capto a mim mesmo, de uma maneira que não se dá quando estou diante de uma mesa ou de uma pedra. Graças ao fato de que o outro é, assim como eu sou, uma consciência incorporada habitando no mundo, todo o contato que tenho com ele é um contato entre duas consciências incorporadas que compartilham um mundo.

Considere-se o que diz Sartre em seguida ao exemplo sobre a ira do amigo Pedro, que citamos no início da sessão:

(...) nunca percebemos *um punho cerrado*. Percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, e compreendido a partir da totalidade sintética “corpo em situação”, é a ira. A ira a nada mais remete senão a ações no mundo (golpear, insultar, etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo. Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. (SN, p. 436, grifos originais)

O corpo em terceira-pessoa, o corpo percebido, ou corpo-para-outro não é distinto da consciência daquele indivíduo para mim. Do mesmo modo que não me relaciono com o outro sem me relacionar com seu corpo, não posso me relacionar *só* com seu corpo – o corpo vivo e atuante *denuncia* a existência de uma consciência. Relações intersubjetivas para Sartre são, portanto, relações fundamentalmente incorporadas<sup>8</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o que foi dito até aqui está correto, demonstramos de maneira satisfatória que o corpo não tem o estatuto de item secundário, mas desempenha, antes, um papel primordial dentro do pensamento sartreano: o papel de garantir que nossa relação com o mundo, enquanto seres conscientes, seja direta e imediata. Com base nos dois argumentos que apresentamos – a prova ontológica e a rejeição da noção de *sensação* – ficou claro que o corpo não é um intermediário entre sujeito e mundo, e sim a própria maneira como o sujeito existe no mundo. Estes mesmos argumentos, na medida em que permitem esclarecer que subjetividade e objetividade não são dois âmbitos distintos e sim dois aspectos correlatos dos fenômenos, também fornecem as bases para a rejeição do solipsismo em pelo menos duas de suas nuances: a ideia de que a consciência está enclausurada na sua própria subjetividade sem ter acesso real a aspectos objetivos do mundo, e, a ideia de que consciências não têm acesso real a outras consciências.

■ ConTextura

## NOTAS

1. SARTRE, Jean-Paul. “O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Tradução Paulo Perdigão. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, SN.
2. Ambas são defendidas pela primeira vez em “A Transcendência do Ego” (SARTRE, Jean-Paul. “A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica”. Tradução J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, TE) e reiteradas na introdução de SN: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SN, p. 22); “A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência” no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela)” (SN, p. 28).
3. “Ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência” (SN, p. 33); “A consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é: chamemos isso de prova ontológica” (SN, p. 34).
4. A autora completa dizendo que essa descrição do mundo que é correlata de toda descrição do corpo é o que Husserl chamava de *Lebenswelt* e que poderia ser traduzido como “mundo da vida”.
5. Uma definição mais precisa da tese em epígrafe pode ser tomada emprestada de Dewey: essa tese diz que “a sensação é condicionada pela existência de objetos externos e expressa a maneira como o sujeito sensiente é afetado por tais objetos, e não o que eles são em si mesmos” (Dewey, 1883, pp. 56-70). Deste modo, “sob as mesmas condições objetivas pessoas diferentes, ou mesmo uma mesma pessoa em momentos diferentes, têm sensações diferentes”. (Dewey, 1883, p. 67). Essa tese, como o próprio Dewey aponta, implica que um objeto absoluto existe (tudo o que é relativo pressupõe a existência de um correlato absoluto) e não é, todavia, percebido ou sentido pelo sujeito.

6. A oposição entre “existir” e “conhecer”, dois verbos transitivos no vocabulário de Sartre, é posta em evidência em diversos momentos do texto como, por exemplo, quando o filósofo diz que “a consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de vista do Outro; ela existe seu caráter em pura indistinção, não tematicamente e não teticamente (...)” (SN, p. 438).
7. SN, parte III, capítulo 1, sessão iv (“O olhar”), pp. 326-384.
8. O caráter essencialmente conflituoso que as relações intersubjetivas têm para Sartre (ver SN, parte III, capítulo 3, “As relações concretas com o outro”, pp. 451-512) é justamente um fruto do fato de que relações entre dois corpos são relações entre dois sujeitos conscientes – frequentemente com projetos diferentes, com visões e mundo e com objetivos diferentes.

## REFERÊNCIAS

- COX, Gary. “Sartre and Fiction”. New York, NY: Continuum, 2009.
- DEWEY, John. “Knowledge and the Relativity of Feeling”. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (January, 1883), Penn State University Press.
- HOWELLS, Christina. “Sartre and Death: Forgetting the Mortal Body in Being and Nothingness”. In: “Sartre on the Body”. Edited by Katherine J. Morris. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “The Visible and the Invisible”. Editado por Claude Lefort. Tradução para o inglês de Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
- MORRIS, Katherine J. “Sartre on the Body.” (Editor) New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. “A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica”. Tradução de J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. “O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Tradução de P. Perdigão. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WIDER, Kahtleen. V. “The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Cornell University Press, 1997.

# A PSICOLOGIA DA CRIAÇÃO NO GÊNIO LÍRICO EM O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

JÚLIA ALVES ALMEIDA **VIEIRA\***

**RESUMO:** A intenção do presente estudo é investigar os princípios da criação artística, em especial na poesia lírica, apresentados por Nietzsche em seu primeiro livro. Para Nietzsche há um problema mal solucionado concernente à legitimidade da poesia lírica enquanto arte. A validade deste gênero artístico é posta em xeque na medida em que parece haver elementos inestéticos — tais como “subjetividade” e “vontade” — em sua constituição e em seu processo de criação. O objetivo desta investigação é examinar essa dificuldade apontada em O nascimento da tragédia, analisando a resposta dada por Nietzsche acerca desta questão à luz da filosofia schopenhaueriana, na qual ele se baseia.

**PALAVRAS-CHAVE:** poesia lírica, objetividade, subjetividade, gênio, arte.

**ABSTRACT:** The purpose of the present study is to investigate the principles of the artistic creation, especially in the lyric poetry, presented by Nietzsche in his first book. According to Nietzsche, there is a badly solved problem concerning the legitimacy of the lyric poetry as art. The validity of this genre is put at stake as far as it seems to comprehend unaesthetic elements – such as “subjectivity” and “will” – in its constitution and in its process of creation. The intent of this investigation is to examine this difficulty pointed out in The birth of tragedy, analysing the answer that was given by Nietzsche about this issue in the light of the schopenhauerian philosophy, in which he bases on.

**KEYWORDS:** lyric poetry, objectivity, subjectivity, genius, art.

\* Graduada em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestranda em filosofia na área de estética e filosofia da arte pela Universidade Federal de Minas Gerais.

## SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NA ARTE

Segundo Nietzsche, a compreensão estética moderna considera a objetividade uma característica essencial da contemplação estética e também da obra de arte em geral.<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, a poesia lírica é compreendida enquanto obra de arte subjetiva. Nietzsche compartilha a compreensão de que a arte requer objetividade, e a afirmação de que o poeta lírico seja subjetivo o compromete enquanto artista. A questão da subjetividade na concepção da poesia lírica já se encontra em *O mundo como vontade e representação*, onde Schopenhauer nos oferece uma explicação. Nietzsche considera insatisfatória a resposta de Schopenhauer para o problema da poesia lírica, e embora parta da estética schopenhaueriana, rejeita parcialmente a sua solução oferecendo outra explicação para questão. Examinando a resposta de Nietzsche, nos parece pertinente perguntar se ele faz um rompimento com a estética schopenhaueriana e em que medida, isto é, se há um compartilhamento integral dos pressupostos epistemológicos e ontológicos da estética de Schopenhauer, por exemplo, em relação à existência e ao estatuto das Ideias platônicas; ou a própria compreensão do *principium individuationis*, o qual é definido por Schopenhauer enquanto princípio de razão, necessariamente suprimido numa consideração estética e artística do mundo, e entendido por Nietzsche enquanto característica do impulso artístico apolíneo; ou a questão da subjetividade na produção do artista lírico, sendo essa última questão o meu principal ponto de investigação no presente estudo.

### O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

O *principium individuationis* é o conceito empregado por Schopenhauer para designar o princípio da pluralidade e da singularidade que se faz por meio das determinações temporais e espaciais, e sob o qual está submetido *tudo o que aparece*, ou seja, todo o mundo fenomênico. Tal princípio

é fundador da consciência. Tempo e espaço constituem a sua forma, a qual possui papel ativo na configuração do mundo como representação. Para além do conhecimento do mundo fenomênico se oculta uma verdade ulterior: o mundo como Vontade. Sob esse princípio a Vontade, que é una – não no sentido de oposição à multiplicidade, mas de se encontrar fora da possibilidade de pluralidade-, multiplica-se em fenômenos.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche serve-se deste conceito, tomado no mesmo sentido da terminologia schopenhaueriana, para qualificar o impulso artístico apolíneo como pautado no princípio de razão; ao passo que o dionisíaco é qualificado como o seu rompimento, revelando uma realidade primeva e anterior ao conhecimento do mundo como aparência. A consciência como elemento apolíneo é representada pela imagem do véu de Maia que encobre a abissal verdade dionisíaca.

### SOBRE OS IMPULSOS ARTÍSTICOS, APOLÍNEO E DIONISÍACO

Segundo Nietzsche, o apolíneo e o dionisíaco não devem ser considerados conceitos abstratos e nem compreendidos pela via de um pensamento lógico, mas entendidos intuitivamente a partir das figuras de Apolo e Dioniso. Podem ser pensados enquanto impulsos naturais conflitantes e antagônicos que irrompem da própria natureza sem a necessidade da mediação do artista. O impulso apolíneo constitui o princípio solar de clareza, do conhecimento submetido ao princípio de razão, da beleza e plasticidade onírica. Já o dionisíaco é o princípio do êxtase, da embriaguez. Ao encontro da metafísica schopenhaueriana, o impulso dionisíaco pode ser pensado como Vontade, como essência contraditória e dilacerante da existência; ao passo que o apolíneo é pensado como representação, ilusão ou aparência que oculta a verdadeira essência do mundo. O apolíneo é concebido como o *principium individuationis*, de reconhecimento e respeito aos limites da individuação; o dionisíaco, ao contrário, caracteriza-se pelo excesso, transbor-

damento e transgressão desses limites. Em outras palavras, o impulso apolíneo é caracterizado pela consciência de si como indivíduo, enquanto o dionisíaco pode ser pensado como anulação de si mesmo, como aniquilamento da própria individualidade. Se o dionisíaco é percebido, por um lado, como dor e sofrimento em função deste auto-aniquilamento; por outro, porém, ele também significa alegria, atitude afirmativa perante a vida, reunião com o Uno-Primordial.

De acordo com Nietzsche, o apolíneo inaugurar a vocação estética dos gregos e engendrará todo o mundo dos deuses olímpicos. O seu surgimento se dará em função do horror da era titânica, a qual caracteriza a civilização grega mais primitiva, sendo esse impulso fruto de uma necessidade dos gregos de triunfar sobre uma dolorosa existência à mercê do constante *devoir* de tal era. Tal *devoir* constitui movimentos próprios da Vontade, os quais são responsáveis pela abolição da individualidade e diante dos quais a afirmação de cada indivíduo encontra-se constantemente ameaçada. O apolíneo surge como solução em resposta à angústia e à dor do grego titânico perante o horror de um *devoir* aniquilador. Enquanto princípio de *ilusão*, o apolíneo surge de modo a *encobrir e mascarar* os tormentos dessa existência. Surgem então as epopeias e as artes plásticas. Ambas as formas de arte estão ligadas à imaginação onírica. A sua beleza plástica e ilusória tornará a vida desejável e digna de ser vivida. Contudo, ainda na era apolínea é possível entrever o fundo titânico da existência helênica. Quando o dionisíaco surge na Grécia, ele somente abala os helenos devido a uma insuficiência da ilusão apolínea de encobrir uma verdade aterrorizante. O dionisíaco lembra ao grego apolíneo algo de titânico, e por essa razão os helenos reconhecem a si próprios neste impulso estrangeiro.

Dioniso é o deus da música, anunciador de uma verdade metafísica. Segundo Nietzsche, a música “representa para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo fenômeno, a coisa em si”<sup>2</sup>. Nietzsche herda de Schopenhauer a concepção segundo a qual a música possui

primazia em relação às demais artes por ser a expressão mais imediata da própria essência metafísica do mundo, ao passo que as demais artes necessitam de mediação. Em outras palavras, ao invés de ser um mero reflexo do mundo fenomênico ou depender de sua mediação, a música prescinde deste mundo, ela é o reflexo imediato do Uno-Primordial. A música também remete ao retorno à natureza, que é verdadeira, em oposição à civilização, que é falsa. A mesma relação posta entre a música e a civilização também é colocada entre o sátiro, representante de Dioniso, e o homem civilizado. Segundo as próprias palavras de Nietzsche, o sátiro representa um “anseio voltado para o primevo e o natural”<sup>3</sup> e é um “anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza”<sup>4</sup>, a sabedoria dionisíaca. A música dionisíaca será o fundamento da tragédia assim como o titânico foi o substrato das artes apolíneas.

Apenas o apolíneo se caracteriza como impulso artístico originariamente grego. Em contrapartida, apenas com os gregos o dionisíaco torna-se um fenômeno propriamente artístico. A resistência do apolíneo contra o dionisíaco impedirá o irrompimento irrefreável e avassalador do impulso bárbaro. Apenas sob o domínio do apolíneo deixa o dionisíaco de ser tão somente aniquilador. No momento em que a resistência apolínea consegue conter o impulso dionisíaco, ocorre a reconciliação de ambos e o nascimento da tragédia, a qual constitui, para Nietzsche, o ponto mais alto da arte grega. No entanto, será a poesia lírica considerada o primeiro rebento da união entre Apolo e Dioniso, uma vez que o poeta lírico é precursor do ditirambo dramático e da arte trágica.

## COMO É POSSÍVEL A POESIA LÍRICA ENQUANTO OBRA DE ARTE

A fim de compreender o problema concernente ao artista lírico é necessária uma explanação breve e geral da concepção estética schopenhaueriana, uma vez que é essa a concepção visada por Nietzsche ao apontar o problema em questão. Segundo essa

concepção, a objetividade é condição necessária para qualquer obra de arte. Entende-se como objetividade uma característica indispensável da genialidade, que seria fruto de um sobrepujamento do intelecto em relação à Vontade. Tal sobrepujamento consistiria numa anormalidade, numa inversão excepcional da relação entre Vontade e intelecto, a qual se apresenta naturalmente de maneira exatamente oposta em indivíduos não geniais. Nestes indivíduos, o conhecimento é subjugado pela Vontade numa espécie de servidão cognitiva na qual o seu intelecto é incapaz de apreender objetos para além de qualquer relação direta ou indireta destes para com a satisfação de suas carências e interesses particulares. A contemplação estética e a obra de arte genuínas são necessariamente objetivas, isto é, o objeto contemplado deve ser isento de qualquer relação de interesse e de utilidade para com as volições individuais do sujeito que o contempla. Tal sujeito, por sua vez, enquanto estiver imerso em estado contemplativo, se vê temporariamente liberto das suas volições e de sua individualidade, e é denominado por Schopenhauer de *puro sujeito do conhecimento*. Imerso em contemplação, o puro sujeito do conhecimento é capaz de apreender a essência do mundo, a coisa-em-si, de modo mediado, o qual se daria por meio da apreensão da Ideia platônica que se revela por trás do objeto particular; ou de modo imediato, o qual prescinde da mediação da Ideia platônica exprimindo diretamente a coisa-em-si e ocorrendo precisamente através da contemplação da música. Certamente o artista deve ser um gênio, isto é, deve ter também a disposição de puro sujeito do conhecimento, sendo sua obra a expressão objetiva da coisa-em-si ou da Ideia platônica por ele intuída. Tendo em vista essa compreensão da contemplação estética e da produção artística, a legitimidade do artista lírico é posta em xeque na medida em que tal artista é denominado “subjetivo” pela estética moderna. Diante disso, Nietzsche coloca a questão de “como o poeta ‘lírico’ é possível enquanto artista”<sup>5</sup> uma vez que tal poeta exprime precisamente as paixões e afetos de seu próprio “eu”. Seria o poeta lírico um mau artista?

Schopenhauer oferece uma solução para esse aparente impasse. Segundo o filósofo, a poesia tem preferencialmente como seu objeto a Ideia de humanidade, a qual pode ser expressa pelo poeta por duas vias: numa o poeta é totalmente distinto do seu objeto de exposição, noutra ele é o próprio objeto de sua obra. Essa última via é própria do gênero lírico, o qual, para Schopenhauer, contém alguma subjetividade. No entanto, se, segundo o que foi anteriormente afirmado, a autenticidade da genialidade está relacionada à sua capacidade de objetividade, segue-se que, por conter ainda certa subjetividade, a genialidade lírica é menos autêntica já que não tem a mesma objetividade da epopeia, da romança ou do drama. Por essa razão, o lírico trata-se de um gênero, além de menos perfeito, mais fácil que os demais, podendo ser produzido inclusive por gênios inautênticos.

Nesse gênero, a proeza do poeta é a sua capacidade de intuir a sua própria disposição no momento de sua exaltação e descrevê-la. Acerca desse processo de criação, Schopenhauer o descreve como o próprio querer ou a própria Vontade preenchendo a consciência do sujeito em forma de alegria, tristeza ou exaltação, ao mesmo tempo em que esse mesmo sujeito se apercebe de si enquanto puro sujeito do conhecimento, sendo precisamente este contraste entre o puro sujeito do conhecimento e o necessitado e dependente sujeito do querer o estado psicológico do poeta lírico, o qual será, por sua vez, o objeto de expressão da sua poesia. Sobre a disposição psicologia do poeta lírico, Schopenhauer afirma: “[...] na canção e na disposição lírica, o querer (o interesse pessoal ligado a fins) e a pura intuição da cercania que se oferece encontram-se milagrosamente mesclados um com outro”<sup>6</sup>.

Embora a sua posição acerca da poesia lírica se mantenha semelhante à de Schopenhauer, genericamente e em vários aspectos, Nietzsche rejeita a solução schopenhaueriana, precisamente, quando o filósofo afirma que há no gênio lírico uma mescla e uma alternância de estados na qual ora o poeta se apresenta como puro sujeito do conhecimento, ora como sujeito do querer,

estando ora submisso às amarras da Vontade, e ora liberto delas. Para Nietzsche essa subjetividade, que seria comprometedora da genialidade, é apenas aparente e, portanto, não há no gênio lírico essa contínua alternância entre uma disposição puramente objetiva e outra subjetiva. A resposta de Nietzsche para esse problema se fará a partir da própria metafísica schopenhaueriana:

Schopenhauer, que não ocultou a dificuldade oferecida pelo lírico para o exame filosófico da arte, julgou ter descoberto uma saída, mas eu não posso acompanhá-lo nessa senda, conquanto só a ele, em sua profunda metafísica da música, foi dado ter em mãos o meio pelo qual o referido óbice poderia ser definitivamente removido, ou seja, tal como eu, segundo o seu espírito e em sua honra, julguei havê-lo feito aqui<sup>7</sup>.

Para explicá-lo, Nietzsche primeiramente retorna à antiguidade tomando-a como modelo, novamente apontando nos antigos uma sabedoria figurada e não conceitual sobre a arte, bem como uma capacidade de reconhecer e honrar de modo exclusivo as artes e os seus artistas verdadeiramente dignos de glorificação. Seus principais poetas são Homero, artista épico apolíneo, e Arquíloco, modelo do artista lírico e dionisíaco, sendo a lírica antiga correlata à música. O artista lírico é, em primeira instância, tal como um músico dionisíaco que imerge em um mundo contraditório de prazer e dor, alegria e sofrimento, e reflete, tal como um espelho, a essência desse mundo. Tal espelhamento se dará em forma de música, que, como anteriormente dito, é o reflexo imediato da Vontade, da coisa-em-si. Neste momento, absorto neste mundo contraditório, o artista lírico não mais se distingue do Uno-primordial, tendo relegado a sua subjetividade por completo. Apenas após este abandono da subjetividade torna-se este artista um poeta plasmador, isto é, a figuração poética ocorre apenas como segundo movimento que deve necessariamente suceder a produção musical, uma vez que a poesia lírica é compreendida precisamente enquanto figuração da própria música dionisíaca: “esta música se lhe

torna visível, como numa *imagem similiforme do sonho*”<sup>8</sup>. Aqui se encontra finalmente o componente apolíneo da poesia lírica, o qual não dá apenas mera visibilidade ao Uno-primordial, mas o torna, sobretudo, prazeroso de ser contemplado. A fim de endossar este ponto de vista, Nietzsche nos apresenta a confissão de Schiller acerca do seu próprio processo de criação. Segundo o poeta, a sua criação poética é precedida por uma espécie de disposição musical, sentimento difuso, sem objetos determinados, e apenas depois lhe ocorre a ideia poética. Nietzsche remeterá novamente aos estados fisiológicos do sonho e da embriaguez, identificando o primeiro com a parte plástica e o segundo com a dimensão musical, sendo este o fundamento e a condição de existência daquele. Arquíloco, modelo de poeta lírico por excelência, é, ao mesmo tempo, dormente e embriagado. A parte plástica da poesia lírica não é pura e simplesmente imagem, aparência superficial ou ilusão encobridora, tal como na poesia épica e estritamente apolínea. A plasticidade lírica é a transfiguração e visualização do cerne do mundo. Suas figurações brotam da música, a qual é réplica do Uno-originário e primordial que, por sua vez, se fará visível por meio dessa transfiguração. Nietzsche afirma: “O gênio lírico sente brotar, da mística auto-alienação e estado de unidade, um mundo de imagens e de símiles, que tem coloração, causalidade e velocidade completamente diversas do mundo do artista plástico e do épico”<sup>9</sup>. A subjetividade proferida pelo poeta lírico é ilusória no sentido de não exprimir a individualidade empírica do poeta, e sim um símile, um símbolo que traz à tona o verdadeiro sofrimento originário. Em outras palavras, Arquíloco, enquanto homem empírico de carne e osso, não passa na verdade de uma visão do Arquíloco enquanto gênio. O poeta lírico faz do seu próprio “eu” matéria de seu poetar, e por meio da sua própria persona, o gênio proferirá, não os seus afetos particulares expressos por meio de uma abstração, mas *as ideias* desses afetos -no sentido da estética schopenhaueriana- expressas por meio de uma *transfiguração*.

## COMO É POSSÍVEL A MÚSICA DIONISIACA ENQUANTO ARTE; ALGUMAS NOTAS ADICIONAIS SOBRE O PROCESSO PSICOLÓGICO DA PRODUÇÃO LÍRICA

Se nos é lícito, portanto, considerar a poesia lírica como a fulguração imitadora da música em imagens e conceitos, neste caso podemos agora perguntar: como é que *aparece* a música no espelho da imagística e do conceito? *Ela aparece como vontade*, tomando-se a palavra no sentido de Schopenhauer, isto é, como contra-posição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo, destituído de vontade<sup>10</sup>.

Por ser o elemento inestético por excelência, a Vontade jamais poderia se apresentar essencialmente na música ou em qualquer outro domínio da arte. Nesse sentido, apenas a partir da distinção entre essência e aparência poderemos sanar essa dificuldade. Só admitimos a música enquanto uma arte que reflete a própria essência do mundo precisamente por se tratar de um *reflexo* dessa essência

e não ela em si mesma. O artista lírico, por sua vez, é aquele que percebe o cerne do mundo e de seu próprio “eu” como tendo a mesma e indistinta essência: o eterno querer. Todavia essa compreensão do poeta se dá de modo refletido pelo *medium* do espelho da música e, através desse *medium*, o artista se distancia e se liberta do seu “eu” empírico, isto é, torna-se gênio, “puro e imaculado olho solar”, que contempla serenamente a imagem de seu “eu” apaixonado e atordoado. A sua própria imagem constitui um símile apolíneo da música dionisiaca em cuja figuração não há nada que já não estivesse presente de antemão na música afigural. Considerando essa crítica de Nietzsche a Schopenhauer, e ao mesmo tempo a compreensão schopenhaueriana sobre a matéria como, entre outras coisas, o elo entre a Ideia e os objetos particulares.<sup>11</sup> Penso que o “eu” empírico, portanto material, do poeta lírico possa ser compreendido como o elo, um veículo de expressão dos símiles apolíneos figurativos da música dionisiaca.

■ ConTextura

## NOTAS

1. O nascimento da tragédia, §5.
2. O nascimento da tragédia, §7, pg. 52.
3. Idem, §8, pg. 53.
4. Idem, pg. 54.
5. Idem, §5, pg. 40.
6. Idem, pg. 329-330.
7. Idem, §5, pg. 43.
8. Idem, §5, pg. 41.
9. Idem, §5, pg. 42.
10. Idem, §6, pg. 47.
11. O mundo como vontade e como representação, vol. 1, pg. 284.

## REFERÊNCIAS

- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia*. Tr. J. Guinsburg. São Paulo. Companhia de Bolso. 2010.
- \_\_\_\_\_. *A visão dionisiaca de mundo e outros textos de juventude*. Tr. SOUZA, Maria Cristina S.; FERNANDES, Marco. São Paulo. Martins Fontes. 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tr. Jair Barbosa. São Paulo. UNESP. 2005.

BURNETT JUNIOR, Henry Martin. *A recriação do mundo, a dimensão redentora na filosofia de Nietzsche*. Tese de doutorado. Unicamp. 2004.

DIAS, R. M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche. 3, p. 07-2. 1997

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a música*. Imago. Rio de Janeiro. 1994.

MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*. Tr. SÜSSEKIND, Pedro. RJ. Jorge Zahar Editor.



# CLAUSTROS CASTRADOS:

## A OCULTAÇÃO DO SUJEITO SEXUAL — NO INTERIOR DOS CONVENTOS —

LÍLIAN CRISTINA BERNARDO **GOMES\***

WARLEY ALVES DE **OLIVEIRA\*\***

**RESUMO:** Este artigo apresenta uma análise sobre relações de poder imbricadas na constituição do sujeito sexual no interior dos conventos católicos. Opera-se com a hipótese de que a ordem discursiva na vida religiosa consagrada tem profundas implicações na regulação e ocultação da sexualidade. A metodologia se apoia nas revisões bibliográficas que explicitam tais relações de poder envolvidas na produção dessa sexualidade, de modo a cristalizar padrões de gêneros que são inteligíveis. A partir de uma abordagem filosófica das categorias sexuais tais como são compreendidas pela perspectiva queer, pretende-se expor a inaturalidade do sexo e conseqüentemente, seu caráter performativo. Em outras palavras, as identidades de gênero não exigem uma relação necessária e inevitável entre as categorias sexuais. A contribuição desse artigo é o de antever possibilidades de deslocamentos do sujeito sexual nos conventos de forma que uma identidade de gênero possa ser ressignificada a partir do conceito DE PERFORMATIVIDADE.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sujeito sexual. Sexualidade. Performatividade. Conventos. Queer.

**ABSTRACT:** This article presents an analysis of the power relations that are imbricated in the constitution of the sexual subject inside catholic convents. The hypothesis that the discursive order of the consecrated religious life has profound implications in the regulation and the concealment of sexuality is used as a basis for the work. The methodology here is based on the bibliographical revisions that make explicit such power relations involved in this sexuality's production, so that it is possible to crystallize gender patterns that are intelligible. From a philosophical approach of the sexual categories, such as the ones understood from the queer perspective, the work exposes the lack of naturalness of sex and, consequently, it's performing character. In other words, the gender identities don't demand a necessary and inevitable relation between the sexual categories. The contribution that this article offers is the foreseeing of possibilities of dislocating the sexual subject in the convents in a way that a gender identity can be ressignified from the concept of performativity.

**KEYWORDS:** Sexual subject. Sexuality. Performativity. Convents. Queer.

\* Doutora (2009) e Mestre (2004) em Ciência Política pela UFMG. Pós-doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (CNPQ, 2012-2013) e pós-doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (FAPEMIG, 2010-2011).

\*\* Graduado em Filosofia (Licenciatura/Bacharelado) pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Bolsista do Programa de Iniciação Científica 2016 (PBIC/ISTA).

## INTRODUÇÃO

A metáfora dos “claustros castrados” que nomeia o tema a ser abordado neste artigo, aponta para a complexa relação entre sexualidade e vida religiosa consagrada<sup>1</sup>. Estes dois elementos exibem de fato o conflito tácito que as caracteriza, pois por muitos séculos, o cristianismo hostilizou o sexo (RANKE-HEINEMANN, 1996) e as experiências concretas do desejo e do uso dos prazeres por parte dos seus religiosos consagrados. No ambiente dos conventos católicos, determinados instrumentos de renúncia demarcam a limitação da sexualidade, sem, contudo, conseguir por meio destes mecanismos extingui-la da concretude da vida humana.

O artigo pretende apresentar uma perspectiva da teoria *queer* a partir da filosofia de Judith Butler, abordada em sua obra “*Problemas de Gênero*” (2016). Surgida a partir de correntes teóricas do feminismo, pós-estruturalismo e psicanálise, a teoria *queer* não se preocupa com definições, fixidez ou estabilidade da categoria de sujeito (SALIH, 2015). O presente trabalho tem por objetivo relacionar algumas teorias de Butler sobre sexualidade, sexo, gênero, as implicações na regulação do uso dos prazeres e seus desdobramentos na definição do sujeito como performativo com a ordem discursiva religiosa. Ademais, para alcançar tais objetivos, recorrer-se-á ao respaldo de algumas teorizações foucaultianas (2010) sobre as relações de poder envolvida na constituição do sujeito. Para tanto, procurou-se relacionar seus estudos com o modelo disciplinar conventual e investigar a subalternização de identidades que fogem dos padrões sancionados pela matriz heteronormativa no ambiente interno dessas comunidades religiosas católicas.

Em uma primeira seção será problematizada a noção pouco plausível da existência de uma natureza humana enquanto essência do ser para, em seguida, adotar a perspectiva de uma condição humana (BUTLER; CAVARERO, 2007).

A partir dessa premissa, passa-se à segunda seção onde é apresentada a organização da instituição religiosa como forma de regulação

dos corpos, indicando-se como as instituições religiosas, por intermédio de determinados mecanismos, podem funcionar como um modelo disciplinar de vigilância constante que produz e reprime os corpos (FOUCAULT, 2010). Apresenta-se a arquitetura conventual como um sistema que se assemelha ao panóptico como estratégia de organização do espaço geográfico para exercer um poder sobre os corpos de seus membros.

Em seguida, na terceira seção analisar-se-á a constituição das formas de regulação da sexualidade nos conventos, as quais serão apresentadas por meio de duas características que configuram a ocultação do sujeito sexual nestes locais. No primeiro subitem indica-se para as formas de sublimação como uma atividade libidinal que não pode ser renunciada (BUTLER, 1997), e, no segundo subitem, a heterossexualização compulsória é analisada como uma característica que produz oposições discriminadas entre masculino e feminino (BUTLER, 2016; RANKE-HEINEMANN, 1996).

A quarta seção apresenta algumas elaborações teóricas de Judith Butler sobre os conceitos de sexo e gênero, como parte de um processo sem origem ou fim (BUTLER, 1998; 2016). Ela opera com a hipótese de que tais categorias são construídas dentro de relações de poder e não é adequado dizer que são, portanto, naturais.

Após ter indicado o caráter ficcional da aparente substância das identidades sexuais na seção anterior, na última será retomada a noção de natureza no intuito de realizar um contraponto com o conceito de performatividade. Dado a desconstrução de uma essência humana, é possível iniciar uma reflexão das identidades que não se fundamente em uma metafísica da substância. A partir dessa discussão, abre-se para possibilidades dinâmicas de significação do sujeito sexual (BUTLER, 2016).

## NATUREZA HUMANA VERSUS CONDIÇÃO HUMANA

Embora a questão central da presente pesquisa não seja a temática da natureza humana,

dada à centralidade desse conceito para se pensar elementos centrais da vida religiosa consagrada, indica-se, a seguir, para alguns aspectos que ajudarão a elucidar o tema em tela. Em artigo escrito conjuntamente com Adriana Cavarero, Judith Butler atenta para a expectativa criada em torno da questão de uma “natureza” humana. A autora afirma que “esperamos tanto da palavra ‘natureza’ que se torna quase impossível chegar ao atributo humana” exatamente porque “uma das coisas esperadas da palavra ‘natureza’ é estabelecer, de uma vez por todas, o que é irreduzível e inequívoco na palavra ‘humana’”. (BUTLER; CAVARERO, 2007, p.651). Podemos, então, afirmar a existência de uma natureza humana? Ou seria mais plausível, uma condição humana?

O conceito de natureza enquanto essência repousa na teoria platônica das Ideias ou formas inteligíveis (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001), mas no desenvolvimento da tradição filosófica, a partir da Idade Moderna, essa pretensa natureza humana começou a perder sua legitimidade, tornando-se, por exemplo, um paradigma inexistente em Pascal ou no paraíso perdido de Rousseau. Segundo Edgar Morin (1973), o sentido de uma natureza humana perdera o núcleo com a aquisição da consciência da evolução histórica e da diversidade das civilizações: “a natureza humana não passa de uma matéria-prima maleável que só adquire forma por influência da cultura ou da história, surge como um resíduo amorfo, inerte, monótono: aquilo de que o homem se desfez, e não aquilo que o constitui”. (MORIN, 1973, p.3). Na filosofia contemporânea, a essência não define mais a natureza do homem, o que há é uma condição, uma situação. (JAPIAUSSÚ, MARCONDES, 2001).

Butler e Cavarero corroboram a hipótese da ausência de uma natureza-essência ao afirmar que “o humano é um existente entre muitos outros existentes inter-relacionados, [...] que humano é o exposto”. (CAVARERO; BUTLER, 2007, p.651-652). A condição humana compreende “as características que definem a especificidade do humano nos termos de uma pluralidade de seres únicos, expostos um ao outro, num contexto material de

relações que sublinham a fragilidade essencial de toda a existência”. (CAVARERO; BUTLER, 2007, p.652).

Por sua vez, a concepção da vida religiosa está fundada na determinação de uma essência anterior ao sujeito e em uma teleologia – o da escatologia cristã. Dirigindo-se aos religiosos consagrados, o papa João Paulo II declarou que este estado de vida consagrada exprime o “caráter trinitário da vida cristã, da qual antecipa de algum modo a realização escatológica, para onde tende a Igreja inteira”. (JOÃO PAULO II, 1996, p.26). Dessa forma, a noção de natureza humana prevaleceu no âmbito religioso nas teorizações dos pensadores cristãos medievais, e continuam influentes em determinados segmentos do discurso religioso atual. Uma natureza humana sempre relacionada à alma humana como uma entidade metafísica e a sua relação com a divindade.

Após essa breve explanação acerca da natureza humana, a seguir, descreve-se como se organizou a estrutura religiosa conventual e como este modelo reprime a sexualidade de modo a produzir as suas contradições.

## A ORGANIZAÇÃO DA INSTITUIÇÃO RELIGIOSA COMO FORMA DE REGULAÇÃO DOS CORPOS

Para André Musskopf (2012), ainda são raras as reflexões que tratam da complexa relação entre sexualidade e religiosidade. Segundo ele, “a maioria se concentra em apenas uma delas e, mesmo quando reconhecendo a ambiguidade que as marca, não relacionam uma à outra”. (MUSKOPF, 2012, p.32).

As origens das primeiras experiências de consagração religiosa cristã surgiram por volta dos séculos IV e V, e tinham um caráter profundamente ascético, que objetivava a “separação do mundo”. Além das experiências monásticas dos primeiros séculos da era cristã, outras expressões de consagração religiosa surgiram no Ocidente, caracterizadas pela renúncia e desprezo ao corpo, firmadas por intermédio da profissão pública dos conselhos

evangélicos – pobreza, castidade e obediência – e vivenciadas em uma forma estável de vida comum. A pessoa consagrada “separava-se do mundo” para se voltar a uma realidade transcendente, abnegado de seus desejos e vontades, mortificado na carne em favor do espírito. O corpo humano e tudo o que se relaciona a sua corporeidade, tais como o desejo, a sexualidade e as práticas sexuais são pensados a partir de normas que funcionam como reguladoras do sujeito sexual e da sua ocultação.

O dualismo religioso entre o imanente e o transcendente favoreceu o surgimento de inúmeras Comunidades religiosas masculinas e femininas através dos séculos, respaldadas por uma forma de vida jurídica específica e que se expandiu por todo o mundo. Há um pressuposto teleológico que procura justificar todo desprendimento da matéria em favor de uma realidade metafísica e heteronômica na formação da religiosidade predominante nos conventos católicos. Em relação à problemática sexual, o cristianismo se apropriou do pessimismo sexual proveniente de certas correntes pagãs: “a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da Antiguidade que foi singularmente preservado até hoje no cristianismo”. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.21). Os cristãos assimilaram os ideais pagãos da castidade cultivando-o como paradigma cristão verdadeiro e original. A incursão do desprezo gnóstico pelo corpo teve profunda influência para o cristianismo patrístico e, conseqüentemente, para as formações das experiências fundantes de consagração religiosa (RANKE-HEINEMANN, 1996).

### AS INSTITUIÇÕES: ARQUITETURA CONVENTUAL E SUAS REGRAS NO MODELO FOUCAULTIANO

Michel Foucault foi um crítico das instituições normalizantes e da conseqüente produção discursiva dos corpos. Para ele, o poder é algo múltiplo, indeterminado e disperso. Judith Butler (2016) adota essa conceptualização foucaultiana do poder. Segundo ela, “Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos

que subsequentemente passam a representar”. (BUTLER, 2016, p.18). O poder produz e reprime os corpos. O modelo disciplinar é apresentado por Foucault em “*Vigiar e Punir*” (2010), como um sistema moderno surgido entre meados dos séculos XVII-XVIII. É caracterizado pelas táticas de prevenção e da vigilância constante, e que se mostraram mais eficazes para a estabilidade das relações de poder que as táticas usadas pelo antigo sistema de repressão e punição ritualística centrado na antiga figura do monarca. O sistema moderno nos mostra a “formação de um novo tipo de poder sobre os corpos” (FOUCAULT, 2010, p.183), pois os sujeitos se tornam passíveis de mensuração, podem ser medidos e normalizados.

Judith Butler observa que os sujeitos são definidos e reproduzidos de acordo com as exigências das estruturas de poder (BUTLER, 2016). E para Foucault, os métodos disciplinares permitem controlar as operações do corpo – sujeição de suas forças – e gerar “corpos dóceis” numa relação docilidade-utilidade, Foucault, (2010):

[...] em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto, são novas nessas técnicas. [...] 1) A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, [...] mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo; [...] 2) O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; [...] 3) A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade. (FOUCAULT, 2010, p.132).

As construções conventuais são também parte de uma ordenação disciplinar, assim como as prisões, as escolas, os quartéis, visando à produção de sujeitos adestrados pela normalização. Foucault afirma que, para além dos efeitos negativos do poder, o sistema disciplinar é produtor de reali-

dade: “O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama ‘disciplina’. O poder produz; ele produz realidade”. (FOUCAULT, 2010, p.185). Sobre as estratégias de compreensão e organização do espaço geográfico – a arquitetura –, ele analisou o seguinte:

Não mais feita para ser vista, ou para vigiar o espaço exterior, mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado – para tornar visíveis os que nela se encontram; mais geralmente, a de uma arquitetura que seria um operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los. (FOUCAULT, 2010, p.166)

Muito do que os modelos modernos disciplinares adotaram foram inspirados nos conventos e monastérios. O tipo monástico, para Foucault, “tem por função realizar renúncias e implicam obediência a outrem”. (FOUCAULT, 2010, p.133).

O claustro exemplifica a estabilidade da vida comum, da fixação dos espaços arquiteturais e hierárquicos da vida conventual. Para Lorena Martoni de Freitas e Gustavo de Lucas Fiche (2014, p.92): “Foucault percebe como a história se reflete em uma organização hierarquizada de alocações de coisas, lugares e ideias no espaço preenchido de sentidos, qualidades, fantasias e relações”. Desse modo, na intimidade do claustro esses espaços engendram um ambiente funcional onde o poder é exercido e controlado submetendo os corpos, e simultaneamente, submetendo também os próprios portadores do poder a estes mecanismos:

As disciplinas, organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma

melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais pois que regem a disposição de edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. (FOUCAULT, 2010, p.142)

O modelo do panóptico, analisado por Foucault, oferece-nos uma amostragem do poder que o espaço geográfico exerce sobre os corpos. Este modelo organiza o espaço de forma a permitir que a vigilância seja constante, a arquitetura converge para a manutenção de uma “relação de poder independente daquele que o exerce, [...] os detentos se encontram presos numa situação de poder que eles mesmos são portadores”. (FOUCAULT, 2010, p.191). No contexto das edificações conventuais, a vigilância constante se atualiza por meio da disposição das dependências do convento entorno do claustro. Ao invés da torre central de vigilância do panóptico, no tradicional modelo conventual o claustro funciona como um mecanismo de vigia que não implica um policiamento real, a própria estrutura física e arquitetural executa, por meio do medo da punição, qualquer desvio desejado. Assim, a sexualidade fica obrigada a renunciar-se em vista de uma utilidade disciplinar:

Uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia. De modo que não é necessário recorrer à força para obrigar [ao efeito desejado] [...]. Em consequência disso, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo: e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos... Por outro lado, o Panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retreinar os indivíduos. (FOUCAULT, 2010, p.192-193)

Os “claustros castrados” são formados a partir de sanções que normalizam o comportamento no interior dos conventos. Foucault irá afirmar que os sistemas disciplinares funcionam como um pequeno mecanismo de poder, qualificando e reprimindo um conjunto de comportamentos desviantes. Nos conventos, como em outros mo-

delos disciplinares, a sanção normalizadora pune “toda uma micropenalidade do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo, da sexualidade”. (FOUCAULT, 2010, p.171). Dessa forma, no ambiente religioso, desde o soar do sino convocando para alguma ação imediata, até a repressão ao sexo por meio do discurso e pela ascese do corpo, tem por função reduzir os “desvios”, efeito corretivo de uma penalidade “que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares, [...] compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza”. (FOUCAULT, 2010, p.176). O modelo disciplinar dos “claustros castrados” fabrica indivíduos úteis ao discurso de poder da religião.

A castração simbólica na vida religiosa consagrada foi herdada desde a mais antiga tradição cristã. Sobre a condição celibatária incentivada por Agostinho, encontramos em Uta Ranke-Heinemann (1996) o seguinte: “quando se tornou bispo de Hipona, em 395, imediatamente construiu um mosteiro. Fez com que todo o clero da cidade entrasse nele, e todo novo candidato para a ordenação tinha de comprometer-se a viver naquele ‘claustro clerical’ sob sua supervisão”. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.117). Por intermédio dele, a hostilidade ao prazer e ao sexo se fundiu ao cristianismo. Porém, talvez seja equivocado atribuir a Agostinho a dessexualização do catolicismo. O celibato católico tem raízes pagãs e em algumas destas culturas religiosas seus sacerdotes eram castrados para não se macularem pelo ato sexual e serem impedidos de mediar a relação entre os deuses e o povo (DESCHNER, 1974 *apud* RANKE-HEINEMANN, 1996). Esta seria apenas mais uma das formas de ocultação do sujeito sexual que, no presente artigo, o foco recai sobre esta prática no interior dos conventos, a qual não se restringe ao voto de castidade ou à obrigatoriedade do celibato. Apresenta-se a seguir a relação entre o desejo e as possibilidades práticas das pessoas consagradas vivenciá-las, a problemática do gênero nesse contexto e como age a regulação da sexualidade.

## REGULAÇÃO DA SEXUALIDADE NOS CONVENTOS

Em “*História da Sexualidade*”, volume 1 (2012), Foucault escreve que o discurso sobre o sexo foi incitado e até proliferou, a partir do século XVIII, na efervescente sociedade burguesa. Comenta Foucault: “O cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contraefeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente, [...] multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder [...]”. (FOUCAULT, 2012, p.23-24). No âmbito da religião, as aplicações canônicas pelo catolicismo para conduzir os fiéis a uma reconversão (ou mesmo “produzir um efeito” de) – pelo viés do sacramento da confissão – incitavam as pessoas a confessarem seus atos, seus desejos e práticas sexuais sem censura, não omitindo nada que estivesse relacionado ao sexo. A regra era válida para todos: consagrados ou leigos, celibatários ou não, todos deveriam revelar seus impulsos sexuais:

Também a pastoral cristã procurava produzir efeitos específicos sobre o desejo, pelo simples fato de colocá-lo integral e aplicadamente em discurso: efeitos de domínio e de desinteresse, sem dúvida, mas também efeito de reconversão espiritual, de retorno a Deus, efeito físico de dores bem-aventuradas por sentir no seu corpo as ferroadas da tentação e o amor que lhe resiste. [...] Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constitui-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, suscetíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia. (FOUCAULT, 2012, p.29).

As regras produzidas seguem distintos caminhos, que por vezes se entrecruzam, as quais possuem diferentes características, a seguir apresentar-se-ão duas características que configuram a ocultação do sujeito sexual, quais sejam: a sublimação e a heterossexualização compulsória.

## A SUBLIMAÇÃO

Um dos caminhos para a ocultação do sujeito sexual é a sublimação. A sexualidade nos conven-

tos católicos desde há muitos séculos protagoniza uma ocultação do desejo e das práticas sexuais. Ela perpassa essas operações do poder sobre o sexo apontado por Foucault. Não obstante a censura a toda forma de sexualidade, episódios envolvendo o desejo e a prática sexual nos conventos são conhecidos na história. A obra da monja carmelita do século XVI, Teresa de Ávila, por exemplo, é mundialmente conhecida por seu vocabulário erótico e sensual para expressar a sua experiência mística. Segundo Débora Souza da Rosa (2013): “Teresa passou a representar um dos maiores exemplos de saturação sexual, de sexualidade reprimida, castrada, sublimada através da experiência religiosa”. (ROSA 2013, p.381).

A estrutura institucional da vida religiosa consagrada presente no modelo conventual é um modelo de submissão e obediência, como sugeriu Foucault (2010), pois exige uma castração simbólica, renúncia da própria sexualidade. Contudo, Judith Butler (1997) afirma que o desejo “nunca é renunciado, mas se conserva e se reafirma na própria estrutura da renúncia”. (BUTLER, 1997, p.156). Em outras palavras, o desejo renunciado é sublimado, ele não é simplesmente desprezado, apenas é convertido para outras atividades libidinais. Dirá Butler: “a repressão e o desejo não podem ser desvinculados, uma vez que a própria repressão é uma atividade libidinal, e o corpo, longe de tentar escapar das interdições morais que se voltam contra ele, mantém essas interdições a fim de continuar desejando”. (BUTLER, 1997, p.79).

A procura por uma demanda afetiva sublimada pode ser convertida, a exemplo dos místicos cristãos, na forma de uma produção artística, como se comprova na literatura e na música cristãs. Porém, nas situações mais ordinárias do cotidiano, entre as pessoas consagradas a sublimação pode ter um efeito contrário a uma elevação espiritual, e conduzir para atividades dúbias, tais como se pode observar no interior destes modelos disciplinares: ostentação de vestimentas litúrgicas, fetiches sexuais; abuso de poder, entre outras reações sublimadas.

A sublimação poderá resultar, por vezes, na irrealização da sexualidade em sua plenitude:

[...] o fracasso inevitável “diante da lei” evoca a relação torturada entre o Deus do Velho Testamento e seus humildes servos, que lhe oferecem obediência sem pedir recompensa. Essa sexualidade incorpora hoje esse impulso religioso, sob a forma de uma demanda de amor (considerada “absoluta”) que se diferencia tanto da necessidade como do desejo (numa espécie de transcendência extática que eclipsa a sexualidade de modo geral) [...] (BUTLER, 2016, p.105).

## A HETEROSSEXUALIZAÇÃO COMPULSÓRIA

Outra característica que marca o modo de lidar com a ocultação do sujeito sexual e o desejo, diz respeito a sua heterossexualização compulsória, que produz relações assimétricas entre o masculino e o feminino: “a heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino’, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e ‘fêmea’”. (BUTLER, 2016, p.44). A produção de oposições discriminadas possui duas vertentes na vida religiosa consagrada que se correlacionam entre si e com a produção naturalizada. A primeira é a subalternização da categoria “mulher”.

A ordem discursiva religiosa que fundamenta uma legitimação está, segundo Wittig, na obrigação em corresponder em nossos corpos e mentes à ideia de natureza que foi estabelecida, tendo as categorias de “homem” e “mulher” como fatos naturais (WITTIG, 1981 *apud* BUTLER, 2016). Em se tratando de uma economia falocêntrica como a organização eclesial, o feminino parece ser criado por oposição:

O momento diferenciador da troca social parece ser um laço social entre os homens, uma união hegeliana entre termos masculinos, [...] Num nível abstrato, trata-se de uma identidade-na-diferença, visto que retêm uma identidade semelhante: masculinos, patriarcais e patrilineares. [...] Como argumenta Irigaray, essa economia falocêntrica depende essencialmente de uma economia da *différance* nunca manifesta, mas sempre pressuposta e renegada (BUTLER, 2016, p.80).

A mulher deve refletir o poder masculino. O processo “exige que as mulheres reflitam esse poder masculino e confirmem por toda a parte a esse poder a realidade de sua autonomia ilusória”. (BUTLER, 2016, p.87). O sujeito do feminino, no interior dessa economia de subalternização nos conventos, é silenciado como sujeito falante e ocultado principalmente na segurança claustral da vida monástica contemplativa. Entretanto, mesmo aquelas experiências de consagração religiosa feminina que não estão restritas à clausura, têm sua atuação limitada por um poder eclesial masculino.

O corpo também pode ser igualmente privado da complexidade do gênero quando ocultado pelas vestes religiosas – hábito e batina. O hábito religioso, sobretudo quando se refere às experiências de consagração religiosa feminina, “esconde” seu gênero. A obrigatoriedade do uso constante da vestimenta por estas consagradas priva o corpo da expressão da sexualidade marcada pela estilização do gênero na superfície corporal. Assim, os gestos e os movimentos requeridos de toda corporeidade são estritamente condicionados por uma norma invisível e contínua inscrita nas vestes. Ademais, o hábito oculta qualquer descontinuidade de gênero que não corresponda à coerência da matriz heterossexual de ter visibilidade.

A segunda vertente de ocultação do sujeito sexual por meio da heterossexualização compulsória ocorre por meio da adoção pelo cristianismo da repulsa à homossexualidade. Uta Ranke-Heinemann (1996) indica que “segundo esse pessimismo sexual, dentro de suas próprias fileiras, o catolicismo dessexualizou [a homossexualidade] e então passou a cultivá-la como uma sociedade masculina misógina”. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.342). Entenda-se essa “dessexualização” como uma conservação do sujeito [des]sexuado como um sujeito abjeto, isto é, aquele que para “assegurar uma identidade heterossexual coerente, um desejo homossexual primário deve ser superado”. (SALIH, 2015, p.115). A homossexualidade surge nesse contexto como um desejo produzido, mas que permanece reprimido, sendo que a heterossexualidade requer a homossexualidade para

manter a sua própria coerência de naturalidade (SALIH, 2015).

Na tentativa de superar o corpo e o prazer, o sujeito abjeto afirma precisamente a autorrenúncia e a abjeção através da renúncia que toma a si mesmo como objeto de desprezo. Apoiando-se na tese da “mente hétero”, de Monique Wittig, Butler escreve:

Wittig argumenta que a “mentalidade hétero”, evidente nos discursos das ciências humanas, “nos oprime a todos, lésbicas, mulheres e homens homossexuais”, porque eles ‘aceitam sem questionar que o que funda a sociedade, qualquer sociedade, é a heterossexualidade”. O discurso torna-se opressivo quando exige que, para falar, o sujeito falante participe dos próprios termos dessa opressão – isto é, aceite sem questionar a impossibilidade ou ininteligibilidade do sujeito falante. Essa heterossexualidade presumida age no interior do discurso para transmitir uma ameaça: “você-será-hétero-ou-não-será-nada”. Mulheres, lésbicas e gays não podem assumir a posição do sujeito falante no interior do sistema linguístico da heterossexualidade compulsória. (BUTLER, 2016, p.201).

Mulheres, lésbicas e gays não podem assumir a posição do sujeito falante devido à presença de um ideal normatizador que funciona como lei que regula o campo sexual que se propõe descrever. Essa ficção reguladora da coerência heterossexual oculta as descontinuidades de gênero, salienta uma falsa estabilização do gênero, com ênfase à hegemonia masculina no interesse de construir e regular a sexualidade como domínio reprodutor: “a construção da coerência oculta as descontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero”. (BUTLER, 2016, p.234). Sobre esse não reconhecimento de um *lócus* na ordem hegemônica da heterossexualidade, Butler escreve:

Significativamente, estar “fora” da ordem hegemônica não significa estar “dentro” de um estado sórdido e desordenado de natureza.

Paradoxalmente, a homossexualidade é quase sempre concebida, nos termos da economia significativa homofóbica, *tanto* como incivilizada *quanto* antinatural. (BUTLER, 2016, p.229)

Monique Wittig entende a instituição da heterossexualidade como “base fundadora das ordens sociais dominadas pelo masculino”. (BUTLER, 2016, p.217). O modelo conventual se insere como uma destas ordens sociais. Ele reproduz esses construtos normativos: “a ‘natureza’ e o campo da materialidade são ideias, construtos ideológicos, produzidas por essas instituições sociais para apoiar os interesses políticos do contrato heterossexual”. (BUTLER, 2016, p.217). Sendo assim, as categorias de “homem” e “mulher”, segundo Wittig, são categorias políticas fundantes da sociedade heterossexual e não fatos naturais. Para Butler, os gêneros “não podem ser verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes” (BUTLER, 2016, p.244), o gênero é criado mediante performances sociais contínuas, uma realização performativa. A aparência de substância é uma identidade construída e não uma identidade preexistente, a postulação de uma identidade de gênero verdadeira é uma ficção reguladora.

Uma realização performativa da identidade de gênero como sugerido acima aponta para as noções acerca do conceito de performatividade de gênero, elaborado por Judith Butler. Dada à importância que o conceito terá na continuação do tema em tela, apresentar-se-á em seguida algumas teorizações sobre o sujeito sexual defendidas por Judith Butler. Posteriormente, será retomado o conceito de performatividade de modo a relacioná-lo com o *status* ontológico do sujeito expresso no modelo conventual procurando desvelar um modo para se pensar as categorias de sujeito sexual a partir da crítica aos mecanismos de interdição e regulação sexual no interior dos conventos.

## TEORIZANDO O SUJEITO DO SEXO E DO GÊNERO

Segundo Salih (2016), Judith Butler descreve como o gênero se “cristaliza” de modo a parecer um fato evidente por si. Ela afirma ser o gênero

um processo sem origem nem fim, de modo que o gênero é “algo que ‘fazemos’, e não algo que somos” (BUTLER *apud* SALIH, 2015, p.66-67):

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma temporalidade social constituída. (BUTLER, 2016, p.242).

Butler desconstrói a relação aparentemente inevitável entre sexo e gênero ao supor que estas categorias não existem em uma relação mútua e necessária. Ela argumenta que por definição, “todo gênero é não natural” (BUTLER, 1986) e que o sexo “se revelará ter sido o gênero o tempo todo”. (SALIH, 2015, p.67). Sara Salih comenta que a obra de Butler situa o sexo e o gênero como efeitos dos discursos de poder “pelos quais eles são enquadrados e formados, de modo a tornar evidente o caráter construído (em oposição à ‘natural’) de ambas as categorias”. (SALIH, 2015, p.68). Segue-se disso que como efeito, o gênero não é determinado previamente, pois nele atua um poder que não pode ser atribuído a um agente singular:

O discurso ou o poder tampouco são atos singulares que podem ser personificados ou atribuídos a um agente singular. [...] Devemos de deixar de procurar o “fazedor” para nos concentrar no “feito”, devemos analisar os efeitos e não as causas de um poder que é múltiplo, indeterminado e disperso. (SALIH, 2015, p.115-116)

O poder parece regular a vida em termos negativos, por meio da limitação, proibição, regulamentação e controle dos indivíduos. O discurso

é constituído por estruturas linguísticas e políticas e, por conseguinte, “não há posição fora desse campo” (BUTLER, 2016, p.23) contemporâneo do poder. Desse modo, as identidades sexuais são produzidas no interior de “regimes muito diferentes de poder” (BUTLER, 2016, p.45) e não podem ser concebidos ou deslocados fora desse discurso.

O sexo e o gênero são discursivamente construídos, a aparência de uma substância permanente (SALIH, 2015) é estabelecida pela cultura heterossexual que legitima essa ficção do gênero dentro da matriz heteronormativa. A obra de Butler descreve como os gêneros e os sexos são “feitos no interior da matriz heterossexual, à medida que examina como é possível ‘fazer’ essas construções de maneira diferente”. (SALIH, 2015, p.69). Por se tratar de uma produção ficcional, contingente, ela demonstrará que o gênero é também performativo: “o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo, constituinte da identidade que pretende ser. Nesse sentido, o gênero “é sempre um ‘fazer’, embora não um fazer por um sujeito que se poderia dizer que preexiste ao feito” (BUTLER, 1990, p.25 *apud* SALIH, 2015, p.72). Sara Salih comenta a respeito desse “fazer” apontado por Butler: “a linguagem e o discurso é que ‘fazem’ o gênero – os sujeitos culturalmente inteligíveis são efeitos e não causas dos discursos que ocultam a sua atividade”. É nesse sentido que a identidade de gênero é performativa. “Não existe identidade fora da linguagem” (SALIH, 2015, p.91-92).

Judith Butler problematiza a legitimidade do sistema binário dos gêneros, segundo a hipótese na qual o “gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (BUTLER, 2016, p.25-26). Ela contesta precisamente o caráter imutável do sexo, sua “naturalidade” como pressuposto anterior à própria cultura:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído como o gênero; [...] não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição

cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); [...] o gênero é também o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura. (BUTLER, 2016, p.27)

Ao teorizar as categorias de sexo e de gênero, contestando seu caráter aparentemente natural, a postulação de uma sexualidade também se torna algo circunstancial ao ser construída no interior das relações de poder existente. Uma “sexualidade normativa que esteja ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’ do poder constitui uma impossibilidade cultural” (BUTLER, 2016, p.64-65). Para manter a coerência entre as categorias de sexo, gênero, prática sexual e desejo, alguns gêneros são instituídos e mantidos como uma verdade do sexo por uma matriz cultural/discursiva/linguística que garante a continuidade coerente a gêneros inteligíveis, isso exige que “certos tipos de ‘identidades’ não possam existir” (BUTLER, 2016, p.43-44).

A aplicação dessa teoria à estrutura religiosa do modelo conventual permite observar que identidades que não correspondem a uma relação mútua e necessária do sexo, do gênero e da repressão do desejo tendem a ser punidas por um conjunto de normas que naturalizam a existência da heteronormatividade por meio da exclusão do desejo homossexual. A descontinuidade de gêneros que não foram sancionados pela matriz heterossexual é ocultada e a homossexualidade passa a ser mantida por meio da abjeção do sujeito sexual para manter a estabilidade da própria heterossexualidade no interior do discurso religioso como parte de uma “natureza” humana.

## NATUREZA, PERFORMATIVIDADE E UMA DAS POSSIBILIDADES DE DESLOCAMENTO

No que concerne à noção de natureza humana, foi apresentado que o pensamento filosófico ocidental, na contemporaneidade, não define o humano por uma essência que implicaria um atributo fixo e irreduzível. O mais plausível é, portanto,

tratar-se de uma condição humana (BUTLER; CAVARERO, 2007). Para Butler, a constituição do sujeito será performativa, isto é:

Se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois esse sujeito nunca está plenamente constituído, mas é sujeitado e produzido continuamente. Esse sujeito não é base nem produto, mas a possibilidade permanente de um certo processo de ressignificação [...] (BUTLER, 1998, p.22).

Nos processos de produção do sujeito, como ela demonstra, há também um processo de sujeição pressuposto para a viabilidade do mesmo:

O “eu” é o ponto de transferência daquela repetição. Esse “eu” é constituído por essas posições [que são] princípios organizadores totalmente embutidos de práticas materiais e arranjos institucionais, matrizes de poder e discurso que me produzem como um “sujeito” viável. (BUTLER, 1998, p.17)

As concepções de “sujeito” sugerem uma metafísica da substância como uma estrutura do sujeito herdado do humanismo e tendem a presumir “uma pessoa substantiva, portadora de vários atributos essenciais e não essenciais”. (BUTLER, 2016, p.32). Porém, o gênero não implica um ser substantivo por se tratar de um fenômeno inconstante e contextual (BUTLER, 2016). Pode-se argumentar que o sujeito sexual é um “efeito” e não causa do discurso no qual está constituído. Butler afirma que “o fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade”. (BUTLER, 2016, p.235).

Por isso, ao levar em consideração uma natureza humana, conseqüentemente, seria preciso deduzir que uma identidade sexual preexiste ao sujeito anterior ao campo cultural, que esta identidade seria algo inequívoco e poderia ser demonstrado como verdade pelo sistema binário dos sexos que sanciona gêneros “inteligíveis e naturais”. E mais, a relação entre as categorias sexuais tais como sexo, gênero, desejo e prática

sexual seria necessária e inevitável. No entanto, se as identidades sexuais são construções no interior de um discurso de poder que é múltiplo e não localizado, mas disperso como propôs Foucault (2010), e a sua aparência de “substância” não passa de uma ficção regulatória (BUTLER, 2016) para dar coerência e legitimar a hegemonia da heterossexualidade, então a própria noção de uma natureza humana é uma construção que reforça, politicamente, uma heterossexualidade compulsória:

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de *homem* e *mulher* como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade. Desse modo, a aparência de uma substância permanente ou de um eu com traços de gênero é produzida pela regulação dos atributos segundo linhas de coerência culturalmente estabelecidas. [...] Nesse sentido, o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. (BUTLER, 2016, p.55).

Na perspectiva apresentada, o modelo convencional opera como expressão de um discurso de poder interessado na estabilidade das categorias “homem” e “mulher” a fim de conservar em si mesmo certos privilégios que dependem da oposição criadora de sujeitos abjetos. Sara Salih afirma que, para Butler, “há modos de ‘construir’ a nossa identidade que irão perturbar mais ainda quem está diretamente interessado em preservar as oposições existentes, tais como macho/fêmea, masculino/feminino, gay/hétero e assim por diante”. (SALIH, 2015, p.65). Nesse sentido, o mito de Adão e Eva funda uma distinção que naturaliza a matriz heterossexual (RANKE-HEINEMANN, 1996). Nesta narrativa mítica a identidade sexual implica relação necessária com as categorias sexuais. O sistema binário do gênero se apresenta

como um fato natural. Butler desestabiliza precisamente essa fixidez ao descrever tanto o “sujeito” como “um sujeito-em-processo que é construído no discurso envolvido em relações de poder por meio dos atos que executa” (SALIH, 2015, p.65) quanto ao afirmar que uma identidade deve ser compreendida como uma prática significativa:

Como parte da herança epistemológica dos discursos políticos contemporâneos da identidade, essa oposição binária é um movimento estratégico num dado conjunto de práticas significativas, que estabelece o “eu” na e através da oposição e que reifica essa oposição como uma necessidade, ocultando o aparato discursivo pelo qual o próprio binário é constituído. [...] Contudo, o substantivo “eu” só aparece como tal por meio de uma prática significativa que busca ocultar seu próprio funcionamento e naturalizar seus efeitos. [...] Aliás, compreender a identidade como uma prática, e uma prática significativa, é compreender sujeitos culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida linguística. (BUTLER, 2016, p.249).

A partir da concepção de um sujeito em contínuo processo é possível abordar a construção do sujeito sexual de forma a desestabilizar as identidades. Considerando que o gênero é “uma sequência de atos que está sempre e inevitavelmente ocorrendo” (SALIH, 2015, p.68), Judith Butler esclarece que o gênero é uma escolha: “escolher um gênero significa interpretar as normas existentes de gênero, organizando-as de uma nova maneira”. (BUTLER, 1985, p.131). E apesar da limitação empreendida pelas estruturas de poder que atua sobre as identidades sexuais, ela insiste que há possibilidades de “proliferação e subversão que se abrem a partir dessas limitações” (SALIH, 2015, p.72) de modo a desestabilizar a hegemonia da heterossexualidade:

No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade fabricada. A noção de paródia

de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem [...] a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem. [...] Esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à ressignificação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. (BUTLER, 2016, p.238).

Estas possibilidades subversivas do gênero performativo são efeitos das relações produtivas e repressoras do poder, porém, desviam-se dos propósitos originais ao ultrapassar os limites da sanção do que é culturalmente inteligível:

Foucault ao afirmar que sexualidade e poder são co-extensivos, refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei. Podemos insistir nesse argumento, salientando que “o antes” e “o depois” da lei são modos de temporalidade discursiva e *performativamente* instituídos. [...] Para Foucault, essas proibições são invariável e inopinadamente produtivas, no sentido de que “o sujeito” que supostamente é fundado e produzido nelas e por meio delas não tem acesso a uma sexualidade que esteja, em algum sentido, “fora”, “antes” ou “depois” do próprio poder. O poder, ao invés da lei, abrange tanto as funções ou relações diferenciais jurídicas (proibitivas e reguladoras) como as produtivas. [...] As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível. (BUTLER, 2016, p.62-63)

O modelo conventual, base para a problemática dos claustros castrados, situa-se como um sistema compulsório da heteronormatividade, mas se é verdade que o poder e o discurso que regula a sexualidade deixam escapar uma postulação subversiva da própria sexualidade, como repensar a performatividade das categorias sexuais a partir dos mecanismos de interdição e regulação sexual nos conventos?

Primeiramente, para que a possibilidade do descolamento do sujeito sexual tenha eficácia, a existência de uma política sexual por trás da produção discursiva de uma “natureza” precisa ser desmascarada. Escreve Butler: “se a própria designação do sexo é política, então o ‘sexo’ mostra-se desde sempre fabricado”. (BUTLER, 2016, p.75). Este discurso que fixa a categoria naturalizada do sexo tem que ser destituído de sua inquestionabilidade. A política sexual se oculta estrategicamente no discurso religioso de modo a produzir o caráter imutável das distinções das categorias sexuais.

Uma das formulações com a qual se tem operado nesse artigo é a de que “certas ‘desnaturalizações’ da norma heterossexual contribuem, na verdade, para reforçar a hegemonia heterossexual”. (BUTLER, 1993, p.231). O que reforça uma das hipóteses aqui apresentadas de que algumas identidades no interior dos claustros continuam a legitimar a hegemonia da heteronormatividade.

A demanda contemporânea por uma abordagem do gênero como “uma construção cultural complexa” (BUTLER, 2016, p.73) tem encontrado dificuldades para uma reflexão na atual estrutura religiosa e o modelo disciplinar dos conventos não reconhece o gênero como “um tipo de ação que pode potencialmente se proliferar além dos limites binários”. (BUTLER, 2016, p.195). Entretanto, conforme a hipótese com a qual se tem operado, por vezes, nos conventos e seminários parece que algumas (ou muitas) pessoas consagradas não se identificam com os gêneros de uma matriz heterossexual. Embora este tema não seja abordado diretamente, um dos elementos que nos permite operar com esta hipótese é que alguns documentos pontifícios têm por objetivo instruir a formação de pessoas com “tendências” homossexuais.

No contexto dos claustros castrados, as possibilidades de deslocamento irão de encontro às interdições contra a sexualidade. Escreve Butler ao final de *“Problemas de Gênero”* (2016): “a reconceitualização da identidade como efeito abre possibilidades de ‘ação’ que são insidiosamente excluídas pelas posturas que tomam as categorias da identidade como fundantes e fixas”. (BUTLER,

2016, p.253). Por vezes, essas interdições são expressas na forma do celibato clerical, do voto de castidade e da vigilância aos comportamentos “desviantes” contra o desejo e o uso dos prazeres, pois esses exemplos citados podem servir como instrumentos regulatórios em favor da legitimação da heterossexualidade como norma inquestionável que deve ser assimilada pelos religiosos e religiosas consagradas.

Judith Butler parece indicar a paródia de gênero como um possível ato de subversão que deve partir do interior destas estruturas rígidas de poder: “a repetição parodística do gênero denuncia também a ilusão da identidade de gênero como uma profundidade intratável e uma substância interna”. (BUTLER, 2016, p.252). A paródia, para ela, pode significar a promoção subversiva do caráter performativo do gênero: “assim como as superfícies corporais são impostas como natural, elas podem tornar-se o lugar de uma performance dissonante e desnaturalizada, que revela o status performativo do próprio natural”. (BUTLER, 2016, p.252).

Em vista do que foi apresentado, entre os membros de uma comunidade conventual o ato parodístico do sujeito sexual, sobretudo quando circula na transitoriedade de gêneros ininteligíveis, isto é, quando transita pelas descontinuidades do sistema binário, pode desconstruir radicalmente o “real” e o “factual” das identidades sexuais. Consequentemente, revela-os como uma “construção fantasística, ilusões de substância de que os corpos são obrigados a se aproximar, mas nunca podem realmente fazê-lo”. (BUTLER, 2016, p.251-252). Para Butler, a supressão das normas de gênero:

[...] teria o efeito de fazer proliferar as configurações de gênero, desestabilizar as identidades substantivas e despojar as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória de seus protagonistas centrais: os “homens” e “mulheres”. [...] Como efeito de uma *performatividade* sutil e politicamente imposta, o gênero é um “ato”, por assim dizer, que está aberto a cisões. (BUTLER, 2016, p.252-253).

Por fim, em uma perspectiva *queer*, uma tarefa para sujeito sexual oculto nos conventos consistiria em questionar o binarismo sexual e sua fixidez para tornar articulável nos discursos religiosos no interior do cristianismo possibilidades de deslocamentos dos termos políticos por meio dos quais a identidade se articula. Esta questão da performatividade abre uma agenda para futuras pesquisas para a compreensão dos modos através dos quais a vida conventual, embora repleta de normas e padrões sexuais, pode abrigar performances de gênero que quebram a referida fixidez na ordem discursiva da vida religiosa consagrada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou enfrentar o desafio de análise da complexa relação entre sexualidade e vida religiosa consagrada. Foram perpassados conceitos centrais para a justificação do modo como se cristalizou no âmbito da fé católica um único modo de compreensão dessa relação que passa, por exemplo, pela compreensão de que existe uma natureza humana que enquadra cada ser humano num lugar a ser ocupado no modo de compreensão da sexualidade. Contudo, indicou-se ao longo desse estudo que não apenas conceitos e dogmas compõem o modo de regulação dos corpos, mas também o próprio modo de construção dos claustros. Apontou-se, por exemplo, que a organização dos conventos pode funcionar como instrumento dessa regulação.

A definição das categorias sexuais foi abordada no artigo como resultado de uma complexa relação cultural entre o poder, o discurso e a linguagem que perpassam a estrutura religiosa. A identidade de gênero é um efeito desse discurso e se dá no ato performativo. O conceito de performatividade e algumas de suas implicações na construção do sujeito sexual foram primordiais para trabalhar a hipótese da inaturalidade do sexo e do gênero. O conceito permitiu também desvelar a política sexual por trás da manutenção do binarismo do sexo que favorece a hegemonia da heterossexualidade de forma compulsória.

Quanto à questão norteadora deste artigo, os sujeitos sexuais ocultos nos “claustros castrados”, a compreensão do gênero como performativo pode permitir aos membros de uma comunidade religiosa uma ação subversiva do gênero que revele a ficção que habita estes lugares que chamamos “homem” e “mulher”. Essa possibilidade de deslocamento é importante para fazer emergir nos conventos sujeitos que até então permaneceram subalternizados pelo sujeito masculino e heterossexual. Sendo assim, principalmente mulheres e homossexuais, conscientes dessas relações, podem desvelar tanto a política sexual travestida de princípios heteronômicos como também desnaturalizar lugares até então ocupados exclusivamente por homens (supostamente) heterossexuais no efetivo exercício do poder.



## NOTAS

1. Expressão atual com o qual o catolicismo se refere ao estado de vida dos cristãos que se consagram em um determinado instituto religioso a uma vida comunitária, professando publicamente os votos de pobreza, castidade e obediência.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. “Dicionário de filosofia”. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ALTHAUS-REID, Marcella Maria. “Sobre teoria queer e teologia da libertação: a irrupção do sujeito sexual”. Petrópolis: Revista Concilium, 2008, n.324, p.104-119.
- BARBOSA, Luciana. “TERESA D’Ávila: a poesia das carícias”. São Leopoldo: Revista IHU, 16 dez. 2014. n.460, a.14, p.22-27.

- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. "História da filosofia cristã". 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BRUNELLI, Delir. "Libertação da mulher: um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina". Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1988.
- BUTLER, Judith. "Fundamentos contingentes: feminismo e a questão do pós-modernismo". Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=51196>> Acesso em: 28 set. 2016.
- BUTLER, Judith. "Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade". 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, Judith; CAVARERO, Adriana. "Condição humana contra natureza". Florianópolis: Estudos Feministas, set/dez 2007. p.650-662.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. "Sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras". São Paulo: Paulinas, 2005.
- FOUCAULT, Michel. "História da sexualidade I: a vontade de saber". Rio de Janeiro: Graal, 2012, v.1.
- FOUCAULT, Michel. "Vigiar e punir". 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FREITAS, Lorena Martoni de; FICHE, Gustavo de Lucas. "Arquiteturas do poder: contribuições do pensamento de Michel Foucault ao estudo do direito urbanístico". Belo Horizonte: Revista do CAAP (UFMG), 2014, n.1, v.20, p.89-105.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). "Vita consecrata: sobre a Vida Consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo". São Paulo: Paulinas, 1996.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. "Dicionário básico de filosofia". 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- LIMA, Maria Graciele de. "Versos ao Amado: mística e erotismo na poesia de Teresa D'Ávila". Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6266/1/arquivototal.pdf>> Acesso em: 14 maio 2017.
- MORIN, Edgar. "O paradigma perdido: a natureza humana". Disponível em: <<http://www.ceap.br/material/MAT11082013193830.pdf>> Acesso em: 08 fev. 2017.
- MUSSKOPF, André. "Via(da)gens teológicas". São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. "Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica". Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- REALE, Giovanni. "História da filosofia antiga". São Paulo: Loyola, 1994. v.2.
- ROSA, Débora Souza da. "Transcendência mimética na poesia de santa Teresa e sóror Juana de la Cruz". Rio de Janeiro: Grau Zero, 2013, jan/jun, v.1, n.1, p.274-295.
- SALIH, Sara. "Judith Butler e a teoria queer". 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.



# IMAGINAÇÃO E INCOMPATIBILIDADE DUALISTA

MATHEUS GOMES REIS **PINTO\***

**RESUMO:** Proponho neste trabalho apresentar uma possível incompatibilidade advinda do conceito de imaginação e da concepção dualista de ser humano nas Meditações Metafísicas de Descartes. A imaginação, assim como os sentimentos e emoções, por possuírem um aspecto peculiar de se relacionarem tanto com o intelecto do sujeito, quanto com o mundo sensível, parecem ir contra uma concepção de natureza humana dualista. Meu objetivo restringe-se, portanto, em apresentar a questão mente-corpo tal como suscitada em uma de suas diversas ocorrências nas Meditações, de modo a deixar em aberto um possível caminho que futuramente possa ser investigado com mais rigor.

**PALAVRAS-CHAVE:** Descartes; Imaginação; Dualismo; Incompatibilidade;

**ABSTRACT:** I propose in this work to present a possible incompatibility from the concept of imagination and the dualistic conception of human being in the Meditations on First Philosophy by Descartes. Imagination, as well as feelings and emotions, by the fact they have a peculiar aspect of relating to both the subject's intellect and the sensible world, seem to go against a conception of dualistic human nature. My goal is, therefore, so only to present the mind-body problem as rose in one of its various occurrences in the Meditations, so as to leave open a possible path that can be further investigated in the future.

**KEY-WORDS:** Descartes; Imagination; Dualism; Incompatibility;

\* Graduando em Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

## INTRODUÇÃO

René Descartes na primeira meditação apresenta uma série de hipóteses metódicas (a dúvida dos sentidos, o argumento dos sonhos, e do Deus enganador ou gênio maligno) que conduzem à primeira formulação do argumento do *cogito* na segunda meditação (§ 4). A conquista de uma certeza tal como a do *cogito*, que assegura uma base firme para a construção de toda uma teoria do conhecimento, faz com que pela primeira vez na história da filosofia seja estabelecida uma ruptura entre o sujeito pensante e o mundo exterior sob fundamentos de um princípio com *conteúdo*. Ou seja, o *cogito* é um princípio que se difere daqueles meramente formais, como o princípio de não-contradição, na medida em que não depende unicamente de sua estrutura lógica, mas também de um sujeito que realize um ato racional qualquer, seja este pensando, duvidando, imaginando etc.<sup>1</sup> Descartes enfatiza que, no entanto, das capacidades do ser humano, a imaginação, bem como as emoções e as sensações, são faculdades que articulam tanto elementos da parte intelectual, como da sensitiva do sujeito, causando um breve desconforto quando nos questionamos sobre o que de fato conhecemos quando imaginamos, e quais os limites desse conhecimento, ou até que ponto ele nos é confiável.

Esse aspecto híbrido da imaginação que estabelece uma aparente união entre substâncias pensantes e extensas (*res cogitans* e *res extensa*), por sua vez, parece ir contra a concepção cartesiana do ser humano, concepção essa, manifestamente formulada na segunda e sexta meditação sob forma de um *dualismo*. Segundo essa teoria, mente e corpo são substâncias completas, distintas e excludentes, e ainda que o ser humano venha a ser concebido enquanto unidade composta entre os dois tipos de substância, a imaginação parece não se adequar a esse modelo. O esforço com o qual me ocupo é, portanto, o de salientar esse possível impasse interno das *Meditações*<sup>2</sup>, que ocorre devido à natureza conflitante entre duas espécies distintas de substâncias. Para tanto, desenvolvo uma análise das seguintes questões: segundo

Descartes, de que maneira ocorre a cognição nos seres humanos, isto é, ‘*como conhecemos?*’, e em que sentido a *faculdade da imaginação nos proporciona conhecimento*, para em seguida introduzir a *concepção dualista* do ser humano, na tentativa de evidenciar uma possível contradição no modo como nossas faculdades operam.

## CONHECIMENTO

A primeira questão analisada diz respeito à natureza do conhecimento humano, se conhecemos o mundo através do intelecto ou dos sentidos, tem uma de suas formulações ao final da segunda meditação (§§10-18) com o caso do pedaço de cera. Descrevendo de maneira sintética, Descartes conduz este experimento mental propondo um pedaço de cera que, ao ser submetido a uma fonte de calor, perde todas suas propriedades sensíveis anteriores (consistência, aroma, forma, cor etc.), tornando-se uma “outra coisa”, que, no entanto, ninguém duvidaria se tratar ainda de um pedaço de cera, e inclusive do mesmo. Descartes, no parágrafo 12, diz que o que permanece na cera após todas as modificações sofridas é o seu *ser extenso*, flexível e mutável, essencial e não perceptível em si, que depende da nossa inteligência para ser conhecido. Embora o caso do pedaço de cera represente apenas parte da epistemologia cartesiana, a confirmação da doutrina de que *a mente conhece melhor que o corpo*, o sistema cartesiano para descrever a cognição humana se estende por todas as *Meditações*, não sendo possível analisar suas diversas enunciações e conceitos. Porém, a síntese da teoria tal como abordada com suas primeiras conclusões, na segunda meditação, encontra-se em uma nota do próprio autor ao parágrafo 16 da mesma seção:

*Confirma-se, pois, amparado nas análises anteriores, o que afirmado pelo título da Meditação: o espírito “é mais fácil de conhecer do que o corpo”. Não está em questão a existência da cera, pois ainda não sei se existem coisas materiais; porém, se existissem, certamente para percebê-las seria necessário que eu existisse. Na ordem do conhe-*

*cimento, a afirmação **eu existo** precede a afirmação **eu vejo**, antes de afirmar a existência de qualquer outra coisa, cabe afirmar minha própria existência. (Nota do §16, segunda Meditação)*

Um empirista certamente diria que o princípio da maior parte do nosso conhecimento origina-se do contato sensível com os objetos do mundo; Descartes, no entanto, pretende mostrar que conhecemos inicialmente as coisas no mundo segundo uma faculdade intelectual, e não sensível, que ocorre segundo a pura concepção das coisas, no próprio sentido de *ideia*. A argumentação desenvolvida nos mostra que a intelecção precede logicamente a experiência dos sentidos, sendo ela uma *condição* para a cognição: ou seja, se não a tivéssemos, não seríamos capazes de conhecer os objetos do mundo pelos sentidos, e que, se de fato provada à existência dos mesmos, conhecemos antes suas *ideias* que seus *corpos*<sup>3</sup>. Descartes, portanto, compromete-se nesse momento em provar tão somente a necessidade da existência de um ser pensante que *perceba* as coisas sensíveis através de seu intelecto para que essas sejam conhecidas. Encontramos aqui, portanto, um primeiro indício, ou mesmo uma primeira formulação do dualismo cartesiano, que posteriormente será preciso reformulá-lo, dando uma nova caracterização na sexta meditação.

## IMAGINAÇÃO

As sensações e emoções, conforme dito anteriormente, desempenham no ser humano papéis que relacionam tanto faculdades intelectuais como sensoriais do agente, tendo em vista que, por exemplo, diante uma situação de perigo o ser humano reage com impulsos físicos, seja suando frio, dilatando involuntariamente a pupila, com o aumento da frequência cardíaca etc. A imaginação, por sua vez, relaciona-se com os objetos sensíveis desempenhando o papel de ferramenta sensível, na medida em que possibilita o manuseio do nosso conhecimento prévio, dando origem a novas *imagens* em nossas mentes. Esse conhecimento que nos é fornecido pela imaginação não

é, no entanto, confiável. Já provada à superioridade cognitiva do intelecto sobre os sentidos, o conhecimento advindo da imaginação possui também certas limitações que o colocam em um nível inferior ao do conhecimento real, originado a partir do intelecto puro. O exemplo paradigmático que ilustra a imaginação e suas limitações é quiliógono, um polígono de mil lados, que pode ser facilmente compreendido através do intelecto, mas que é impossível de ser concebido pela imaginação. Quando imaginamos um triângulo, formam-se três linhas em nossas mentes quase que sem esforços (segundo Descartes, pela força e aplicação interior do espírito); no caso da figura de mil lados, podemos concebê-la racionalmente como tendo mil lados do mesmo modo em que concebemos os três lados do triângulo, mas não podemos imaginá-lo de igual forma. Ou seja, é impossível conceber a *imagem* dos mil lados em nossas mentes, senão de maneira confusa e de difícil reconhecimento, ainda que possamos compreendê-la facilmente segundo a nossa intelecção. A nossa capacidade imaginativa requer grandes esforços para desempenhar operações que o intelecto realizaria sem dificuldades, não sendo ela, portanto, de modo algum comparável à concepção pura.

*Que, se quero pensar num quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura de três lados somente; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono, como faço com os três de um triângulo, nem por assim dizer olhá-los como presentes com os olhos de meu espírito. (§2, segunda Meditação)*

Por conta disso, Descartes estabelece que a diferença entre imaginação e a pura intelecção é de que a imaginação falha em nos fornecer conhecimento real do mundo, apenas enquanto *possibilidade*, não sendo ela de modo algum necessária à nossa natureza ou essência. Ou seja, a imaginação desempenha uma função cujo objetivo a nós humanos é o de deduzirmos, ou construirmos, novos conhecimentos a partir do que já tínhamos em mente, e por esse motivo, seu objeto, assim

como dos sonhos e das alucinações, não parece existir de fato no mundo. O problema surge, em última instância, pois a imaginação mantém um vínculo essencial com o mundo exterior, visto que o seu objeto origina-se na maioria das vezes da intelecção de um referencial externo, de um objeto sensível, pois sem essa referência não haveria sequer necessidade de uma faculdade como a da imaginação, uma vez provado com o argumento do pedaço de cera que o intelecto é superior aos sentidos<sup>4</sup>. Concluimos, portanto, que não pode haver imaginação sem faculdades sensíveis, o que nos leva a um impasse quando Descartes argumenta em favor da distinção real entre corpo e alma, a tese dualista.

## DUALISMO E INCOMPATIBILIDADE

Duas são as formulações principais que compõe a teoria dualista do corpo e da alma em Descartes, e ambas são em favor da distinção real entre essas substâncias, cada uma baseando-se em princípios diferentes: uma no princípio da separabilidade, e a outra no da divisibilidade. Os dois envolvem, no entanto, uma problemática em comum a ser resolvida: “*não devem provar apenas que corpo e alma são distintos, mas, mais que isso, devem provar que quando unidos não formam uma única substância*”<sup>5</sup>. O dualismo, tal como primeiro apresentado nas segundas meditações, possui uma formulação insatisfatória, que exige uma reestruturação e aperfeiçoamento na sexta meditação, apoiando-se no argumento sobre as percepções intelectuais claras e distintas da essência da mente e da matéria. A primeira reformulação ampara-se sobretudo na conclusão de que o ser humano é *uma coisa pensante*, servindo de premissa para a prova de que “*o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinto de meu corpo*” (§17, sexta meditação). A conclusão da distinção real entre alma e corpo, tal como exposta acima, utiliza-se do princípio da separabilidade para inferir a distinção já anunciada no título da sexta meditação. Alguns parágrafos à frente, no entanto, antes de oferecer a segunda formulação

do dualismo sobre um princípio de divisibilidade, Descartes conceitualiza o ser humano como sendo uma nova substância, nem extensa e nem pensante, e sim um conjunto delas:

*A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, de fome, de sede etc. que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe sou estreitamente conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco. (§24, sexta Meditação)*

Ou, como o autor diz em uma nota ao parágrafo 24, da mesma meditação, *uma espécie de terceira substância, composta: o homem, que mais que uma simples junção, é na verdade uma “mistura” de pensamento e extensão*. Descartes, com a segunda formulação do dualismo, no parágrafo 33, propõe que a relação entre corpo e alma seja de natureza distinta, pelo fato das substâncias sensíveis serem espaciais, e, portanto, divisíveis, ao passo que a alma não possuiria esse aspecto extenso. Essa característica da espacialidade, em conjunto com a primeira formulação apresentada anteriormente, afeta diretamente a natureza de tais substâncias, de modo que não poderíamos concebê-las logicamente como algo unitário no ser humano, sendo elas essencialmente diversas.

Uma das conclusões extraídas da sexta meditação, a saber, a prova da distinção real entre corpo e alma, sobre a qual discorremos acima, expondo os argumentos e fundamentos que a sustentam, compõe o cerne a tese dualista da substância em Descartes. No entanto, o impasse ontológico com que a faculdade da imaginação deve lidar, uma vez ela não se moldando ao sistema dualista, já fora antecipado. O problema mente-corpo que origina-se dessa colisão conceitual, também fora notado e questionado enquanto Descartes ainda era vivo. A Princesa Elisabeth, uma das estudosas, por exemplo, dialogou diretamente com Descartes

através de cartas acerca das imprecisões e dúvidas surgidas das *Meditações*. O questionamento suscitado por Elisabeth, assim como por alguns outros comentadores da época, resume-se a: *afinial, se a mente é substância não-extensa, e a matéria, extensa, como ocorre a interação entre elas?* A questão permanece em aberto, sem resposta definitiva, ainda hoje, tanto pelos intérpretes e comentadores da obra, quanto às próprias respostas insatisfatórias de Descartes às objeções. As diversas tentativas de solução ao problema adotam posições diversas, por exemplo, em favor de Deus como mediador das relações entre corpo e mente, entre outras que chegam a utilizar-se de conceitos da filosofia de Espinosa e Leibniz.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse com o qual guio o presente artigo surge de uma aparente incompatibilidade que os leitores amiúde se deparam ao ler as *Meditações Metafísicas*. No sistema cartesiano, o ser humano manifesta a origem de seu conhecimento através do intelecto, isto é, no pensamento. Ainda que

para inteligir sobre um corpo sensível seja necessário à existência do mesmo, o conhecimento só tem início a partir do momento em que o concebemos em nossas mentes, comprovado na segunda meditação com a célebre proposição: *eu sou, eu existo*. O *cogito*, portanto, investe um papel primordial na prova da fundamentação de nosso conhecimento, que, em consonância com confirmação da superioridade do intelecto sobre os sentidos, traçam as linhas gerais que sustentam a teoria do conhecimento das *Meditações*. A tarefa com a qual me ocupei foi de apresentar essa base teórica, para em seguida expor o que é conhecido como faculdade da imaginação – faculdade essa que, pelo fato de apresentar uma característica peculiar dentre as outras faculdades, a saber, a de interagir com corpo e alma, colide com uma outra tese cartesiana definitiva: o dualismo. A questão surgida desse conflito é notória na história da filosofia, sendo um dos grandes debates acerca da filosofia cartesiana, e, portanto, de grande relevância ser investigada.



## NOTAS

1. O *cogito* cartesiano torna-se, posteriormente, o mais célebre paradigma de uma verdade contingente *a priori*, expressa na segunda meditação pela proposição ‘*eu penso, eu existo*’. Essa proposição é necessariamente verdadeira toda vez que alguém a profere ou a concebe em seu espírito. Descartes não está dizendo que a proposição do *cogito* é uma verdade necessária – para cada sujeito que pensa essa proposição, não há uma necessidade de que ele exista, mas sim que toda vez que seja proferida, necessariamente seja verdadeira. Sabemos disso *a priori*, e não precisamos de nenhuma evidência da qual se derive sua veracidade; no entanto saber *a priori* que essa proposição é verdadeira não é uma verdade necessária.
2. A paragrafação utilizada diz respeito à edição Martins Fontes, 2005.
3. *Comentário / questão*: como se efetua o conhecimento nos animais irracionais, uma vez que não possuem uma faculdade tal como a nossa capaz de inteligir as coisas do mundo? Mesmo Descartes reconhecendo que esses seres são capazes de sensações e emoções, essas faculdades iriam contra suas naturezas irracionais.
4. Deus e anjos, portanto, por serem intelectos puros, não teriam a necessidade e nem a possibilidade de faculdades como a imaginação.
5. Para uma análise mais aprofundada sobre essa questão, ver Ethel Rocha, 2017.

## REFERÊNCIAS

CALEF, S. “Dualism and Mind”. Internet Encyclopedia of Philosophy. Available at: <http://www.iep.utm.edu/dualism/#H3>.

DESCARTES, R. "Oeuvres de Descartes". Ed. de Ch. Adam e P. Tannery. 12 vols. Paris: Léopold Cerf, 1897-1910.

DESCARTES, R. "Meditações Metafísicas". Editora Martins Fontes, 2005.

HATFIELD, G. "René Descartes". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2016), Edward N. Zalta (ed.). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/descartes/>.

ROCHA, E. M. "Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes". Cadernos de História e Filosofia da Ciência, [S.l.], v. 16, n. 1, feb. 2017. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/601>.

SEPPER, D. L. "Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking". Berkeley: University of California Press, c1996. Available at: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft0d5n99fd/>.

# O ESPÍRITO LIVRE NA III EXTEMPORÂNEA

PAMELA CRISTINA DE **GOIS**\*

**RESUMO:** Na terceira das chamadas Considerações Extemporâneas, que tem o título Schopenhauer como educador (1874), o tipo filosófico do “espírito livre” é anunciado por Nietzsche e apresentado como oposto ao da figura do erudito. Tal tipo cria a si mesmo a partir das suas próprias regras, desvinculado de qualquer instituição prescritiva. Aqui, Schopenhauer é identificado como um espírito livre, por força de suas críticas à universidade, ao conhecimento acumulativo e à figura da erudição livresca. Por essas razões, Nietzsche também o reconhece como modelo de educador para os espíritos livres.

**PALAVRAS-CHAVES:** Nietzsche. Schopenhauer. Espírito livre.

**ABSTRACT:** In the third of called Extemporaneous Considerations, which has the heading: Schopenhauer like educator (1874), the philosophical type of “free spirit” is announced by Nietzsche and showed as opposed to the erudity figure. Such as type creates itself from its own rules, divesting some prescriptive institution. In here, Schopenhauer is identified like an free spirit, by power of his critics to University, about cumulative knowledge and the figure of bookish erudition. These reasons, Nietzsche also to recognize him like an educator model to free spirits.

**KEY-WORDS:** Nietzsche. Schopenhauer. Free spirit.

\* Graduação em história e filosofia, especialização em filosofia moderna e contemporânea aspectos éticos e políticos e mestrado em estética e filosofia da arte.

## O EDUCADOR VERSUS O ERUDITO

Para Nietzsche, seu mestre Schopenhauer fora um filósofo e escritor honesto, na medida em que todo seu pensamento derivava de uma reflexão própria. Nietzsche admira o homem que foi Schopenhauer, justamente por ele ter pensado livremente. Na *III Consideração Extemporânea* de 1874, *Schopenhauer como educador* (SE), o filósofo é reconhecido por Nietzsche como um espírito livre<sup>1</sup>, pois se desvinculou da tradição, desgarrou-se do rebanho e educou a si mesmo. Como veremos adiante, o elogio a Schopenhauer deriva principalmente da sua postura diante do Estado, da religião e da própria filosofia como disciplina acadêmica. Nietzsche reconhece o quanto o filósofo destoa do seu tempo, não se submete aos valores de sua época e cria seu próprio pensamento, tornando-se, no processo, um espírito livre. Apenas um filósofo livre poderia escrever o que Schopenhauer escreve, “ele é honesto, mesmo como escritor” (SE, § 2, p. 148).

A *III Extemporânea* de Nietzsche “representará uma primeira aparição, embora tímida e apenas insinuada, do tema do espírito livre” (WEBER, 2011, p. 150). Primeiramente, para entendermos porque Nietzsche concede a qualificação de espírito livre ao seu mestre, iremos analisar, de maneira concisa, a própria posição de Schopenhauer sobre a educação, pois ela é seu principal elo com o livre pensar.

Em seu ensaio intitulado *Sobre a filosofia universitária*, Schopenhauer levanta objeções à figura do erudito de sua época, opondo-se diretamente à sua prática. Para ele, tal figura, ao invés de criar algo novo, apenas acumula conhecimento e repete o que recebeu como verdade sem exame nem reflexão. A crítica schopenhaueriana se dirige, sobretudo, aos filósofos de cátedra, aos seus modos de ensinar filosofia e também à própria ideia de cultura que aí se articula. Esta gera pessoas incapazes de ter pensamentos próprios, que apenas reproduzem aquilo que lhes é imposto. Neste texto, o filósofo demonstra como os educadores, a religião e o Estado se relacionam na formação da cultura. Para se esquivar dessa conjuntura é preciso, antes de tudo, libertar o pensamento, pensar

longe das academias. O filósofo pessimista não tem esperança em uma cultura alemã promissora, exceto se desvinculada dessa conjuntura. Em tom irônico, ele ressalta:

[...] designei a religião como a metafísica do povo. Assim, é claro que os professores de filosofia também devem ensinar o que é verdadeiro e certo; mas justamente o que é verdadeiro e certo tem também de ser, no fundamento da essência, o mesmo que a religião do Estado ensina, já que ela é **igualmente verdadeira e certa** (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5).

Schopenhauer compreende que a filosofia ligada ao Estado se torna instrumento de disseminação da religião oficial. Em outras palavras, a filosofia universitária apenas intensifica as crenças de determinada cultura. Assim,

Enquanto a Igreja existir, só poderá se ensinar nas universidades uma filosofia que, composta em total consideração para com a religião do Estado, caminhe, no essencial, paralelamente engalanada e, assim, difícil de entender – de fato nada mais seja, no fundo e no principal, que uma paráfrase e uma apologia da religião do Estado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 6).

Para ele, o conhecimento filosófico, tal como reproduzido nas universidades, é dogmático. Ajuda o Estado a manter seu domínio, pois os filósofos de cátedra são servos do Estado, já que este não recompensaria professores que não reproduzissem seus ideais.<sup>2</sup> A crítica que Schopenhauer faz aos filósofos de sua época está ligada à ideia de que eles se apossaram da filosofia da tradição, escreveram livros sobre ela, mas nada falam de seus próprios pensamentos. A tarefa de tais homens consiste apenas em tentar refutar as ideias de filósofos ditos consagrados. Eles também têm o objetivo de ocupar um lugar de prestígio, tentam, a todo custo, embasando-se na retórica, mostrar que sua filosofia é superior à dos pensadores clássicos.<sup>3</sup> Para o filósofo, o interesse desses educadores é apenas o de vender o seu trabalho para o Estado. Desta forma, “podem-se dividir os pensadores entre os que pensam para si mesmos e

os que pensam para outros; estes são a regra; aqueles, a exceção” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25).

Schopenhauer defende que a filosofia não deve ser um ganha-pão, pois isso pode corrompê-la em favor do Estado. Portanto, para ser filósofo seria preciso não ser servo de qualquer instituição. Pensar por si próprio só é possível longe das universidades. Segundo ele, “que a filosofia não seja própria para o ganha-pão, já o provou Platão em suas descrições dos sofistas, que ele contrapõe a Sócrates” (SCHOPENHAUER, 2001, p.27).

Além de não expressarem um pensamento próprio, os eruditos também têm como característica “o escrever sem ter propriamente algo a dizer” (SCHOPENHAUER, 2001, p.42). Nada neles vem da honestidade, valor decisivo para o filósofo: “conheço algo que ainda é sempre mais valioso, a saber, a honestidade – a honestidade, tanto no modo de vida como no pensar e ensinar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 83). O filósofo julga que esta honestidade é um valor ausente nos professores universitários de sua época, que não são filósofos, mas apenas funcionários a serviço do interesse do Estado em manter seu poder. O conhecimento de tais eruditos é somente acumulativo, eles não ensinam os jovens a pensar, apenas ensinam história da filosofia de maneira muito problemática.

O interesse pela figura de Schopenhauer e por estas questões que ele propõe levou Nietzsche a incluir nos prefácios de 1872, que antecedem seu projeto de escrita futura, o prefácio intitulado *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*.<sup>4</sup> Nele, o filósofo trata com desprezo a situação cultural de seu país, mas se põe esperançoso por uma cultura ainda por vir. Esta teria como filósofo inspirador Arthur Schopenhauer:

Vocês têm aqui o filósofo – agora procurem a cultura que lhe pertence! E se puderem sentir que tipo de cultura deve ser esta, que corresponde a tal filósofo, terão neste pressentimento acerca de toda a sua formação e acerca de vocês mesmo, – o veredito! – (CP, §A *relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*, p. 70).

Observe-se que a crítica proposta por Nietzsche aos alemães também se relaciona com o eruditismo. Porém, ao mesmo tempo em que sente profundo desgosto com a cultura de seu tempo, em função de sua sede de “erudição historiográfica”<sup>5</sup>, ele acredita na disposição dos alemães de se tornarem pensadores. Nietzsche não perde a expectativa num tipo peculiar de formação, avessa aos moldes modernos vigentes em sua nação. Segundo Rosa Dias,

Todo o sistema educacional é aí concebido como se o jovem pudesse descobrir sua vida nas técnicas passadas, como se a vida não fosse um ofício que é preciso aprender a fundo. Quem quisesse pulverizar esse tipo de educação deveria, segundo Nietzsche, ser porta-voz da juventude, iluminá-la com uma nova concepção de educação e cultura (DIAS, 2009, p. 53).

Assim, as *Considerações Extemporâneas* nos mostram escritos de um filósofo para um tempo futuro, para pessoas livres de espírito, desvinculadas daquelas instituições formadoras de convenções sociais e do eruditismo. Na *III Extemporânea*, o filósofo defende que ser um “animal de rebanho”<sup>6</sup>, aceitar o pensamento já instituído, é mais cômodo para o homem do que criar algo novo. No início deste escrito, Nietzsche fala sobre um viajante que passou por muitos países e notou que a propensão à preguiça é uma característica que emerge entre a maioria dos homens. Essa preguiça provém da ideia de que, para libertar-se daquilo que é imposto pelo meio, é necessário muito esforço intelectual.

Aqui a figura do artista aparece em contraponto ao pensamento gregário: “Somente os artistas detestam este andar negligente, com passos contados, com modos emprestados e opiniões postizas, e revelam o segredo, a má-consciência de cada um” (SE, § 1, p. 138). O texto em questão apresenta Schopenhauer como um tipo de educador ligado a essa figura do artista, que está sempre criando.

Portanto, é contra a educação tradicional das universidades de sua época, calcada na valorização exclusiva do erudito, que Nietzsche fala. Neste contexto, entende-se que a arte não tem

papel significante, pois ela é ilusão, aparência. Nas universidades, onde o conhecimento privilegiado é aquele ligado à ciência, não há espaço para a atuação de uma sensibilidade afim à arte. Esta traz consigo a necessidade de se reinventar constantemente, algo que não ocorre com as tradicionais disciplinas lecionadas ali. Também a filosofia desaparece. No currículo acadêmico ela adquire semelhança com outras disciplinas nas quais os alunos apenas estudam e aprendem a reproduzir algo já criado.

Schopenhauer é um espírito livre dessas amarras do eruditismo, ele de fato é filósofo, não um professor burocrata. O educador, figura central na discussão da *III Extemporânea*, está em oposição ao erudito. Assim, os filósofos de cátedra não seriam filósofos propriamente ditos, apenas funcionários que atendem à demanda e aos interesses daqueles que os governam.

Este escrito nos leva a refletir sobre a seguinte situação. Por um lado, cabe pensar sobre que tipo de educadores os espíritos livres tiveram, o que implica considerar quais seriam suas condições ideais de educação. Por outro, cumpre entender que tipo de educadores criam os espíritos cativos, isto é, os homens escravos do seu tempo. De uma parte, temos Schopenhauer como modelo de educador dos espíritos livres, sendo ele próprio um deles, enquanto que, de outra, temos os filósofos de cátedra, que afirmam ainda mais o pensamento de rebanho. A lição que Nietzsche deixa é a ideia de que só um espírito livre é capaz de educar para a excelência. A educação é, portanto, algo fundamental, “certamente, existe outros meios de se encontrar a si mesmo [...], mas não conheço coisa melhor do que lembrar dos nossos mestres e educadores” (SE, § 1, p. 142).

Sendo assim, o maior problema ocorre quando os educadores não conseguem se desvincular da herança moral do seu tempo. Segundo Nietzsche, “teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores” (SE, § 1, p. 142). Afinal, como os educadores poderiam libertar se já não estivessem eles próprios livres? O filósofo conclui que estes educadores livres não se encontram nas acade-

mias, “é por isso que vou lembrar hoje o nome do único professor, o único mestre de quem eu posso me orgulhar, *Arthur Schopenhauer*, para só me lembrar de outros mais tarde” (SE, § 1, p. 142).

O filósofo afirma que a cultura vigente em seu tempo praticamente impossibilita a existência de tipos livres, já que ser honesto requer coragem para enfrentar os modelos tradicionais vigentes. No texto é destacada a necessidade de tais homens destemidos, dispostos a enfrentar a herança nociva da ascese preconizada pela moralidade cristã. A admiração que Nietzsche sente por Schopenhauer deriva justamente de um reconhecimento dele como um filósofo dotado de honestidade e coragem, que enfrentou, de maneira solitária, a cultura moderna.

Nesse mesmo sentido, a solidão aparece nesta *Consideração Extemporânea* como condição para o pensamento livre. Ela remete a uma busca pela verdade sem depender da tradição, uma vez que o tipo filosófico independente necessita de uma contemplação do mundo à distância. Schopenhauer encarna esse tipo, pois inclusive tinha como companhia apenas seu fiel cão. Segundo Nietzsche,

Ele era verdadeiramente um solitário; realmente, nenhum amigo com a mesma disposição e temperamento se moveu para consolá-lo – e entre um único e outro, há, como entre algo e nada, um infinito. Ninguém que tenha verdadeiros amigos sabe o que é a verdadeira solidão, como se tivesse como adversário todo o mundo à sua volta. – Mas vejo bem que vocês não sabem o que é solidão. Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo lugar onde houve tirania executou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar a caverna da interioridade, o labirinto do coração: e isto deixa enfurecidos os tiranos [...]. Eles sabem bem, estes solitários e livres de espírito, que parecerão constantemente, em qualquer circunstância, diferentes daquilo que eles próprios pensam de si; embora só quieram a verdade e a honestidade (SE, § 3, p.154).

Trata-se aqui de uma filosofia da distância, desvinculada de todo apelo ao que é imediato

e urgente para o espírito da época. Como foi vimos, Schopenhauer, além de se distanciar do tumulto das opiniões correntes, vale-se da sua coragem para denunciar os problemas da filosofia acadêmica.

Para Nietzsche, por conta dos costumes e tradições que foram se instalando na universidade, pelo fato de os filósofos de cátedra ensinarem uma filosofia devota, simplesmente reiterando aquilo a que os alunos já estavam habituados, a grande maioria do público ignorou a filosofia de Schopenhauer. Seus ouvidos estavam acostumados com aquilo que não era conflitante com suas crenças. Isto tudo seria resultado da própria cultura,

Pois sabemos o que é cultura. Quando a ligamos ao homem Schopenhauer, ela quer que preparemos e favoreçamos o engendramento sempre renovado deste homem, travando conhecimento com o que lhe é hostil e tirando-lhe do caminho daquele – em suma, ela quer que infatigavelmente lutemos contra tudo o que nos privou, *a nós*, da realização suprema da nossa existência, nos impedindo de nos tornar em pessoa estes homens de Schopenhauer (SE, § 7, p. 182).

A moderna cultura terminaria por favorecer o nivelamento dos indivíduos. Pensar livremente como fez Schopenhauer é uma tarefa para poucos, apenas para sujeitos solitários. Por essas razões, Nietzsche o reconhece como verdadeiro educador e, além disso, o qualifica como gênio filosófico, um tipo raro, modelo de educador para os espíritos livres:

Aquele, então, que reconhece o que há de desrazão na natureza desta época deve refletir nos meios de fornecer para ela alguns remédios; e sua tarefa será a de apresentar Schopenhauer aos espíritos livres e àqueles que sofrem profundamente com nossa época, reuni-los e produzir através deles uma corrente cuja força deverá vencer a inépcia da qual a natureza dá comumente prova, e hoje ainda, na utilização do filósofo. Tais homens compreenderão que estas são as mesmas resistências que criam obstáculos ao efeito de uma grande filosofia e que entravam a produção de um grande filósofo; além disso,

eles poderão dar-se como objetivo preparar o renascimento de Schopenhauer, em outras palavras, o ressurgimento do gênio filosófico (SE, § 7, p. 203).

Nos termos da filosofia nietzschiana de então, a genialidade de Schopenhauer tem a ver com a acepção primitiva da noção de aristocracia. Nietzsche apresenta aqui, mesmo que de maneira incipiente, uma primeira concepção do espírito livre. Trata-se de um tipo filosófico que se distancia da sua época, é a exceção à regra, está entre os melhores do seu meio, que sempre são poucos. Schopenhauer seria o filósofo desses espíritos livres, justamente por ele próprio ter essa característica, ser crítico em relação à cultura moderna e ao dogmatismo filosófico e criar seu próprio pensamento. Acrescente-se a isso que,

Neste escrito [*Schopenhauer como educador*], Schopenhauer é considerado um “exemplo de vida!”. Nietzsche ignora aqui os grandes conceitos do *Mundo* (liberdade, coisa-em-si, fenômeno, vontade) e toma Schopenhauer como a imagem de si. A ideia schopenhaueriana de um modelo de filósofo (crítico da Universidade, independente em relação ao Estado e a sociedade) leva Nietzsche a considerá-lo um protótipo, um padrão de julgamento da figura do filósofo. Outra ideia, esta propriamente filosófica, habita este ensaio: a questão do *valor da existência* (BRUM, 2001, p. 78).

Schopenhauer foi um filósofo para além dos professores de filosofia de sua época, pois além de se desvincular do tradicional modo de se ensinar filosofia, também se preocupa com a questão fundamental da filosofia, a existência. Nisso, como em tudo o mais que diz respeito à sua postura filosófica, atuou ao contrário dos seus contemporâneos que, ao servirem cegamente ao interesse do Estado, deixaram o problema da existência de lado. Para Nietzsche, “toda filosofia que acredita que um acontecimento político possa dissipar-se, ou ainda, resolver-se, o problema da existência é uma brincadeira de filosofia, uma pseudofilosofia” (SE, § 4, pp. 164, 165). A existência é um problema menos importante para os filósofos de cátedra,

mas, segundo Nietzsche, é o verdadeiro problema da filosofia, algo já apontado em NT, quando o filósofo ressalta a necessidade de se pensar a existência por meio do pensamento trágico.

O gênio filosófico é um artista que retira de si próprio, não dos modelos que a história oferece o conhecimento básico sobre a vida. “A

vida enquanto *a priori* – este é o grande legado schopenhaueriano a Nietzsche” (BRUM, 2001, p.79). Estas são as características elementares do espírito livre, ele não é mais um servo do seu tempo nem de sua cultura. Por isso Schopenhauer seria exemplo de tal tipo.

■ ConTextura

## NOTAS

1. Cf., SE. pp. 154 e 203.
2. Cf., *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p.4.
3. Cf., *ibidem*, pp. 37,38.
4. “O título *Cinco prefácios para cinco livros não escritos (Fünf Vorreden Zu fünf ungeschriebenen Bücher)* foi dado pelo próprio Nietzsche, que reuniu os seus escritos no natal de 1872 e os enviou à senhora Cosima Wagner.” (SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio para prefácios. In: NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Rio de Janeiro: Sete letras, 1996, p. 08).
5. Cf., NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sete letras, 1996, p. 68.
6. Cf., SE, § 1, p.138.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Rio de Janeiro: Sete letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2008b.

\_\_\_\_\_. III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre Educação*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003a.

\_\_\_\_\_. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre Educação*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003b.

### OUTRAS OBRAS

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

BRUM, José Thomas, *O Pessimismo e suas Vontades*. Racco: Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e Schopenhauer – da admiração à decepção*. In. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III: Para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

- D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura*. In: Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (orgs.). *A felicidade à terra: Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DPA&A, 2003. pp. 231 -243.
- \_\_\_\_\_. *Amizade Estrelar*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- GOIS, Pamela Cristina de. *A PASSAGEM DA METAFÍSICA DE ARTISTA PARA A TIPOLOGIA DO ESPÍRITO LIVRE EM NIETZSCHE: um criar artístico e alegre contra a cultura moderna (dissertação de mestrado) – UFOP, Universidade Federal de Ouro Preto, p. 94, 2017.*
- MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MOLDER, Maria Filomena. *Ser uma experiência de si própria: como tornar-se um espírito livre?* In: LIMA, Márcio José Silveira; ITAPARICA, André Luís Mota (orgs.). *Verdade e linguagem em Nietzsche*. Salvador: EDUFBA, 2012, 43 – 57.
- MULLIN, Amy. *Nietzsche's Free Spirit*. *Journal of the history of philosophy*, V.38, N. 3, July 2000. Pp.383-405 (article). Published by The Johns Hopkins University Press. DOI:10.1353/hph.2005.0059. Access provided by UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto (3Apr 2014, 12:46 GMT).
- PIMENTA, Olímpio. *Existem espíritos livres entre nós?* *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, GEN, No. 33 (versão online), 2013.
- SANTOS, Volnei. *Por uma filosofia da distância: ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2009.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A construção do personagem "Espírito Livre" no contexto da filosofia errante de F. Nietzsche*. XII Congresso Internacional da ABRALIC, Curitiba. 2011. Disponível em <http://www.abralic.org.br/eventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0468-1.pdf> Acesso em 01/03/2014. Acesso em 01/03/2014. Acesso em 01/03/2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dores do Mundo*. (Col. Universidade de Bolso). N° 20254. Rio de Janeiro: EDIOURO. S/d.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.



# O CIENTIFICISMO PARA WITTGENSTEIN:

## DUAS FORMAS, DOIS ALVOS

SAMUEL SOUSA DE AZEVEDO **MAIA\***

**RESUMO:** Apesar das significativas diferenças filosóficas entre o *Tractatus Logico-Philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*, em ambas as obras o cientificismo foi um dos maiores alvos de Wittgenstein e, segundo Ray Monk (2005) e Anthony Kenny (2006), esteve em sua mira ao longo de todo o desenvolvimento de seu pensamento. É útil, porém, identificar duas formas de cientificismo em jogo, às quais correspondem duas críticas de Wittgenstein: numa, o cientificismo ameaça a filosofia; na outra, o cientificismo pretende ocupar outras esferas da vida humana. Esse combate e essa distinção se manifestam nas reflexões de Wittgenstein sobre: a natureza e o método da filosofia; a relação (se houver) da filosofia com a ciência; suas diferenças – se à ciência compete explicar, à filosofia compete mostrar ou descrever –; e, finalmente, a relação da filosofia com a própria vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Wittgenstein; cientificismo; história da filosofia analítica.

**ABSTRACT:** Despite the significant philosophical differences between the *Tractatus Logico-Philosophicus* and the *Philosophical Investigations*, in both works scientism was one of Wittgenstein's greatest targets and, according to Ray Monk (2005) and Anthony Kenny (2006), was in his sights throughout the development of his thinking. However, it is useful to identify two forms of scientism at stake, to which two criticisms of Wittgenstein's correspond: in one, scientism threatens philosophy; in the other, scientism intends to occupy other spheres of human life. This combat and this distinction are manifested in Wittgenstein's reflections on: the nature and method of philosophy; the relation (if there is) of philosophy to science; the differences between – if science must explain, philosophy must show or describe –; and, finally, the relation of philosophy with life itself.

**KEY-WORDS:** Wittgenstein; scientism; history of analytical philosophy.

\* Faz graduação em filosofia na UFMG. E-mail: samuelmaibr@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

Dentro da chamada tradição analítica clássica – aquela que corresponde à primeira metade do século XX<sup>1</sup> –, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi um dos maiores (se não o maior) crítico do cientificismo. O cientificismo é caracterizado por Hans-Glock como “as tendências imperialistas do pensamento científico, resultantes da noção de que a ciência é a medida de todas as coisas” (Hans-Glock, 1998, p. 83). Uma dessas coisas, mas não somente, é a filosofia. Fortemente contrário a essa tendência, Wittgenstein “insiste na ideia de que a filosofia não pode adotar as tarefas e os métodos da ciência” (*ibidem*). E é em sua relação com a filosofia que começo a descrever o combate de Wittgenstein contra o “imperialismo científico”.

Uma figura de influência fundamental no pensamento de Wittgenstein foi Bertrand Russell (1872-1970). No início do desenvolvimento filosófico de Wittgenstein, Russell nutria grandes expectativas sobre ele, esperançoso de que Wittgenstein realizasse seu projeto filosófico científico. Porém, Wittgenstein apresenta, anos depois, no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) uma concepção da filosofia e das ciências naturais totalmente contrária ao projeto de seu tutor.

Essas ideias sobre a filosofia e as ciências não se restringem ao Wittgenstein do *Tractatus*. Muitos de seus intérpretes enxergam, ao longo de seu desenvolvimento filosófico, uma continuidade de vários aspectos importantes de seu pensamento – um deles, a distinção que faz entre atividade filosófica e a atividade científica. Contudo, essa distinção assume contornos específicos no *Tractatus* e em suas ideias posteriores, notadamente aquelas presentes nas *Investigações Filosóficas* (1953) – se no primeiro cabe à filosofia mostrar, no segundo, cabe a ela descrever. No *Tractatus*, as proposições filosóficas são simplesmente desprovidas de sentido. Nas *Investigações*, se a ciência se interessa com generalizações, a filosofia se interessa com quebrar generalizações.

Apesar dessas especificidades, o espírito geral de crítica ao cientificismo é o mesmo. E a crítica de Wittgenstein sempre esteve intimamente relacio-

nada com sua reflexão sobre o método e a natureza da prática filosófica. Além disso, suas próprias ideias sobre problemas filosóficos específicos (como a natureza da proposição ou das regras de um jogo de linguagem) são quase sempre permeadas por discussões de natureza metafilosófica<sup>2</sup>.

## “VISÃO CIENTÍFICA DA FILOSOFIA” E MISTICISMO

É comum o pensamento de Wittgenstein ser dividido em duas (ou até mesmo três) fases. Contudo, para Anthony Kenny, a continuidade em sua concepção geral de filosofia (o que inclui o papel que a ciência desempenha na filosofia – ou vice-versa) é “o aspecto mais impactante do trabalho de Wittgenstein” (Kenny, 2006. p. 181). Apesar das modificações ocorridas entre primeiro período de seu pensamento, onde se localiza o *Tractatus*, e as ideias desenvolvidas na concepção das *Investigações Filosóficas*, a afirmação de Kenny não é exagerada. Em sua defesa, será útil darmos uma olhada na expectativa nutrida por Russell em relação a seu ainda aluno de filosofia, Wittgenstein, e seu posterior desencantamento com as ideias de seu pupilo.

Antes de ter conhecido Wittgenstein, Russell era um defensor do que ele próprio chamava de “método científico em filosofia”. Segundo Monk, Russell acreditava que “o progresso em filosofia seria realizado pelo tipo de ‘pensamento exato’ que trouxe progresso à matemática e à física” (Monk, 2005, p. 10). Por isso, para Russell, estudantes treinados em matemática pareciam muito mais promissores para a filosofia do que aqueles treinados em estudos clássicos (*ibidem*). Ao conhecer, em 1912, alguém como Wittgenstein, com formação em engenharia e apaixonado pela lógica matemática, Russell “pensou ter descoberto seu ideal”<sup>3</sup>.

Para sua infelicidade, seu pupilo ideal se mostrou avesso ao seu projeto de dar um caráter científico à filosofia. Anos mais tarde, após a participação de Wittgenstein na Primeira Guerra, Russell discutiu, linha por linha, o conteúdo do

*Tractatus* com o próprio autor. Na ocasião Russell ficou estarecido com “o que a experiência na guerra havia feito dele”. A mutação não foi restrita ao *Tractatus*, uma obra que mistura um austero tratamento lógico e formal com considerações místicas sobre assuntos como Deus e o Inefável. Em outra carta a Morrell, Russell transmite seu choque quando descobriu “que ele [Wittgenstein] tinha se tornado um místico completo” (Monk, 2005, p. 24). Mais que isso, diz Russell que Wittgenstein “penetrou de modo profundo em modos místicos de pensar e sentir, mas eu acho (ainda que ele não concordaria) que o que ele mais gosta no misticismo é seu poder de fazê-lo parar de pensar (*ibidem*) (tradução nossa).

Realmente, o misticismo não era um caminho óbvio para alguém que se empenhasse numa filosofia à maneira dos cientistas. Fato é que encontramos considerações sobre a concepção filosófica de Wittgenstein, e sua clara distinção da atividade científica, já antes de sua experiência na guerra e da escrita do *Tractatus*. Na introdução dos “*Notebooks on Logic*” [Anotações sobre Lógica], escrito entre 1914 e 1916, encontramos, nas palavras de Kenny, o “retrato do aspecto mais impressionante de seu pensamento” e que perdurará com uma ou outra modificação, em suas ideias posteriores. Escreve Wittgenstein:

Em filosofia não há deduções; ela é puramente descritiva. A palavra ‘filosofia’ deve sempre designar algo acima ou abaixo, mas nunca ao lado, das ciências naturais. A filosofia não fornece uma pintura da realidade e não pode nem confirmar nem refutar investigações científicas. Ela consiste em lógica e metafísica, a primeira [sendo] sua base. (in Kenny, 2006, p. 181) (tradução nossa)<sup>4</sup>.

Aqui já posso introduzir a distinção central de todo o artigo: acredito que há duas (relacionadas, mas distintas) manifestações do anticientificismo de Wittgenstein. Elas dizem respeito aos espaços onde o cientificismo é uma ameaça. A primeira é o cientificismo na filosofia, mais restrito; a segunda é o cientificismo na vida, i.e., que inclui a filosofia,

mas se expande às mais diversas práticas humanas, como a ética, a arte e a vida espiritual. Primeiro, falarei do cientificismo em filosofia.

## CIENTIFICISMO EM FILOSOFIA

O cientificismo restrito à filosofia concebe a filosofia como uma ciência, o que significa, entre outras coisas

ver a filosofia como um programa de pesquisa cujo objetivo é responder questões, ao invés de examiná-las criticamente, e dessa maneira dissolver [sic] problemas. Outra característica é que as questões filosóficas não são entendidas, em nenhum sentido importante, como questões que envolvem quem as investiga, no sentido de demandarem um exame dela própria. Assim, dessa perspectiva o *modo* no qual a filosofia é escrita não deve expressar a pessoa ou o caráter atrás dela, mas neutro e anônimo como a prosa científica. (Kuusela, McGinn, 2011, p. 13) (tradução nossa e grifo nosso)<sup>5</sup>.

Mais abaixo, apresentarei considerações sobre o estilo e o papel da filósofa (ou “investigadora”) na filosofia segundo um programa científico. No momento, porém, cabe dizer que na introdução das *Anotações sobre Lógica*, posta acima, Kenny identifica vários pontos nos quais a concepção da filosofia para Wittgenstein permanece até seu pensamento tardio, e que são pontos diametralmente opostos ao cientificismo em filosofia. Desses pontos, destaco: a filosofia como atividade puramente descritiva; e a filosofia como diferente de uma ciência natural (Kenny, 2006, pp. 181-183).

No *Tractatus*, as ciências naturais são ditas a maior parte das proposições genuínas, i.e., aquelas proposições que, por afigurarem fatos sobre o mundo, possuem sentido:

A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais). (TLP, 4.11)

Logo em seguida, Wittgenstein reserva à filosofia o mesmo o “lugar” que havia reservado nas *Anotações sobre Lógica*:

A filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.) (TLP, 4.111).

Nessa concepção, a filosofia é uma atividade crítica, pois seu fim é o esclarecimento lógico dos pensamentos (TLP, 4.112). Ela “não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações e seu resultado não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. A filosofia deve tornar os pensamentos antes turvos e indistintos, claros e bem delimitados) (*ibidem*).

Durante o que alguns intérpretes chamam de seu período intermediário, no *Livro Azul* (1958), Wittgenstein escreveu algo que ressoa, com algumas diferenças, aquelas palavras da introdução das *Anotações sobre Lógica*:

Filósofos constantemente veem os métodos da ciência diante de seus olhos, e são irresistivelmente tentados a responder questões do modo como a ciência o faz. Essa tendência é a fonte real da metafísica, e leva o filósofo à completa escuridão. Eu quero dizer aqui que nosso trabalho nunca pode ser reduzir qualquer coisa a qualquer coisa, ou explicar qualquer coisa. A filosofia realmente é puramente descritiva. (Wittgenstein, 1958, p. 18) (grifo nosso)<sup>6</sup>.

Apesar de ter se afastado da concepção de linguagem esposada no *Tractatus*, em seu trabalho mais tardio, as *Investigações Filosóficas*, a relação da filosofia com a ciência continua. Nesse sentido, ele diz:

Certo era que nossas reflexões não podiam ser reflexões científicas. A experiência de “que se pode pensar isto ou aquilo em oposição a nosso preconceito” – não importa o que isso significa – não nos podia interessar... E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda *explicação* tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objeto, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas resolvidos por um exame

do funcionamento de nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em *oposição* a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que já há muito se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem. (PI, §109)

Outra diferença substancial entre este Wittgenstein tardio e o do *Tractatus* é a forma de apresentar suas ideias. Nas *Investigações*, em conformidade com suas novas considerações sobre a linguagem, definitivamente o estilo, o caráter confessional de sua escrita e os métodos empregados são totalmente diferentes de qualquer coisa próxima de uma escrita filosófica cientificamente precisa. Nesse aspecto, o uso recorrente de exemplos fictícios nas *Investigações* – e sua inadequação às formas mais tradicionais de filosofia – é um exemplo (sem trocadilho) desse modo de fazer filosofia distintamente das ciências. Diz Savickey que

o uso [...] de exemplos *fictícios* é consistente com a visão de que Wittgenstein não está fazendo história natural ou ciência natural [...] Dentro da tradição filosófica, ficção é comumente contrastada com a verdade [...] Wittgenstein sugere que a tarefa do filósofo é a de imaginar possibilidades (Savickey, 2011, p. 686) (tradução nossa).

Apesar disso, segundo Savickey, Wittgenstein reconhece que o progresso científico pode ser útil ao filósofo, no sentido de que as realidades descobertas científicas podem iluminar sua tarefa: imaginar possibilidades. Essa concepção de trabalho filosófico, ela prossegue, ressoa em outras de suas obras.

Essa concepção também encontra semelhança no *Tractatus*: nele, a ciência é o paradigma do discurso significativo, e a lógica envolve “possíveis estados de coisas”; nas *Investigações* isso muda, pois a descoberta científica é entendida como uma possibilidade entre outras, mas nelas ele continua a dirigir sua atenção para as possibilidades do fenômeno (Savickey, 2011, p. 686) (tradução nossa).

A ciência não esgota o trabalho do filósofo, do mesmo modo que uma explicação meramente comportamental do seguinte acontecimento: “uma pessoa caminha para a direita seguindo uma placa de orientação” não elimina o trabalho de “dizer em que consiste este seguir-o-signo” (PI, §195)<sup>7</sup>.

Assim, “é inerente ao uso de exemplos o reconhecimento de que definições, explicações, e teorias são não somente inadequadas para a investigação de conceitos, mas gratuitos e supérfluos.” (Savickey, 2011, p. 695). Para Wittgenstein, se à ciência compete explicar, à filosofia compete mostrar, descrever, ou simplesmente modificar o olhar (se a ciência se interessa com generalizações, a filosofia se interessa em quebrar generalizações). Nesse último sentido, ao propor novas maneiras de olhar, a reflexão filosófica afeta a vida do próprio filósofo.

As críticas de Wittgenstein ao cientificismo não se restringiam a seus efeitos na filosofia somente, mas também ocuparam suas preocupações sobre a vida e a civilização de seu tempo. Os efeitos deletérios, segundo Wittgenstein, da contaminação de espaços irreduzíveis à ciência vão muito além da filosofia.

## CIENTIFICISMO AMPLO E AS ARTES

É em outro sentido de cientificismo, que extrapola a filosofia, onde as críticas de Wittgenstein encontram território comum com suas ideias sobre as artes e sobre outras formas de compreender o mundo, para além da ciência.

Segundo essa noção mais forte de cientificismo, a ciência, especialmente as ciências naturais, esgotam *todas* as coisas (para usar a expressão de Hans-Glock), como a subjetividade, a experiência e as razões humanas, as ciências humanas ou até mesmo as artes. Talvez essa forma de cientificismo tenha se realizado de forma mais consciente no círculo Viena, ao final dos anos 1920 até os 1930, contemporaneamente a Wittgenstein. Um dos principais objetivos do Círculo, a unificação metodológica e fundacional de todas as ciências

(ciências naturais e ciências sociais) pode, a depender de sua concepção de ciências sociais e naturais, ser lida como uma pretensão reducionista.<sup>8</sup>

A rejeição de Wittgenstein a essas pretensões científicas são manifestações de sua própria atitude perante o mundo. Assim como a visão geral da filosofia e de sua relação com a ciência já se encontram no *Tractatus*, também encontramos o papel que a ciência desempenha em sua vida:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. (TLP, 6.52)

O misticismo presente na parte final do *Tractatus* escancara não somente o que Wittgenstein concebe como os limites do discurso filosófico que se propõe ético e estético, mas também o fracasso das pretensões da ciência de cobrir esses âmbitos da vida.

Apesar desse tipo de reflexão já estar presente no pensamento inicial de Wittgenstein, Monk defende que ele assume maior forma e intensidade em seu trabalho tardio:

um dos temas centrais de Wittgenstein em seu trabalho tardio é a importância de se preservar a integridade de formas não científicas de entendimento, o tipo de entendimento característico das artes e o tipo de entendimento que Goethe, Sprengler e Wittgenstein procuraram proteger da exorbitância da ciência e do cientificismo (Monk, 2005, p. 101) (tradução nossa).

Mas o que o método da ciência não pode capturar adequadamente?

Uma das diferenças mais importantes entre o método da ciência e as formas não teóricas de entendimento que é exemplificado na música, arte, filosofia e vida cotidiana, é que a ciência busca um nível de generalidade que necessariamente escapa a essas outras formas de entendimento. E é por isso que entender as pessoas nunca pode ser uma ciência. Entender uma pessoa é ser capaz de dizer, por exemplo,

se ela está sendo genuína ou fingindo. (Monk, 2005, p. 101)

Entender uma pessoa exige, nos termos de Wittgenstein, uma visão perspicua, ou visão de conjunto [Übersicht], que não pode ser alcançada pela via da ciência. Essa visão perspicua produz um entendimento que consiste em ver conexões (PI, §122). É esse o tipo de entendimento que Wittgenstein achava que os filósofos deveriam buscar. E é esse tipo de entendimento que ele sugere poder ser alcançado por meio não só da filosofia, mas das artes<sup>9</sup>.

Em algumas passagens, Wittgenstein demonstra acreditar que a incapacidade da ciência em prover essa visão perspicua é uma incapacidade partilhada pela sociedade de seu tempo. Monk (2005, pp. 94-96) cita um dos rascunhos do prefácio das *Philosophical Remarks* [Apontamentos Filosóficos] (1930), onde Wittgenstein escreve:

O espírito dessa civilização [europeia e americana] se faz manifesto na indústria, arquitetura e música de nosso tempo, e em seu fascismo e socialismo, e é estranho e não é congênito a seu autor [o próprio Wittgenstein].

...

Eu não estou interessado em construir um prédio, da mesma maneira em que estou em ter uma visão perspicua [Übersicht] das fundações de possíveis prédios.

Logo, não miro no mesmo alvo, da mesma forma que cientistas e meu modo de pensar é diferente do deles. (tradução e notas nossas)

Aqui, vemos como as críticas mais gerais ao cientificismo amplo estão juntas de uma defesa de um modo peculiar de pensar a sociedade e de pensar e fazer filosofia. Por isso, em Wittgenstein, a crítica ao cientificismo amplo volta e meia assume contornos filosóficos. Isso é uma manifestação da concepção de filosofia como atitude, que anima Wittgenstein desde sua juventude. A filosofia se confunde com o próprio filósofo, que se sente inadequado ao modo e às pretensões da ciência, e para quem essa mesma ciência não tem nada a dizer sobre a vida.

Em outras notas pessoais encontramos críticas de Wittgenstein que revelam um descontentamento geral para com os rumos que a sociedade de seu tempo estava tomando, mesmo no pós-guerra, altamente pautada pelos avanços da ciência e da indústria (Wittgenstein, 1978, p. 63e). Mas é num episódio relatado por um amigo de Wittgenstein, Maurice O'Connor Drury (1907-1976), em que essa insatisfação se revela de um modo tão dramático quanto cômico. Numa determinada ocasião, ao se ver diante de um Wittgenstein perturbado, Drury perguntou qual era o problema. Wittgenstein respondeu:

Eu estava dando um passeio em Cambridge e passei por uma livraria, e na janela havia retratos de Russell, Freud e Einstein. Um pouco mais à frente, numa loja de música, eu vi retratos de Beethoven, Schubert e Chopin. Ao comparar esses retratos eu senti intensamente a terrível degeneração que, no curso de apenas cem anos, chegou por sobre o espírito humano. (Monk, 2005, pp. 97-8)

## CONCLUSÃO

Segundo Anthony Kenny e Ray Monk, uma das coisas que perduraram por todo o desenvolvimento das ideias de Wittgenstein foi sua visão da filosofia. Segundo Wittgenstein, cabe à filosofia descrever, e somente à ciência explicar. Outro modo de apresentar essa ideia é que Wittgenstein vê a filosofia como uma atividade ao invés de um conjunto de teorias.

Mesmo assim, para Wittgenstein, por iniciativa de cientistas, sociedade e dos próprios filósofos, sustenta-se a ilusão de que a filosofia pode ser feita à maneira das ciências. Chamei de cientificismo em filosofia a visão de que os objetivos e o método científico são também os da filosofia. Porém, Wittgenstein identificava o cientificismo também em outros campos da vida humana, como a ética e a estética. A isso eu chamei de cientificismo amplo.

Ambos os cientificismos, em filosofia e em sua forma mais ampla, estiveram sob o ataque de Wittgenstein ao longo de todo o seu percurso filosófico. Evidentemente, esse ataque assumiu cores

específicas de acordo com as ideias filosóficas que Wittgenstein abandonou ou passou a adotar. Mas em todas elas sua noção de filosofia como atitude o levou a apontar como a ciência é inadequada para tratar questões filosóficas, essencialmente

distintas de meras explicações causais; assim como sua descrição do caráter das artes e dos diferentes modos de compreender e viver se mostram irreduzíveis e independentes das ciências.



## NOTAS

1. Wittgenstein é comumente apontado como o maior nome da tradição analítica 'clássica', cujo marco inicial foram os trabalhos de Frege no final do século XIX, e que se estendeu ao longo de toda a primeira metade do século XX até quando, a partir da década de 1960, começaram a surgir trabalhos críticos dos pressupostos e métodos dessa corrente. Hoje, a filosofia analítica abrange uma diversidade de métodos e problemas filosóficos que vão (bastante) além dos interesses da tradição 'clássica'. Contudo, essa pluralidade de manifestações estava presente mesmo no período 'clássico', e, por isso, a caracterização da filosofia analítica clássica (assim como da contemporânea) é matéria de controvérsia. O lugar de Wittgenstein na história da filosofia do século XX ilustra bem essa dificuldade, pois se seus trabalhos influenciaram muitos dos principais nomes da analítica, como Carnap, Ayer, Ryle, Austin e P. Strawson, suas posições e seu 'estilo' filosófico são tão peculiares que sua inclusão no rol de filósofos analíticos é, inclusive, apontada como uma manifestação da inconsistência desse rótulo filosófico. Não por acaso, "tem-se lido Wittgenstein também sob a luz de e em comparação com a chamada filosofia continental, especialmente, Heidegger, Merleau-Ponty e Derrida" e "as diferenças entre a filosofia analítica dominante e Wittgenstein podem ser usadas [...] para pôr questões a eles próprios [os filósofos] sobre sua própria prática e visão filosófica" (Kuusela, McGinn, 2011, p. XIII (tradução nossa)). A relação da ciência e da filosofia é uma dessas questões relevantes, e tratarei dela aqui.
2. Se levarmos em conta seu próprio pensamento, o uso deste termo numa descrição das ideias de Wittgenstein é problemático, mas ainda assim é útil para marcar a diferença e a relação entre suas discussões filosóficas específicas e reflexões sobre a própria filosofia.
3. Em carta a Ottoline Morrel, Russell escreveu: "Acredito que um certo tipo de matemáticos tem bem mais capacidade filosófica do que a maioria das pessoas que acabam estudando filosofia. Até os dias atuais, as pessoas atraídas à filosofia têm sido em sua maior parte aquelas que amaram as grandes generalizações (que estão todas erradas), de modo que poucas pessoas com mentes exatas ingressaram na disciplina. Tem sido um dos meus sonhos encontrar uma grande escola de filósofos matematicamente orientados [...] [dentre possíveis candidatos] Wittgenstein é, claro, exatamente o meu sonho" (Monk, 2005, pp. 10-11) (tradução nossa).
4. Referências às obras de Wittgenstein serão indicadas no corpo do texto por extenso. Com exceção do *Tractatus* e das *Investigações* (onde farei referência às suas respectivas proposições e parágrafos), todas as demais obras serão acompanhadas das páginas da edição de onde o texto foi retirado. Nas referências bibliográficas se encontram as edições das obras consultadas.
5. Essa é uma boa caracterização do chamado cientificismo, mas sofre do mal de uma palavra infeliz: sob a luz de Wittgenstein, a ciência é vista como uma investigação atrás de respostas, e não de exame crítico de questões, de modo a resolverem (ao invés de "dissolverem", como consta no trecho) problemas. É comum à dissolução dos problemas (método de Wittgenstein e que não responde, mas elimina os problemas), se opor a resolução dos problemas, onde a investigação não se dá por terminada até que uma resposta seja encontrada.
6. Logo em seguida, Wittgenstein desafia os que propõem fazer filosofia à maneira da ciência: "(Pense em tais questões como 'Há dados sensoriais?' e pergunte: Qual método está aí para determinar isso? Introspecção?)".
7. Temos aqui um exemplo da oposição de Wittgenstein ao behaviorismo, corrente da psicologia que procurou explicar a ação humana por meio de seu comportamento observável, ao mesmo tempo em que considerava outros candidatos à explicação (como crenças, intenções e desejos) como não científicos. Aqui, a crítica de Wittgenstein ao behaviorismo se confunde com sua crítica ao cientificismo, pois a correta descrição desse acontecimento envolveria bem mais do que o comportamento observável dessa pessoa.

8. As pretensões do escopo da ciência alcançar até mesmo as artes, ou ao menos sua relação com as artes, também está presente em algumas das manifestações de membros do Círculo. Se concebida como uma forma de arte, o caso da arquitetura é singular. “Eu trabalho na ciência, e vocês com formas visuais; os dois são apenas lados diferentes de uma única vida”. Foi assim que, em 1929, Rudolf Carnap iniciou uma conferência intitulada “Science and Life” na escola de arquitetura Dessau Bauhaus (Galison, 1990, p. 710). Curiosamente, o interesse pela arquitetura também era partilhado por Wittgenstein – mas a partir de visões de mundo e, talvez, visões políticas diferentes das de Carnap e de outros membros do Círculo (para mais detalhes ver Galison (1990)).
9. De fato, a admiração e identificação de Wittgenstein com grandes nomes das artes, como da literatura e da música, se contrasta com seu menor (apesar de não inexistente) entusiasmo com questões científicas. Vejamos a seguinte passagem em “Culture and Value” [Cultura e Valor]: “Eu posso me ver interessado em questões científicas, mas elas nunca me encantaram verdadeiramente. Somente questões conceituais e estéticas fazem isso. No final, sou indiferente à solução de problemas científicos; mas não às de outro tipo” (Wittgenstein, 1979, p. 79e) (tradução nossa). Porém, é importante dizer que [...] “mesmo lamentando a influência perniciosa do espírito científico, Wittgenstein distinguiu bons e maus trabalhos científicos” (Hans-Glock, 1996, p. 86).

## REFERÊNCIAS

- Alison, P. “Logical Positivism and Architectural Modernism”. In *Critical Inquiry*, vol. 16, no. 4, 1990, pp. 709-752.
- Glock, H-J. (1996). *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Kenny, A. J. P. *Wittgenstein*, ed. rev., Oxford: Blackwell publishing, 2006.
- Kuusela, O., McGinn, M. “Editors’ Introduction”. In Kuusela, O. e McGinn, M. (eds.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Monk, R. (2005). *How to Read Wittgenstein*. 1ª ed. americana. Nova York: W.W. Norton & Company Inc.
- Savickey, B. (2011). “Wittgenstein’s Use of Examples”. In Kuusela, O., McGinn, M. (eds.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luís Henrique dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- Wittgenstein, L. (1953). *Investigações Filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

# SALVAGUARDANDO-SE: O USO DO

## ATO CRIATIVO DA IMAGINAÇÃO

HELTON LUCAS ROMUALDO\*

**[...] o intérprete pergunta ao alemão e o alemão continua fumando, olha através dele como se fosse transparente, como se ninguém estivesse falado (LEVI, 1988, p. 26).**

**RESUMO:** Em que medida a relação intersubjetiva que existe entre um eu e um outro pode ser compreendida como conflituosa? Nossa proposta é apresentar esse conflito a partir do olhar. Ele é quem inaugura a violência e que, mais adiante, desembocará na tortura. Nosso cenário é o conflito, ele é quem nos levará a uma reflexão – via onto-fenomenologia – acerca da dialeticidade da questão da tortura. Referenciando em Jean-Paul Sartre buscaremos, a partir da apresentação do extrato da realidade humana, o objeto-problema: da violência, tortura e uma via possível de escape a essa horrenda circunstância. O objetivo é explicitar a imaginação como um salvaguardar-se de si e uma recusa a qualquer dissolução de si que é imposta do outro a esse eu.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imaginação; Conflito; Existencialismo; Ontologia; Fenomenologia.

**ABSTRACT:** Notre proposition est de présenter ce conflit à propos du regard. C'est lui qui inaugurer la violence et qui, plus tard, qui conduira à la torture. Notre scénario est le conflictuel, c'est lui qui nous conduira à une réflexion - sur l'ont-phénoménologie - à propos de la dialectique de la question de la torture. Dans le travailler philosophique littéraire de Jean-Paul Sartre, nous nous attendons, à partir de la présentation de l'extrait de la réalité humaine, du problème-objet: de la violence, de la torture et d'une solution possible à cette horrible circonstance. Le but est de rendre explicite l'imagination comme un protection de soi et un refus de toute dissolution de qui est imposée à l'autre à moi.

**MOTS- CLÉS:** Imagination; Conflite; Existentialisme; Ontologie; Phénoménologie.

\* Bolsista CAPES e mestrando pelo programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG. E-mail: helton.filosofia@gmail.com.

## APRESENTAÇÃO

Após 72 (setenta e dois) anos da maior manifestação maléfica que o ser humano produziu em sua história, depois da escravidão, de diversos regimes totalitários, ditaduras e manifestações de violência, horror e tortura, ainda nos perguntamos o que é o mal. Não conseguimos percebê-lo como uma ausência do bem<sup>1</sup>, como uma entidade abstrata ou até mesmo uma sombra que fica meio ofuscada diante da luz. Fomos obrigados a vê-lo como algo claro e transparente aos olhos; fomos obrigados a vê-lo em sua nudez. Essa horrenda experiência que o século XX vivenciou mudou as percepções do que possivelmente é o mal; obrigou-nos a reestabelecer novas percepções à questão<sup>2</sup>.

Neste trabalho, nosso objetivo não é descrever ou explicar um evento histórico, mas apresentar uma possível reflexão acerca do problema, isto é, apresentaremos a dialética do *eu* e *outro*<sup>3</sup>, a partir do *olhar*. Pois é através do olhar que há uma tentativa de ambas as partes de coisificar aquele que se olha. Essa coisificação é em certa medida um ato violento que visa determinar o ser-fora do indivíduo prendendo-o em estereótipos. A radicalização dessa coisificação é o aniquilamento de si, do outro e de toda a humanidade. Violentar, torturar, ser torturado ou violentado é usar uma máscara, é velar toda a sua liberdade. No entanto, procuraremos apresentar uma saída para a questão, nossa proposta é apresentar a Imaginação como saída para resguardar a identidade de si. Isto é, se a tortura é uma ação que visa dissolver a partir da vítima toda a liberdade e dignidade humana, deve haver algum modo de se resistir, algo que conserve ao menos a identidade de si do indivíduo que está sob tal tortura e/ou violência. Acreditamos que a imaginação cumpra esse papel e seja a liberdade de agir. Mesmo que ela necessite de um novo campo existencial para tal ação (mundo imaginário); é possivelmente nela – como queremos apresentar – que pode haver esse salvaguardar-se.

Para tornar evidente a questão da tortura que há entre o eu e o outro, precisamos apresentar

alguns aspectos da realidade humana. Nosso trabalho deve apresentar num primeiro momento – que se dividirá em três tópicos – a ontologia do *ser-no-mundo* que Sartre herda de Heidegger, no entanto, como realidade humana. É necessário expor a distinção ontológica que há entre o homem e o mundo<sup>4</sup> e apresentar ao menos três aspectos dessa realidade que Sartre irá chamar de *ser-para-si*<sup>5</sup>.

A começar pela emoção [afecção] (1) ou a instabilidade do ser, apresentaremos o campo emotivo como aquilo que oscila entre o plano reflexivo e irrefletido. A emoção é vivência, ela é ação irrefletida e ação reflexiva. Mostraremos a emoção como um aspecto da realidade humana que destaca pelo seu modo de agir. Em outras palavras, apresentá-la como irrefletido é mostrar o ir em direção à má-fé, mas por outro lado, seu campo reflexivo é o trilhar em direção à assunção da escolha de si. Nosso segundo aspecto da realidade humana será a má-fé (2), ou melhor, a máscara que o homem usa sobre si. Pois, segundo Sartre, a má-fé se constitui na medida em que o homem está negando sua liberdade ao fazer-se de coisa ou ao deixar-se fazer de coisa; determinando e coisificando-se a partir do outro que nega sua responsabilidade de si e com o humano. Nesse sentido, aquele que se faz de ‘agido’ está mascarado e escondendo a condição humana que lhe é próprio: a liberdade. Por último, no que diz respeito aos aspectos da realidade humana que trataremos aqui neste trabalho, mostraremos a imaginação (3). Ela é a abertura da vida psíquica, ela é a irrealidade que, como um ato mágico – ou a passagem correlativa do plano concreto para o da criação, se dá como uma síntese absoluta –, isto é, um ato capaz de dar a posse do algo imaginado de uma maneira livre e espontânea àquele que imagina.

Num segundo momento do nosso texto, apresentaremos especificamente o que entendemos por coisificação, que à nossa luz interpretativa é a pré-dialética para à tortura<sup>6</sup>. A coisificação é a petrificação e o determinar do ser-fora do outro a partir do olhar. Em outras palavras, a coisificação é um fazer do outro objeto do mundo como um

*ser-em-si*. Partindo do eu mostraremos que ele enquanto vítima tem o limite de tal brutalidade em suas mãos. Ele quem escolhe seguir conforme a determinação do outro ou um agir espontâneo em direção ao *projeto* de si. No entanto, no âmbito da tortura sabemos que como ocorrera na experiência concentracionária não havia uma escolha – nem de permanecer nem de sair de tal situação –, havia à luz de Jean-Paul Sartre a forma mais radical de violência, que é na verdade uma anulação de si, a aniquilação do outro e uma negação da liberdade. Para tanto, mostraremos que o torturador é aquele que se vê como coisa e está desprovido de toda humanidade. Por outro lado, o torturado é quem permite tal estado de aviltamento e está comungando com o torturador. Pois, se ele quer destruir a si mesmo e toda a sua responsabilidade com a humanidade a partir desse sofrimento, ele permite tal ato; compactuando com esse processo. No entanto, aquele que sofre tal tortura sem consentimento determina o limite. O que está em jogo não é o prazer de sofrer ou não, mas o resguardar de si, da sua identidade e a preservação da consciência de si.

Mostraremos então, à guisa de conclusão, que uma via possível para se salvaguardar é a imaginação. Ela é a abertura para um novo horizonte onde o indivíduo dita as regras; uma anestesia a toda determinação e deterioração que o mundo real coloca sobre ele<sup>7</sup>. Nesse sentido nosso trabalho será uma tentativa, um ensaio, um esforço que visa compreender a realidade humana frente ao problema da tortura. Focalizando, especificamente, numa possível saída que garanta ao torturado e/ou vítima um salvaguardar de si, mesmo sabendo que tal situação não se fecha por completo. Visto que mesmo resguardando sua identidade e não se permitindo dissolver-se a partir do outro como objeto do mundo, ainda há uma tortura.

## O EMOTIVO

Sartre vê nas emoções um modo possível de se conceber uma antropologia. Pois nesse modo de a consciência se organizar, não podemos explicar

as emoções, mas compreendê-las. Esse, segundo Sartre, é o modo de como a ciências humanas deve proceder frente ao homem, compreendendo-o. Sartre desenvolve a partir da herança fenomenológica husserliana, a consciência irrefletida ou não posicional de si, que grosso modo, representa a esfera do ‘agido’. O modo irrefletido da consciência é aquele em que não há uma consciência de si no momento mesmo da ação. Sartre mostra que esse posicionamento da consciência faz com que ela deixa de ser uma consciência adaptada, e por via disso recai sobre o plano irrefletido (BELO, 2014, p. 32). De outro modo, a consciência deixa de confrontar (*assunção*) às determinações que lhe são postas pelo mundo e de recriar suas condições de historicidade e posicionamento no mundo. Assim, a emoção para Sartre é uma degradação da consciência ao fazer um *x objeto* ter outro sentido do que lhe seria normal ao seu uso cotidiano. A emoção, opera por assim dizer, num campo do mágico<sup>8</sup> e/ou da ficção (*mímesis*), porque a emotividade seria uma *conduta* não adaptada ao mundo. Isto é,

[...] a consciência que segue o caminho da emoção inventa uma nova forma de relacionar-se com os determinismos do mundo ambiente, deixa de ser adaptada. Recusa-se a seguir a via pragmática dos resultados frequentemente obtidos para se lançar no mundo mágico, mudando a si mesma para negar o determinismo que lhe é característico. Neste sentido, a consciência se transforma. A emoção é um ato que confere ao objeto mundano uma qualidade distinta da de seu “uso” cotidiano (SASS, 2007, p. 42).

Por outro lado, ainda na herança husserliana Sartre apresenta outro aspecto da consciência, seu caráter reflexivo. Esse aspecto da consciência é o seu lado posicional e reflexivo; é a consciência tendo consciência de si mesma. Em *O ser e o nada* Sartre explicita melhor o *reflexivo* a partir da negação, mostrando qual a similitude e diferenciações entre o homem e o mundo. Os objetos que compõe o mundo são positividade total, visto que neles não há pergunta pelo seu ser. No entanto, no que concerne ao homem, há a interrogação, a ne-

gatividade e a pergunta pelo ser. Sartre mostra-nos que a negação só é possível ao homem, pois no eu há “[...] um ato judicativo pelo qual estabelecimento comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido. Assim, a negação seria simplesmente uma qualidade do juízo, e a espera do investigador uma resposta do juízo resposta” (SARTRE, 2011, p. 43). Em outras palavras, o que o filósofo quer expressar é que a negação é a estrutura judicativa e remete a interrogação da atitude humana. E Sartre nos adverte dizendo que “esta consciência de si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o único modo de existência possível para uma consciência de *alguma* coisa” (SARTRE, 2011, p. 25). O indivíduo emotivo só pode ter emoção de maneira efetiva quando se tem de algum modo consciência de si mesmo neste plano.

Até aqui, podemos compreender que a emoção de certa maneira é um conceito mediador [entre o indivíduo e o mundo], visto que ela é um modo de se organizar da consciência e que por uma perspectiva ela pode não se assumir como consciência; optar por não *assumir* as determinações do mundo e os fracassos do seu *projeto* de ser; preferir ficar na passividade e conivente com as circunstâncias estabelecidas é uma escolha do indivíduo de fazer de si um *ser-em-si*. Em outras palavras, o sujeito opta em não abandonar o campo do irrefletido (‘agido’), preferindo usar essa máscara de si mesmo. Como mostra Sartre,

[...] seria a rigor bastante fácil fazer uma teoria psicanalítica da emoção-finalidade. Poderíamos sem muita dificuldade mostrar a cólera ou o medo como meios utilizados pelas tendências inconscientes para satisfazer-se simbolicamente, para romper um estado de tensão insuportável (SARTRE, 2008, p. 49).

A emoção enquanto *sentido de algo* pode ser autêntica, uma reação espontânea como o susto etc.; inautêntica à medida do agir sobre as possibilidades que estão ou não presentes e forçada, quando o indivíduo é determinado pelo objeto. O sentimento ou a emoção não é algo que torna a pessoa vítima ou prisioneira da situação, mas

participante e consciência do fato. Eis o porque ela pode ser compreendida como mediadora da realidade humana. Pois, se a emoção, em outras palavras é um ato degradante, uma fuga e uma negação, uma vez que pode ser vista como *irrefletida*, pois o indivíduo se escolhe como ciosa. O autor nos mostra que a emoção é fuga à medida que ao negar os campos que exigem do indivíduo uma conduta adaptada e uma *assunção*, ele [o indivíduo] abre uma via imaginária da emoção.

Nessa perspectiva, a abertura de um mundo ‘mágico’ ou síntese irracional de espontaneidade e passividade é uma atitude que busca excluir-se da responsabilidade das determinações e das obrigações (SASS, 2007, p. 44). As emoções são um plano imediato das vivências da consciência e de alguma maneira são o transcender em direção ao mundo, contudo vendo-se aprisionadas e ‘alucinadas’ pelas objetividades do mundo. De outro modo,

Não é preciso refletir muito para compreender, ao contrário, que a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta. Descreve-se a fuga no medo, por exemplo, como se a fuga não fosse antes de tudo uma ruga diante de um certo objeto, como se o objeto evitado não permanecesse constantemente presente na fuga mesma, como seu tema, sua razão de ser, aquilo diante do qual se foge (SARTRE, 2008, p. 57).

Se ela é, por um lado um escape, por outro lado, ela é a afirmação do ser existente, uma vez que esse ser só pode existir como consciência de existir, ou seja, reflexivamente (SARTRE, 2011, p. 25-26). Nesse sentido, as emoções ocorrem e se afloram a partir das relações que o indivíduo estabelece com o mundo, elas são do mundo que a consciência intenciona<sup>9</sup>, e não do interior do indivíduo, visto que a magia está no mundo que lhe é próprio. A emoção é a alteração radical do mundo na medida em que degrada a consciência a conceber modos e meios de se ver o mundo diferentemente da realidade que circunda o indivíduo.

## A MÁSCARA

O termo máscara, que utilizamos acima e que correlaciona a outros termos como o velar,

esconder-se etc. pode remeter figurativamente ao termo *má-fé*, cunhado por Sartre e que tem um grande valor na sua filosofia. Ela representa a recusa, a fuga e o esconderijo de uma consciência livre; a *má-fé* é a negação de toda a liberdade. Ela não é “um capricho, não é uma escolha, mas uma condenação, uma seqüela de um ser livre” (TROGO, 2011; p. 55). No que diz respeito ao problema-objeto que estamos trabalhando, a tópica da *má-fé* é útil para elucidarmos as fugas que o eu e o outro querem estabelecer, ou quais são as condenações que querem fundar para si mesmos – uma vez que a *má-fé* (enquanto uma tópica da realidade humana) é uma recusa de ser livre e uma posição existencial de se equiparar aos objetos do mundo, o *ser-em-si*, que não está nem no campo do possível nem no impossível, mas que simplesmente é. A *má-fé* que em outras palavras,

[...] parece uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de *má-fé*, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é. [...] A *má-fé* apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em *boa-fé*: faz-se humilde e modesta, não ignora – diz – que *fé* é decisão, e que, após cada intuição, é preciso decidir e querer aquilo que é (SARTRE, 2011, p. 116.).

Nesse sentido, a *má-fé* representa toda a recusa da condição humana de se ver como um ser de possibilidades e de escolhas; é um tornar-se indiferente frente ao outro. É fugir de si e procurar um interior dentro de um ser que é puro movimento para fora de si. A conduta de *má-fé* é aceitar as determinações do outro e se fazer como indiferente frente a ele; “a indiferença é algo como uma cegueira em relação ao outro. É uma espécie de solipsismo, pois o *Para-si* age como se estivesse sozinho no mundo” (GONÇALVES, 2012, p. 55). Essa recusa é na verdade um muro que a consciência faz a si mesma no intuito de proteção e do não enfrentamento. É uma paralização frente à tortura do outro e um permitir-se como ‘agido’

pelas condutas inferiores. É um degradar-se a si mesmo, uma aceitação da realidade que o determina invés de ressignificar o mundo com suas escolhas, ele [eu] faz do mundo um agente capaz de ressignificar estruturas sobre si que se esgota como ‘agido’.

## IMAGINAÇÃO

Chegamos ao terceiro aspecto da realidade humana que contribui para o nosso objeto de trabalho. Esse aspecto da realidade humana é o modo de a consciência ser criação. A imagem não é a disjunção entre o pensamento e extensão; é um tipo de consciência, isto é, um modo de organização da consciência ser criativa e espontânea, a consciência imaginante é pura espontaneidade, pois ela conserva a imagem sem coisificá-la. Ou seja, “a consciência se apresenta a si como criadora, mas sem empregar como objeto esse caráter criador” (SARTRE, 2016, p. 35-36). A imagem não é um resíduo sólido e opaco, ela é uma forma sintética de ser e que se relaciona com a temporalidade organizando-se com outras formas de consciência. Enquanto imaginante essa consciência pode ser compreendida como aquela que visa um objeto por meio da percepção e mantendo-se na *quase-observação*<sup>10</sup>, e por outra via, essa mesma consciência é espontânea e criação; mantendo as qualidades dos objetos.

A imagem remete implicitamente a um objeto que se representa. A reflexão é o que oferece a essa imagem o plano da descrição do ato de imaginar. Deste modo, a imaginação é consciência à medida que é compreendida como não dependente da percepção. O que difere os dois modos de intenção é que a imaginação não está interessada em perfilar o objeto, seu aprendizado é imediato. Ela é um certo tipo de consciência, ou seja, é um tipo de organização sintética que se relaciona diretamente com objetos existentes e cuja essência íntima é precisamente relacionar-se de tal e tal maneira com estes (ALVES, 2015, p. 486).

No entanto essa consciência é uma *nada*<sup>11</sup> (neant) absoluto que além de interagir com os objetos

existentes, interage com outros modos de ser consciência, isto é: a percepção e o entendimento. O *nada*, nesse contexto é caracterizado como uma ausência possível de ser preenchida pela presença. Essa ausência e esse preenchimento é o movimento da consciência, ela se movimenta “em direção do que ainda não é e deixando para trás algo que foi. Impulsionada pela sua dúvida original, pelo seu *nada* de ser, acontece sob o aspecto de que seu ser é temporalidade” (RODSTEIN, 2014, p.63). Então, o *nada* é a constituição da imaginação, ela é constituída enquanto presente para a consciência a partir da ausência de algo ou alguém. Ou seja, “a consciência imaginante de um objeto não é uma síntese de sua aparição perceptiva, mas sua presença em imagem” (CUNHA, 2011; p. 27). De outra maneira, a consciência imaginante é uma síntese intencional que reúne todos os momentos passados e afirma o objeto em seus diversos momentos de aparições, eis a imaginação.

Nesse sentido, a imaginação – essa sucessão de imagens ou a reunião de imagens –, em Sartre, representa a vida psíquica visto que descreve a estrutura fundamental e os desdobramentos possíveis no campo da vida psíquica e social. Nela, o mundo é colocado em questão e o ato de imaginar é um *nada* à medida que ele pode ser tudo. A imaginação é um irreal que se dá como ato criativo e uma abertura para romper com as determinações já dadas no mundo-concreto. No campo do irreal é o indivíduo que estabelece as regras.

## A COISIFICAÇÃO

Explicitado esses três aspectos da vasta ontologia do *para-si* em Sartre que nos permitiu um extrato da realidade humana, podemos ir em direção à compreensão da pré-dialética (coisificação que leva à tortura) de um eu e de um outro. Essa pré-dialética nos permite começar com uma questão: quem é este eu diante do outro que o vê? Esse *eu* – uma vez já traçado ontologicamente e definido como *ser-para-si* – é todo aquele que está sob as múltiplas relações intersubjetivas que podem, ou não, alienar a sua liberdade. O outro

(também um *ser-para-si*) é aquele que violenta a liberdade e usurpa o ser-fora do eu; ambos são *ser-para-si*. O outro faz do *eu* objeto do mundo. Ser visto pelo *outro* é a queda da liberdade à condição de objeto do mundo; é estar estático e alienado. A relação do *eu* com o *outro* para Sartre é equânime; não há apenas vítima, mas um ir em direção ao mundo que fora roubado do eu e um classificar deste outro conforme convenha. O eu e o outro são duas liberdades que constituem uma relação conflituosa, pois ele [outro] cria uma percepção do eu; condiciona o eu em ser e não ser aquilo que fora olhado ao mesmo tempo, isto é “[...] perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto no mundo, mas tomar consciência de ser visto [...]” (SARTRE, 2011, p. 333). Ser visto é ter a consciência de que o outro determinou meu eu. Criou sobre o eu juízos que fazem e não fazem desse eu quem ele é. Mas é o eu quem tem de assumir e se posicionar diante de tais juízos.

O eu se desmantela diante do outro como um nada (*rien*), pois “o outro não vem afirmar aquilo que eu desejo ser; em vez disso, ele cria um ser que não escolhi, pois, o seu olhar é um espelho crítico indomável diante do qual me posiciono e não posso fugir” (ERCULINO, 2014, p. 201). De outro modo, “a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto não desejado por mim, do qual não sou dono e que me escapa por princípio, posto que é para o outro” (SARTRE, 2011, p. 341). Sartre está preocupado em nos apresentar uma determinação que o outro coloca sobre o eu – e consequentemente do eu sobre o outro. Esse outro é aquele que coisifica a minha consciência torando-a um objeto do mundo sob um ângulo particular dele, que observa esse eu. A pluralidade de ser do eu fica condicionada a este outro. Mas,

[...] temos, com efeito, consciência de um ser concreto e individualizado, com uma consciência coletiva: são imagens que poderão servir para traduzir depois nossa experiência, mas não corresponderão a ela nem pela metade. Mas tampouco captamos um olhar plural. Trata-se, sobretudo, de uma realidade impalpável, fugaz e onipresente, que realiza, frente a nós, o nosso

eu não-revelado e que colabora conosco na produção desse Eu que nos escapa (SARTRE, 2011, p. 361).

A presença desse outro, frente à realidade do eu – consciência e movimento para fora de si – é quem modifica toda a realidade. A presença dele modifica o eu e o mundo, pois, “o outro aliena minha espontaneidade, fixando um ser objeto. A negação interna realizada pela outra consciência é constituinte: o outro me impõe um lado de fora, porque não afirma a consciência que tenho de mim mesmo (como a certeza de si hegeliana), mas objetiva meu ser me confinando a um ser-objeto” (ERCULINO, 2014; p. 202). O que se quer mostrar é que a outra consciência quer violentar meu ser, criar o meu ser-fora; determinando-o e substancializando minha consciência (RESENDE et al., 2009, p. 94). Isto é, parece que aquele que me olha, me violenta à medida que quer fixar à minha realidade e existência a um estereótipo, a uma estrutura, a algo fechado e limitado. Esse outro quer me determinar e substancializar minha consciência a nada (*rien*). Nesse sentido,

[...] os sentimentos que tomam conta é o de exílio, de expatriação, de abandono, de falta de identidade; sente-se o esvaziamento da liberdade [...] sente-se a “morte” da singularidade do ser sujeito, pois a impressão é de que o outro rouba o significado da própria subjetividade (AGUIR, 2003, p. 101).

Eis o problema-objeto, a consciência é intencional e ela não pode se tornar objeto; ela é um movimento para fora de si, ela é um *nada* – uma nadificação criadora – e não pode ser simplesmente comparada a uma estátua; um objeto do mundo (SARTRE, 2005, p. 55-57). Mas é pela instabilidade do eu, dessa abertura de estar-na-condição de algo, digo, de ser um “ente” aberto e pura liberdade que o outro surge. Sartre nos diz que é justamente “[...] porque cada um tem instabilidade própria e se desmorona para que o outro surja de suas ruínas [...]” (SARTRE, 2011, p. 378). Isso ocorre porque ele me conhece à medida que apreende pelo olhar o conjunto de significações

que dou ao mundo. Seu querer é fixar meu ser em determinações que ele constitui para meu ser-fora. O eu é vítima da violência do outro; ele é para o eu como um carrasco, um torturador. E o eu é para ele um aniquilador e coisificador. Pois, quando a imagem que se faz um do outro não corresponde em expectativas e projeções, esse outro (para cada um) é um torturador (ERCULINO, 2014, p. 204).

No entanto, o eu é o responsável por essa petrificação de si. Se ele é consciência ou essa recusa de ser substância, ele é um ato e não uma coisa. O eu é quem escolhe continuar sendo determinado ou dizer um basta. Dizer basta é romper com toda as determinações externas e agir de maneira adaptada às estruturas do mundo e do outro; essa é a ação autêntica e assumida de sua liberdade e um reconhecimento de si. Contudo, se o eu escolhe permanecer preso a essas estruturas, isto é, se ele escolhe permanecer mascarado diante das determinações estereotipadas do outro, ele está negando a si mesmo enquanto realidade humana e enquanto consciência. Mascarar-se é negar-se enquanto livre e optar em ser condicionado ao outro e ao mundo. Permanecer nessa conduta dialética, como tentamos apresentar, é violentar-se, é seguir rumo à tortura – ao estado máximo de violência que se faz a si, ao outro e a humanidade.

## A TORTURA

Até aqui buscamos circunscrever extratos da realidade humana e explicitar a sua complexidade ontológica, descrevemos a conflituosa relação que existe entre o eu e outro e a violência que essa relação implica. Mas ainda permanecemos estáticos diante do outro que vê o eu. Vimos que há sim uma tentativa contínua de determinação por parte do outro ao eu, como também há a passividade por parte do eu diante de tal situação. Contudo, ainda nos perguntamos qual é a possível justificativa para a violência?

O mal é o que fundamenta a relação estreita que há entre o torturador e sua vítima. Ele é a tortura e a violência em seu grau radicalizado, uma ação sem nenhuma humanidade. A tortura

é a manifestação do indivíduo desprovido de humanidade. Uma ação de um ser maciço como um ser do mundo. O torturador é aquele que age sarcasticamente encurralando o outro. Essa ação é na verdade um extrair da vítima – em seu momento de fraqueza – aquilo que o torturador quer, sua identidade, seu eu e toda a sua humanidade. O torturador visa aniquilar a humanidade em seu próximo e em si mesmo (SARTRE, 1989, p. 161); o torturador já perdeu sua humanidade e suas características de humano ele se petrificou como coisa, ele se condicionou como um *ser-em-si*. Mas por outro lado, a vítima é quem determina o limite, ela é quem está apoderada de responsabilidade tão quanto o torturador<sup>12</sup>.

Deixar-se torturar é um punir-se a si mesmo ao extremo por odiar a si. É negar a sua consciência e condição de existir, é uma recusa de ser pura liberdade. Ao se condicionar a torturado ele está coisificando-se e odiando a todos visto que, “quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens” (SARTRE 2013; p. 26). É deixar-se ser determinado e coisificado; eis a dialética negativa, a destruição e aniquilação do humano a partir da negação da liberdade por ambas as partes. Nessa tópica, essa relação dialética de torturador e torturado é degradante, pois

[...] a tortura é em primeiro lugar uma tarefa de aviltamento: quaisquer que sejam os tormentos infligidos, é a vítima que decide, em última instância, qual o momento em que eles se tornam insuportáveis e em que é preciso falar; a suprema ironia dos suplícios é que o paciente, quando acaba por delatar, aplica sua vontade humana em negar que é homem, faz-se cúmplice de seus carrascos e se precipita, por um movimento próprio, na abjeção (SARTRE 1989; p. 161).

Parece estranho haver uma correlação entre o torturado e torturador, mas há. Essa correlação é a da degradação do humano e da responsabilidade de si mesmo. Contudo em Auschwitz não parecia ser uma escolha, um querer estar ali ou de ser

torturado; como haver responsabilidade para com o humano? Eles não queriam essa relação com os seus torturadores. O que o existencialista quer dizer com essa ‘dialética negativa’?

Para responder tal questão é necessário compreender as fronteiras que há entre homem e o humano. Parece estranho tal resposta – retórica –, mas diante de situações como essa não vemos apenas um ato, uma tortura; no entanto, uma renegação do homem enquanto humano e de si mesmo como indivíduo. Estar nessa relação é estabelecer uma degradação de si com o outro; independentemente de onde se está – se é torturado ou torturador – seu ato transcende à moralidade, a cultura e ao caráter, é uma escolha de anular-se do mundo enquanto humano a partir do outro e de si mesmo. Não há aqui uma natureza humana, mas uma condição de ser (o que quer que seja) e essa condição não assumida “é uma ‘representação’ para os outros e para si, o que significa que ele só pode sê-la em representação” (SARTRE, 2003, p. 106); isto é, condicionar-se como representação é negar a sua responsabilidade e sua existência. Sobre o seu existir está à responsabilidade do que se é com sigo e com o humano. Sua responsabilidade não recai apenas sobre si, mas sobre todo humano (SARTRE, 2013, p. 26). Essa é a relação que há entre os dois. Sabemos que não há querer de ser ou não ser torturado, coisificado ou reduzido a nada. Mas deve haver algo que o salvasse enquanto humano. Por mais que não tenha como reestruturar as determinações que ali já estão dadas, deve haver algo, uma escolha ou até mesmo um lugar onde seja possível resguardar-se da aniquilação de si.

## SALVAGUARDANDO-SE

Mas “se me torturassem, o que eu faria?” (SARTRE, 1989, p.162); se estou diante de estruturas e determinações que escapam a minha liberdade, o que eu faria? Eis a pergunta que se faz diante do desamparo e do desespero. Não é elucidativo explicar tal questão, mas compreendê-la a partir da violência desse outro. No entanto, ser violentado pelo outro – via olhar – é a

coisificação do eu e a petrificação da consciência. Em Sartre, como buscamos apresentar, coisificar a consciência é dissolver todo o *projeto*, a liberdade etc. é fazer da consciência um objeto opaco e determinado do mundo; *ser-em-si*. Permitir tal determinação é contribuir para a violência a si e, segundo Sartre, seria uma atitude de *má-fé*; isto é, um degradar-se como coisa, como ‘agido’ e uma recusa a sua condição humana. Nesse sentido está o plano das emoções que oscila no âmbito do irrefletido e do reflexivo. De outro modo, a emoção é “sofrida, ela surpreende, ela se desenvolve segundo leis próprias e sem que nossa espontaneidade consciente possa modificar seu curso de um modo muito apreciável” (SARTRE, 2008, p. 49). Permitir a estruturação do ser-fora-do-eu é um mascarar-se, fugir da *assunção* de sua liberdade e do seu projeto. É um permanecer no campo do ‘agido’ e não ir em direção à consciência de si, mas optar e permanecer passivo ao outro e ao mundo que lhe fora colocado.

Contudo, em Sartre, a *assunção* – o assumir-se liberdade e *projeto* – é a via de escape dessa violência. Em outras palavras, assumir-se livre é assumir-se responsável pela humanidade e por si. Contudo, no ato da violência ou da tortura não há uma possível resistência física, mas pode haver uma resistência de identidade. Pois, se, como mostramos acima, o torturador é aquele que está visando destruir a identidade da vítima e aniquilar o humano, tornando esse indivíduo numa coisa, em um *ser-em-si*, não há resistência física, como na experiência concentracionária. O que há é uma redução dissolutiva de toda a noção de grupo; tudo se reduz ao indivíduo, colocando o sujeito em estado de nudez, desamparo e deterioração identitária. Porém, aos olhos de Sartre,

[...] quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas e, apesar disso, é preciso agir (SARTRE, 2008, p. 63).

O agir é sair desse movimento aniquilador do humano e ir em direção à preservação de si, seu eu.

Isso só é possível quando há *assunção* de si ou um reconhecimento de sua liberdade. Reconhecer-se como liberdade e ir em busca de salvaguardar-se é transcender em direção ao mundo; é ir em direção ao plano do *mágico* servindo-se da sua capacidade de imaginação – outro aspecto da realidade humana, como vimos – com o intuito de livrar-se de toda petrificação e determinação que o torturador (outro) está impondo sobre si.

O uso da imaginação é proposto como um salvaguardar-se de si, visto que a imaginação é uma organização da consciência em ser imaginante. Além disso, ela é a passagem que falta à emoção do campo do irrefletido à reflexão. Isso quer dizer que

Todo ato de imaginação, qualquer que seja, é um ato *mágico* fora do alcance por princípio. O ato irrefletido que põe a imagem tanto quanto o ato reflexivo de imaginação são atos irrealizantes. Em uma camada mais concreta da consciência desvela-se o fato de que toda imaginação se produz em *uma situação* (CASTRO, 2016, p. 171).

Os atos da consciência são atos inteiros e que estão diretamente ligados a situações concretas e reais, esses atos não são atos empíricos, mas atos de uma consciência que tem consciência de si (SARTRE, 2016, p. 357-358). De outro modo, à medida que a consciência imaginante é a passagem do irrefletido para o plano do reflexivo, esse mesmo modo de consciência é o que sempre tem a possibilidade de produzir o *irreal* (SARTRE, 2016, p. 358). Contudo “a imaginação é a desrealização e o ‘objeto’ irreal que ‘apela’ a uma irrealização para ser revelado enquanto tal” (CASTRO, 2016; p. 171). O tentame aqui é de mostrar, que enquanto desrealização e irrealização na imaginação opera-se uma negação, que é capaz de tornar o ato de imaginar criativo. Da reflexão da imaginação tira-se a ideia de uma síntese dos fatos psíquicos (SARTRE, 1936, p. 161) e todos os fatos psíquicos são necessariamente uma síntese (SARTRE, 1936; p. 162) que produz o irreal como algo variável a partir de uma situação concreta.

Compreendido isso, em que medida a imaginação pode ser capaz de salvaguardar o torturado? Ela é capaz de salvaguardá-lo à medida que a imaginação é pensada e concebida como essa síntese criadora e reflexiva. Ela rompe com a constante tentativa de ação do torturador sobre sua vítima reduzindo-o ao irrefletido e a objeto do mundo. A imaginação é um irrealizar (suspender-se) dessa situação concreta. Ela é a abertura de uma via imaginária capaz de colocar nas mãos do agente-imaginário as regras desse novo horizonte. Nesse sentido, imaginação é liberdade. Porém, ela só se torna um veículo libertador na medida em que haja um reconhecimento de si como livre. O reconhecer-se como liberdade é um basta para qualquer tortura<sup>13</sup>.

Diante disso, nosso tentame não consegue apresentar uma solução à questão. Se ela existe aqui é aparente, pois todo o desenvolvimento do trabalho que caminha em direção a um

salvaguardar-se de si, se apresenta a partir da via imaginária – que é uma atitude contrária à determinação e redução que o outro impõe sobre o eu. O salvaguardar-se é na verdade uma maneira de manter íntegra a consciência de si da vítima. Um modo de a vítima não se silenciar e perder a consciência de si a partir do terror e da aleatoriedade da ação violenta do outro. Esse é o querer do torturador: dissolver a identidade de oposição e da garantia de si do eu, dentro do limite do próprio viver em confronto com esse outro. Mas ainda resistindo sob a via livre da imaginação enquanto ato criativo da consciência de si, o eu ainda estará sendo torturado. Por isso, a dialética ‘negativa’ não se fecha e não se soluciona, pois neste caso, ser livre (agente criativo da imaginação) não está tornando necessária a sua liberdade enquanto agente livre do mundo.



## NOTAS

1. Estou remetendo aqui à Santo Agostinho, que problematiza a questão do mal como a ausência do bem, ou melhor, ausência de Deus. Em Agostinho o problema do mal é tido como uma questão metafísica que fora recepcionada de Parmênides na tópica do Ser e não-ser. Ver mais em: GILSON, Étienne; *O problema do mal em Agostinho: Introdução ao estudo de S. Agostinho*; tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub; 2º ed., editora Paulus, São Paulo, 2010; p. 271-279.
2. Em *Que é Literatura* (1989), Sartre expressa a segunda guerra mundial (1939-1945) como sendo essa maior manifestação maléfica que o humano já produzira. No período da guerra segundo o autor, ele foi obrigado a ver a tortura como algo cotidiano (cf.: p.160).
3. A horrenda experiência sobre a questão da guerra fez Sartre criar novas percepções sobre a violência e desenvolver uma onto-fenomenologia da questão a partir da dialética do senhor e do escravo de Hegel (1770-1831). Essa dialética recepcionada em Sartre toma uma nova ressignificação – torna-se uma dialética do torturador e torturado –, no entanto em Sartre não há a superação como solução. Em Sartre essa dialética se estabelece como uma dialética negativa – sem superação –, pois a questão se reduz ao indivíduo; é dele a escolha de querer permanecer em tal condição.
4. Os objetos do mundo têm características únicas, dentre elas, presença e inércia, além de ter formas, cores, posições etc. A inerciado objeto priva-o de ser espontaneidade. A sua característica existencial de inércia é o modo de ser que Sartre denomina *ser-em-si*, em outras palavras, um ser que esgota sua existência sendo si mesmo. O objeto é conhecido pela consciência pouco a pouco, ele se revela ao olhar dela e ela o apreende sendo puro movimento espontâneo de intenção, um *ser-para-si*. Essa definição de *ser-em-si* Sarte apresenta no prólogo de *A Imaginação* (1936), em *O ser e o nada* (1943). Sobre esse assunto ver: RODRIGUES, Thiago; *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: Uma incursão nos Primeiros textos de Sartre*; Editora Fi, Porto Alegre, 2014; p. 16-26.
5. Na sua obra *A imaginação* (1936), Sartre apresenta um modo de ser que é intencional, que está posto no mundo e é pura espontaneidade. Em *O ser e o nada* (1943) o *para-si* é a realidade humana, que sendo, coloca em questão o seu próprio ser. Em outras palavras o *ser-para-si* é toda consciência. O *para-si* é todo aquele que “requer a assunção integral da responsabilidade implicada na escolha e que consiste nas eleições dos valores de si”. (Cf.: RODRIGUES: 2014, p. 21).

6. Sabemos que há vários tipos de torturas e a cada tortura há consequências. Para exemplificar, podemos elucidar: pau de arara; choque elétrico; geladeira; processo corcovado; tortura psicológica; a cadeira do dragão etc. Esses modos de tortura são meios de conquista de informações, de prática criminosa, de imposição de autoridade (do torturador sobre o torturado), dentre outros. As consequências são diversas, como a lesão física, o sofrimento psicológico, a instabilidade racional – como alucinações etc. – e dentre outras que podem resultar na morte. Sobre essa temática e questão ler: ALMIRON, Daniel Ramos de, *A tortura e suas consequências na prática do crime no direito penal brasileiro*; [dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Eduardo Erivélton Campos] Itajaí, SC; 2009.
7. Neste trabalho queremos apresentar a imaginação como resistência à tortura, ela – sob nossa interpretação – é a criatividade para qualquer ação à tortura. Ela é a resistência do eu enquanto consciência, ela é a criação de uma elaboração de um plano de fuga, ela é ressignificação do mundo.
8. Segundo SASS (2007), o mágico em Sartre é uma queda da consciência, uma alteração do mundo dos objetos.
9. Sabemos que em Husserl, o termo intencionalidade é muito caro e importante para o interior da sua obra. No entanto, Sartre não é um leitor sistemático e fiel ao significado dos termos que ele se apropria. O que se quer dizer é que embora para Husserl, intencionalidade, em Ideen (1990), §84, Husserl concebe-a como sendo uma espécie de essência dos vividos, que de certa maneira caracteriza a consciência em seu sentido forte. Ou seja, de fluxos de vividos como fluxo de consciência. Em outras palavras, a intencionalidade para Husserl é a particularidade de a consciência ser consciência de qualquer coisa e é esse se direcionar em relação aos objetos. No entanto, como mostra Cabestan e Tomes (2002, p. 32) a intencionalidade – para Sartre – é toda consciência intencional, e todos os sentimentos experimentados como consciência também fazem parte e têm uma estrutura intencional. Em outras palavras, a intencionalidade para Sartre e o modo como a concebemos neste trabalho não é apenas uma pergunta em relação a um objeto, mas um movimento que essencialmente é uma negação de ser qualquer substancialidade.
10. Esse fenômeno é a relação imediata sem síntese da consciência e o objeto imagem. É o próprio fenômeno e é nesse sentido que os modos de consciência se complementam e fazem dela – consciência – completa. Um objeto é dado à consciência em diversos perfis de aparição e esse aprendizado é lento, pois opera pela unidade sintética da percepção de captar tais perfis; no entanto, o aprendizado que adquirimos pelas imagens é imediato. Isso ocorre porque a imagem é um saber direto, “um ato sintético que une os elementos mais precisamente representativos a um conhecer concreto, não imaginado.” (SARTRE, 2016; p. 22-30). Nesse sentido, essa característica da imagem evidencia-nos uma propriedade da imagem que Sartre chama de *pobreza essencial*, a imagem só existe quando pensamos nela, e só nos fornece elementos de aparições considerados mais relevantes no ato do pensamento. É deste modo que Sartre chama essa característica da imagem de *quase-observação*, porque além de ela não poder nos ensinar nada a não ser o que ela é, essa característica destaca o lado degradante da imagem que se assemelha a percepção, confundindo-as.
11. O *nada* é um termo muito caro à filosofia de Sartre, embora no *Imaginário* ele não tenha explorado tão amplamente esse conceito, em *O Ser e o Nada* (1943), o existencialista francês dedica um capítulo de sua obra a tal questão. Ele apresenta o nada como sendo a criação é a possibilidade que se mostra àquele que está no seio do seu ser, se interrogando. O nada é síntese. (Cf.: SARTRE, 2011; p. 43-46).
12. Há várias relações de torturador e vítima. Podemos elucidar a título ilustrativo as relações de pai/filho, chefe/empregado, senhor/escravo etc. No entanto, temos que compreender que cada relação terá uma especificidade e variação em relação à outra. Isto é, cada uma dessas relações exigirá um tipo de saída. São modos de se relacionar que se distinguem entre si. Em algumas pode haver saída, como em outras não.
13. Podemos elucidar aqui alguns exemplos reais e ficcionais de nossa hipótese de trabalho. Exemplos de pessoas e personagens de filmes que se serviram da imaginação para se livrar da violência, tortura etc. Temos como exemplos reais, Jean Genet – escritor francês e autor de *Nossa senhora das Flores* – que usou da imaginação como literatura e estratégia de fuga da prisão. Genet serviu-se da imaginação enquanto prisioneiro e fez dela a sua válvula de escape do mundo que o torturava (prisão) e ressignificou de maneira adaptada sua realidade, escrevendo. Outro exemplo real foi de Victor Frankl autor de *O sentido da vida*, Frankl mostra-nos que a imaginação é o escape para a tortura. Ele que foi vítima da experiência concentracionária nos apresenta o plano imaginário como o salvaguardar-se. Temos também exemplos ficcionais que se serviram da imaginação para a preservação de si. O filme *A vida é bela* do diretor Roberto Benigni mostra o Judeu

Guido que usa da imaginação para seu filho (Giosué) não perceber que estão no campo de concentração nazista. Guido faz parecer, a horrenda experiência concentracionária, um jogo. Outro exemplo é o filme *Papillon* do diretor Franklin J. Schaffner que mostra um prisioneiro da ilha do diabo que também se serve da imaginação como criação de um plano de fuga.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, E. P.; *Conflito e intersubjetividade em o ser e o nada de Sartre*; dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Antônio Colaço Martins, Fortaleza, UFC, 2003.
- ALMIRON, Daniel Ramos de, *A tortura e suas consequências na prática do crime no direito penal brasileiro*; dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Eduardo Erivélton Campos; Itajaí, SC; 2009.
- ALVES, Igor silva; *Consciência imaginante e analogon: o lugar do objeto estético na obra de Sartre*; Sapere Aude – Belo Horizonte, v. 6 – n. 12, p. 484-497, Jul./Dez. 2015.
- BELO, Renato dos Santos; *Em torno da teoria das emoções de Sartre*; Kínesis, Vol. VI, nº 11, Julho 2014.
- CUNHA, Kátia da Silva; *A teoria sartriana da consciência e o problema imagem*, dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Simeão Donizeti Sass, Uberlândia, UFU, MG, 2011.
- CASTRO, Fábio Caprio Leite de; *A ética de Sartre*; ed. Loyola, São Paulo, 2016.
- ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento; *A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre*; Kínesis, Vol. VI, nº 11, Julho 2014.
- GILSON, Étienne; *O problema do mal em Agostinho: Introdução ao estudo de S. Agostinho*; tradução de Cristiane negreiros A. Ayoub; 2º ed., editora Paulus, São Paulo, 2010
- GONÇALVES, Aline Ibaldo; *O problema do outro em Sartre*; dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Noeli Dutra Rossado, UFSM, Santa Maria, RS, 2012.
- GONTIJO, Rozângela; *A Fenomenologia da imaginação em Jean-Paul Sartre: caminho para uma interpretação estética da liberdade*; dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Emílio César de Resende, Belo horizonte, UFMG/Fafich, 2005.
- HUSSERL, Edmund Gustav Albrecht; *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LEVI, Primo, *é isto um homem?*; ed. Rocco, trad. Luigi Del Re, Rio de Janeiro, 1988.
- RESENDE, Vani Terezinha de; et al.; *O olhar em Sartre: Relação entre o eu e outro*; Revista da Católica, Uberlândia, v. 1, n. 1, p. 87-96, 2009.
- RODRIGUES, Thiago; *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: Uma incursão nos Primeiros textos de Sartre*; Editora Fi, Porto Alegre, 2014.
- RODSTEIN, D.R., *Consciência e nadificação*, dissertação de mestrado defendida e aprovada sob orientação de: Celso Reni Bradaia, UFSC, Florianópolis, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul; *L'Imagination*, librairie Félix Alcan, 1ªédition, Paris, 1936.
- \_\_\_\_\_, *La transcendance de l'Ego : Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966.
- \_\_\_\_\_, *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Librairie Gallimard, Paris, 2016.
- \_\_\_\_\_, *O ser e o nada, ensaio de ontologia fenomenológica*; trad.: Paulo Perdigão, 20. Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2011.
- \_\_\_\_\_, *O existencialismo é um humanismo*; trad. João Batista Kreuch, ed. Vozes, Petrópolis- RJ, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Esboço de uma teoria das emoções*; trad. Paulo Neves, ed. L&PM; Porto Alegre, 2008.

\_\_\_\_\_, *Situações I*, trad.: Cristina Prado, ed.: Cosac Naify, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_, *Que é literatura*, trad.: Carlos Felipe Moisés, Editora Ática, São Paulo, 1989.

SASS, Simeão Donizeti *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*; Reflexão, Campinas, n. 32 (92), p. 35-49, jul. /dez., 2007

SOUZA, Thana Mara, *Liberdade e determinação na filosofia sartriana*; Kínesis, Vol. II, nº 03, Abril-2010.

TROGO, Sebastião; *O impasse da má-fé na moral de J. -P. Sartre*; ed. Ciências Jurídicas, Belo Horizonte, 2011.

Contextura