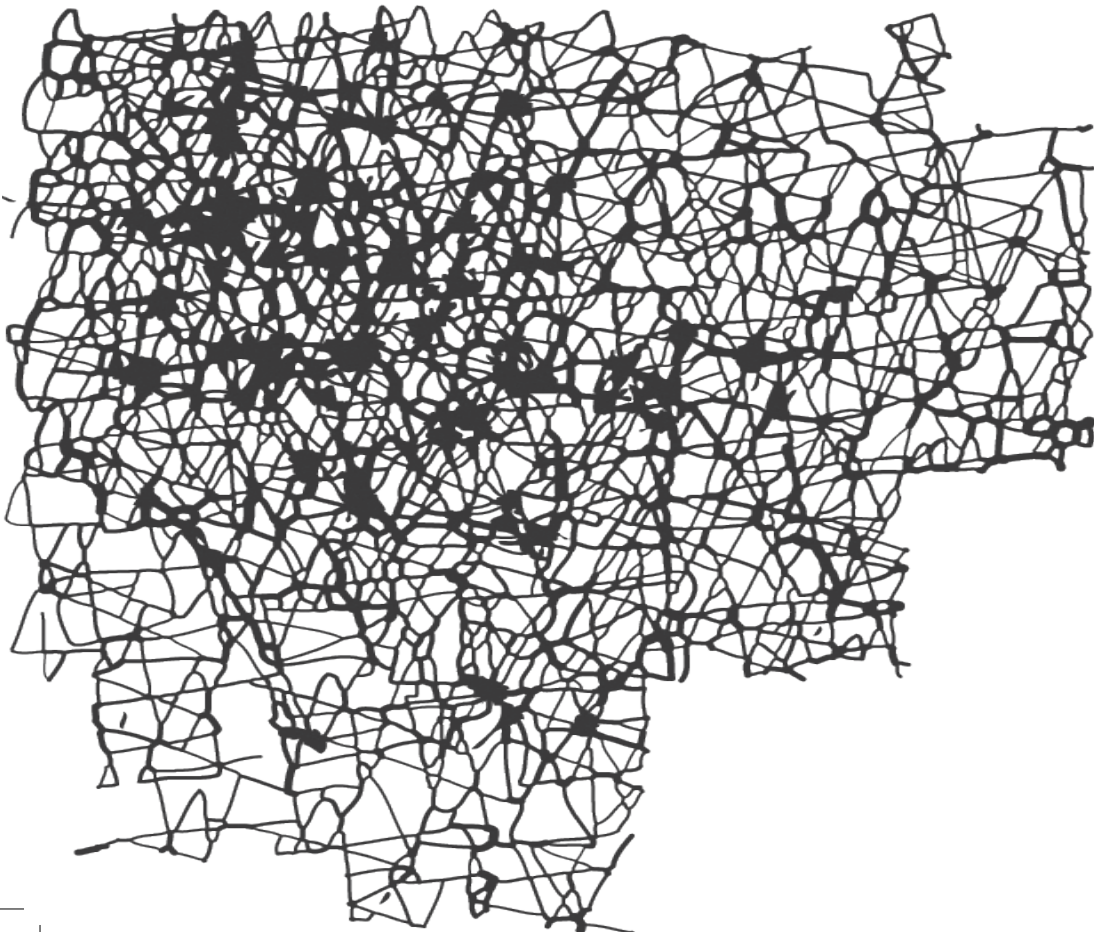


**ConTextura: 1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura;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



# EDITORIAL

DEPOIS DE MAIS UM ANO de intensa dedicação e entrega ao trabalho de produção da revista, concluímos, com enorme entusiasmo, a sétima edição da **ConTextura**. Ela representa nosso desejo de reafirmar o espaço democrático de publicações filosóficas por meio da melhor circulação de questionamentos e debates que fazem parte da formação do aluno de filosofia. Com o intuito de alargar o tópos de tais indagações e discussões, nesta edição promovemos o diálogo com outras áreas, mas que não deixa de tocar em pontos cruciais à filosofia. É dessa forma que concebemos o projeto desta edição: uma interconexão áspera entre saberes que compõe nossa **ConTextura**.

Ao longo de dez anos de produção da revista conseguimos amadurecer um de seus principais propósitos, qual seja, o de explorar diferentes formas de expressão filosófica que não se esgotam no artigo acadêmico. Nesta edição contamos com um número inédito de trabalhos de cunho ensaístico, poemas, ilustrações e também com a presença de um conto, que nos oferece uma pluralidade de contextos para a reflexão filosófica.

Este periódico, que julgamos tão importante, só é possível graças ao empenho dos discentes do PET Filosofia que apostam no objetivo de criar um palco filosófico que não contempla apenas doutorandos e mestrandos, mas também graduandos, facilitando o contato e incentivando a interação entre esses alunos. Agradecemos ao nosso tutor, o Professor Dr. Rogério Lopes, que é quem nos orienta na execução das propostas levantadas pelo PET, apontando os melhores caminhos para realizá-las. Nosso muito-obrigado à equipe de professores, doutorandos e mestrandos pareceristas, assim como aos autores dos textos, pela contribuição real e efetiva nesta edição. Não podemos deixar de agradecer ao apoio do Departamento de Filosofia da UFMG e a todos aqueles que afiançam esta nossa iniciativa.

Desejamos a todos uma instigante leitura!

# PUBLIQUE SEU TEXTO NA **ConTextura**

## Tipos de publicação:

1. Artigos: textos com o caráter de monografia, resultantes de pesquisa em Filosofia abordando algum tema presente na literatura filosófica em geral.
2. Ensaios: textos de forma livre e conteúdo filosófico, mesmo que difuso e implícito, onde se espera que ocorra uma reflexão mais livre sobre cultura, sobre a contemporaneidade, sobre a arte ou qualquer outro tema vizinho.
3. Poemas com algum teor filosófico.
4. Aforismos: ideias sintéticas, expressas com vigor carentes de argumentação, mas que se impõe pela expressividade, provocando o leitor refletir.
5. Traduções: textos de interesse filosófico, traduzidos sob a revisão de um professor especializado. Cabe ao aluno a observância dos direitos autorais do autor e das devidas responsabilidades legais.
6. Entrevistas e debates com algum teor filosófico.
7. Imagens: fotografias, quadrinhos, charges, ilustrações, colagens e afins.

■ Todos os originais recebidos serão submetidos à aprovação do Conselho Editorial da Revista, que decidirá sobre sua publicação, como também de um ou mais pareceristas ou colaboradores. A revista não remunera os autores. Os interessados devem enviar os arquivos, em anexo, exclusivamente para o e-mail **contexturaufmg@gmail.com**, especificando o tipo de arquivo (artigo, ensaio, poema, aforismo, tradução, entrevista e debate ou imagem) no campo Assunto de acordo com o edital disponível no site <http://www.fafich.ufmg.br/petfilosofia/>

## ConTextura

### Conselho Editorial

Editor: Rogério Antônio Lopes; Editores associados: Aruan Fernandes Gonçalves, Bruno Victor Melo, Daniel Rodrigues da Costa, Diogo Guerra Machado, Eduardo César, Gustavo Laet Gomes, João Marcos Lambert, Laiz Cristina da Silva, Ligea Clara de Carvalho Hoki, Luís Felipe Teixeira, Luis Paulo de Souza, Matheus Lopes de Oliveira, Monique Costa, Renato Silva da Fonseca.

### Conselho Consultivo

Alice Parrela Medrado, Cláudia Fonseca, Cleide Cristina da Silva, Scarlatelli, Flávia Virgínia S. T. Lana, Gilson de Paulo Moreira Iannini, Joãozinho Beckenkamp, Leonardo de Mello Ribeiro, Ludymylla Lucena, Luiz Helvécio Marques Segundo, Nilo Ribeiro Júnior, Olimar Flores, Olímpio Pimenta Renata Guerra, Renato Fonseca, Ricardo Nachmanowicz, Sabrina P. Ferreira, Simeão Sass, Vitor Cei Santos

### Projeto Gráfico e Diagramação

Bruno Menezes

### Ilustrações

Renata Delgado (capa), Leíner Hoki, Randolpho Augusto, Thales Clementino.

### Agradecimentos

Departamento de Filosofia da UFMG

**Tiragens:** 500 cópias

**Impressão:** Gráfica Rona Editora

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

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 4131 | BH, MG.

### Realização

**PEI** Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

### Apoio

**FAFICH**



nesta edição

## ARTIGOS

<b>A AUTOCONSCIÊNCIA RECONHECEDORA EM HEGEL</b>	7
Caroline Ferreira Fernandes	
<b>TERIA RAWLS DESRESPEITADO AS PESSOAS? UMA DISCUSSÃO SOBRE JUSTIÇA SOCIAL E DIGNIDADE HUMANA</b>	16
Henrique Cruz Noya Luiza Midory de Alcântara Santos Vitor Amaral Medrado	
<b>ENTRE SARTRE E CAMUS: SE HÁ FALTA DE SENTIDO, DEVO SUICIDAR?</b>	24
Moisés Prado Sousa	
<b>DELEUZE E A ESTÉTICA MARXISTA: O CINEMA EM PRIMEIRO PLANO</b>	31
Thiago de Araujo Pinho	
<b>O ROSTO COMO IRRUPÇÃO À RESPONSABILIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS</b>	40
Angelina Zanandrez	
<b>O PROJETO DA FILOSOFIA DO FUTURO EM LUDWIG FEUERBACH</b>	50
Luís Guilherme Stender Machado	
<b>POR OUTRAS PARTILHAS DO SENSÍVEL EM BELO HORIZONTE: UMA REFLEXÃO APOIADA NAS ANÁLISES DE JACQUES RANCIÈRE</b>	58
Laiz Cristina da Silva	

## ENSAIOS

<b>A PAIXÃO DA LINGUAGEM PELA VIDA OU A PAIXÃO DA VIDA PELA LINGUAGEM. LER CLARICE LISPECTOR</b>	68
Anderson Borges	
<b>AS JORNADAS DE JUNHO E A CONSCIÊNCIA DE CLASSE</b>	72
Glauber Ataíde	
<b>CONDIÇÕES PÓS-MODERNAS: JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, DAVID HARVEY E O PROBLEMA DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO</b>	77
Aline Sobreira de Oliveira	
<b>THE WALL E UMA REFLEXÃO ACERCA DO MECANICISMO ESCOLAR</b>	83
Felini de Souza	
<b>TALES CAIU NO POÇO?</b>	87
Gustavo Laet Gomes	

## POESIAS

<b>CANTIGA DO APARECIMENTO DO QUE NÃO QUER APARECER</b>	92
Leonardo Araújo Oliveira	
<b>REVELA-TE A MIM</b>	93
João Marcos Lambert	
<b>ESTATUTO DA DESOBRIGAÇÃO PERENE</b>	94
Cafira Zoé	
<b>UM SUJEITO</b>	96
Luan Batista	
<b>UMA QUESTÃO</b>	97
Diogo Guerra Machado	

## CONTO

<b>FILENTROPIA</b>	99
Cristiano Dutra Batista	

# ARTIGOS



Leiner Hoki

# A AUTOCONSCIÊNCIA RECONHECEDORA EM HEGEL<sup>1</sup>

CAROLINE FERREIRA FERNANDES<sup>2</sup> | Mestranda em Filosofia FAJE-MG

## RESUMO

O principal objetivo deste artigo é analisar como Hegel compreende o processo de reconhecimento do outro a partir dos movimentos da consciência-de-si expostos na dialética do senhor e do escravo na Fenomenologia do Espírito. A nossa intenção é mostrar que a compreensão desse movimento da autoconsciência reconhecedora pode ser um caminho ainda atual para compreender o reconhecimento autêntico do outro na contemporaneidade a partir da noção de consenso universal.

**Palavras-chave:** Hegel. Reconhecimento. Autoconsciência. Consenso universal.

## INTRODUÇÃO

A categoria da intersubjetividade é para Hegel o ponto central de toda a vida ética. Segundo ele, a partir da influência de Aristóteles, somos essencialmente seres de relação, cuja formação da identidade desenvolve-se dialeticamente na relação com o outro a partir de um processo autêntico de reconhecimento. Pois, como o filósofo alemão afirma, “*enquanto ser determinado, o ser-aí é essencialmente ser para outro*” (HEGEL, 2010, §71, p. 105). Constituímo-nos como pessoas autênticas e livres na relação de intersubjetividade. Nesse sentido, o tema da autoemancipação do homem é, para Hegel, o tema central de todo o seu sistema da vida ética. Na interpretação de Axel

Honneth, o desenvolvimento de uma teoria da liberdade em Hegel somente alcança um estado de liberdade comunicativamente vivida na luta pelo reconhecimento recíproco da identidade do sujeito. O que torna possível identificar a categoria de reconhecimento em Hegel como “*medium central de um processo de formação ética do espírito humano*” (HONNETH, 2003, p. 30). Essa interpretação reverbera a afirmação de Hegel na *Enciclopédia das ciências filosóficas* de que “*a tarefa da filosofia só estará verdadeira e imanentemente cumprida se o conceito e a liberdade se tornarem o objeto e a alma da filosofia*” (HEGEL, 1992 (2), § 384, p. 11).

Assim sendo, caber-nos-á examinar aqui como Hegel entende o movimento de conquista da consciência-de-si nos seus três níveis fundamentais, a saber, no nível da consciência-de-si enquanto ela é desejo e põe-se como busca por satisfação, tendo uma tendência profundamente aniquiladora; num segundo momento analisaremos o ato da consciência de sair para fora de si e de se colocar como objeto – momento do *para-si* da autoconsciência em sua pura *reflexividade* e na relação com a alteridade em busca de autoafirmação, e, por fim, num terceiro momento temos a verdade da autoconsciência *em si e para si*, que sendo como tal revela sua verdade no reconhecimento recíproco.

É válido ressaltar, antes de expor esses momentos, que Hegel está dialogando com o seu tempo. Imerso pelo dualismo sujeito-objeto que alcançou seu cume com a filosofia kantiana e fichteana, Hegel buscará estabelecer a primazia da relação sujeito-sujeito, mostrando que o momento da subjetividade não é senão um dos momentos de reconhecimento, não podendo permanecer somente nele para que seja possível ir ao encontro com o outro enquanto sujeito.

Para Hegel, *“a filosofia kantiana pode especificar-se, de um modo mais determinado, como a que concebeu o espírito enquanto consciência e contém apenas determinações da fenomenologia, e não da filosofia do espírito”* (HEGEL, 1992 (2), § 415, p. 50). Sendo assim, seu intuito é ultrapassar esse momento da filosofia da consciência enquanto sujeito-objeto para uma filosofia do espírito em que a relação sujeito-sujeito alcance o seu termo final no resultado do movimento do conceito. Consoante Lima Vaz, essa relação sujeito-sujeito é possibilitada na dialética do reconhecimento exposta na oposição histórica do Senhorio e da Servidão desenvolvida pelo filósofo alemão em que representa *“a ideia de que a dialética da alteridade ou da essencial e constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu outro implica necessariamente a passagem do outro-objeto ao outro-sujeito, ou seja, implica o paradoxo da reciprocidade,*

*segundo o qual o sujeito é ele mesmo (ipse) no seu relacionar-se com outro sujeito o qual, por sua vez, é igualmente ele mesmo (ipse) no seu ser-conhecido e no conhecer seu outro: em suma, no reconhecimento”* (LIMA VAZ, 1992, p. 55).

Nessa perspectiva, o intuito de Hegel na *Fenomenologia do espírito* pode ser descrito como o desdobramento do alcance da verdade da certeza de si mesmo, percorrendo o caminho de uma “Ciência da experiência da consciência”, o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Nosso intuito aqui, portanto, é revelar *grosso modo* o caminho trilhado por Hegel da verdade da consciência enquanto autoconsciência até a conquista da autoconsciência universal como termo do reconhecimento recíproco. O nosso intento é mostrar que a luta por reconhecimento descrita por Hegel na dialética do Senhor e do Escravo ainda nos diz muito acerca da cultura contemporânea, em que muitas vezes ainda permanece *“impelida pelas pulsões da necessidade e do desejo”* (LIMA VAZ, 1981, p. 8). Consoante Lima Vaz, *“a originalidade do ponto de vista hegeliano consiste [justamente] em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do reconhecimento”* (LIMA VAZ, 1992, p. 54). Nessa perspectiva, o nosso intento é desembocar na discussão acerca da possibilidade do consenso universal a partir da noção da autoconsciência reconhecidora efetivamente realizada em Hegel no nível da eticidade sob o prisma da luta pelo reconhecimento.

## 1. OS MOVIMENTOS DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel discutirá como o sujeito alcança a certeza sensível a partir da percepção do objeto *“na aparição deste no aqui e no agora do espaço e do tempo do mundo”* (LIMA VAZ, 1981, p. 14). Após o alcance dessa certeza, o sujeito percebe-se não apenas como diferente do objeto, mas toma consciência da verdade da certeza de si mesmo perante ele. É nesse momento do percurso da *Fenomenologia do espírito* que se



inserirá a dialética da consciência-de-si e o movimento para a consciência do outro como outra consciência-de-si.

O primeiro momento da consciência-de-si se dá no movimento do desejo, para Hegel “*a consciência-de-si é desejo*” (HEGEL, 1992 (1), § 174, p. 124). Nesse momento, percebemos a necessidade do homem, enquanto fundamentalmente desejo, de satisfazer essa sua condição de ser desejante e, portanto, de absorver esse outro que se apresenta como objeto necessário para a manutenção da vida. Segundo Lima Vaz, o sentido de vida desenvolvido por Hegel nesse momento significa “*o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nossa absoluta inquietação*” (LIMA VAZ, 1981, p. 15). Percebe-se, portanto, que o objeto se dá como objeto de desejo dessa consciência-de-si e, portanto, parte do sujeito enquanto representa<sup>3</sup> esse objeto. Hegel afirma na *Enciclopédia* que “*a autoconsciência está, pois, em si no objeto que, a este respeito, é adequado ao impulso. [...] O objeto dado é aqui estatuído de modo tão subjetivo como a subjetividade se despoja da sua unilateralidade e se torna para si objetiva*” (HEGEL, 1992 (2), § 427, p. 56).

Esse tornar para si objetiva é o movimento da satisfação e da conseqüente destruição do outro enquanto busca de afirmação de si na satisfação dos seus impulsos que se dá infinitamente, expressando a ideia clássica de *mau infinito*. Segundo Lima Vaz, esse *mau infinito* representa o ressurgimento do “*objeto sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar*” (LIMA VAZ, 1981, p. 16).

Não obstante, segundo Hegel, esse momento ainda é puramente abstrato e não efetiva a constituição da identidade, que se constitui aqui em uma “*tautologia vazia*” (HEGEL, 1992 (1), § 167, p. 120), pois o objeto e o si não se diferenciam já que permanece pura e simplesmente no nível da representação da sua subjetividade. Nesse sentido, Hegel afirmará a necessidade da satisfação da consciência-de-si somente numa outra consciência-de-si. Na

interpretação de Lima Vaz, essa passagem representa o momento em que “*a consciência deve passar necessariamente para o momento do reconhecimento – verdade do desejo – ou seja, deve encontrar em outra consciência-de-si a mediação pela qual ela se conhece concretamente no seu ser-outro ou, exatamente, em outra consciência-de-si (alter ego), mediação que não é senão o próprio reconhecimento*” (LIMA VAZ, 1992, p. 54-55).

A supressão desse momento, portanto, dar-se-á em Hegel no movimento da consciência-de-si enquanto reconhecidora de um outro si mesmo que seja livre e não dependente como outrora<sup>4</sup>. Na *Fenomenologia do Espírito* nos §§ 178-196 e de modo resumido na *Enciclopédia das ciências filosóficas* nos §§ 430-435, Hegel tentará responder como se dá o processo de reconhecimento e a conquista da liberdade possibilitada no movimento de encontro de uma consciência-de-si com outra consciência-de-si.

Para responder a esse problema, ele discorrerá a relação de dominação entre senhor e escravo, revelando não só o reflexo do seu tempo e a noção de uma outra consciência-de-si em seu aspecto de nulidade, mas também o paradoxo fundamental que há entre ser reconhecido e reconhecer. Evidenciando que o reconhecimento por meio da dominação não é autêntico e que não há liberdade na violência e opressão. Segundo Lima Vaz, esse movimento dialético do indivíduo ao saber na parábola do Senhor e do Escravo “*deve apresentar-se como fundamento para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal*” (LIMA VAZ, 1981, p. 23). É, portanto, com essa intenção que trazemos à tona os momentos dessa parábola, em que passamos da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento.

## 2. OS MOMENTOS DA PARÁBOLA DO SENHOR E DO ESCRAVO

O verdadeiro encontro entre duas consciências-de-si se dá pela constatação de que

esse Outro é também um Eu sou como Eu, mas ao abstrair objetivamente esse momento, percebe-se que na verdade esse Outro Eu sou é ainda Outro Eu que não Eu mesmo. Há aqui essa contradição própria da dialética hegeliana que buscará alcançar a unidade desses dois momentos, de pura indiferenciação e diferenciação, que possibilitará um reconhecimento autêntico do Outro. Segundo Hegel, “*a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido*” (HEGEL, 1992 (1), § 178, p. 126).

Esse reconhecimento do outro se dará em um momento de pura negatividade, para chegar ao momento da pura positividade, onde se dará a certeza da consciência-de-si. O primeiro momento da dialética se dará no momento da identidade, ambas as consciências-de-si se reconhecem imediatamente. Mas essa imediatidade singular ainda não pode ser efetiva, pois cada uma das consciências-de-si reconhece a outra como objeto, em sua pura negatividade e desigualdade. Não obstante, segundo Lima Vaz, nesse momento da dialética, “*o outro não se prova ainda como essencial para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si*” (LIMA VAZ, 1981, p. 20).

Sendo assim, é necessário passarmos para o outro momento do reconhecimento que é o da afirmação da liberdade a partir da luta de vida ou de morte, ou seja, a partir da afirmação da vida na liberdade de arriscar sua própria vida para a conquista da mesma. Essa suprassunção desse seu ser-Outro é resumida por Hegel em uma bela passagem: “*Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro*” (HEGEL, 1992 (1), § 179, p. 126). Assim sendo, podemos afirmar que é na dialética do reconhecimento do Outro que nos autorrealizamos plenamente como pessoas de razão e liberdade. Consoante Axel Honneth, “*a estrutura de uma tal relação de*

*reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular*” (HONNETH, 2003, p. 47).

Nesse sentido, faz-se necessário expor como Hegel aborda o tema do reconhecimento na dialética do senhor e do escravo em que explicita bem essa noção de uma luta de vida ou morte que gerará, enfim, para aquele que arriscou a própria vida, vida autêntica e independente, a conquista da liberdade, portanto. Nas palavras de Hegel, “*a luta do reconhecimento trava-se para a vida e para a morte; cada uma das duas autoconsciências põe a vida do outro em perigo e também se expõe, mas só enquanto em perigo, pois, também cada qual está orientada para a conservação da sua vida enquanto ser determinado da sua liberdade*” (HEGEL, 1992 (2), § 432, p. 58).

Para o filósofo alemão, o fim da luta, que tem como consequência a morte de um dos sujeitos do processo, é o fim da efetivação do reconhecimento, pois a morte não é senão a negação da afirmação da vida que está em jogo no processo do reconhecimento. Sendo assim, nesse jogo de forças vencerá aquele que se arrisca para conquistar. Pois “*o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente*” (HEGEL, 1992 (1), § 187, p. 129). Segundo Entralgo, “*para Hegel será necessário que as duas consciências assim contrapostas se realizem e se reconheçam em sua existência corpórea e imediata – em seu ser-para-outro – como o que em si mesmas são, ou seja, como seres livres. Somente assim pode atualizar-se a verdadeira liberdade do espírito humano. Eu não poderia ser verdadeiramente livre se o outro, meu igual, aquele em quem eu me contemplo como a mim mesmo, não fosse livre por sua vez, e se eu não reconhecesse sua liberdade*” (ENTRALGO, 1968, p. 125).

### 3. OS PARADOXOS DA PARÁBOLA

Nessa dialética, portanto, do reconhecimento na liberdade do outro que a parábola do senhor e do escravo nos revela um paradoxo, pois enquanto o senhor se acha superior ao escravo e não o reconhece como um Outro Eu livre e semelhante a ele, ele perde sua própria liberdade e a independência que acha-se já assegurada, pois não há reciprocidade no processo de reconhecimento do escravo, tendo com ele uma relação puramente instrumental, mediatizada, em que o escravo só lhe servirá de meio para um determinado fim que é a conquista do objeto e da satisfação de suas próprias necessidades, dos seus desejos.

Além do mais, há um visível paradoxo na afirmação da consciência-de-si do senhor, pois ele parece necessitar do escravo, que cumpre o papel de sua consciência para se autoafirmar, o que para ele era insustentável. A contradição do senhor, portanto, está no fato dele ser reconhecido por quem ele não reconhece. Logo, ao enfrentar uma luta pelo reconhecimento, onde colocara sua vida em risco, o senhor possui os seus desejos e tenta alcançá-los, diferentemente do escravo que assume plena dependência ao senhor e recusa o combate pela vida. Contudo, o curioso é que o senhor dependa de alguém a quem ele tem como escravo. Sendo assim, a luta travada pelo senhor de conquista da liberdade e da consciência-de-si não se dará efetivamente, pois a luta só valeria a pena se ele recebesse o reconhecimento por outro sujeito que ele próprio também reconhecesse. Enfim, o senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de alguém que ele reconhece como alguém digno de reconhecê-lo. Portanto, a atitude do senhor é um impasse existencial.

Nessa perspectiva, torna-se claro que para o senhor, o escravo não é senão o intermediário para a satisfação dos seus desejos, mas este aspecto de nulidade que o senhor reconhece no

escravo nos revela o paradoxo já evidenciado. Logo, Hegel afirma que “o senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisa é o essencial” (HEGEL, 1992 (1), § 190, p. 130). O senhor é, portanto, uma consciência para-si não em sua forma pura, pois é uma consciência mediatizada por uma consciência servil que lhe será, portanto, um meio para a conquista da coisa e que deve reconhecer-lhe como uma consciência-de-si superior.

Enquanto isso, o escravo não reconhece o senhor como um Outro de si, ele não reconhece no senhor a mesma liberdade, mas reconhece a própria vida como possibilitada essencialmente no ser Outro do senhor. Hegel sintetiza a ideia aqui exposta: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo” (HEGEL, 1992 (1), § 189, p. 130). Não obstante, Hegel mostra que há uma ambiguidade nessa relação, pois o senhor enquanto se vê como independente e vê o escravo imediatamente como um meio para a conquista do seu desejo e, portanto, do gozo da conquista, mostrou-se claramente dependente da coisa. Charles Taylor, ao interpretar a dialética do senhor e do escravo sintetiza afirmando que “o reconhecimento se produz de um lado apenas; o escravo é obrigado a reconhecer o senhor, mas não vice-versa. Por esta simples razão, o resultado não tem valor para o senhor. Seu vis-à-vis não é visto como um outro eu real, senão que tenha sido reduzido à subordinação às coisas. O reconhecimento por parte dele é por sua vez inútil; o senhor não pode ver-se a si mesmo no outro. Mas sim é reduzido a uma condição ridícula de estar rodeado de coisas que para ele não podem ser autoconscientes; assim o mundo circundante do qual continua dependendo não pode refletir-lhe uma aparência humana. Sua integridade está, então, radicalmente minada justamente quando parecia assegurada” (TAYLOR, 2010, p. 134).

No que diz respeito ao escravo, Hegel mostrará que ele manterá duas relações

fundamentais com o senhor, a saber, a do medo e a do trabalho. Hegel mostrará que o primeiro momento dessa relação se dará na pura negatividade, a saber, no medo. Aqui, percebe-se que a vontade do escravo se dissolve e se anula diante do medo do senhor. No entanto, Hegel afirma que esse medo não é simplesmente a negação do seu para-si essente, mas sim um momento ontológico onde “*esse negativo objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido*” (HEGEL, 1992 (1), § 196, p. 133), que possibilitará a afirmação de seu ser para si mesmo. Aqui reside o paradoxo proposto por Hegel, afinal, o escravo nesse jogo de forças terá a certeza da consciência-de-si mediante a experiência do medo.

O segundo momento da relação do escravo com o senhor é expressamente de obediência ao senhor mediante o trabalho exercido por ele, que nos revelará mais uma vez a relação paradoxal desse reconhecimento, que não sendo recíproco, constitui-se às avessas, que é a formação do escravo enquanto livre pelo trabalho. O escravo como somente lida com a coisa mediante o trabalho, ou seja, tem essa independência em relação à coisa, mostra-se mais independente do que o seu senhor, pois “*o trabalho forma*” (HEGEL, 1992 (1), § 195, p. 132), esse é o momento da singularidade, segundo Hegel, em que “*a consciência servil manterá uma relação verdadeiramente humana com o mundo*” (LIMA VAZ, 1981, p. 22).

Não obstante esse ser o momento da singularidade, a verdadeira conquista da auto-emanipação não acontecerá mediante o trabalho, justamente por não ter havido um reconhecimento recíproco entre ambos, onde ao servo percebemos “*apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade*” (HEGEL, 1992 (1), § 196, p. 134).

Se o percurso até aqui seguido foi esclarecedor, percebe-se que o reconhecimento aqui efetuado não foi senão “*unilateral e desigual*” (HEGEL, 1992 (1), § 191, p. 131). Pois, o reconhecimento da consciência inessencial

feita pelo senhor não foi suficiente para que o senhor estivesse certo do seu ser-para-si como verdade. Já a consciência escrava é a verdade da consciência independente, mas não houve aqui reciprocidade. Hegel resume seu pensamento afirmando que “*por a vida ser tão essencial como a liberdade, a luta termina, primeiro, como negação unilateral, com a desigualdade, a saber, um dos litigantes prefere a vida, mantém-se como autoconsciência singular, mas abandona o seu ser-reconhecido; o outro, porém, aferra-se à sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro como por um subordinado: - eis a relação de dominação e de servidão*”. (HEGEL, 1992 (2), § 433, p. 58).

#### 4. A ESTRUTURA DO RECONHECIMENTO SOB A ÉGIDE DO CONSENSO UNIVERSAL

Os momentos da célebre parábola do Senhorio e da Servidão em Hegel nos possibilita retratar a noção de autoconsciência reconhecidora efetiva como um momento de formação recíproca da ipseidade, em que o sujeito se confronta e ao mesmo tempo se encontra no outro eu enquanto constitui-se como consciência-de-si, bem como da socialização humana. A originalidade e a atualidade da parábola decorrem do fato da inserção do tema do reconhecimento estar vinculado a uma dimensão propriamente política da formação da consciência-de-si, que preconiza a formação recíproca entre a liberdade de cada um dos sujeitos envolvido no processo com a liberdade geral, para o qual o desenvolvimento de uma vida ética é apresentado como comunidade ética efetiva de sujeitos reconhecidos. Na interpretação de Axel Honneth, Hegel tem como pressuposição em sua teoria do reconhecimento “*a existência de obrigações intersubjetivas na qualidade de uma condição quase natural de todo processo de socialização humana*” (HONNETH, 2003, p. 43). Esse momento de integração das liberdades possibilitou que Hegel tivesse um novo olhar em relação à noção de direito natural moderno

da formação de uma comunidade de homens como uma associação de indivíduos isolados, “*para um modelo de uma unidade ética de todos*” (HONNETH, 2003, p. 39-40). Segundo o intérprete de Hegel, a luta pelo reconhecimento no nível político em Hegel constitui-se na tentativa de esboçar uma teoria filosófica da sociedade capaz de compreender a “*formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos*” (HONNETH, 2003, p. 42).

Nessa perspectiva, o autêntico processo de reconhecimento somente se efetiva na filosofia hegeliana no momento em que ultrapassamos os paradoxos da liberdade ainda não verdadeiramente reconhecida do senhor e do escravo para o momento da suprassunção do nível da desigualdade entre as consciências-de-si no nível da eticidade. Nesse sentido, a noção de conflito ético esboçada no movimento do reconhecimento ultrapassa a dimensão de autoconservação para um processo de amadurecimento recíproco das relações éticas dos sujeitos reconhecidos em vista do consenso. Como afirma Axel Honneth, “*antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um medium moral leva a uma etapa mais madura de relação ética*” (HONNETH, 2003, p. 48). Nessa mesma linha de pensamento, Paul Ricoeur afirma que nesse estágio “*tudo ocorre no momento da posse erigida em direito. O reconhecimento igualiza o que a ofensa tornou desigual. Ele provém da suprassunção da exclusão, ao preço do perigo assumido da astúcia*” (RICOEUR, 2006, p. 197).

A luta pelo reconhecimento sob a égide do consenso universal acontece propriamente no momento da superação dos conflitos de desejos e interesses que acontecem ainda no polo da

particularidade da *physis* para o desenvolvimento de uma dimensão normativa que dá lugar à universalidade do *nomos*, que, consoante Lima Vaz, “*rege a universalidade do consenso em torno do bem aceito e reconhecido*” (LIMA VAZ, 1981, p. 8). Ainda segundo o intérprete brasileiro, o esforço de Hegel com os momentos da dialética do reconhecimento expostos na parábola do senhor e do escravo é suprimir o momento aporético para o plano do consenso universal, que somente será atendido “*por uma sociedade do universal reconhecimento ou do consenso fundado numa razão universal*” (LIMA VAZ, 1981, p. 9).

Nessa tentativa de uma sociedade do universal reconhecimento que acreditamos estar a grande atualidade da dialética do reconhecimento exposta por Hegel na esfera da eticidade, que culmina propriamente na esfera de uma comunidade de valores. A preocupação com a efetividade da vida ética na conquista da unidade do universal e particular conduziu o filósofo alemão a avaliar a questão do reconhecimento não só a partir da noção de luta, mas também para “*a busca de experiências de reconhecimento de caráter pacificado*”, como afirma Paul Ricoeur (RICOEUR, 2006, p. 201).

A reatualização dos momentos da dialética do reconhecimento tem sido alvo de estudos de vários importantes intérpretes de Hegel e filósofos políticos, como Axel Honneth, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Paul Ricoeur, entre outros. O que vale a pena ser destacado é que o fato de o reconhecimento ter se tornado em Hegel a condição da formação de uma autoconsciência na esfera da eticidade consolidou uma preocupação atual acerca de como podemos defender um reconhecimento social, cuja prerrogativa básica é viver em um horizonte de valores compartilhados e não mais atomizados. Lima Vaz resume a nossa interpretação afirmando que: “*A originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento ou do advento histórico de uma sociedade fundada sobre o livre consenso — na qual tenha lugar a efetiva supressão da relação*

*Senhor-Escravo — como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental*” (LIMA VAZ, 1981, p. 25).

Nessa perspectiva, Hegel faz uma importante contribuição para o tema do reconhecimento tanto no plano fenomenológico nos níveis da experiência da consciência-de-si quanto no plano do Direito em que o Estado é visto como a efetividade da liberdade e da consolidação da vida ética. Pois, como o próprio Hegel afirma nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “O Estado é a efetividade da liberdade concreta; ora, a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e de seus interesses particulares tem seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito por si [...], assim como, por um lado, eles passam por si sós para o interesse do universal, [e] por outro lado, com [seu] saber e [seu] querer, reconhecem este, neste caso como seu próprio espírito substancial, e são ativos ao seu serviço, na medida em que ele é seu fim último [...]” (HEGEL, 2010, § 260, p. 235).

#### 4. À GUIA DE CONCLUSÃO

A nossa intenção foi mostrar que o reconhecimento autêntico só se dá na reciprocidade, pois não há reconhecimento caso não se reconheça a liberdade do outro enquanto outro, ou seja, não há a passagem para a *autoconsciência universal*. Nessa perspectiva, a ambiguidade que buscamos mostrar está no reconhecimento às avessas entre o senhor e o escravo, pois “quanto à diferença, o senhor tem no servo e nos seus serviços a apreensão do valor do seu ser-para-si singular; e, claro está, mediante a abrogação do ser-para-si imediato, mas que tem lugar num outro. – Mas este, o servo, esgota no serviço do senhor a sua vontade individual e própria, suprime a imediatidade interna do apetite e, nesta alienação e no temor do senhor, realiza o começo da sabedoria – a passagem para a *autoconsciência universal*” (HEGEL, 1992 (2), § 435, p. 59).

A supressão desse momento dar-se-á, portanto, no momento em que as consciências-

de-si enquanto liberdade forem reconhecidas como livres, sendo, portanto *em si e para si*, onde haja reciprocidade no reconhecimento das liberdades. Segundo Hegel, “a *autoconsciência universal* é o saber afirmativo de si mesmo num outro si mesmo; cada um deles, enquanto individualidade livre, tem independência absoluta, mas, por força da negação da sua imediatidade ou apetite, não se distingue do outro, é universal e objetivo, e tem objetividade real como reciprocidade; pelo que se sabe reconhecido pelo outro livre, porquanto reconhece o outro e sabe que ele é livre” (HEGEL, 1992 (2), § 436, p. 59).

É nessa passagem para a *autoconsciência universal*, portanto, que a efetividade da categoria de reconhecimento se estabelece e nos inquieta diante do clima paradoxal que vivemos. Afinal, se o reconhecimento só se dá por meio da reciprocidade, como poderemos efetivar na história a constituição de uma comunidade ética, onde as culturas vivem num processo de luta contínua sem, no entanto, cessar a relação de dominação e de servidão e realizar a passagem para a conquista da *autoconsciência universal*? Esse questionamento é a marca da necessidade de uma época que tem se revelado cada vez mais em crise quanto ao que significa reconhecer e ser reconhecido, cuja contribuição hegeliana é proeminente. Como encerra Lima Vaz no seu importante artigo sobre a parábola do senhor e do escravo: “Vemos, assim, que a escritura do texto hegeliano, na página célebre da ‘Fenomenologia’ que descreve a dialética do Senhorio e da Servidão, repousa sobre um implícito não-escrito que, para voltar à comparação inicial, pode ser designado como o veio que corre ao longo de toda a história do Ocidente e que aponta para a direção de um horizonte sempre perseguido, e no qual o seu destino se lê como utopia de suprema grandeza e do risco mais extremo: a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos” (LIMA VAZ, 1981, p. 26).

## NOTAS

1. O texto que aqui segue percorreu fundamentalmente o texto da *Fenomenologia do espírito* de Hegel com luzes da interpretação de Henrique Cláudio de Lima Vaz: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, n. 21, pp. 7-29, 1981; de Manfredo Araújo de Oliveira: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética e sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1993; de Charles Taylor: TAYLOR, Charles. *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía, Pablo Lazo Briones. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2010; de Axel Honneth: HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003 e, por fim, de Pedro L. Entralgo, in ENTRALGO, Pedro Laín. *Teoría y realidad del otro*, Tomo I. 2ª ed. Madrid: Selecta Revista de Occidente, 1968.
2. Mestranda do programa de Pós-graduação em Filosofia da FAJE/MG na linha de ética. Bolsista da CAPES. E-mail: carol\_thiff@hotmail.com
3. Hegel afirma que nesse nível de autoconsciência pode-se afirmar que “eu sei o objeto como meu (é representação minha), por isso, nele sei de mim mesmo”. (HEGEL, 1992 (1), § 424, p. 55).
4. A esse respeito Lima Vaz afirma: “Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento, o movimento da fenomenologia encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental, no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da fenomenologia” (LIMA VAZ, 1981, p. 17).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ENTRALGO, Pedro Laín. *Teoría y realidad del otro*, Tomo I. 2ª ed. Madrid: Selecta Revista de Occidente, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992 (1).
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Vol. 3. Lisboa: Edições 70, 1992 (2).
- \_\_\_\_\_. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Paulo, RS: Loyola, Unisinos, 2010.
- HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia Ocidental, *Síntese*, n.21, pp.7-29, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica*. Vol 2. São Paulo: Loyola, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía, Pablo Lazo Briones. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

# TERIA RAWLS DESRESPEITADO AS PESSOAS?

---

UMA DISCUSSÃO SOBRE JUSTIÇA SOCIAL E DIGNIDADE HUMANA

---

HENRIQUE CRUZ **NOYA**<sup>2</sup> | Graduando em Direito PUC-MG  
LUIZA MIDORY DE ALCÂNTARA **SANTOS**<sup>3</sup> | Graduanda em Direito PUC-MG  
VITOR AMARAL **MEDRADO**<sup>4</sup> | Doutorando em Direito PUC-MG

## RESUMO

Apesar da acusação de Nozick de que a teoria da justiça como equidade de Rawls desrespeita os direitos individuais e, portanto, não é uma boa leitura da ética de Kant, defendemos que a melhor recepção de Kant no debate contemporâneo sobre a justiça é aquela em que a justiça social e os direitos individuais podem ser compatibilizados. Nozick fez uma interpretação muito exigente da fórmula da humanidade do imperativo categórico kantiano e, por isso, equivocou-se ao dizer que qualquer justiça distributiva resulta necessariamente em um atentado contra a dignidade da pessoa humana. Argumentamos que a ética kantiana não exige que as pessoas sejam tratadas sempre e exclusivamente como fim, mas, ao contrário, que é possível que as pessoas sejam tratadas como fim e meio ao mesmo tempo, sem que isso implique em uma violação da sua dignidade. Portanto, apesar de não ter refletido sistematicamente sobre a justiça social, Kant não formulou uma ética absolutamente incompatível com os anseios do liberalismo igualitário.

**Palavras-chave:** Justiça Social; Dignidade Humana; John Rawls; Robert Nozick; Immanuel Kant.

## 1. INTRODUÇÃO

A ética kantiana pode ser considerada uma das pedras de toque da história da filosofia. De fato, poucas teorias filosóficas foram debatidas com tanto entusiasmo como os escritos de Kant no final do século XVIII. Em meio a um sem número de interessantes questões que se desenvolveram das leituras de Kant ao longo dos últimos anos, nos chama a atenção especialmente

a discussão entre filósofos políticos, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Em 1971, um professor de filosofia da *Harvard University* chamado John Rawls (1921-2002) publicou o livro *A theory of justice* (Uma teoria da justiça) com clara inspiração na ética kantiana. De Kant, Rawls retomou, sobretudo, a centralidade da discussão sobre a dignidade



humana, especialmente no que diz respeito à inviolabilidade dos direitos individuais. Para Rawls, o kantismo fornecia uma base mais contundente para os direitos e era o ponto de partida para um contraponto à tradição utilitarista, preponderante em seu tempo.

O liberalismo igualitário de Rawls impactou decisivamente o debate sobre filosofia moral e política a partir da segunda metade do século XX. Como era de se esperar, entretanto, foi alvo de críticas importantes. Uma dessas divergências foi apresentada por um colega da *Harvard University*, o filósofo estadunidense Robert Nozick. Em 1974, portando três anos após a publicação de *Uma teoria da justiça*, Nozick publicou o seu *Anarchy, State, and Utopia* (Anarquia, Estado e Utopia), em que acusava Rawls de não respeitar os direitos individuais de maneira apropriada. Para Nozick, por dar espaço à justiça social redistributiva, o liberalismo igualitário teria por efeito a instrumentalização dos indivíduos, tal como ocorria também na tradição utilitarista. O debate entre Rawls e Nozick, assim, tem por cerne os direitos individuais, ou, mais precisamente, sobre o que significa respeitar a inviolabilidade da pessoa humana. Nesse sentido, é possível dizer que o debate se desenvolve, em alguma medida, como consequência de duas diferentes leituras, ou recepções, da ética kantiana.

Queremos mostrar que, ao contrário do que defende Nozick, a teoria da justiça de Rawls não resulta em uma instrumentalização do indivíduo e é, portanto, compatível com a ética kantiana. Se atentarmos para as leituras de alguns dos mais importantes comentadores de Kant, é possível dizer que Nozick faz uma interpretação muito exigente (e talvez retórica) de um aspecto específico da ética kantiana. Se estivermos certos, será possível concluir que a interpretação de Nozick é equivocada, e que, portanto, a ética kantiana é compatível com a justiça social, como quer Rawls.

## 2. A ÉTICA KANTIANA

O que comumente chamamos de “ética kantiana” diz respeito basicamente aos escritos

de Kant sobre filosofia moral, especialmente a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes), em que Kant estabelece o dever como princípio supremo da moralidade, a *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos Costumes), na qual aprofunda a sua investigação sobre a ética, discutindo a relação entre direito e moral, e a *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática), na qual discute a relação entre moralidade e felicidade, entre outros.

A ética de Kant e as valiosas questões que floresceram a partir dela, apesar de sua importância, não poderiam ser desenvolvidas de maneira apropriada no presente artigo. O aspecto essencial da filosofia moral de Kant que nos importa é a discussão sobre a dignidade humana, ou a inviolabilidade da pessoa humana. Essa discussão é desenvolvida especialmente na fórmula da humanidade do imperativo categórico, que Kant estabelece da seguinte maneira: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, IV, AA 429). Para Kant, essa fórmula do imperativo categórico consagra a dignidade da pessoa humana, pelo que qualquer ação que viole esse imperativo não pode ser considerada ética. Isso significa que, para a ética kantiana, a pessoa humana (e, mais precisamente, todo ser racional em geral) deve ser concebida como um fim em si mesmo. Se a liberdade é a pedra de toque da dignidade, nada mais consequente do que impor o dever de respeitar em cada pessoa a capacidade de agir e decidir de forma autônoma.

Resta evidenciar em que medida o liberalismo igualitário de Rawls parte dessa formulação de Kant para desenvolver um sistema coerente de defesa da inviolabilidade da pessoa.

## 3. O LIBERALISMO IGUALITÁRIO

Entre os kantianos dos últimos tempos, Rawls talvez seja o mais proeminente e influente. É ponto pacífico que a teoria da justiça de Rawls é

uma das mais influentes construções da filosofia política e moral do século XX e certamente a mais discutida da segunda metade daquele século. Rawls se insurgiu contra o utilitarismo preponderante em seu tempo para propor um fundamento mais sólido para os direitos individuais. Para Rawls, “*Kant acreditava (...) que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre*” (RAWLS, 2002, p. 276). A interpretação de Rawls é a de, em uma sociedade justa, os princípios de justiça basilares devem ser escolhidos de maneira imparcial e autônoma<sup>4</sup>. A autonomia, marca da filosofia moral de Kant, entretanto, é importante para Rawls não como um requisito para ação ética no âmbito individual, mas, no plano político, como um requisito para a escolha dos princípios da justiça. Autonomia ou liberdade deve se sobressair em detrimento das idiossincrasias individuais de toda ordem que tornariam a escolha racional, igual e livre dos princípios da justiça impossível.

Rawls se vale de uma reinterpretação das consagradas teorias do contrato social, que tiveram o seu apogeu na história da filosofia entre os séculos XVI e XVIII. Entretanto, ao contrário do que fizeram os contratualistas da modernidade, Rawls não buscou formular uma sofisticada descrição da passagem hipotética do estado de natureza para o estado civil, mas tornar evidentes as nossas intuições básicas sobre a justiça. Assim, o moderno estado de natureza deu lugar à situação ou posição original. Neste momento inicial, indivíduos hipotéticos deveriam escolher os princípios da justiça fundantes da sociedade. Como o objetivo de Rawls é evidenciar os princípios de justiça que seriam escolhidos por indivíduos iguais e livres, foi necessário que os indivíduos hipotéticos fossem pensados em uma situação ideal de escolha. Nessa situação inicial, os indivíduos não têm acesso a certas informações que tornariam a escolha dos princípios de justiça uma luta entre interesses de classe, etnia, religião e

outras idiossincrasias. Os indivíduos devem ser pensados como que envoltos por um *véu de ignorância*, de modo que informações relativas, por exemplo, ao gênero e dotes naturais de cada um não estariam disponíveis. Também nesse ponto é evidente a inspiração kantiana de Rawls. Em Kant, “*os princípios que norteiam suas ações [dos agentes] não são adotados por causa de sua posição social ou de seus dotes naturais, ou em vista do tipo particular de sociedade em que ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo*” (RAWLS, 2002, p. 276). Por isso o véu de ignorância é importante na descrição da posição original: “*o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos*” (RAWLS, 2002, p. 276). O véu de ignorância é o que torna os indivíduos na posição original aptos para escolher os princípios de justiça de forma imparcial e autônoma. Com ele, os princípios de justiça poderão ser escolhidos de forma *autônoma* e não *heterônoma*, fazendo jus a nossa natureza racional. Com o véu de ignorância, “*as partes chegam às suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça*” (RAWLS, 2002, p. 276). Apenas desse modo, como quer Rawls, é possível discutir com clareza quais princípios de justiça devem reger uma sociedade livre, igual e justa.

A aposta de Rawls é de que, na situação descrita, os indivíduos não escolheriam um princípio utilitarista para reger as suas vidas. E isso não decorreria de uma possível inclinação natural para o respeito ao direito alheio ou à filantropia, mas do cálculo simples e racional que cada pessoa faria para minimizar o risco de viver sem direitos. Rawls considera que os indivíduos escolheriam, como primeira regra, o mais amplo possível sistema de liberdades iguais para todos. O argumento de Rawls é contundente: as pessoas não escolheriam correr o risco de, descobrindo-se parte de uma mino-

ria sem direito algum, não ter a possibilidade de realizar o seu modo particular de vida. Ao contrário, iriam se prevenir garantindo que, mesmo fazendo parte de uma minoria religiosa, sexual, étnica etc, teriam também possibilidade de buscar a felicidade e a realização da sua concepção participar de bem. Como quer Rawls, do cálculo racional e livre na situação inicial decorre a escolha de um princípio da justiça que promova um amplo sistema de liberdades iguais para todos.

O princípio liberal da igual-liberdade é, então, o mais importante também para Rawls. Entretanto, Rawls se afasta da tradição clássica do liberalismo ao relativizar em alguma medida a noção de mérito. Mesmo que o mérito ainda exerça uma importante função no liberalismo igualitário, ele deixa de ser, ao menos, o critério mais fundamental da justiça. Como quer Rawls, “a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 2002, p. 122). Não há nada de errado em o indivíduo se beneficiar dos seus talentos naturais, e mesmo da sua posição social, mas é necessário que essas arbitrariedades sejam compatíveis com o *princípio da diferença*. Como explica Rawls, “os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos” (RAWLS, p. 121). Em outras palavras, o princípio da diferença diz que as desigualdades sociais decorrentes da arbitrariedade natural ou social na distribuição de talentos e posições na sociedade somente são justificadas se beneficiarem os menos favorecidos. A argumentação de Rawls de que as pessoas escolheriam também o princípio da diferença na posição original é semelhante à usada quanto ao princípio da igual-liberdade. Para Rawls, as pessoas na posição original, por não conhecerem a sorte que virão a ter, buscariam evitar o risco de,

descobrir-se com poucos dotes naturais ou em uma posição social frágil, viver em uma sociedade em que estariam impossibilitadas de realizar a sua concepção particular de vida boa, por lhe faltarem as condições materiais básicas.

A ideia de que uma sociedade justa, mesmo de um ponto de vista liberal, não pode se furtar a realizar efetivamente a igualdade, é um ponto-chave na história do liberalismo político. Ela separa o liberalismo clássico do liberalismo igualitário de Rawls. É nesse sentido que Álvaro de Vita afirma que “o ponto de partida da teoria política do liberalismo igualitário não é uma concepção de liberdade, e muito menos de liberdade negativa, e sim uma noção de igualdade”, e mais a frente: “em uma sociedade justa, a distribuição das vantagens e dos ônus da cooperação social se faz levando-se em conta e de modo a reforçar esse status social e moral igual” (VITA, 2013, p. 59). Isso significa que, ao contrário do liberalismo clássico, o liberalismo igualitário de Rawls está comprometido com a efetivação da liberdade em sentido positivo, da igualdade, e não simplesmente com o ideal de liberdade negativa, ou não interferência, defendido, entre outros, por Friedrich Von Hayek e Robert Nozick.

É exatamente Nozick quem irá insurgir mais diretamente contra o liberalismo igualitário de Rawls acusando-o de não respeitar os direitos individuais. Se estivermos certos, é possível dizer que parte da crítica de Nozick a Rawls pode ser compreendida em uma perspectiva kantiana e que é possível, também com base em Kant, desconstruí-la.

#### 4. TERIA RAWLS DESRESPEITADO AS PESSOAS?

Uma das consequências mais fundamentais do liberalismo igualitário, especialmente no que tange ao princípio da diferença, é a atenuação da ideia de mérito<sup>5</sup>. Para Rawls, o aspecto mais importante de uma teoria da justiça não é premiar o mérito individual, mas mitigar os efeitos perversos das desigualdades naturais e sociais<sup>6</sup>. Ao atenuar a ideia de mérito, o

liberalismo igualitário concebeu os talentos naturais não apenas para benefício exclusivo dos seus portadores imediatos, mas também com uma função social mais ampla: gerar os maiores benefícios possíveis para a sociedade como um todo e especialmente para os menos favorecidos, segundo um modelo de cooperação. Nesse sentido Rawls afirma que “o princípio da diferença representa, com efeito, um consenso em se considerar, em certos aspectos, a distribuição de talentos naturais como um bem comum, e em partilhar os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pela complementaridade dessa distribuição” (RAWLS, 2002, p. 108). Para Nozick, entretanto, o liberalismo igualitário fere a liberdade individual ao destituir o indivíduo da posse de seus próprios talentos. Como explica Luiz Sahd, a intuição fundamental de Nozick é a de que “ninguém tem o direito de interferir na pessoa ou posse do indivíduo a não ser com seu consentimento, ou no caso extremo em que os seus direitos tenham sido confiscados por violação aos direitos dos outros” (SAHD, 2004, p. 227), pois o fundamento que sustenta seus argumentos é a noção de propriedade, capaz não somente de determinar que a liberdade do indivíduo seja consequência de sua posse, como também que todos os conflitos políticos, em vista desse argumento, partem de um denominador comum: os direitos de propriedade<sup>7</sup>.

Nozick parece partir, em verdade, de uma leitura de John Locke, um dos principais ideólogos do liberalismo clássico<sup>8</sup>, para quem o direito de propriedade sobre o seu próprio corpo e talentos decorre naturalmente da dignidade humana. Ao analisar o liberalismo igualitário no que tange à posse dos talentos naturais, Nozick afirma: “Rawls parece acreditar que todos têm o direito de possuir ou reivindicar a soma das vantagens naturais (consideradas um fundo comum), não cabendo a ninguém apresentar reivindicações diferenciadas” (NOZICK, 2011, p. 295). E mais tarde se pergunta: “o que justifica esse confisco?”<sup>9</sup> (NOZICK, 2011, p. 296). Isso significa que a proposta da justiça igualitária resulta, na perspectiva do libertarianismo, em

um desrespeito à liberdade individual, já que as pessoas não teriam mais assegurado o pleno direito às vantagens que decorrem da posse exclusiva sobre as suas propriedades.

Interessa-nos especialmente, todavia, a crítica feita por Nozick ao liberalismo igualitário a partir de uma perspectiva kantiana<sup>10</sup>. A contraposição entre os dois autores pode ser evidenciada na seguinte afirmação de Nozick: “As pessoas reagirão de maneira diferente à ideia de considerar os talentos naturais um bem comum. Algumas vão reclamar, fazendo eco a Rawls diante do utilitarismo, dizendo que isso ‘não encara com seriedade a diferença entre as pessoas’; e vão se perguntar se pode ser adequada qualquer reinterpretação de Kant que trate as aptidões e os talentos das pessoas como recursos destinados aos outros” (NOZICK, 2011, p. 295). Nozick se refere à ética kantiana, sobretudo à obrigação de tratar as pessoas como fins e não simplesmente como meios. Como expomos, essa ideia se encontra basicamente na fórmula da humanidade do imperativo categórico kantiano. É evidente, assim, que os dois filósofos partem de diferentes concepções sobre o que significa resguardar a dignidade humana ou a inviolabilidade da pessoa humana. A oposição entre essas diferentes concepções da justiça se acirra particularmente, então, quando ambos recorrem a Kant para se justificarem. Nozick acusa Rawls de violar os direitos dos mais favorecidos e, por conseguinte, de desrespeitar os dizeres kantianos. Como quer Nozick: “Se fosse essa a concepção de Kant, ele teria enunciado assim a segunda fórmula do imperativo categórico: ‘Age a fim de minimizar o uso da humanidade simplesmente como meio’, e não como, na verdade, o fez: ‘Age de forma tal a sempre tratar a humanidade, seja na tua própria pessoa ou na dos outros, nunca simplesmente como meio, mas sempre, e ao mesmo tempo, como um fim’” (NOZICK, 2011, p. 40). Se Nozick estiver certo, Kant teria dito que não é possível, em momento algum, tratar as pessoas como fim e meio *simultaneamente*, mas que teria exigido que os seres racionais em geral *nunca* podem ser tratados como meio.

É preciso dizer, entretanto, que Nozick interpreta a lição de Kant de forma extensiva, em uma interpretação demasiadamente forte da exigência da dignidade humana. Essa mesma opinião encontramos em Álvaro de Vita, quando afirma que “*Nozick interpreta a segunda formulação do imperativo categórico kantiano de uma forma particularmente forte*” (VITA, 2007, p. 38). E prossegue: “*o que Kant diz na Fundamentação da metafísica dos costumes é que devemos agir de forma que tratemos a humanidade, em nós mesmos ou em outros, não somente como um meio mas sempre também como um fim em si mesmo*” (VITA, 2007, p. 38). Nesses termos, não são todos os aspectos da vida de uma pessoa que são caros para a constituição da sua dignidade, como ser humano. De fato, é possível citar inúmeros aspectos da vida comum que são, nesses termos, indiferentes no que diz respeito à inviolabilidade do ser humano. Nesse sentido, Vita afirma: “*o que Nozick não justifica, ao fundamentar sua concepção de inviolabilidade pessoal no imperativo kantiano, é por que devemos considerar todas as circunstâncias da vida de uma pessoa – de seus talentos naturais à posse de recursos externos – como atributos de sua humanidade. Sem essa interpretação forte do imperativo, ficaria difícil para Nozick sustentar que privar uma pessoa, mesmo que de uma pequena parte de sua renda, por exemplo mediante taxa redistributiva, equivale a tratá-la como meio para fins de outros, isto é, equivale a desrespeitar aquilo que em uma pessoa está acima de qualquer preço, sua humanidade*” (VITA, 2007, p.39).

Para Vita, seria inconcebível defender, como quer Nozick, que qualquer redistribuição de recursos materiais configura violação ao preceito de Kant, ainda mais porque essa redistribuição é indispensável para que todos tenham oportunidades de desenvolver suas próprias capacidades racionais. Como mostra Vita, a justificação de um princípio de justiça distributiva em Rawls se assenta em discussões sobre o que de fato seria essencial ou contingente na identidade pessoal, exatamente para se evitar

uma aplicação demasiadamente exigente da fórmula de Kant. Basta que se deixem intactos os interesses centrais à capacidade e argumentação morais, desdobrando-se esses em sua liberdade de expressão e em determinados interesses fundamentais de bem-estar material, para que, numa interpretação pertinente de Kant, as ações sejam justificadas e respeitem a inviolabilidade pessoal, seguindo o preceito kantiano. Também o filósofo mineiro Henrique Cláudio de Lima Vaz explica que a fórmula da humanidade do Imperativo Categórico kantiano diz que “*a pessoa humana não deve ser tratada nunca simplesmente como meio (embora possa sê-lo como, por exemplo, na prestação de um serviço) mas igualmente e sempre como um fim*” (LIMA VAZ, 2002, p. 82, nota 23).

Ao contrário do que pensa Nozick, a dignidade humana em Kant apenas restringe o tratamento *exclusivamente* como meio, permitindo, entretanto, o tratamento do ser humano simultaneamente como meio e fim. A formulação de Kant é mais sofisticada do que insinua a interpretação mais trivial<sup>11</sup>. Kant não esteve alheio às demandas práticas da vida que, por vezes, exigem o uso do outro como um meio para os nossos fins. Ora, se é possível, em perspectiva kantiana, tratar a pessoa humana como meio, desde que, ao mesmo tempo, seja ela também considerada um fim, então parece ser evidente que justiça social, ao menos nos moldes do liberalismo igualitário, é compatível com a ética de Kant.

## 5. CONCLUSÃO

Nozick se equivocou ao acusar o liberalismo igualitário de não ser fiel ao mandamento kantiano da inviolabilidade da pessoa. Como mostramos, o equivoco de Nozick decorreu de uma interpretação errada da ética kantiana. Kant não disse que as pessoas deveriam ser tratadas sempre e em todo momento como fim, mas que as pessoas não devem ser tratadas *simplesmente* como meio. Na melhor leitura, isso equivale a dizer que a ética kantiana não condena de

antemão a justiça social, mas, ao contrário, que a justiça distributiva é compatível com o imperativo categórico, apesar de Kant não ter se dedicado sistematicamente a esse tema.

A teoria da justiça como equidade de Rawls é, assim, ao mesmo tempo fiel à tradição kantiana, mas também progressista em relação à tradição, na medida em que buscou pensar os problemas da sociedade atual e não simplesmente repetir o que pensou Kant no século XVIII. O liberalismo igualitário revisou alguns dos principais alicerces do liberalismo clássico tornando-o mais adequado à busca por uma sociedade mais justa

e igual. Por fim, não são então vãs as palavras do próprio Nozick ao dizer que “*Uma teoria da justiça é uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, de grande envergadura e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill*” e que “*desde a sua publicação, os filósofos políticos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar por que não o fazem*” (NOZICK, 2011, p. 235-236). Certamente são admiráveis as palavras de Nozick sobre Rawls, mas é preciso dizer que também ele falhou ao tentar se explicar.

## NOTAS

1. Graduando em Direito pela PUC Minas. Membro do Grupo de Pesquisa CNPq Núcleo Justiça e Democracia. E-mail: henriquenoaya@hotmail.com.
2. Graduanda em Direito pela PUC Minas. Bolsista FAPEMIG de Iniciação Científica. Membro do Grupo de Pesquisa CNPq Núcleo Justiça e Democracia. E-mail: luizamidory@gmail.com.
3. Mestre e Doutorando em Teoria do Direito pela PUC Minas. Graduado em Direito pela PUC Minas. Graduado em Filosofia pela UFMG. Visiting Research Fellow da Escola de Direito da University of Baltimore (EUA). E-mail: vitormedrado@live.com.
4. Se atentarmos para o fato que a imparcialidade é reivindicada não apenas pela tradição kantiana, mas também pela tradição utilitarista, o ideal de autonomia torna-se a característica que mais claramente evidencia a proximidade entre Kant e Rawls. Por isso acreditamos que é acertada a opinião de Roberto Gargarella: “*em Rawls, como em todos aqueles que se vinculam a essa linha de pensamento [a tradição filosófica kantiana], o ideal defendido é o de que as pessoas possam viver de forma autônoma, ou seja, que possam decidir e levar adiante livremente o plano de vida que consideram mais atraente*”. Cf.: GARGARELLA, 2008, p. 30.
5. É essa também é a opinião de Michael Sandel: “*Talvez a diferença mais notória entre ambas [para ele, a concepção de igualdade democrática de Rawls e a concepção meritocrática em geral] se situe no papel reservado ao mérito individual – central numa concepção meritocrática e ausente, ou pelo menos significativamente debilitado, na justiça como equidade*”. Cf.: SANDEL, 2005, p. 107.
6. Como afirma Álvaro de Vita, no liberalismo igualitário.
7. À sua visão, Nozick dá o nome de “*Teoria da Titularidade*” (NOZICK, 2011) (em oposição à Teoria da Justiça de Rawls). Pela teoria da titularidade de Nozick cada qual tem o direito de dispor livremente dos seus haveres legitimamente adquiridos. Cada indivíduo é titular absoluto de seus direitos individuais, notadamente de sua propriedade individual.
8. Para Gargarella, o resgate dos clássicos feito pelo *libertarianismo* é uma “*radicalização do liberalismo clássico*” em resposta ao liberalismo igualitário de Rawls. Segundo Gargarella, o libertarianismo surge contra a proposta igualitária de distribuição dos bens e ônus da sociedade. Para o libertarianismo, a justiça igualitária está fundada em arbitrariedades. Cf.: GARGARELLA, p. 33. Como quer Nozick, a sua teoria da titularidade diz que a imposição de *qualquer* padrão para distribuição da riqueza (até mesmo o mérito) pelo Estado, seria uma ingerência na liberdade dos cidadãos. A justiça da distribuição das riquezas, para Nozick, está na legitimidade da titularidade, e não em qualquer padrão distributivo, como por exemplo, o mérito.

9. Nozick também se pergunta posteriormente: “*será que é tão inverossímil afirmar que por trás dessa concepção de justiça está a inveja, e que ela é parte integrante de sua noção basilar?*” (NOZICK, 2011, p. 296 e 297). Um das grandes dificuldades em se analisar a perspectiva sobre a justiça de Nozick é que ela é, em vários momentos, obscurecida pelo uso constante da ironia e do sarcasmo como recursos retóricos. Dizemos isso por não achar que deva ser levada a sério a afirmação de que o esforço dos autores do liberalismo igualitário em tentar mitigar o triste fato das desigualdades de toda ordem pode ser reduzido, em qualquer medida, à “inveja” dos que se encontram em uma situação desprivilegiada.
10. Deixaremos de lado, portanto, as demais críticas de Nozick, como a sua conhecida objeção ao princípio da diferença, o argumento Wilt Chamberlain.
11. Infelizmente é bastante difundida essa interpretação equivocada de que, para Kant, jamais podemos tratar outra pessoa como um meio. Para ficar apenas no Brasil: depois de analisar brevemente as éticas kantiana e habermasiana, Marcelo Kokke Gomes conclui que “*a identificação do imperativo categórico da valorização do ser humano como fim em si mesmo, como fim último, nunca podendo ser tratado como meio, aloca-se como imperativo categórico hermenêutico*” (GOMES, p. 5). Também Cibele Kumagai e Taís Nader Marta, em trabalho que pretende mostrar que a dignidade humana tal como exposta por Kant é um valor constitucional no Brasil, afirmam que “*Kant aprofunda o conceito de pessoa a ponto de se encontrar um sujeito tratado como ‘um fim em si mesmo’ e nunca como meio a atingir determinada finalidade*” (KUMAGAI; MARTA, p. 2).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve Manual de filosofia política*. Tradução de Alonso Reis Freire São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GOMES, Marcelo Kokke. O ser humano como fim em si mesmo: imperativo categórico como fundamento interpretativo para normas de imperativo hipotético. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 9, n. 326, 2004, p. 1-8. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/5175>>. Acesso em: 25 de abril de 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KUMAGAI, Cibele; MARTA, Taís Nader. Princípio da dignidade da pessoa humana. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 77, 2010, p. 1-5. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=7830](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7830)>. Acesso em 25 de abril de 2015.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. O Estado mínimo de Robert Nozick. *Síntese – Revista de Filosofia*, vol.31, 2004, p. 225 -238,
- SANDEL, Michael J. *O liberalismo e os limites da justiça*. 2. ed. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Forense, 2007.
- VITA, Álvaro de. Liberalismo contemporâneo. In: AVRITZER, Leonardo (Org.); BIGNOTTO, Newton (Org.) [et al.]. *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 55-65.

# ENTRE SARTRE E CAMUS: SE HÁ FALTA DE SENTIDO, DEVO SUICIDAR?

MOISÉS PRADO **SOUSA**<sup>1</sup> | Graduando em Filosofia UFMG

## RESUMO

No presente artigo analisarei a ideia de *absurdo* na obra prima de Jean-Paul Sartre, *A Náusea* – entre outros pontos, veremos o que significa a expressão do personagem principal, Roquentin, “*a Náusea sou eu*” (Sartre, 1986: 187). A seguir, farei um paralelo com a obra *O Mito de Sísifo* de Albert Camus, mostrando como o último apresenta o absurdo, tendo em vista a questão se a vida vale ou não a pena. Por fim, apontarei as possíveis convergências e divergências entre os dois autores.

**Palavras-chave:** Sartre, Camus, *A Náusea*, *O Mito de Sísifo*, Existência, Absurdo, Suicídio.

Em uma palavra, o absurdo para Sartre é a *existência*. Mas o que vem a ser esse *existir*? No texto em questão a *existência* tem um significado peculiar, é aquilo que nos escapa na vida cotidiana, não obstante estarmos inseridos nela. Sartre diz assim sobre tal ambiguidade:

“Dizia como eles: *o mar é verde; aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota, mas eu não sentia que aquilo existisse, que a gaivota fosse uma ‘gaivota existente’, comumente a existência se esconde. Está presente, à nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos.*” (Sartre, 1986: 188).

Perceber, ou melhor, para ser mais fiel ao sentimento do protagonista da estória, vivenciar a *existência* (através da *Náusea*), é perceber a contingência de tudo ao redor, a falta de significado, de finalidade e sentido último das coisas e pessoas; ver um automatismo no mundo injustificado, carente de fundamentos; ver projetos tolos frente ao nada, palavra essa que já é uma invenção nossa – trataremos especificamente da linguagem mais a frente; ver que os objetos e o mundo são agrupados de uma forma não necessária, perceber o antropomorfismo em tudo que cogitamos conhecer. O próprio “Eu” se esvai diante desse olhar:



“Agora, quando digo ‘eu’, isso me parece oco. Já não consigo muito bem me sentir, de tal modo estou esquecido. Tudo o que resta de real em mim é existência que se sente existir. Bocejo silenciosamente, demoradamente. Ninguém. Antoine Roquentin não existe para ninguém. Isso me diverte. E o que é exatamente Antoine Roquentin? É algo de abstrato. Uma pálida lembrança de mim vacila em minha consciência. Antoine Roquentin... E de repente o Eu esmaece, esmaece e, pronto, se apaga.» (Sartre, 1986: 247).

Se entendermos a contingência do “Eu”, se tivermos claro em mente que o que chamamos de “Eu” não passa de uma construção humana, fica muito mais fácil perceber como as demais coisas se esvaziam de significado<sup>2</sup>. Ora, se até o Eu é contingente, o que dirá do resto! Quando o personagem Roquentin encontra sua amante, Anny, para sua surpresa, reverberando o esvaziamento do Eu que ele chegara, ela diz:

“Naturalmente só existo eu, eu que amo, eu que odeio. E então essa coisa, eu, uma massa que se estira, se estira... é uma coisa tão semelhante a si mesma que é de admirar que as pessoas tenham tido a ideia de inventar nomes, de fazer distinções.” (Sartre, 1986: 220).

Pois bem, para o que dizemos até aqui ficar bem explícito e fixo, antes de entrarmos no próximo tópico, tratemos do que é a, do sentimento da, *Náusea*.

No romance a *Náusea* é um estado quase febril de Roquentin, estado esse que traz à tona toda a contingência do mundo de significados criados por nós; logo no início da narrativa temos a célebre passagem que ilustra bem essa mudança de perspectiva, quando Roquentin toca o trinco da porta: “Ainda há pouco, quando ia entrando em meu quarto, parei de repente, porque sentia em minha mão um objeto frio que retinha minha atenção através de uma espécie de personalidade. Abri a mão, olhei: estava segurando apenas o trinco da porta.” (Sartre, 1986: 17). Vemos então que nem o mais básico se sustenta.

A *Náusea* se apossa de Roquentin, mesmo nos cafés, onde antes ele se sentia seguro, a vê chegar e bagunçar tudo a sua volta, ele se vê imerso na *Náusea*<sup>3</sup>, a ponto de dizer “a *Náusea* sou eu” (Sartre, 1986: 187). Pouco antes de tal afirmação Roquentin já sentia a falta de alocação:

“Percorro a sala com o olhar e um asco violento me invade. Que estou fazendo aqui? Por que me meti a discutir sobre o humanismo? Por que estão aqui essas pessoas? Por que comem? É verdade que elas não sabem que existem. Sinto vontade de ir embora, de ir a algum lugar onde pudesse estar realmente em meu lugar, onde me encaixasse... Mas meu lugar não é em parte alguma; **eu sou demais.**” (Sartre, 1986: 181). [Grifos meus].

Um exemplo que mostra a dependência dos conceitos humanos perante o mundo é quando o personagem Roquentin é “sugado” para dentro do espelho. Ele é enfeitiçado pelo seu rosto, por não conseguir enquadrar nem defini-lo, por não observar nele o que os outros observam, e quanto mais se aproxima de sua imagem, mais vago fica o objeto rosto, restando uma carne vista pela “natureza sem homens” (Sartre, 1986: 37) – isto é, sem qualquer alienação, sem predefinições. A meu ver, o que mais expressa o impacto da *Náusea*, a expressão máxima de sua contingência, é a queda da linguagem<sup>4</sup>. Compreender vivamente que todos conceitos são superficiais, não necessários, perceber que eles não definem, não estão e não são a coisa referida, antes sendo apenas formas arbitrárias para comunicação, nos leva ao *absurdo*. Melhor do que qualquer explicação que pode ser feita para elucidar tal é a passagem em que o protagonista vive o absurdo (a palavra “vive” aqui não é por acaso):

“A palavra ‘Absurdo’ surge agora sob minha caneta; há pouco no jardim não a encontrei, mas também não a procurava, não precisava dela: **pensava sem palavras**, sobre as coisas, com as coisas. O absurdo não era uma ideia em minha cabeça, nem um sopro de voz, mas sim aquela longa serpente ou garra, ou raiz, ou gafa de

*abutre, pouco importa. E sem formular claramente nada, compreendi que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental. Absurdo: ainda uma palavra; **debato-me com as palavras; lá eu tocava a coisa.** [...]*

*Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. Aquela raiz – não havia nada em relação a ela que não fosse absurdo. **Oh! Como poderei fixar isso com palavras?** [...]*

*Mas diante daquela grande pata rugosa, nem a ignorância, nem o saber importavam: **o mundo das explicações e das razões não é o da existência.** [...]*

*A raiz, ao contrário, existia na medida em que eu não podia explicá-la. [...]*

*Bem via que não era possível passar de sua função de raiz, de bomba aspirante, àquilo, àquela pele dura e compacta de foca, àquele aspecto oleoso, caloso, obstinado. **A função nada explicava:** possibilitava que se compreendesse grosso modo o que era uma raiz, mas não aquela raiz. [...]*

*Preta? Senti que a palavra se esvaziava, perdia seu sentido com uma rapidez extraordinária. Preta? A raiz não era preta, o que havia naquele pedaço de lenho não era o preto – era... outra coisa: **o preto, assim como o círculo, não existia.** [...]*

*Eu não me limitava a ver aquele preto: a visão é uma invenção abstrata, uma ideia esvaziada, simplificada, uma ideia de homem. [...]*

*Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabara de surgir; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. **O essencial é a contingência.** [...]*

*Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. **Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio.** Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar como outra noite no Rendez-vous des Cheminots: **é isso a Náusea.**» (Sartre, 1986: 190-194). [Grifos meus].*

Ora, se a linguagem é contingente, todo o mais que dizemos conhecer o é. Veja, até o conceito “Eu” pode ser ou não formulado. A existência é absurda.

Voltarei a Sartre mais adiante, mas passemos para a discussão de Albert Camus.

Para Camus “o único dado é o absurdo”<sup>5</sup>. Há muitos pontos de convergência sobre a definição de absurdo que vimos acima, na obra *A Náusea*, e a que nos apresentará Camus, podemos dizer que se trata da mesma constatação – não é por acaso que ele chega inclusive a citar Sartre indiretamente em uma passagem<sup>6</sup>.

Logo no primeiro parágrafo do texto Camus vai direto ao ponto: “*Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia.*” Essa questão é primordial, todo o resto é secundário, nesse ponto, concordo plenamente com o autor. Ora, algum motivo temos que ter para viver, mesmo que seja a dúvida ou o prazer, viver sem motivo é antes de mais nada não ser honesto consigo mesmo. Como ele diz mais adiante<sup>7</sup>, muitos zombam de Schopenhauer por isso, pois ele faz elogio ao suicídio e não se mata. Entretanto, Camus não deixa de considerar nosso extinto de sobrevivência, ele diz que “*o julgamento do corpo vale tanto quanto o do espírito e o corpo recua ante o aniquilamento*” (Camus, 1989: 27), e antes ele já havia afirmado que “*raramente alguém se suicida por reflexão*” (Camus, 1989: 25). Isso ele não nega, mas a questão é saber se se a vida não tem sentido, se não vale a pena ser vivida, o suicídio se torna a escolha mais racional. Para ele sim, se não vale a pena viver, o suicídio é a escolha lógica, para ele também a vida não tem sentido, mas o ponto é que, segundo pensa Camus, não existe ligação necessária entre a falta de sentido e o não valer a pena viver. É preciso encontrar motivos para viver mesmo sem sentido. Por isso que ele faz analogia ao mito que dá nome ao livro, é preciso que Sísifo, condenado por Zeus a carregar uma pedra morro acima por toda a eternidade, encontre motivo para continuar.

Viver bem ou fazer da vida uma obra de arte, como diria Nietzsche.

Mas voltemos a falar do absurdo de Camus. Pensemos na questão que pode ser feita diante um projeto, trabalho científico ou ação qualquer, p. ex., para que compremos tijolos? Responder-se-ia de imediato, para construir edifícios. E para que construímos edifícios? Surgiram inúmeras outras razões de ordem prática. Ocorre que, se insistirmos na questão “para que” sobre cada resposta dada, vez após vez, chegaremos ao *absurdo*, pois veremos como tudo é destituído de um sentido final, não há um “para que”, ou “porquê”, que justifique os engajamentos, obras e/ou vida dos humanos. Motivos e sentidos aparentes certamente “existem”, a princípio alguém pode dizer que vive ou morre por uma causa, o problema é que esses casos não respondem um porquê final, dito de outro modo, tendo em vista que nós morreremos e a humanidade chegará ao seu fim, não faz sentido nem mesmo ser lembrado por milênios após a morte (como Aquiles), pois essa lembrança evaporará com o perecer certo e inevitável da humanidade, sendo assim, não há como fugir do niilismo – por essa e outras, Camus diz: “começar a pensar é começar a ser minado” (Camus, 1989: 24).

O foco de Camus no capítulo intitulado “Os muros absurdos” é a demonstração do ceticismo<sup>8</sup>, como não podemos sair da ignorância crônica e a inutilidade dos nossos atos. O anti-realismo se torna evidente, não podemos acessar a realidade em si, estamos limitados aos nossos sentidos, à condição humana, estamos na *Caverna*, é exatamente isso que significa a expressão *muros do absurdo*<sup>9</sup>. Entretanto, ele deixa claro que “o que interessa, faço questão de repetir, não são tanto as descobertas absurdas. São suas consequências” (Camus, 1989: 35), a saber, até onde podemos ir ou se será preciso o suicídio.

Nosso conhecimento não passa da vontade de unificar, damos nomes às coisas para tal, Kant coloca essa disposição como natural da razão, mas que na verdade não nos dá a inteligência de qualquer objeto, o que é aludido no texto. Camus diz:

“Sejam quais forem os trocadilhos e as acrobacias da lógica, compreender é, antes de tudo, unificar. O desejo profundo do próprio espírito em seus procedimentos mais evoluídos vai ao encontro da sensação inconsciente do homem diante do universo: ele exige familiaridade, tem fome de clareza. Para um homem, compreender o mundo é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. O universo do gato não é o universo do formigueiro. O truísmo de que ‘todo o pensamento é antropomórfico’ não tem outro sentido”. (Camus, 1989: 36-37).

É impressionante como essa passagem lembra o início do texto de Nietzsche *Verdade e Mentira no sentido extra moral*<sup>10</sup>, quando o filósofo alemão rebaixa o conhecimento humano, mostrando seu antropomorfismo patente, prepotência de conhecer fadada ao fracasso. Camus reafirma que nossa tarefa de conhecer a verdade é vã, percebe nas várias tentativas apenas nossa vontade de dar uma face amiga ao universo. Da mesma forma que para Sartre o “Eu” não é um conhecimento válido, não o é para Camus: “porque, se tento agarrar este eu de que me apodero, se tento defini-lo e sintetizá-lo, ele não é mais do que uma água que corre entre meus dedos.” (Camus, 1989: 38). Todos os nossos conhecimentos se assemelham à *poesia*, nunca chegam às coisas em si mesmas<sup>11</sup>.

Ao contrário dos céticos pirrônicos que encontravam a *ataraxia*<sup>12</sup> em não poder conhecer, na suspensão do juízo, Camus entende que, no que diz respeito ao conhecimento do mundo, “não existe felicidade, se eu não posso saber.” (Camus, 1989: 40). Camus tem várias expressões para demonstrar o absurdo do mundo, um dos mais ilustrativos é a ideia de *divórcio*<sup>13</sup>, pois nos leva a separação sistemática das nossas ações e “conhecimentos” para um mundo que nos ultrapassa. Vemos essa limitação do nosso conhecimento tão evidente, p. ex., nesta passagem: “Eu dizia que o mundo é absurdo: estava andando muito depressa. Esse mundo em si mesmo não é razoável: é tudo o que se pode dizer a respeito.” (Camus, 1989: 40) – aqui já uma antecipação da posição agnóstica que Camus tomará mais a frente, pois não se pode

afirmar cabalmente um absurdo fora do mundo empírico<sup>14</sup>. Ele cita vários filósofos que chegaram ao absurdo, destaca entre eles Kierkegaard, que o vivera na sua mais profunda expressão, em meio aos pseudônimos e às contradições. Contudo, o filósofo dinamarquês dá um *salto*, o famoso “*salto da fé*”, e, embora seja, como expresso pelo próprio Kierkegaard, um *salto no vazio*, é uma forma de resolver a questão absurda, para ele o *cavaleiro da fé* salta no vazio, mas é mediante esse salto que ele encontrará, por fim, Deus. Segundo Camus, esse *salto* é tão somente uma apelação, uma tentativa explicitamente irracional de “resolver” o problema. O que Camus quer saber é se é possível viver encarando de frente o absurdo, esse “*que é o estado metafísico do homem consciente*.” (Camus, 1989: 58).

Passemos por fim à confrontação entre os dois autores aqui tratados e à conclusão, Sartre e Camus.

A princípio, a *existência* de Sartre e o *absurdo* de Camus parecem ser a mesma coisa. E de fato poderíamos dizer que basicamente o é. Todavia, as discordâncias abrem caminhos distintos à *posteriori*. Vejamos a grosso modo as convergências iniciais: ambos autores em seus textos se deparam com a falta de sentido último e irracionalidade do mundo, percebem quão vão são os objetivos e quão limitados são os “conhecimentos” humanos; mas qual é a posição deles diante da contingência crônica e da falta de significado? É aí que a maior parte da divergência entre eles se dá.

Enquanto Camus afirma abertamente que a vida não tem sentido<sup>15</sup>, Sartre vê um sentido, qual seja, a *liberdade* (de forma geral, não apenas na obra *A Náusea*); para o último, a descoberta da contingência é o que nos abre o mundo para moldá-lo como quisermos, dando o sentido que quisermos – obviamente sem excluir a responsabilidade das consequências –, o que nos leva a uma *existência autêntica*. Camus não vê sentido nessa “liberdade”, para ele, é antes uma liberdade perturbadora, onde não se pode moldar nada nessa busca natural por razão e por necessidade: “*Nesse ponto de seu esforço, o*

*homem se vê diante do irracional. Sente dentro de si o desejo de felicidade e de razão. O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio despropositado do mundo.*” (Camus, 1989: 46). Porém, tem que se ter em mente que Sartre não está tomando uma posição ingênua ou contraditória em *A Náusea*, pois não podemos esquecer que o personagem Roquentin está apenas fazendo uma **aposta** ao querer se tornar escritor no final do livro, de forma que a *existência* não pode ser vencida, apenas poderá ter um sentido no passado<sup>16</sup>.

Outro ponto de divergência, bem menos relevante, mas que merece ser destacado: o personagem de Sartre, Roquentin (diga-se de passagem, que muitos afirmam ser quase um autorretrato do escritor), em alguns momentos se vê livre da *Náusea*, tal se dá quando ele escuta a canção de jazz “*Some of these days*”; já para Camus: “*Um homem que tomou consciência do absurdo se vê atado a ele para sempre*.” (Camus, 1989: 50). Claro, temos que ter consciência que o primeiro é um romance e o segundo é um ensaio filosófico, linguagens distintas, dispensa explicações.

O advento da morte é outra divergência: para Sartre a morte não pode acabar com o absurdo, para Camus sim. Vejamos ambas passagens que demonstram tal, respectivamente:

“*Pensava vagamente em me suprimir, para aniquilar pelo menos uma dessas existências supérfluas. Mas até minha morte teria sido demais. Demais, meu cadáver, meu sangue sobre aquelas pedras, entre aquelas plantas no fundo daquele jardim risonho. E a carne corroída teria sido demais na terra que a recebesse, e meus ossos, finalmente, limpos, descarnados, asseados e imaculados como dentes, também teriam sido demais: eu era demais para a eternidade.*” (Sartre, 1986: 190). [Grifos meus].

“*Não pode haver absurdo fora do espírito humano. Assim, como todas as coisas, o absurdo termina com a morte. Mas também não pode haver absurdo fora deste mundo.*” (Camus, 1989: 49). [Grifos meus].

A passagem do *Mito de Sísifo* é auto-evidente, a de *A Náusea* vale a pena detalharmos para evidenciar o possível modo de interpretação aqui tomado: no contexto da obra, a morte seria mais uma forma de caracterizar a *existência*, já seria se engajar demais num mundo sem sentido, de modo que não seria uma solução para se livrar dela; ainda que o morto já não esteja mais presente para vivenciá-la (na perspectiva epicurista de encarar o problema), ele se torna um significado para outros abordarem e viverem a *existência* contingente, *ser-para-o-outro* é uma forma de continuar existindo.

Finalmente, creio que podemos dizer que este ponto a seguir é o de maior divergência entre os autores, qual seja, Sartre não leva tão a sério a questão do *suicídio filosófico* como Camus o faz – como já abordado aqui, talvez por não ver na morte qualquer possibilidade de solução, Sartre segue essa linha. Para Camus é a questão primordial: se a vida não tem sentido, se tudo é um *absurdo*, devemos ou não nos matar? Esse é o problema central do livro, o que fazer de nós mediante o *absurdo*? Sem dúvidas essa é uma grande divergência! O que por sua vez nos conduz à divergência final, respondendo essa última questão levantada, segue a visão de ambos os autores para fecharmos o artigo: respeitando a ordem de

abordagem aqui, comecemos com Sartre: O personagem Roquentin se agarra à *liberdade* no final da trama, ele percebe que em meio à contingência crônica – o que abre caminho para ele ser tudo –, ele pode encontrar algum sentido para sua vida se tornando um alguém digno de ser lembrado, *aceito no passado*, um *ser-para-o-outro* que valha a pena. Já Camus não se fixa na *liberdade* em sentido pleno, essa para ele é ilusão<sup>17</sup>, ele diz que não podemos nos conformar com tarefas que “enganam” o *absurdo*, isto é, aparentemente desvia do *absurdo*, como, p. ex., o projeto da fenomenologia husserliana com suas *essências extra-temporais*<sup>18</sup>, é preciso encarar os fatos, é preciso ser *honesto*<sup>19</sup> consigo mesmo, “o *absurdo* é a razão lúcida que constata seus limites.” (Camus, 1989: 66), mas essa constatação não impede que se viva bem, ele citará Nietzsche, para mostrar que podemos nos manter como uma *obra de arte*, que podemos continuar, valorizando o momento, que ruim pode ser *privar-se da contradição*. Camus chega, por fim, a este veredito: “Assim, eu extraio do *absurdo* três consequências que são minha **revolta**, minha **liberdade** e minha **paixão**. Apenas com o jogo da consciência transformo em regra de vida o que era convite à morte – e **recuso o suicídio**.” (Camus, 1989: 80). “É preciso imaginar Sísifo feliz”<sup>20</sup>.

## NOTAS

1. E-mail: moisespradosousa@yahoo.com.br. Site: www.moisesprado.blogspot.com.
2. Na filosofia temos vários exemplos críticos referentes à substancialidade do Eu. Destaco Hume e Kant, que demonstram como é um passo metafísico – portanto insustentável –, afirmar que o Eu é uma substância (material ou imaterial) para além do mundo observado. A pretensão não é, por outro lado, negar categoricamente a hipótese da substancialidade do Eu (em outras palavras, de uma “alma”), mas tão somente mostrar que, sem mais, a afirmação de tal não é possível. Cito a passagem de Kant para ilustrar: “Ora, na intuição interna, nada há de permanente, porque o eu é tão-só a consciência do meu pensamento; falta-nos pois também, se nos detivermos apenas no pensamento, a condição necessária para a aplicar a si mesmo, como ser pensante, o conceito de substância, ou seja, de um sujeito subsistente por si; e, assim, com a realidade objetiva deste conceito esvai-se totalmente a simplicidade da substância que lhe está ligada e converte-se em simples unidade lógica qualitativa da consciência de si no pensamento em geral, quer seja ou não composto o sujeito”. (Kant, 1997: B 412-413).
3. “A Náusea não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela.” (Sartre, 1986: 39).
4. “As palavras se haviam dissipado e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície” (Sartre, 1986: 187).

5. (Camus, 1989: 49).
6. “Esse desconforto diante da inumanidade do próprio homem, essa queda incalculável ante a imagem do que nós somos, essa ‘náusea’ como denomina um autor dos nossos dias\*, é também o absurdo.” (Camus, 1989: 34).
7. (Camus, 1989: 27).
8. “O método aqui definido confessa a percepção de que todo verdadeiro conhecimento é impossível. Só se pode enumerar as aparências e se fazer sentir o clima.” (Camus, 1989: 31).
9. “Mas esses homens insistentemente proclamam que não está nada claro, que tudo é caos, que o homem só conserva sua percepção e conhecimento preciso dos muros que o rodeiam” (Camus, 1989: 46).
10. Em 1873 Nietzsche ilustrou esse ponto de forma magistral: “§1 - Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava: quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.» (Nietzsche, 1991: 31).
11. (Camus, 1989: 39).
12. “Termo grego que significa ‘imperturbabilidade da alma’ ou ‘tranquilidade interior.’” (Almeida, 2012: 1).
13. (Camus, 1989: 49).
14. “Não sei se esse mundo tem um sentido que o ultrapasse. Mas sei que não conheço esse sentido e que, por ora, me é impossível conhecê-lo.” (Camus, 1989: 68).
15. Pelo menos sentido nesse mundo, que é o que tem aplicação, o resto sendo hipóteses *apelativas*, como, p. ex., um deus que justificaria tudo – embora ele não negue tal possibilidade cabalmente (Camus, 1989: 58 - nota 6).
16. “Então, talvez através dele eu pudesse evocar minha vida sem repugnância. Talvez um dia, pensando exatamente nesse momento, nessa hora sombria em que aguardo, as costas encurvadas, o momento de subir no trem, talvez sentisse meu coração batendo mais rápido e dissesse a mim mesmo: ‘Foi naquele dia, naquela hora, que tudo começou.’ E conseguiria – **no passado, somente no passado** – me aceitar.” (Sartre, 1986: 258) - [Grifos meus].
17. “Não sou mais livre para me perpetuar, mas escravo, e escravo, sobretudo, sem esperança de revolução eterna, sem refúgio no desprezo. E quem, sem revolução e sem desprezo, pode permanecer escravo? **Que liberdade, no sentido pleno, pode existir sem garantia de eternidade?**” (Camus, 1989: 74). [Grifos meus].
18. (Camus, 1989: 62).
19. (Camus, 1989: 67).
20. (Camus, 1989: 145).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Aires. *Dicionário de Escolar Filosofia*. 1ª edição; Lisboa, Plátano Editora, 2012.
- CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Tradução de Mauro Gama, 3ª edição; Rio de Janeiro, Editora Ganabara, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão, 4ª edição; Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral. Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, 1ª edição; São Paulo, Nova Cultural, 1991, v.1, p.31.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga, 3ª edição; Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

# DELEUZE E A ESTÉTICA MARXISTA: O CINEMA EM PRIMEIRO PLANO

THIAGO DE ARAUJO **PINHO**<sup>1</sup> | Mestrando em Ciências Sociais UFBA

## INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é tentar delinear, ao menos superficialmente, uma possível relação entre o cinema e a filosofia de Deleuze em algumas de seus principais trabalhos, em especial na obra “Imagem e Tempo”, além de conferir um breve paralelo com a estética marxista. As considerações aqui levantadas não têm por pretensão extrair todas as consequências de sua filosofia, mas antes buscar um ponto de confluência que permita coerentemente analisar a estética por trás do cinema, destacando o neorealismo italiano, tendência muito discutida pelo próprio filósofo.

## BREVE HISTÓRIA DO NEOREALISMO

A Itália na década entre 30 e 40 passou por transformações radicais e também por traumas dos mais variados tipos que aparentemente nada

conseguiria suavizar. Como se não bastasse os transtornos de uma guerra, os italianos acabaram por si tornar peões dentro de um tabuleiro estratégico em que de um lado havia a Democracia Cristã, fiscalizando e cerceando a maioria dos filmes<sup>1</sup> e do outro a invasão fílmica norte americana com suas temáticas conformistas e pequeno burguesas. Além do mais, continuamente se via a sombra da gestapo percorrendo as amostras de filme e até mesmo pequenas reuniões insuspeitas, gerando assim uma desconfiança constante entre a população. O neorealismo italiano surge nesse período de crise, tentando oferecer à população, em meio aos escombros e ao desespero, o mínimo de esperança possível, embora na maioria das vezes, graças à desilusão de muitos diretores como *Rossellini*, *De sica* e *Visconti*, esse horizonte se apresente nebuloso e aquém de qualquer apreensão futura.

Em ladrões de bicicleta, por exemplo, a descrença apresentada no desfecho do filme carrega apenas um contraponto desolador, ou seja, revela somente o imenso hiato que se interpõe entre a vida capitalista e a dignidade humana. No clássico e muitos diriam inaugurador do movimento neorrealista-, “*Roma cidade aberta*”, essa espécie de “sad end” também é muito representativa- especialmente na última cena-, apesar de um tom esperançoso acompanhar aquelas crianças retornando a sua cidade devastada.

Já não bastassem os fatores externos que insistiam em bloquear o desenvolvimento do neorealismo na Itália, a própria crise da esquerda- não apenas devido aos tribunais destinados a condenar as atrocidades do regime Stalinista que começavam a se instalar por toda a Europa, mas especialmente por causa de uma indiferença do partido socialista em relação às demandas de seu próprio substrato social- não permitiu que essa tendência fílmica obtivesse qualquer assistência material ou mesmo ideológica para fazer frente aos desafios da época. Apenas *A Terra Treme* (1948) de Luchino Visconti, filme matriz desse artigo, conseguiu algum apoio do Partido Socialista: seis milhões de liras para ser mais exato. No mais, “[...] os cineastas neorrealistas tentavam resistir por conta própria, pois a esquerda não tinha entendido o real alcance político e cultural do fenômeno por eles representado” (FABRIS, 2006, p. 192).

Sua arma de combate era bem incomum: o cinema como um veículo de expressão da angústia e do desespero que invadiam todos os cantos da Itália. Isso quer dizer, porém, que o fato do neorealismo italiano ser uma construção fílmica e não um encadeamento necessário de eventos reais, não reduziu seu impacto na sociedade italiana, ao contrário. É certo que isso se deve muito mais ao seu caráter documental e ao modo como o acaso e o improviso- com seus “não atores profissionais”, como diria Deleuze- fundamentaram todas as suas criações. Logo,

*[...] por mais que essa realidade fosse reconstruída, a impressão que as imagens de muitas realizações neorrealistas transmitiam era a de*

*uma realidade da qual a câmera se aproximava diretamente, sem recorrer a mediações formais. Isso graças também à improvisação, ou seja, a roteiros não rígidos, que eram modificados durante as filmagens, para responder aos estímulos de um ambiente, de um rosto, de uma circunstância.* (FABRIS, 2006, p. 211).

Sem qualquer mediação conceitual, o neorealismo busca um envolvimento imediato, quase intuitivo, com as circunstâncias que pretende transmitir. O cinema e a vida não se distinguem, mas ao contrário, ambas se confundem em um movimento que compreende as experiências e as expectativas do próprio real em todo seu aspecto intolerável. Deleuze, mais do que qualquer outro autor, será indispensável para entender essa revolução cinematográfica e filosófica, apresentando um outro modo de avaliar aquilo que muitos filósofos já tinham como indiscutível.

## DELEUZE E A ESTÉTICA DO CINEMA

É curioso que num artigo sobre a estética do cinema neorrealista não tenha sido até agora levantada qualquer palavra a respeito dos detalhes técnicos que fundamentam o filme e sua conseqüente produção. Apesar de sua importância para um enquadramento mais fiel de uma obra, não creio que esse tipo de análise tenha, ao menos para as expectativas desse trabalho, um lugar tão privilegiado quanto supõe alguns teóricos do cinema (MARTIN, 1990). Ao percorrer com Deleuze essa trilha cinematográfica, tem-se a impressão de que toda forma, toda classificação, todo delineamento se faz inútil; algo transborda. Não se está aqui, contudo, dispensando conceitos como *travelling*, *plongé*, profundidade de campo, *planeza*, etc, mas sim subordinando-os a uma finalidade mais nobre, visto que “[...] a técnica não é nada se não serve a fins que ela supõe e que ela não explica”. Um tom filosófico e ao mesmo tempo ético abre espaço no campo de discussões. Filosófico porque a arte do cinema, mesmo quando se reduz a



pura fruição, continua a conduzir os indivíduos a percepções totalmente originais acerca do mundo, elevando-os acima do entorpecimento da vida cotidiana, recriando sempre novas conexões com o real. Essa suspensão, por outro lado, nada se refere à catarse lukasiana com sua crítica absoluta do corpo sensível, além de sua exaltação hegeliana do “conceito”- nesse caso a classe como essência móvel de uma história bem direcionada. Assim como o filósofo de Jena, Lukács “[...] é fastidiosamente seletivo em relação ao corpo, endossando apenas aqueles sentidos que de algum modo parecem intrinsecamente abertos à idealização” (EAGLETON, 1990, p. 146).

Nesse sentido, é justamente esse aspecto sensível e não conceitual, avesso a qualquer enquadramento em totalidades e unidades, que Deleuze prioriza em suas considerações a respeito do neorealismo italiano. Sobre o lado ético, ele irrompe também da filosofia deleuziana e do próprio cinema neorrealista a partir de uma recusa declarada a toda justificativa transcendente (ou transcendental), abrindo espaço para o imprevisível e para o arbitrário. Como resultado dessa investigação ética, surge um tipo específico de conduta diante do real e do próprio conhecimento, que implica necessariamente a responsabilidade por aquilo que é feito. A imputação simbólica perde sua fé em conexões lógicas e necessárias, trazendo novamente uma rede de relações- diretores, atores e espectadores- para o centro da própria existência; uma existência rica, criativa e dinâmica.

O filme de Visconti tem justamente essa característica de fazer transbordar todo o conteúdo que se pretende transmitir, mesmo quando lida com o mais imediato e insuspeito cotidiano. As “imagens-ação”<sup>3</sup>- termo resgatado da gramática bergsoniana-, não são mais capazes de conter toda a intensidade das cenas. Em uma delas, por exemplo, vemos três mulheres na costa da cidade vestidas de negro, com seus olhares fixados no mar agitado, ao mesmo tempo em que rezam pelo retorno seguro de seus filhos e maridos. A situação se torna incapaz de ser contida dentro de seus

próprios limites, avançando contra qualquer tentativa frustrada de nomeação; o impacto é imediato, instantâneo. A imagem-ação começa a corroer a si mesma, esgarçando suas fronteiras formais e extrapolando os limites da atribuição de todo e qualquer significado, embora não implique na recusa do signo, mas em sua remodelagem.

Curioso que até mesmo os personagens- seres que outrora representavam aquilo que havia de melhor no campo semiológico, com suas referências a sistemas diferenciais e autônomos- sucumbem diante do incomensurável<sup>4</sup>, diante do excesso. O espectador, de igual modo, sente essas condições que ultrapassam todo limite de forma e determinação, apesar de certas demandas práticas- em grande medida desconhecidos pelo próprio sujeito-, acabar alienando essa sua singularidade, “pasteurizando” sua percepção ao tranquilizar sua consciência. Nesse jogo de afecções, o entendimento se retira da dança sensível, se conformando com sua impotência crônica, ao passo que concede à imaginação toda aquela primazia bem humaniana. Kant, provavelmente, se tivesse tido o privilégio de viver mais um pouco e assim desfrutar de um bom filme de Visconti, teria posto em dúvida algumas das conclusões que atravessam as suas famosas “Críticas”. Toda estrutura categórica- incluindo o tempo e o espaço como delineadores epistemológicos- se veria em perigo diante do devir descontrolado das experiências e dos eventos; restando apenas associações desconexas frente à infinidade do possível. Epstein, em sua análise radical da experiência cinematográfica, concordaria instantaneamente com isso, ao dizer que o cinema agora

*[...] não deve mais ser considerado como um contínuo, uniformemente determinado, de realidades perfeitamente assentadas e especificadas para sempre como tal, mas sim como uma poeira de realizações mais ou menos aleatórias, mais ou menos pronunciadas, mais ou menos reais e irreais, vibrando entre todos os níveis e existência e inexistência.* (EPSTEIN, 1983, p. 304)

Nem mesmo o sublime, com seu descompasso conceitual, resistiria ao “vir a ser” frenético das coisas, às exigências de um corpo descentrado e desejante. Se Freud revelou no início do século XX que a maior parte da consciência opera fora do registro do temporal e do espacial (1973)- regida por uma potência cega e inelutável-, Deleuze revoluciona ao dizer que o empreendimento cinematográfico também supera essas mesmas barreiras formais, passando facilmente do terreno da razão ao terreno dos afetos. Do mesmo modo que em Kafka e em “sua literatura menor”, “[...] as formalizações mais seguras, mais resistentes (...) vão perder sua rigidez, para proliferar, ou preparar uma sublevação, que as faz escapar seguindo linhas de intensidade novas” (DELEUZE, 1975, p. 12).

Nem mesmo a linguística escapa das investidas desse filósofo francês. Nem sequer a “arbitrariedade semiológica” de Saussure satisfaz o seu “vitalismo” insaciável- a considera uma transcendência disfarçada. Entre significante e significado, afirma esse discípulo nietzschiano, existe muito mais uma vontade de potência compondo um corpo múltiplo e dinâmico, do que uma conexão lógica entre os termos dentro de algum suporte diferencial. O próprio binarismo “significante-significado” é posto em questão, desconstruindo sua formalidade, além de garantir uma agência, ou até uma leitura, de estilos diferentes e com novas mediações reveladas. Se for apenas pelo conflito e pela interação concreta (sensível) que as definições podem criar suas possibilidades de existência, logo o transbordamento resultante desse embate não somente é previsível como também indispensável, revelando em suas fissuras não mais signos ortodoxos e bem circunscritos, mas sim novos “entes relacionais” chamados *opsignos* e *sonsignos*<sup>5</sup>. Sem esse conflito inescapável, a própria consistência do filme perde em sentido e em intensidade, transformando a si mesmo numa carcaça vazia, útil apenas na medida em que continua a saciar o apetite, seja de uma indústria cultural, com sua superficialidade, seja o apetite de algum pedante qualquer.

“A terra treme” consegue incorporar perfeitamente essa condição incomum do universo cinematográfico; essa tem são permanente entre conteúdo e forma, aparência e essência, corpo e mente. Nas palavras de Deleuze:

*Creio que é essa a grande invenção do neo realismo: já não se acredita tanto na possibilidade de agir sobre as situações, ou de reagir às situações, e no entanto, não se está de modo algum passivo, capta-se ou revela-se algo intolerável, insuportável, mesmo na vida mais cotidiana* (DELEUZE, 1985, p. 68).

Com Visconti, toda técnica utilizada na construção do filme ganha novos contornos, contraria seus próprios princípios e caminha em direção a um outro modo de ser. Tal deslocamento epistemológico, quase uma “inversão copernicana”, não pressupõe qualquer indício de totalidade conciliatória, ao menos que a conceba não em termos ontológicos, mas puramente existenciais ou pragmáticos. O res cogitans, conceito moderno ultrapassado, abre espaço para um corpo na mais estrita e poética performance. Um corpo que passeia pelos instantes do filme clamando por sempre mais afecção; um corpo não mais apreendido como um erro ou um cárcere de almas, mas sim como o elemento fundamental para se definir a própria vida. A imanência dos eventos, das percepções e das experiências, ao ganhar espaço frente a qualquer transcendência suspeita, confere ao mundo- em todo seu ineditismo- as devidas homenagens. Por isso que navegando rumo a um horizonte marxista, nada melhor para descrever as atrocidades no interior do capitalismo do que apostar no incomensurável. A exploração é agora sentida não tanto como um mero elemento histórico ou lógico, mas físico e corpóreo; a empatia é imediata - ou intuitiva como diria Bergson- dispensando qualquer mediação a priori. Essa é a famosa “superação das ligações sensório-motoras” proposta por Deleuze.

Essa nova abordagem fílmica passa a alcançar variados modos de inversão e em função

disso, jamais seu desdobramento poderia vir a ser analisado por si mesmo. Isso quer dizer, por exemplo, que “um travelling [pode] parar de traçar um espaço, e mergulhar no tempo” (DELEUZE, 1985, p. 76). Maria Rosario Fabris, indo no mesmo trajeto que Deleuze, diria que no interior do neorealismo italiano, “[...] o mais humilde gesto do homem, o seu andar, as suas hesitações e o seus impulsos sozinhos geram poesia e vibrações nas coisas que os circundam e nas quais se enquadram” (FABRIS, 2006, p. 209).

Desse modo, ao menos nos limites do mundo cinematográfico, qualquer dualismo é posto em dúvida, passando a ser avaliado não tanto por sua natureza, mas sim conforme seu maior ou menor grau de eficácia. Levando em conta a complexidade dessa tendência fílmica, visto as intensidades que a compõe, é de se supor de antemão a ineficiência de qualquer pretensão sistemática, dualista ou mesmo hermenêutica. A díade sujeito-objeto, desse modo,

*[...] também tende a perder importância, à medida que a situação ótica ou a descrição visual substituem a ação motora. Pois acabamos caindo num princípio de indeterminabilidade, ou indiscernibilidade: não se sabe mais o que é imaginário ou real, físico ou mental na situação, não que sejam confundidos, mas porque não é preciso saber, e nem mesmo há lugar para a pergunta (DELEUZE, 1985, p. 16).*

As imagens que compõem os enquadramentos do filme teriam como ponto de inversão a imagem como signo passivo. Deixa-se de conceber o som e a imagem como transmissores inertes de conteúdo, para revelar neles uma nova dinâmica tanto epistemológica, como condição para o próprio conhecimento, quanto prática, como um verdadeiro referencial dirigido à vida cotidiana. O que é mobilizado são disposições e apreciações corporais, um complexo de significantes e significados lançados num puro devir, apresentando sempre novas articulações dispostas a refazer seus percursos

iniciais. Poderíamos supor, portanto, que nesse emaranhado significativo o espectador tem um papel muito mais relevante do que um simples e estanque receptor dados, um mero corpo passivo repleto de impressões do mundo cravados sobre si. Ele, do mesmo modo que o diretor e sua equipe, tem uma importância indispensável na feitura do filme; não um filme pronto e definitivo, mas incompleto e relacional. Embora exagerada, talvez a afirmação de Hugo Munsterberg de que “[...] o cinema, ao invés de obedecer as leis do mundo exterior, obedece as da mente [ou talvez melhor, do corpo]” (MUNSTERBERG, 1983, p. 24), não seja tão equivocada quanto se imaginou.

### MARX, KANT, DELEUZE E O ANTECEDENTE CONCEITUAL

Como foi dito antes, Deleuze atribui ao cinema neorealista o mérito de ter conseguido subverter a visão de um corpo como obstáculo, além de superar os limites impostos ao sujeito- reforçado principalmente pela insistência da psicanálise e da semiótica em sustentar fronteiras, que embora sejam arbitrárias, acabam em algum momento por se sedimentar, seja no caso da psicanálise com a causa do sintoma ou a semiologia em busca de sistemas de interpretação de signos. Mutatis mutandis, poderíamos afirmar, antes mesmo dessa investida de Deleuze, que Marx já havia dado início a essa espécie de revolução de pensamento, quando, ao criticar a mercadoria, notou a sua traiçoeira, mas indispensável, tendência em ofuscar a particularidade dos corpos e em especial das relações que a compõe, reduzindo tudo a um mesmo denominador homogêneo. Marx entendia a existência como um percurso histórico singular, sustentado pelo trabalho e criatividade de dezenas de milhares de gerações que sucedem umas as outras através de muita luta e contradição, cujas experiências eram em grande medida influenciadas por uma certa atmosfera dominante. O Estado capitalista, dentro daquilo que ele entende pelo conceito, pode ser visto como esse ente impositivo, altamente flexível e a mercê de interesses nada

imparciais. Para ele a sensibilidade é uma conquista e ao mesmo tempo um campo de disputas para definir seus próprios limites. Não é por menos, afirma, que “[...] só através da subversão do estado, nós seremos capazes de experimentar nossos corpos” (MARX apud. EAGLETON, 1990, p. 150).

É certo também que esse paralelo, por menor que seja, com a filosofia de Deleuze, apenas é possível nessa fase do pensamento marxiano, que normalmente chamam de juventude. Sua aproximação do kantismo- ao considerar o sujeito como um fim em si mesmo, além da aposta no sublime como instrumento exemplar para uma análise das condições do capitalismo (EAGLETON, 1990) - o afasta de qualquer compromisso nivelador diante do real, a não ser quando tenta fundamentar seus argumentos através dos precipitados da metafísica kantiana, como nos conceitos de comunidade e dever, atrelados à noção do “[...] homem total como meta do desenvolvimento civil da humanidade” (BOBBIO, 1984, p. 42). Em certa medida, por sua vez, há um avanço se comparado com a filosofia hegeliana, cuja dimensão estética do humano se constitui como apenas um momento transitório frente a uma expectativa de reconciliação, ao abrir espaço, por desdobramento lógico, a uma nova etapa do flamar espiritual. Nessa primeira “fase kantiana” do pensamento de Marx, ao contrário, o corpo e principalmente as experiências que tendem a extrapolar os limites da linguagem e da atribuição conceitual (sublime), ocupa o primeiro plano de toda e qualquer análise voltada para as contradições do mundo. Contradições que, na verdade, não são mais resultados de um atrofiamento da consciência (entendimento)- o que Kant vai chamar de antinomia-, mas sim fruto de um substrato concreto e em contínua transformação. Nessa etapa Deleuze e Marx conseguem dar início a um diálogo amistoso, ao menos enquanto ambos se veem incomodados com toda investida universalizante e formal.

A respeito do conceito de Sublime é interessante como ele acaba unindo os pensamentos kantiano, marxiano e deleuziano. Em Deleuze,

por exemplo, a noção de Sublime é essencial para entender o teor revolucionário do cinema neorealista. Em Marx, de igual modo, ele é indispensável no entendimento tanto do papel da subjetividade estrangida na sociedade burguesa, quanto da configuração de classe nesse mesmo ambiente. Em ambos os casos o que existe é uma experiência que transborda qualquer expectativa de enquadramento. O conceito, dessa maneira, perde sentido fora do movimento de uma realidade rica e incapaz de ser contida em qualquer proposta bem definida, formal. Indo além de Kant, porém, nota que toda subjetividade depende de seu engajamento no mundo, e, por consequência, das condições que esse próprio engajamento implica; não existe ação desinteressada e nem uma subjetividade como pura forma disposta a ordenar a experiência. Diz o autor do manifesto que “[...] como a subjetividade dos sentidos humanos é uma questão inteiramente objetiva, produto de uma complexa história material, é só através de uma transformação histórica objetiva que a subjetividade sensível poderá florescer” (MARX apud. EAGLETON, 1990, p. 150).

O proletariado, como diria Marcuse, sendo a “negação viva” da sociedade burguesa (MARCUSE, 1964), não pode, por essa característica, ser enquadrado em qualquer discurso presente. A classe trabalhadora, especialmente para o “primeiro Marx”, não representa os sofrimentos que existem e insistem no capitalismo, ao contrário, o proletariado é o próprio sofrimento. Fica evidente o abandono de qualquer tipo de mediação no trato com o real, ao abrir espaço para o inexprimível e o intolerável, ou seja, para o próprio sublime. Qualquer tentativa de nomeação acaba por destruir não tanto o desespero dessa experiência imediata, quanto a percepção legítima e sem eufemismo de uma realidade contraditória e incoerente em si mesma. Adorno em uma de suas obras não muito conhecida, *Prismas* (1953), vai afirmar justamente essa característica indomável dos fenômenos, vendo no próprio Kafka um exemplar perfeito de uma subversão conceitual.

## CORPO PARA ALÉM DO CONCEITO

Dentro desse fluxo de pensamento que atravessa a filosofia de Kant, passando pela análise marxiana acerca da revolução e do papel da subjetividade nesse contexto, uma questão irrompe de toda essa aparente cacofonia teórica: Como seria conceber o mundo e principalmente suas alegrias e tristezas sem recorrer a algum tipo de artifício conceitual? Haveria talvez algum ganho perceptivo nessa mudança de eixo? Se distanciando tanto de Hegel e sua aposta no conceito, quanto de Kant e sua fé no sujeito transcendental, Deleuze expõe o corpo em sua completa singularidade, tomando-o como fundamento de toda e qualquer experiência no mundo, especialmente a cinematográfica.

As cenas neorealistas, conseqüentemente, ganham em importância na filosofia deleuziana principalmente em função do seu resgate daquilo que o real sempre “tomou por garantido” (*taken for granted*), ou seja, seu potencial de vida e seu emaranhado de situações irreduzíveis a qualquer tentativa neurótica de engessamento. “O corpo”, diz o autor de imagem e tempo, “não é mais obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida (DELEUZE, 1985, p. 227).

Os limites que circunscrevem as experiências passam a se extinguir na mesma medida em que o corpo se torna um veículo perfeito de transmissão de conteúdos. Conteúdo, porém, que não se reduz a lógica rígida dos signos, embora, por uma razão quase intuitiva, não deixe de afetar o sujeito de uma forma única e eficaz, permitindo a ele entrar em contato com toda a incomensurabilidade da cena, sem com isso minimizar seus efeitos através de paliativos conceituais e eufemismos baratos- aquilo que Deleuze chamaria de Clichê. A linguagem perde a responsabilidade no trato com o mundo da vida e abre espaço para, talvez, uma conexão mais direta e imediata entre as pessoas e as circunstâncias.

O corpo também está atrelado à noção de imagem-movimento, sendo que sua própria definição demanda necessariamente o reconhecimento de toda a cadeia de cenas que o precedeu. Isso quer dizer que uma imagem jamais “representa” algo por si mesma, mas sempre em função das conexões que estabelece com a totalidade ao seu redor. Totalidade que, por ser aberta e relacional, não inclui apenas os encadeamentos do filme em si, mas também as incursões da subjetividade do espectador, criando, por isso, uma realidade única e em certo sentido, inexprimível- aquilo que veio a chamar de fabulação. Afirma Deleuze que,

*É preciso (...) tender a um limite, fazer com que entre no filme o limite de antes e de depois do filme, apreender na personagem o limite que ela própria transpõe para entrar e sair do filme, para entrar na ficção como num presente que não se separa de seu antes e de seu depois (DELEUZE, 1985, p. 52).*

Essa imagem de um todo em aberto, disposto em seu movimento a completar a si próprio através de avanços, retrocessos e recalcitrâncias, lembra um pouco a famosa imagem hegeliana de uma dialética esboçada num deslocamento em espiral. De igual maneira, mas sem a metafísica embutida- o que quer dizer, sem o horizonte redentor e reconciliatório, além da própria ideia de negação da realidade, o que por si só já é problemática para um autor vitalista como Deleuze-, o real aqui considerado é tão insuficiente quanto o espírito hegeliano, apesar, claro, de toda sua potência e virtualidade. O imanente deleuziano não guarda, portanto, nada em seu princípio, a não ser um conjunto de surpresas e experiências inéditas. O arranjo de sentido feito em pleno deslocamento carrega algo de indeterminado, extrapolando a lógica do conceito, subvertendo os alicerces da própria razão.

O agenciamento das cenas não se reduz, desse modo, às conclusões empiristas que normalmente se fazem do universo cinematográfico. As imagens projetadas no ecrã, não são impressões

que simplesmente invadem um sujeito estático, ao passo que origina desse relacionamento representações mentais extraídas de uma realidade instantânea. Deleuze propõe substituir esse “conceito” de impressão, tão comum na filosofia do século XVIII (CASSIRER, 1994), pelo de percepção, o que implica uma mudança radical no modo como normalmente se concebe o cinema. A percepção traz consigo um espectador mais dinâmico, mais atento quanto às circunstâncias que o envolve. Esse procedimento, portanto, dentro da tradição intelectual herdada por Deleuze, pressupõe o imaginário como instância primeira e indispensável na feitura do real, no melhor estilo humaniano. As impressões passam a valer graças ao tecido que o sujeito, através do seu próprio corpo e de suas próprias experiências, costura para si, e especialmente, claro, para uma comunidade que demanda dele certos resultados e certas conexões prévias. Toda essa conclusão, logo, “[...] bastaria para pormos em dúvida a falsa evidencia segundo a qual a imagem cinematográfica acha-se necessariamente no presente” (DELEUZE, 1985, p. 35).

## CONCLUSÃO

O cinema, como bem descrito por Deleuze, é um exemplar perfeito de como a vida se desenrola ao longo de seu percurso no mundo, contendo “impressões” que transbordam qualquer tentativa de formalização. O neorealismo italiano mostrou isso muito bem, com seus “atores não profissionais” e seus roteiros improvisados, num estilo que muito se assemelhava a um cinema documentário. A imprecisão dos eventos foi a marca principal dessa tendência fílmica, reproduzindo, por isso, a imprevisibilidade dos fenômenos. A cada passo dado um realojamento das experiências se fazia necessário, do mesmo modo que no ecrã as imagens ganham contornos novos na medida das trajetórias dos personagens.

É claro que Deleuze reconhece que essa característica do neorealismo- e da própria vida- não é sempre levado a sério, e isso porque “[...] temos esquemas para nos esquivarmos quando é desagradável demais, para nos inspirar resignação quando é horrível, nos fazer assimilar quando é belo demais” (DELEUZE, 1985, p. 35).

Tanto no cinema, quanto na vida prática, esses “esquemas”, mencionados por Deleuze, tendem quase sempre a se colocar entre o sujeito e seu objeto, reduzindo o possível atrito que venha a existir. Freud, no início do século XX, em especial na sua conferência *As resistências à psicanálise*, revelou bem essa estratégia do humano em afastar o arbitrário e principalmente o desprazeroso do seu universo de ação (FREUD, 1980). O problema, diria Deleuze, é que essa postura destrói um potencial de expressão enorme que não apenas o cinema, mas também o real, tem a oferecer. O contato quase intuitivo do sujeito com o que o rodeia, passando por sofrimentos, angústias e desilusões, proporciona para seu corpo uma percepção privilegiada do acontecimento, embora, por não portar nenhum significado implícito, acabe afastando a sua propriedade comunicativa e seu conforto pragmático; a relação é instantânea, aversiva a qualquer tipo de mediação.

Deleuze e a própria estética marxiana, por isso, nos convida a ver o mundo de um modo inesperado, ao passo que afasta todo tipo de obstáculo que impeça nosso fruir artístico. O cinema também deve ultrapassar as suas limitações, como as imagens-ação, priorizando não apenas um agenciamento específico – ao valorizar a semiótica acima de tudo-, mas o agenciamento em si mesmo, ou seja, sua capacidade de criar e de se expressar sempre de modos distintos a depender das configurações práticas do real. Essa é a mensagem básica que se pode extrair de suas filosofias e também da novidade fílmica trazida pelo neorealismo italiano, em especial nos trabalhos de Luchino Visconti.

## NOTAS

1. Mestrando do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Membro do projeto de pesquisa “Representações sociais: arte, ciência e ideologia”, coordenado pelo professor Antônio da Silva Câmara. Email: araujopinho2009@hotmail.
2. A DC (democracia cristã) tinha controle de cerca de 90% dos cinemas na Itália, o que garantia a ela um verdadeiro monopólio material e simbólico.
3. O conceito de imagem-ação nada mais é do que a forma tradicional de conceber os enquadramentos fílmicos, normalmente a partir de uma forma cinematográfica, de imagens congeladas, com fronteiras fixas e bem definidas.
4. Em uma outra obra Deleuze chamará de “personagem conceitual” (1992) esse elemento literário e cinematográfico incapaz de ser contido em qualquer espécie de discurso, em qualquer tentativa de enquadramento.
5. Ambos os conceitos são modos alternativos de lidar com a natureza do signo, não mais entendido de um modo formal, como em Saussure (2006.), mas supondo uma espécie de imanência, inimaginável para um estruturalista qualquer.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, Ernst. *A negação da Morte*. Tradução de Luis Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record. 1973. 301p.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: Uma defesa das regras do jogo*. Tradução Marco Aurélio Nogueira, 6. ed.; Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 1984. 171p.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral, 2. ed.; São Paulo: Editora da Unicamp. 1994. 476p.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. 340p.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34. 1990. 236p.
- DELEUZE, Gilles. *Kafka por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago. 1975. 122p.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora rio. 1962. 128p.
- DELEUZE, Gilles E GUATARI, Félix. Tradução de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. *O que é filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 279p.
- EAGLETON, terry. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 327p.
- FREUD, Sigmund. *As resistências à psicanálise*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. 1980. 15p.
- FABRIS, Maria Rosario. Neorealismo Italiano. In: MASCARELLO, Fernando (Org.). *A história do cinema mundial*. São Paulo: Papirus, 2006, pp. 191-221.
- MARCUSE, Hebert. *O homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1964. 240p.
- MUNSTERBERG, Hugo. A atenção. Tradução de Teresa Machado. In: XAVIER, Ismail (Org.). *A experiência do cinema*, 5. ed.; Rio de Janeiro: edições Graal, 1983. pp. 27-36.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006. 586 p.

# O ROSTO COMO IRRUPÇÃO À RESPONSABILIDADE ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS

ANGELINA ZANANDREZ | Pós-graduanda em Produção de Mídias Sociais PUC-MG

## RESUMO

A filosofia de Emmanuel Lévinas aponta a importância de Outrem como modo de resgate da transcendência. Para isso, o filósofo propõe estabelecer sua própria noção de ética. O objetivo dessa pesquisa é apresentar a interpretação levinasiana do Rosto e como esse se torna apelo a uma responsabilidade que é Ética. Para isso, o método utilizado foi o analítico. Na relação entre o Eu e Outrem o Rosto se inicia como caricatura, mas logo transmuta-se para algo que está além da compreensão. Este Rosto impõe resistência e força, pois incube o Eu à responsabilidade. No momento do Encontro, no face-a-face, o Eu percebe que não pode compreender nada de Outrem. O Eu então é desarmado por meio do Rosto de Outrem. Fonte de revelação, o Rosto é o que vemos do Outro, mas este Rosto não pode ser visto, mas apenas escutado. O ser humano não é dizível, apenas a humanidade de cada um pode dizer sobre si mesma. Desse modo, cada ser humano se torna único na medida em que pelo desejo do infinito, manifestado no Rosto de Outrem, o Eu se torna responsável por Outrem. Assim, o Rosto se torna incumbência à responsabilidade ética, já que é ele que desarma o Eu e o convida à responsabilidade. Para Lévinas a ética tem como característica a responsabilidade do Mesmo no estabelecimento da justiça para com o Outro, uma ética da alteridade.

**Palavras chave:** Lévinas, Ética, Rosto, Outro, Responsabilidade

## INTRODUÇÃO

A cultura ocidental, fundada sob a ontologia grega, historicamente desconsiderou o outro em sua alteridade, numa supremacia do ser que justificou as cruzadas, a colonização, a escravidão e regimes totalitários como o fascismo e o nazismo. As construções éticas procuram responder ao longo da história as questões que se levantavam dentro de determinado contexto, seja ele social, político ou econômico. Os filósofos visaram solver as questões conflitantes de sua época privilegiando o grupo dominante em detrimento das minorias. Observa-se, sob tal ótica, que o *certo*

corresponde ao grupo majoritário e o *errado*, por conseguinte, ao minoritário. Em outras palavras, se pesarmos ambas vertentes em uma balança, a maioria parece sempre vencer. Contudo, do lado perdedor há sempre grupos que se submetem à ética do grupo dominante em benefício deste último. Neste sentido, a ética poderia ser entendida como o lado para o qual a balança pende em determinado momento, lugar ou povo, devendo as minorias curvarem-se aos ditames da maioria acerca do que é certo ou errado, muitas vezes sendo personificações do errado, do erro ou do



condenável. É observado que o problema de fundo na ética foi e permanece sendo *o diferente e a diferença*, ou, em termos de Lévinas, a *alteridade*.

Quem, nos tempos atuais, não é protegido pela ética? Talvez nós respondamos que todos são protegidos pela ética, porque a ética tem a pretensão de ser universal. Mas na prática o que observamos? Será possível encontrar um fundamento universal para a ética? Toda essa crise do pensamento ético foi de algum modo tratada por Lévinas. O filósofo pensou a diferença, e pensou-a eticamente. Por isso, o pensamento de Lévinas não é fácil e torna-se muito estranho para nós, porque ele percebeu que para pensar a diferença teria que trilhar um caminho novo.

A filosofia de Emmanuel Lévinas aponta a importância de Outrem como modo de resgate da transcendência. Para isso, o filósofo propõe estabelecer sua própria noção de ética, a qual tentaremos explicitar ao longo do trabalho desenvolvido. A proposta de Lévinas consiste na afirmação da Ética como filosofia primeira, anterior a qualquer outra filosofia possível. Pensar a ontologia como filosofia primeira que não coloca em questão o Mesmo é ter uma filosofia da injustiça, porque acaba resolvendo todos os conflitos entre o Mesmo e Outrem, reduzindo este àquele e constituindo-se num movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outrem.

A ética não pode mais ser pensada como um sistema de normas racionais. A ética levinasiana implica a recusa da estabilidade do ser. É uma ética pensada como desencantamento e recusa de um mundo em que o Outro caiu no esquecimento do Ser. Desse modo, o filósofo critica o primado da ontologia perante a ética. Lévinas discorda da anterioridade do Ser aos entes, para ele a pergunta pelo Ser deve ocorrer a partir do acontecimento ético, no face a face, onde o Eu encontra o Rosto de Outrem.

É o Rosto, no vestígio do infinito, que possibilita ao Mesmo descobrir e realizar sua verdadeira e profunda humanidade, para além da velha ordem ontológica. Este Rosto que se inicia como carne e osso, transmuta-se para algo

que está além da compreensão. É resistência porque incube o Eu à responsabilidade ética. O Rosto desarma o Eu, é pura nudez. No Encontro do face a face, o Eu se vê diante da incompreensibilidade de Outrem, impõe força, mas é desarmado com a resistência do Rosto e é incumbido à responsabilidade ética.

Partindo dos conceitos fundamentais da obra de Emmanuel Lévinas, o presente artigo pretende retomar os momentos principais da elaboração de seu pensamento a cerca do Rosto e seu conteúdo ético.

### ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

As reflexões do filósofo lituano Emmanuel Lévinas são marcadas pela crítica ao modo de construção da Filosofia Ocidental. Segundo ele, este modelo filosófico tem como pilar a ontologia. Para Lévinas, a filosofia ao surgir é uma ontologia, tendo como principal preocupação a busca e a fixação do fundamento da realidade, fundamento que Lévinas compreende como uma forma de obsessão. Pensar a realidade por meio da filosofia consiste em fixar a sua identidade e a dos seres que nela encontram-se, ação equivalente à pergunta pelo sentido do Ser. Compreender o Ser da realidade, em toda a sua significação, configura-se enquanto ação do Eu transcendental, como tentativa de representar a realidade para que tudo possa ser fixado por meio da Ontologia. Observando que a Ontologia pretende totalizar a realidade através do Ser, pode-se dizer que o fenômeno da guerra também pretende a um tipo de totalização. Tal relação é apontada por Lévinas no prefácio de *Totalidade e Infinito*.

Para o filósofo a existência e frequência das guerras é uma prova à qual as instituições têm se confrontado ao longo da História, colocando em questão a existência e manutenção de tais instituições. Neste sentido, faz-se necessário a pergunta se a guerra não faz parte da essência do homem. As promessas de paz, em sua maioria, foram contidas e as instituições sociais, em muitas ocasiões omissas, nada fizeram para impedir

os massacres ocorridos no mundo. Instituições políticas responsáveis pela paz mundial são colocadas em suspensão na iminência e mesmo durante a guerra, sendo incapazes de sustentar a Ética e a Moral.

Para Lévinas o estado de guerra não manifesta a exterioridade do outro enquanto outro, mas destrói a identidade do Mesmo. “*A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental*” (LÉVINAS, 1980, p. 9). Contrariamente à filosofia ocidental, a filosofia de Emmanuel Lévinas aponta a importância de Outrem em toda sua altivez e radicalidade, como modo de resgate da transcendência. Para isso, o filósofo propõe estabelecer sua própria noção de ética. Segundo Lévinas, a filosofia ocidental se caracteriza pela noção do sujeito e por suas implicações: a centralidade do problema do conhecimento, uma vez que tal tradição filosófica privilegia a relação que liga o conhecimento ao ser como objeto do conhecimento ou como objeto cognoscível, aprisionando o ser no campo do conhecimento, e a constituição do sujeito e do mundo. Ao aprisionar o ser, a ontologia tenta neutralizá-lo e assim compreendê-lo.

Como filosofia primeira a Ontologia é posta como uma filosofia do poder, onde se é exaltado o sujeito ou a identidade. Tal concepção transforma a liberdade no maior valor do ocidente, mas ao mesmo tempo, exclui a possibilidade de um outro, do diferente e a alteridade é diminuída à mesmidade, à redução da identidade de Outrem à identidade do Eu. Lévinas explica, “*uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser*” (LÉVINAS, 1980, p. 31). O conhecimento foi colocado como assimilação. O outro foi tematizado a partir da compreensão do Eu. “Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 33). O Eu se forma no acontecimento ontológico por excelência. O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já

possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. “*A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência do Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo*” (LÉVINAS, 1980, p. 31).

A ontologia, filosofia do poder que não coloca em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça, pois reduz toda a diferença ao mesmo. Para o filósofo, a filosofia ocidental tratou de exaltar o sujeito ou a identidade. Essa concepção transforma a liberdade no maior valor do ocidente, mas ao mesmo tempo, exclui a possibilidade de um outro ou da diferença. O sujeito engloba tudo e todos e, desse modo, cada ser humano se transforma numa parte do todo. Sua história é a história da auto-realização do Ser na medida em que este aniquila a alteridade. “*A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser*” (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Para Lévinas a violência gerada pela guerra assimila-se com a violência gerada pela ontologia, pois ambas utilizam o Ser como neutralizador do ‘outro modo que Ser’. A ontologia contemporânea entende o sentido do Ser associado à realidade. “*A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir*” (LÉVINAS, 2005, p. 22). Esta compreensão não visa o triunfo do homem sobre a sua condição, mas sim no conflito em que se funda o existir. Isto significa que as realizações do homem, como “*(...) sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um*

*rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade*” (LÉVINAS, 2005, p. 22). Mas, é na possibilidade de abertura do Ser que a verdade pode acontecer, pois é neste momento que o Ser se torna inteligível e quando a humanidade garante sua existência. A Ontologia não permite a liberdade do Mesmo.

Emmanuel Lévinas busca uma forma de romper com a totalidade e, com isso, de impedir a totalização do Mesmo e do Outro. Não é possível nenhum tipo de sociabilidade numa relação em que outrem é assimilado pelo Eu. Desse modo, o Ser não se encontra numa realidade englobante ou unificante, mas em seu contrário. O filósofo propõe um novo caminho, um confronto entre as teorias heideggerianas: se *“a questão fundamental consistia no ‘porque o ser antes que nada’, agora o ser passa a ser considerado como mal – mal d’être – e a questão iniludível torna-se ‘como justificar o ser’”* (PIVATTO, 1992, p. 327). O pensamento de Lévinas propõe que o Eu deve tomar a iniciativa que supere qualquer modo de relação na qual não seja o Eu responsável pelo Outro. A responsabilidade partiria, nesse sentido, do des-inter-esse<sup>1</sup> pelo ser, entendido como o si mesmo. A relação entre Eu e Outrem é uma relação de assimetria, onde não há reciprocidade. O Eu deve se colocar à disposição de Outrem, mesmo que o Outro o persiga.

O filósofo se preocupa em mostrar como a postura ontológica da Filosofia Ocidental contribuiu para a cultura de negação do outro e é isso que ele tenta combater com a construção de um novo pensamento para o Ocidente. Pensamento que reconheça a alteridade do Outro, o que não significa negar a subjetividade do Eu. Segundo Lévinas *“(...) trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da de-posição do eu soberano na consciência de si, de posição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem”* (LÉVINAS, 1988, p. 91).

De acordo com Pivatto, o esforço de Lévinas encontra-se na busca do sentido do ser que não se encontra mais na ontologia de sua

compreensão, mas é enxergado na ética de sua justiça. *“A Ética, assim, põe-se como Filosofia primeira, e as relações inter-humanas – a transcendência – não são matéria de compreensão, mas a esfera das incidências éticas práticas”* (PIVATTO, 1992, p. 329).

Lévinas vai dizer que todas as éticas construídas até hoje são éticas fundadas no Eu, éticas em que o Eu nunca cede, onde o Eu sempre enfrenta tudo como resistência, inclusive a razão. O Eu pode ter uma razão contra todas as outras razões como, por exemplo, a discussão entre sistemas éticos ou entre culturas diferentes. É aí que o filósofo faz sua crítica aos sistemas. Ele vai dar um passo original, mas não é o único e primeiro que proponha o respeito da alteridade, isso já proponha Martin Buber<sup>2</sup> e também Rosenzweig<sup>3</sup>. A cultura ocidental criou um ego que se descolou da natureza e passou a ser uma estrutura em Si. Segundo o filósofo, temos que destruir esse ego, isso porque ele é uma parte da realidade, mas que se pretende o todo, o totalitarismo. O Eu busca se expandir por que ele busca fugir da morte. Esse comportamento está voltado para somente favorecê-lo, é uma ética egocêntrica.

A razão não pode ser ética porque não leva o Eu a sair de si, ele leva o Eu a somente fortalecer-se e isso destrói a comunidade e o conceito de humano. Diferentemente de Outrem, o Eu quer sempre expandir e ampliar seus limites, numa tentativa frustrada pela busca do infinito. Mas, para o filósofo lituano, a estrutura do Eu é finita, racional, lógica, compreendida e ordenada. Contrariamente, Outrem está associado ao infinito, a irracionalidade, desordem é tudo o que o Eu não é, por isso apresenta uma nudez perante o Eu. O ser humano não se humaniza através do Eu, pois o Eu nunca vai favorecer isso. A estrutura do Eu está voltada para a sobrevivência e para a manutenção. Já o Outro está na esfera do absurdo, por isso não há como a razão entrar nesse espaço. Não existe razão na alteridade. Lévinas propõe o respeito à alteridade. Entre um ser humano e outro há um abismo que os separa absolutamente. Esta separação tem que ser absoluta.

Suposto isso, como o filósofo elabora uma ética para a sociedade humana? A ética para Lévinas não funciona como um sistema de normas e regras racionais. Lévinas introduz o conceito de Rosto. Quem não sabe o que é um Rosto? Cada um de nós tem um Rosto. Do Rosto a gente pode fazer todas as inscrições que quisermos, tudo o que a ciência, a razão, a sensibilidade pode oferecer do Rosto de uma outra pessoa. Evidentemente nós nos conhecemos pelo Rosto. Mas todos esses conhecimentos que nós adquirimos, sejam eles de ordem sensual, de ordem perceptiva, de ordem racional, de ordem afetiva. Todos esses conhecimentos são conhecimentos que o Eu produz a partir do seu movimento cognoscitivo. Não serve para uma relação ética porque o Eu não sai de si, ele só vai encontrar resistências e todas essas o Eu procura assimilar.

Com a categoria de Rosto Lévinas propõe uma transcendência, uma metafísica. A transcendência é aquilo que está além do abismo que me separa do Outro, do qual toda a ideia que eu possa fazer, toda a experiência que dele Eu possa ter não me diz quem ele é, o que ele é a partir dele mesmo, eu só tenho as minhas objetivações e aproximações e isto não é o Rosto. Só é possível que o Rosto se manifeste a partir dele mesmo. E ele se manifesta como linguagem. Ele abre a inteligência do Eu que está diante dele. Desse modo, *“Lévinas passa do nível gnosiológico e ontológico para o prático-ético. O mesmo eu que se põe como princípio do conhecimento põe-se agora como princípio da atividade prática que vem incidir na ética.”* (PIVATTO, 1992, p. 334)

## ROSTO E ÉTICA

O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Não pode ser compreendido ou entendido pelo Eu, também não pode ser visto ou tocado. Através das sensações a identidade do Eu implica a objetividade do objeto que então se torna compreensivo. Não é possível objetivarmos Outrem, tal intencionalidade perde Outrem como tal, já que o reduz à condição de

objeto ou o subordina ao Ser. Outrem é aquele infinito que o Eu não pode limitar medindo-o. *“A alteridade de Outrem não depende de uma qualidade qualquer que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade”* (LÉVINAS, 1980, p. 173).

A relação entre Outrem e Eu permanece infinitamente transcendente, mas por meio do Rosto, local da epifania em que o Outro apela ao Eu, rompe com o mundo que pode ser comum a ambos. *“A palavra procede da diferença absoluta”* (LÉVINAS, 1980, p. 173). O Rosto é o lugar onde se rompe o círculo da totalidade. Esta totalidade consiste numa apropriação e ordenação da realidade de tudo o que transcende, é unidade, um sistema referencial e possível por meio de contextos, obra da imanência e cujo discurso é a ontologia.

Mas o Outro escapa a todo e qualquer esquema formal. O Outro se revela a partir do Rosto, que se inicia como caricatura, mas transmuta-se para algo que está além da compreensão. O Rosto se recusa à apreensão. Em sua epifania se coloca como algo que ultrapassa os limites da compreensão, do que é possível ser entendido. *“O Rosto não desafia apenas a fraqueza dos meus poderes, mas o poder de poder”* (LÉVINAS, 1980, p. 176). Ele nos convida para um tipo de relação que não é domínio, conhecimento ou fruição, mas uma relação que é ética. Está presente na sua recusa em ser conteúdo.

O Rosto humano não pode ser considerado um simples fenômeno, pois mesmo que apareça, sugere e envia para um além. Ele não se revela ou é absolvido ao ocultamento a partir da Ontologia. A revelação ocorre pela palavra falada, o Dizer que dá subsídios à sua própria manifestação. O Rosto trai sua própria manifestação. Ao se comunicar o Rosto desmantela o Dito e o transforma em Dizer. A resistência ética do Rosto é obra da linguagem, essa resistência é a própria presença da ideia de infinito. Segundo Pivatto, é no Rosto que brilha, de algum modo, a presença enigmática do infinito. Este infinito não pode ser contemplativo, o infinito não é

ideia, mas Desejo. Este Desejo não pode ser confundido com necessidade, a necessidade se apazigua com a fruição. O Desejo alimenta-se de sua própria fome, da ausência daquilo a que se aspira. O Outro só pode ser objeto de desejo (de responsabilidade), para além de satisfações. Este “*O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade*”. (LÉVINAS, 1980, p. 31).

O desejo pelo infinito é o desejo pelo Outro, um desejo desinteressado, que exige responsabilidade e justiça. Acolher Outrem é ter a ideia do infinito, mas não como ensino maiêutico. O infinito é ensinado na relação face a face. “*O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me do que eu contendo. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do Rosto*” (LÉVINAS, 1980, p. 38). A presença do Rosto diante do Eu – o face a face – é a própria ideia de infinito. A ideia do infinito é consequência da sociabilidade, ensino da responsabilidade e da justiça. “*A relação social – entre o eu e o outro – é regida pelo esquema formal da ideia do infinito, critério que embasa tanto a análise do cogito como a do desejo*” (PIVATTO, 1992, p. 341).

O Outro expõe sua fraqueza, sua miséria. Não é um simples obstáculo à qual me deparo e que limita os poderes do Eu. A epifania do Rosto causa desordem. Outrem não se deixa captar, apreender, conceituar, tornar-se dito. O fenômeno não indica a ordem das coisas em si. A expressão relata uma profundidade. Outrem se apresenta, desordena, se mostra, mas se esconde. O vestígio não apenas mostra, mas se esconde. Não apenas mostra o afastamento e a ausência, mas o vazio de uma ausência irrecuperável. A desordem não propõe outra ordem. Mas também não perturba porque é sutil, a menos que a conservemos: só permanece para aquele que desejar dar seguimento. Através do Rosto insinua-se à proximidade da transcendência.

O Rosto escapa, é fugidio. Mas, mesmo proporcionando uma linguagem fugidia o Rosto pode ser ouvido por alguém. A porta da linguagem fica, ao mesmo tempo, aberta e fechada. Essa situação de duplicidade representa o Enigma. O Enigma passa dentro do Rosto, é algo que passa e deixa um rastro. Mas o Enigma não pode ser considerado propriamente o Rosto. Se o Rosto fosse o Enigma esse Enigma não seria nada, já que o Rosto está exposto para todos que o observam. No entanto, parece ter algo por detrás do Rosto, mas já no Rosto que traduz o Enigma.

O Enigma precisa da mediação, da aparência, mas ao mesmo tempo essa mediação não é necessária. O Enigma não se deixa captar. O Enigma é a própria transcendência. O Outro, entidade absoluta, entidade para além do ser é um rastro e não é visível a olhos nus. Esta forma de significar que não é revelar-se nem ocultar-se é denominada Ele. O Enigma vem da Eleidade, é a forma do absoluto, está na esfera do infinito é a desordem total. “*O Enigma vem-nos da Eleidade. O enigma é a forma do Ab-soluto, estranho ao conhecimento, não porque luzirá com uma luz desmesuradamente forte para a fraca vista do sujeito, mas porque já é demasiado velho para o jogo do conhecimento, porque não se presta à contemporaneidade que faz a força do tempo ligado ao presente, porque impõe uma versão do tempo totalmente diferente. (...) no vestígio da eleidade, no Enigma, o sincronismo entra em desacordo, a totalidade transcende-se num outro tempo*”. (LÉVINAS, 1967, p. 260 e 261)

O Rosto, no vestígio do infinito, revela-se desafiando os poderes do Mesmo, desafio que é ético. É resistência porque incube o Eu à responsabilidade ética. Ele desarma o Eu, é pura nudez. Nisto reside a força de Outrem, pois impõe força ao Eu que é desarmado com a resistência do Rosto e é convidado para a responsabilidade. No Encontro do face a face, o Eu se vê diante da incompreensibilidade de Outrem, resiste, mas é desarmado pelo Rosto e é incumbido a uma responsabilidade ética por Outrem. Em sua epifania o Rosto se expõe em

toda sua miséria, nudez e fome e exige uma resposta do Eu. Ele nos introduz ao sofrimento do Outro. Abre nossa inteligência, porque o Rosto fala, o Rosto diz, e a ordem linguística do Rosto, sua tradução é “Tu não matarás!”. É a resistência impotente à possibilidade de morte. Outrem ultrapassa meus poderes e forças. Mas, de certa forma, o Rosto ainda está aberto às respostas ligadas ao poder, que não visam o Rosto, mas a sua negação. O assassinato é a negação do Rosto por completo, matar é renunciar/negar em totalidade a compreensão.

O Encontro entre Eu e Outrem é puro rastro. Outrem é infinito e ético. Não obriga, mas se faz ouvir. O Rosto chama, evoca, convida a generosidade e bondade. A resistência do Outro se encontra na nudez do Rosto, como miséria responsabilidade e justiça. A impossibilidade do assassinato é ética. Outrem vem até mim através do Rosto, e se expressa por meio da palavra. “*A epifania do Rosto é ética*” (LÉVINAS, 1980, p. 178). Diante de Outrem não posso poder, não posso recusar à responsabilidade. “*O Rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade permite evitar*” (LÉVINAS, 1980, p. 178). Em contraposição, o assassinato é a oposição a toda exigência de responsabilidade e por isso se torna a injustiça. O Rosto do Outro, em sua proximidade, abre a consciência do “(...) *temor de ocupar no Da do meu Dasein o lugar de alguém; incapacidade de ter um lugar, profunda utopia. Temor que me vem do Rosto de outrem*” (LÉVINAS, 2005, p. 193).

A alteridade do Outro chama-me à responsabilidade. Em sua nudez, o Rosto envia ao infinito de sua significação. O face a face é o princípio de toda inteligibilidade. O mandamento “Tu não Matarás!” não se encontra estabelecido na razão. Para Lévinas, pensar a Ética enquanto um conjunto de preceitos e regras práticas para o agir moral seria diminuir o seu sentido.

A Ética deve ser uma abertura que vai do Mesmo ao Outro, da subjetividade à transcendência. A racionalidade da Ética está fundada na obrigação para com o Outro, como consciência dessa obrigação. As obrigações que tenho em

relação ao Outro me são dadas no face a face, quando encontro o Rosto de Outrem, “(...) *este em-face do Rosto na sua expressão – na sua mortalidade – me convoca, me suplica, me reclama (...)*” (LÉVINAS, 2005, p. 194), elegendo-me como seu responsável. “*É precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo Rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo*” (LÉVINAS, 2005, p. 194).

Para Lévinas, agora a ética vai abandonar o campo da teologia, o campo da racionalidade, da razão pura, do jogo de interesses e se estrutura sobre a relação inter-humana entre Eu e Outro; essa relação será o sustento de tudo que é simbólico e produzido pelo ser humano. É a base incontestável (onde tudo se ergue) e inclusive a ontologia se apoia sobre essa relação ética e, por isso a ética se torna a filosofia primeira e não a ontologia. Esse Rosto de Outrem que me fala e me diz não me deixe morrer, abre a consciência, abre a razão, destrona o Eu do seu imperialismo e chama o Eu para a responsabilidade. Mas nos questionamos: de onde vem a responsabilidade? Lévinas diz: vem do Rosto. Por que eu vejo um pobre e me dói? A responsabilidade é aberta pelo Rosto. Surge a ética da diferença. Não é mais o Eu que vai buscar uma ética que resguarde seus interesses, mas é um Eu que se torna servidor, servo e que procura sustentar com sua responsabilidade uma ordem ética no mundo em que o diferente (viúva, pobres, órfãos e estrangeiros) terá chance, terá voz na sociedade humana.

O Rosto expressa o além da essência. É nele que está a expressão original, é a primeira palavra ‘não cometerás o assassinio’. De maneira que, na expressão, o ser se impõe, não limita, mas promove a liberdade, suscitando a bondade. O Rosto abre o discurso original. Algo que não se pode evitar. A resistência aparece no Rosto sensível, mas se transmuta. O assassinio busca um dado, mas ele não encontra nada do que imagina, só encontra surpresas. Essas surpresas são o alter e isso leva ao infinito. A resistência não aceita o Eu enquanto Eu.

O Rosto não violenta, pois é pura paz. Outrem é condição de ensino. A liberdade é a eleição, Deus te escolhe para a liberdade. Liberdade que te leva ao encontro e à responsabilidade. O irracional é o que está dentro. O problema está no Eu. O Eu não tem a capacidade de compreender tudo, como propõe a maiêutica<sup>4</sup>. Segundo Lévinas a passagem de conteúdo, de conhecimento não poderia partir do pressuposto de que o conteúdo estivesse contido no Eu. A maiêutica, neste caso é um absurdo, pois não é possível colocar o infinito inserido dentro de algo finito, uma vez que o Eu é finito e o conteúdo (todo o resto) é infinito. Além disso, a maiêutica socrática seria uma violência e, por consequência o conteúdo estaria relacionado a essa violência. Em contraposição, o Encontro com o infinito não é violência. É paz! No Encontro não existe violência, mas uma resistência ética que não força, mas convida o Eu à responsabilidade, à liberdade e não contido no Eu como propõe a maiêutica.

Descartes se opõe a maiêutica e acredita que o conhecimento é colocado, em parte, por Deus na consciência do Eu. É colocado em parte porque o conhecimento é infinito e transborda a estrutura do Eu. O infinito perpassa a finitude do Eu. Lévinas utiliza desse pensamento de Descartes e propõe uma ética fundamentada no Outro e não no Eu. O infinito está no Encontro do Eu com Outrem e vem de fora, por meio de Outrem. O Eu é finito e Outrem é infinito. Pensar é ter ideia do infinito ou ser ensinado. A razão humana seria capaz de conhecer e estabelecer a verdade.

O Outro oferece uma resistência ética que também é não resistência. O Rosto se mostra por meio da nudez do Outro. O Outro não conhece, não é racional. É despido de incompreensibilidade, Outrem não tem limite, ele é despido das atribuições do Eu. Desafia a fraqueza dos meus poderes, é uma resistência ética porque o Outro pede ajuda ao Eu. O Outro me leva para o agir, me pede cuidados. Ele me convida a uma responsabilidade como resposta.

Lévinas dá grande importância ao fenômeno da ética. O fenômeno por excelência é a

aparência, a manifestação do Rosto do Outro. O Rosto do Outro é a fonte da revelação. O Rosto é aquilo que a gente vê do Outro, mas o Rosto não se vê, se escuta. A revelação é sempre palavra. Ao ver o outro posso ter uma revelação estética, mas mesmo se ficar frustrado ou impressionado. Esse fenômeno é interpretado pelo Eu e não pelo Outro. Por isso, o Rosto se escuta. A expressão do Rosto tem a ver com o dizer. O dizer é a expressão, o dito é da ordem da manifestação, está relacionado ao Eu.

O ser humano não é dizível, apenas a humanidade de cada um pode dizer sobre si. O fim do humanismo foi produzível porque a ontologia ensinou os seres humanos a criarem uma homogeneidade entre si. A força da filosofia de Lévinas está em mostrar que a identidade do Eu ao sair da solidão deverá se responsabilizar pelo Outro. Cada ser humano se torna único, na medida em que pelo desejo do infinito que se manifesta no Rosto do Outro, o Eu torna-se responsável pelo Outro. Torna-se capaz de dar uma resposta ao Rosto do Outro que escuta. Há uma espécie de apagamento que tudo que pode ser visualização estética, mas porque a experiência que faz o ser humano realmente humano é a experiência ética, não moral, ou uma lei que se precisa obedecer.

O Rosto do Outro na medida em que ele se expressa se torna uma espécie de mandamento para o Eu. É a base da antropologia de Lévinas. (Res)ponsável, capaz de responder, aquele que acaba sendo responsável pelo Outro. Nesse sentido, a ética é a metafísica, é a filosofia primeira. Sou humano na medida em que me torno responsável. Vejo o Outro como algo que seja mais importante que Eu. Há uma obrigação que me destina ao Outro. O ser humano é nele mesmo, na medida em que ele é responsável pelo Outro.

A ética se estabelece na relação inter-humana é uma ética da alteridade. Ela antecede a ontologia, sendo considerada a filosofia primeira. O acolhimento de Outrem é o início da consciência moral. Esta surge da ideia do infinito. A consciência primeira da minha imoralidade é a subordinação a Outrem, ao infinito. A moral

começa quando a liberdade, ao invés de justificar-se por si própria, sente-se arbitrária e violenta. No acolhimento de Outrem o exercício da minha liberdade é posto em questão. O Outro provoca em mim a questão moral e porta-me para além da minha vontade e consciência, desperta-me para a responsabilidade. O Outro me faz vulnerável, não me deixa fugir.

Perante Outrem só tenho deveres. O Rosto de Outrem me traz o despertar da minha consciência. Também no face a face, o Rosto de Outrem revela um Terceiro e a própria Humanidade. A entrada de um Terceiro abala a relação entre Eu e Outrem. *“O terceiro desestabiliza, chega como presença que rompe e violenta a vontade, provoca um exame de consciência: todos somos culpados, todos somos responsáveis pelo outro”* (MELO, 2003, p. 87). É por meio do terceiro que se chega à justiça. O terceiro desperta a consciência do mesmo a uma busca pela justiça. Não apenas a presença do Rosto de Outrem aparece diante do mesmo e incube a uma responsabilidade, mas o Rosto de Outrem é o surgimento dos outros rostos.

A entrada do terceiro é o fato mesmo da consciência, ou seja, a consciência nasce com a presença do terceiro. A relação com o terceiro é a contínua e incessante correção da responsabilidade pela justiça. O fundamento da consciência é a própria justiça. Esta justiça é anterior à assunção do destino do Outro. Assumo juízo ali onde devia, antes de tudo, assumir responsabilidade. A justiça é a responsabilidade com o Outro. É por meio do Rosto, da responsabilidade por Outrem, que aparece a justiça. Daí a noção de equidade na ética levinasiana, já que há a necessidade de uma pesagem, de uma comparação, de um pensamento e, nesse sentido, a filosofia seria a aparição da sabedoria, sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial, uma sabedoria do amor. Com a justiça Lévinas traz de volta a necessidade da compreensão. Para o filósofo, não podemos ser infinitamente generosos, pois se Eu for infinitamente generoso o Outro do Outro, o terceiro, vai me cobrar também à generosidade. O infinito não pode ser infinito apenas para um,

mas deve ser para ambos. Afinal, como Eu posso dar tudo para uma pessoa e deixar a outra sem nada, na miséria? Qual será a medida, o critério para a justiça? O critério será a razão.

## CONCLUSÃO

Lévinas critica a Filosofia Ocidental, pensamento egocêntrico que ele considera como expressão da dominação intelectual e do poder do “Eu penso”. Neste sentido, o Rosto como incumbência à responsabilidade ética tem por objetivo apresentar o itinerário da crítica levinasiana acerca da tradição do discurso filosófico ocidental que, ao privilegiar a Ontologia e o Ser, esqueceu de Outrem. Para o filósofo, a ontologia acaba por dominar o Outro, não o respeitando em sua subjetividade. *“A liberdade é a regra do jogo totalizante; primeiro impulso e sustentação da identificação do Outro no Mesmo: sou livre para poder subjugar o Outro”* (SOUZA, 1999, p. 148). Assim, o filósofo nega qualquer tentativa de objetivação na relação entre o Mesmo e Outrem.

Lévinas acredita que a ética tem como característica a responsabilidade do Mesmo na instauração da justiça para com Outrem que se encontra marginalizado, subjugado, dominado, rejeitado. Outrem se apresenta como Rosto e desperta o Eu à responsabilidade do Mesmo que clama por uma justiça. O Rosto se apresenta como um rastro, e constitui *“o enigma que constitui todo ser humano, para além de todas as ideias e objetivações que dele as ciências elaboram”* (PIVATTO, 1992, p. 221). No encontro com o infinito o Eu se vê responsável por Outrem e daí se produz a justiça, no momento de acolhimento do Rosto do Outro. Tal proximidade convoca à justiça.

Neste sentido, a ética de Lévinas se revela com grande pertinência, sobretudo quando a violência se torna algo banalizado em nossa sociedade. Outrem se desvela diante do Eu com todas as suas mazelas e impõe respeito. A ética da alteridade, proposta por Lévinas, desperta para a valorização do Outro como reconhecimento, respeito e igualdade.



## NOTAS

1. A expressão des-inter-esse apresenta um sentido próprio para Lévinas. *Des* (prefixo negativo) mais *inter* (dentro) mais *esse* (ser) significa *não dentro do ser* (não-interesse). O não-interesse do eu pela reciprocidade do outro numa relação assimétrica.
2. Martin Buber (1878-1965) foi um judeu de origem austríaca. Em suas publicações filosóficas, deu ênfase a sua ideia de que não há existência sem comunicação e diálogo, e que os objetos não existem sem que haja uma interação com eles. Sua obra mais importante é “Eu, tu”.
3. Franz Rosenzweig (1886–1929) é um dos mais importantes filósofos-teólogos do século XX. Influenciou importantes pensadores como Walter Benjamin e Emmanuel Lévinas, entre outros. Nasceu na Alemanha numa família judia assimilada. Sua obra mais importante é “A estrela da Redenção”. Nela Rosenzweig analisa como a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus põem em xeque a ideia de totalidade, mostrando como estas três singularidades encontram sentido uma em relação à outra.
4. A Maiêutica Socrática tem como significado “Dar a luz (Parto)” intelectual, da procura da verdade no interior do ser humano. Por meio de questões simples, inseridas dentro de um contexto determinado, a Maiêutica dá à luz ideias complexas. A maiêutica baseia-se na ideia de que o conhecimento é latente na mente de todo ser humano, podendo ser encontrado pelas respostas a perguntas propostas de forma perspicaz. A auto-reflexão, expressa no *nosce te ipsum* - «conhece-te a ti mesmo» - põe o Homem na procura das verdades universais que são o caminho para a prática do bem e da virtude.

## BIBLIOGRAFIA

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, Lisboa, Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988 a.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Coleção Filosofia 163.

PIVATTO, Pergentino Stefano. *A Ética de Levinas e o Sentido do Humano – Crítica a Ética Ocidental e seus Pressupostos*. Porto Alegre, Veritas, Volume 37, nº 147, Setembro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ser Moral ou não ser Humano*. Porto Alegre, Veritas, Volume 44, nº 2, Junho, 1999.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Justiça em Levinas*. Porto Alegre, Veritas, Volume 1, nº 1, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História. Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

# O PROJETO DA FILOSOFIA DO FUTURO EM LUDWIG FEUERBACH

LUÍS GUILHERME STENDER **MACHADO**<sup>1</sup> | Graduando em Filosofia UFC

A noção de homem transpassa grande parte da bibliografia de Feuerbach, apesar de pouco estudo e de poucas obras traduzidas para o português, podemos notar que o “resgate” do homem – que teve sua essência negada pela religião – é uma das maiores preocupações do autor. Apesar de não ser um autor sistemático podemos notar em seus escritos, que o materialista Feuerbach planeja que o homem do futuro encontre na filosofia formas de viver em consonância consigo mesmo e com a natureza e para isso, deve-se ter consciência do funcionamento da religião. Feuerbach assume que a noção de religião é tão antiga quanto os primeiros homens e que, de certa forma, é inata a nós, porém a teologia (a doutrina dogmática baseada na religião) deturpa e inverte o papel homem-religião. É função da filosofia do futuro negar a religião para afirmar o homem. Portanto, devemos tirar de Feuerbach a imagem de

um autor puramente ateu que faz da negação da religião seu ponto final, pretende-se aqui entender Feuerbach como um filósofo preocupado com a natureza e com o homem acima de tudo.

## A RELIGIÃO COMO AUTOAFIRMAÇÃO DO GÊNERO HUMANO

A maior parte, senão todas as civilizações que temos conhecimento possuem um traço em comum: a religião<sup>2</sup>. Desde as comunidades mais primitivas até as sociedades mais desenvolvidas, todas tinham religião, (e até hoje as nações e regiões se fundam em princípios religiosos, mesmo que minimamente) sejam elas cultos e divinizações dos elementos da natureza ou religiões organizadas com deuses complexos e antropomorfizados.

O que se nota a partir de achados históricos é que povos e comunidades distantes partilham

essa característica; encontramos religião na Europa, na África, no Oriente Médio, na Ásia, na América, etc. A partir disso, pode-se perguntar: por que o homem cria religiões?

Segundo o filósofo alemão Ludwig Feuerbach, o homem tem a necessidade de criar religiões porque, à medida que conhecemos algo desconhecemos outras coisas; conforme o homem primitivo foi conhecendo o mundo ele foi, ao mesmo tempo, complexificando suas questões. O desconhecido fez com que os nossos ancestrais primitivos desenvolvessem um sentimento de “medo”. O medo do desconhecido fez com que os primeiros indivíduos criassem divindades para poderem se apoiar, essas novas divindades estavam apoiadas na natureza, pois refletiam o modo de vida dos seus criadores. Os primeiros homens não conseguiam entender e nem explicar os fenômenos naturais, era como se fossem forças superiores que agiam arbitrariamente, por isso passaram a deificar a natureza com vistas a controlá-la a partir de seus cultos<sup>3</sup>.

Dessa maneira, temos a primeira forma de religião: a religião da natureza. Aqui vemos um culto especial aos fenômenos negativos e nocivos por parte da natureza:

*Os povos mais rudes, por exemplo, na África, na Ásia do Norte e na América temem (...) os rios especialmente nos lugares em que formam redemoinhos perigosos ou quedas. Ao passarem por tais lugares pedem perdão ou batem-se no peito ou oferecem sacrifício à divindade irada.* (FEUERBACH, 2009<sup>1</sup>, p.39).

Tais cultos mostram o sentimento de medo diante do desconhecido, diante do que não se consegue explicar ou dominar.

Feuerbach também aborda outro sentimento primitivo que funciona para explicar a necessidade do homem religioso. Em verdade esse sentimento é, de certa forma, uma consequência do medo, que é a “gratidão”. Toda vez que um religioso (tanto nas religiões primitivas quanto nas mais atuais) alcança seu objetivo, fica grato e faz oferenda aos deuses que cultua, dessa forma

atribuem o sucesso de uma colheita bem sucedida ou a passagem tranquila por um rio caudaloso à sua “boa relação” para com os deuses.

O que podemos observar até aqui é que o sentimento religioso, no fundo, nos revela uma característica essencial: a dependência. Dependemos da natureza para existir, ela é o único ser capaz de dar, manter e nos tirar a vida<sup>4</sup>. Somos dependentes pelo fato de sermos finitos, seres de carências e necessidades. A dependência e, por conseguinte, a finitude são as maiores causas para que o homem crie religiões.

*Sentimento de dependência ou finitude são então o mesmo sentimento. Mas o sentimento de finitude mais delicado, mais doloroso para o homem, é o sentimento ou a consciência de que ele um dia acaba, de que ele morre. Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião. [...] somente o túmulo do homem é o berço dos deuses”* (FEUERBACH, 2009<sup>1</sup>, p.46-47).

Portanto, os argumentos de Feuerbach nos indicam que as religiões existem à medida que são úteis ao homem e ao seu contexto. Os sentimentos de dependência, medo e gratidão demonstram que o homem cria e cultua deuses ou elementos da natureza a partir do momento em que esses possam lhe oferecer algum tipo de vantagem. Por exemplo, os egípcios cultuavam o rio Nilo para que tivessem uma boa colheita; os gregos possuíam Apolo (deus da guerra) para ganharem as batalhas, Atenas para que lhes dessem sabedoria, etc.

A maior parte dos deuses serve para beneficiar ou amaldiçoar a humanidade, dependendo de como são tratados. Esses benefícios ou malefícios estão voltados para a sociedade ou comunidade em que estão inseridos. Por exemplo, não há sentido para os gregos antigos cultuarem o rio Nilo, ou um deus que dará ouro para os Incas, pois não há interesse na existência de deuses descontextualizados. Melhor dizendo: os deuses servem para os propósitos e para as demandas locais de onde

estão inseridos e quanto mais complexas vão ficando as sociedades mais complexas são suas religiões. Para os gregos antigos não bastavam mais religiões naturais primitivas porque eles tinham demandas maiores e mais complexas como a guerra, a política, a *polis* e a educação. Portanto:

*a historia da religião ou, o que dá na mesma, de Deus (porque quão diversas as religiões tão diversos os deuses, e as religiões tão diversas como são os homens) nada mais é do que a historia do homem. Para ilustrar e esclarecer [...] com um exemplo [...], assim como o deus grego, romano, em suma, o deus pagão é, como nossos próprios teólogos e filósofos admitem, apenas objeto da religião pagã, um ser que possui existência somente na crença e imaginação de um pagão, mas não de um homem ou povo cristão. [...]; da mesma forma é também o deus cristão apenas um objeto da religião cristã [...]. A diferença entre o deus pagão e o cristão é apenas a diferença entre o homem ou o povo pagão e o cristão.* (FEUERBACH, 2009<sup>1</sup>, p.29-30).

A grande contribuição do cristianismo, que é o objeto específico desse estudo, foi a universalização da religião. A religião pagã, por exemplo, estava voltada para as nações pagãs; os diversos deuses eram relevantes apenas para os povos que os cultuavam, por isso, acreditava-se que os deuses voltavam-se apenas para determinadas comunidades. Os deuses pagãos eram seres diversos que supriam a diversidade do seu povo, diferente do deus cristão que não vê diferenças nas nações e nem na humanidade, é mais universal. Em suma: os deuses pagãos eram deuses mais nacionais, mais específicos; enquanto o deus cristão é um deus que abstrai as diferenças e por isso é um deus universal, que atende ao gênero humano<sup>5</sup>.

É significativo ainda, para se depreender a diferença entre o Cristianismo (monoteísmo) e o paganismo (politeísmo), a relação entre a espécie (o individual) e o gênero (o universal) [...]: o Deus pagão é um deus “patriota”, “nacionalista”,

“limitado”, porque o pagão não ultrapassa os limites de sua nacionalidade: o deus cristão é, ao contrário, “cosmopolita”, “universal”, “infinito”, porque ele não está limitado a uma determinada nação. [...] no paganismo, o homem faz da essência de sua espécie uma essência absoluta, ou seja, ele não se eleva sobre sua espécie que se encontra no âmbito da pluralidade, razão pela qual há aqui muitos deuses; no cristianismo, ele se eleva para o gênero, [...] as diferenças das espécies foram aqui suprimidas. (CHAGAS, Eduardo F., 2004, p.86)

A partir disso tudo, podemos afirmar que a religião é uma criação humana voltada à própria humanidade, um verdadeiro exercício de egoísmo ontológico, pois o que está por trás da religião são os benefícios que esta pode trazer ao crente; por isso estudar os deuses é o mesmo que estudar o homem, nas palavras de Feuerbach “teologia é antropologia”<sup>6</sup>. Ainda segundo o autor, somos os únicos que podemos ter religião, pois somos os únicos que conseguimos ser “eu e tu” ao mesmo tempo, os únicos que conseguimos nos colocar no lugar do outro, portanto os únicos que possuem noção de “gênero”, de humanidade. Isso se dá por conta de uma “trindade” que é exclusiva à essência humana e é perfeita e ilimitadas no gênero humano, são elas a razão, a vontade e a sensibilidade.

*A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer..* (FEUERBACH, 2009<sup>2</sup>, p.36).

Razão, vontade e sensibilidade nos dão um aparato ontológico para termos consciência do nosso gênero e da nossa infinitude real. Porém essa consciência do infinito se deslocará para um ser sobre-humano que toma nossas características e as torna infinitas, ilimitadas e universais, a esse novo ser damos o nome de Deus<sup>7</sup>.

Nesse sentido, o termo “religião”, que deriva da palavra latina “*religare*” (religar), ganha um novo significado. *Religare* significa que a religião é o caminho para religar o homem ao divino; no sentido abordado aqui, religião significa religar o homem a si mesmo, o autoconhecimento humano, onde o homem faz um movimento de sair de si, se reconhecer em outro ser, se identificar nesse ser e voltar a si mesmo.

Feuerbach considera que as religiões personalistas, como a cristã, possuem lados positivos e negativos. Positivamente, ela faz com que o homem se compreenda melhor. Quando o religioso se identifica com seu deus, ele na verdade está se identificando – e de certa forma – compreendendo a si próprio e a partir desse conhecimento consegue identificar suas virtudes, capacidades e potencialidades.

Jesus é para o cristianismo a figura humana mais perfeita, mais próxima de deus. A figura de Cristo é o exemplo de humanidade almejada pelo cristão. Sendo Jesus o exemplo de bondade, justiça, amor, moral, etc. é dever do cristão se espelhar e buscar ser o melhor possível, o mais próximo possível desse ideal. Nesse ponto há positividade na religião cristã, a partir do momento em que ela liga o homem à sua própria sensibilidade (através do amor ao seu deus, amor ao próximo) e lhe dá noções de ética e justiça<sup>8</sup>.

Portanto, temos o dever de reconhecer a positividade da religião, ela permite que o homem se compreenda e se conecte à sua sensibilidade. Nesse sentido a religião serve para a autoafirmação do gênero humano, mesmo que em outro ser (não-humano). Dessa forma, notamos o quanto válida é a religião nesse sentido, desde que o homem saiba reconhecer os limites e sua independência para com esta.

### **A RELIGIÃO COMO SUBVERSÃO DA ESSÊNCIA HUMANA**

Quando a religião passa a se tornar mais complexa, quando extrapola o seu sentido original de religar o homem à si mesmo e se transformar em doutrina (teologia), começaremos

a perceber mais claramente os problemas das religiões. Aqui ela deixa de ser uma “proteção” às limitações humanas, deixa de ser um modo do homem conhecer o mundo e, ao mesmo tempo, conhecer a si mesmo e passa a ganhar crenças, dogmas e princípios que pressupõem uma verdade universal e indubitável, aqui ela deixa de ser “religião” e passa a ser “teologia”

No caso da religião cristã, temos um deus totalmente em ato<sup>9</sup>, onipresente, onipotente e onisciente. Infinito, imortal e ilimitado. Um deus persona que tem o poder de criar todas as coisas, inclusive o homem, produzido à “imagem e semelhança” de deus. Nesse caso, temos um deus ativo e criador que doa sua imagem e características ao homem (porém em menos quantidades, visto que somos indivíduos finitos e limitados e mortais).

Do ponto de vista da filosofia de Feuerbach, o que temos aqui é uma inversão da criação: se antes o homem criava seus deuses e empregavam características suas ou sentimentos humanos neles (mesmo que inconscientemente) agora, a teologia cristã promove um deus que transfere suas características ao homem. Melhor dizendo: se antes o homem criava deus à sua imagem e semelhança, agora [com a teologia cristã] é o contrario.

Feuerbach percebe algo problemático nessa inversão promovida pelo cristianismo, pois ela cria e eleva um ser inexistente (deus) ao mesmo tempo em que rebaixa o homem e por consequência transforma-os em opostos:

*(Deus é o ser infinito; o homem o finito; deus é perfeito; o homem imperfeito; deus é eterno; o homem transitório; deus é plenipotente; o homem impotente; deus é santo; o homem pecador; deus e homem são extremos: deus é o unicamente positivo, cerne de todas as realidades; o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 2009<sup>2</sup>, p.63).*

Portanto, pode-se perceber que a inversão do papel homem-deus tira (ou transfere) as virtudes essenciais humanas e as transporta

para um ser imaginário e criado que nada mais é do que o próprio homem universalizado e abstraído de suas deficiências. A consequência negativa desse fato é que o cristão passa a negar sua própria humanidade, é como se ele se identificasse tanto com esse deus que sua maior pretensão agora é *ser* esse deus, ser infinito e para que isso aconteça, deve-se negar a própria humanidade, a própria materialidade.

A partir daí, tudo o que é “humano demais do humano” passa a ser praticamente abominado, tudo aquilo que é carnal e material passa a ocupar um nível inferior com relação ao que é celestial. O crente doutrinado passa a abominar o sexo e tudo o que está ligado à sexualidade, à sensualidade, ao corpo, etc.; passa a negar suas próprias necessidades físicas e psicológicas, em suma passa a ser um asceta que se retira do mundo com fins de se tornar um santo cristão. Em uma palavra: o cristianismo abomina tudo o que é finito, concreto e carnal.

A própria doutrina cristã cindirá o mundo em dois: de um lado o celestial perfeito e do outro o carnal imperfeito, e acabará por fazer o crente decidir por esse novo mundo imaginário, que será mais plausível a partir de artifícios ilusórios que tornarão seus adeptos mais distantes do mundo real. A própria fé cristã é um dos princípios que fundamentam a religião e um dos maiores exemplos de como se nega o mundo e a humanidade. Por conta da fé, o cristão reza, a oração é o pedido do impossível, é a crença no que não acontece naturalmente. A conclusão da oração é o milagre, e o milagre nada mais é que “um desejo sobrenatural realizado”<sup>10</sup>.

*O homem exclui de si o mundo e com ele todas as ideias da causalidade, dependência e da triste necessidade; ele transforma os seus desejos, os interesses do seu coração em objetos do ser independente, plenipotente e absoluto, i.e, ele os afirma ilimitadamente.* (FEUERBACH, 2009<sup>2</sup>, p.139)

O papel da fé é o de transportar o homem para fora das limitações do mundo e de si mes-

mo, através dela consegue-se extrapolar o que a própria racionalidade e o mundo negam.

*A fé não se restringe à concepção de um mundo, de um universo, de uma necessidade. Para a fé existe apenas Deus, i.e, a subjetividade ilimitada.* (FEUERBACH, L., 2009<sup>2</sup>, p.143)

Mas por que separar-se do mundo, se estamos dentro dele? Pela crença na “imortalidade pessoal”. Segundo a tradição, deus cria os homens para que sejam infinitos, o mundo em que vivemos é uma passagem, uma provação para sermos julgados e finalmente entrarmos no paraíso. Aqui se funda um dos maiores dogmas cristãos e por conseguinte um dos mais complexos; quem crê nesse princípio não precisará viver de fato nesse mundo, negará a própria natureza e a própria humanidade pois se sentirá aprisionado a elas e não parte delas

*A vida deste mundo é a vida obscura, incompreensível, que só se tornará clara no além; aqui eu sou um ser mascarado, complicado; lá cai a máscara: lá eu sou o que sou na verdade.* (FEUERBACH, L., 2009<sup>2</sup>, p.185)

Portanto, o que se defende aqui é que o cristianismo – além de criar uma moral forçada que vê o bem como um meio (de chegar à vida eterna no paraíso) e não como um fim – nega a essência propriamente humana, sufocando o homem com vistas a um ser imaginário. O mesmo caso acontece com a visão cristã de mundo: nega-se a natureza, pois esta está subordinada a um ser mais universal.

A ideia de um deus criador de todo o universo rebaixa a natureza para um status de criação e, sendo assim, fica subjugada à vontade divina. A própria natureza, o próprio mundo em que vivemos é um castigo divino (é para onde viemos quando Adão e Eva foram expulsos do Éden); diante disso, a natureza é uma escada para o paraíso, sua imperfeição representa uma provação. Ao mesmo tempo ela [a natureza] é um presente dado ao homem (a meta da

criação divina), criada pela suma vontade de deus. Com a fé no milagre e através do poder de deus o homem consegue alterar suas leis [da natureza], seu funcionamento, destruí-la e recondiçioná-la, pois ela não é um ser autônomo, tudo aqui depende do poder divino. A própria Bíblia mostra casos como o episódio de “Jonas e a baleia”, “Abraão”, “ a divisão do mar em dois por Moisés”, “ a multiplicação do pão”, “a transformação da água em vinho”, “Jesus andando sobre as águas”, etc.

A natureza para Feuerbach não pode ser explicada a partir da criação divina, pois não há lógica em se gerar algo material a partir da arbitrariedade, portanto a natureza como tal, não é explicada por pensamentos, ela é em si mesma, e ainda, é a base da existência e de tudo que é racional. Para Feuerbach, a natureza é causa, incriada, base de toda a vida, não precisa de um deus ou mesmo do homem para existir, pois age por suas próprias leis, independente da vontade humana e/ou divina.

*A natureza é, em primeira linha, uma verdade dada aos sentidos. Como objeto dos sentidos, ela não é um produto nem da atividade de um puro eu, do desenvolvimento do espírito, nem do ato arbitrário de um Deus fictício, sobrenatural mas pelo contrario, uma essência autônoma que existe independente da consciência humana [...] a natureza é incriada, eterna, não deduzível; ela é em si mesma, existe apenas por si e não por meio de outra essência [...] a natureza é necessária. Por que ela é, é ela necessária, e exatamente assim como ela é, isto é, correspondendo às suas próprias leis. Se, a saber, tudo o que é, é necessariamente por meio da natureza, assim não tem sentido aceitar um espírito ou Deus criador que planeja para o esclarecimento da natureza e por fim, [...] a natureza corresponde apenas a si mesma. (CHAGAS, Eduardo F., 2009, p.41-42)*

Como se pode perceber, a natureza e a própria humanidade é rebaixada à criação e à vontade de um ser ilusório; o homem cristão não precisará depender da natureza (e nem de

si próprio) pois agora depende única e exclusivamente da vontade do deus cristão e de sua fé.

## O PROJETO DA FILOSOFIA PARA O HOMEM DO FUTURO

Quando lemos os escritos de Feuerbach, percebemos que a questão humana é um fio condutor em sua obra. Por isso, é raso limitar a filosofia feuerbachiana a um simples ateísmo. A intenção da filosofia de Feuerbach não é apenas a de acabar com a religião ou matar os deuses, há algo mais importante: a ascensão do homem. Uma das maiores propostas feuerbachianas é a de valorizar o gênero humano e conscientizar-nos das nossas potencias e virtudes. A maioria das religiões – e mais visivelmente o cristianismo – deturpa a ideia de homem e inverte suas qualidades transferindo-as para outro ser. Em contraposição a isto, a proposta de Feuerbach é inverter a inversão, fazer uma filosofia do homem, voltada para o próprio homem.

Como consequência a isso dar-se-á a própria emancipação humana, que por mais penosa que possa ser, torna-se necessária.

*É melhor sofrer do que agir, é mais agradável ser libertado e redimido por um outro do que libertar-se a si mesmo, é mais agradável fazer depender a própria salvação de uma outra pessoa do que da força da própria atividade [...] é muito mais cômodo refletir-se nos olhos fulgurantes de amor de um outro ser pessoal do que no espelho oco do próprio Eu ou do que contemplar a fria profundidade do oceano tranquilo da natureza. (FEUERBACH, 2009<sup>2</sup>, p.154)*

Ou seja, apesar de ser mais fácil ser passivo ao mundo e às suas contradições, apesar de ser mais cômodo agarrar-se à outro ser, a independência e a liberdade são imprescindíveis. Só através do reconhecimento do homem como um ser livre de representações especulativas e metafísicas é que ele poderá valorizar seu próprio gênero e se reconhecer como parte da natureza e do mundo material.

A partir disso, Feuerbach pensa como deve ser a “filosofia do futuro”:

*A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia – faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal.* (FEUERBACH, L., p.97)

E defende que a nova filosofia tem a tarefa

*de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de a fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana. Para esse fim de nada mais precisa do que de um entendimento humano e de uma linguagem humana.* (FEUERBACH, L., p.38)

Portanto, a nova filosofia funda-se no homem, tem por meta a vontade humana, porém de acordo com os limites e com base na natureza. Mas só podemos pensar nisso quando atingimos a totalidade da essência humana: a sensibilidade e a razão. Só nos interessa aqui o que é sensível e racional, sempre unidos. Para Feuerbach:

*a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha essência. [...] o filósofo novo pensa em consonância com os sentidos.* (FEUERBACH, L., p.82)

E ainda:

*A nova filosofia, relativamente à sua base, nada mais é do que a essência do sentimento elevada à consciência.* (FEUERBACH, L., p.81)

Dessa forma, não haverá aqui quimeras (ir) racionais, seres suprassensíveis e sobrenaturais; uma filosofia que se funda nos sentidos derruba, por princípio, todos os véus impostos ao pensamento e desvela o que se pode tomar por verdadeiro: o homem concreto, real, sensível, de necessidade,

*não o eu, não o espírito absoluto, isto é, abstrato, numa palavra, não a razão por si só [...] [a nova filosofia] apoia-se, sem duvida, também na razão, mas na razão cuja essência é o ser humano; por conseguinte não numa razão sem ser, sem cor e sem nome, mas na razão impregnada com o sangue do homem.* (FEUERBACH, L., p.93-94)

É interessante notar que não se trata aqui apenas do “eu”, mas do “eu” em consonância do “tu”; o homem só se realiza na comunidade e ainda, na natureza.

A partir da emancipação humana, tem-se na natureza o reconhecimento da vida, só a natureza é capaz de gerar, de manter e de acabar com a vida, em suma, a natureza é cerne de toda a vida, sendo assim deve ser reconhecida e preservada como tal. A eliminação da crença no fim do mundo mostrará a importância da natureza.

Portanto, fica claro como a religião deturpa o próprio significado de humanidade, sua origem baseada no medo e na dependência foram erros advindos da inocência e ingenuidade humana que se desenvolveram a níveis absurdos ao ponto de negar o que há de mais próprio na humanidade, tirando suas virtudes e criando seres sobrenaturais. Feuerbach admite que é próprio da essência humana ter religião, esse é o primeiro contato que o homem tem consigo mesmo, porém é papel da filosofia conscientizar que o que se chama de deus, deve ser chamado de homem. Dessa forma, não se trata somente de destruir a religião e tudo o que a envolve, mas de construir uma vida voltada ao próprio gênero humano, às próprias relações sociais, ao reconhecimento de si mesmo e do outro como semelhante, em suma, uma vida pautada na humanidade com sua base voltada à natureza. O reconhecimento da imperfeição do mundo e da naturalidade da finitude trará o homem de volta ao próprio mundo, fará com que ele viva essa vida, supere qualquer ilusão de um além. Essa tarefa proposta por Feuerbach é um desafio aos filósofos e homens do futuro.



## NOTAS

1. Graduando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do PET filosofia-UFC. E-mail: lg.01@hotmail.com.
2. Entendemos aqui por religião, toda e qualquer manifestação de culto à seres que escapam do natural, seja a própria natureza deificada como no caso do panteísmo e das religiões naturais; ou seres antropomórficos universalizados como no caso, por exemplo do cristianismo. A religião entendida aqui é como um primeiro estágio do que vem a ser uma religião organizada com doutrinas elaboradas.
3. É verdade que o próprio Cristianismo pratica culto à divindades (como os santos católicos) para ajudar nas questões naturais (por exemplo, São José que tem um dia no calendário dedicado a seu culto com pedidos para que ele “faça chover”.
4. Como foi visto até agora, as primeiras religiões eram as religiões naturais que mostravam (através de cultos, adorações e divinizações da natureza) o quanto o homem é dependente da natureza.
5. “Gênero humano” aqui, se refere à totalidade da humanidade, sem diferenças étnicas ou culturais. Diferente de “espécie” humana que está ligada às próprias especificidades das diversas culturas e nacionalidade dos homens.
6. FEUERBACH, L., A essência do cristianismo, p.29.
7. As características citadas se aplicam de melhor forma ao deus cristão, objeto desse estudo.
8. Pois quando o homem cria deus à sua imagem e semelhança está recriando a si mesmo e fazendo um modelo de si mesmo sem imperfeições e limitações. Quando eu reconheço o amor divino, no fundo, estou reconhecendo a minha própria sensibilidade; quando eu reconheço a razão divina, estou reconhecendo a minha própria razão.
9. “Ato” no sentido aristotélico, ou seja, que não tem potências ou devires, está completo.
10. FEUERBACH, L. A essência do cristianismo, p.144.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FEUERBACH, Ludwig. Preleções sobre a essência da religião. José da Silva Brandão; Rio de Janeiro, vozes, 2009<sup>1</sup>. 397 pg.
- FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. José da Silva Brandão; Rio de Janeiro, vozes, 2009<sup>2</sup>. 343 pg.
- FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia do futuro. Artur Mourão; Lisboa, edições 70. 101pg.
- CHAGAS, Eduardo F. O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem in: Ercília Maria Braga de Olinda. (Org.). Formação humana: Liberdade e Historicidade; Fortaleza, edições UFC. 2004.
- CHAGAS, Eduardo F. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach in: Eduardo F. Chagas, Deyve Redson, Marcio Gimenes de Paula. (Org.). Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach; Fortaleza, edições UFC. 2009. 304 pg.

## POR OUTRAS PARTILHAS DO SENSÍVEL

# EM BELO HORIZONTE

## UMA REFLEXÃO APOIADA NAS ANÁLISES DE JACQUES RANCIÈRE

LAIZ CRISTINA DA **SILVA** | Graduanda em Filosofia UFMG

ORIENTADORA: PROF<sup>A</sup>. DRA. RITA LAGES **RODRIGUES**

### RESUMO

Este artigo busca refletir sobre apropriação estética de Belo Horizonte e sua relação com a organização política da cidade, ou seja, entender como ocorre o relacionamento entre as pessoas e o meio urbano e em que medida as construções arquitetônicas determinam as práticas sociais dos indivíduos. Assim, consideramos o contexto de construção de BH, a sua arquitetura atual, bem como os usos que a população vem fazendo dela. Apoiamo-nos nas reflexões do filósofo francês Jacques Rancière para analisar como a estética da cidade influencia a experiência vivida dos seus cidadãos, assim como, a construção subjetiva deles mesmos e de suas expectativas. Em suma, é preciso averiguar como o sensível vem sendo partilhando na BH atual e se essa experiência estética é problemática. Em caso afirmativo, será necessário apresentar não só estes problemas, mas também, buscar modos para se tentar romper com eles.

**Palavras chave:** Belo Horizonte, Curral Del Rey, Partilha do Sensível Jaques Rancère

### 1. A ORIGEM DE BELO HORIZONTE

Para pensar a partilha do sensível na Belo Horizonte (BH) atual, nosso primeiro passo foi estudar, ainda que superficial e brevemente, o contexto de construção da Cidade de Minas. Assim, tudo começou em dezembro de 1893, quando o congresso mineiro anunciou a construção de uma nova Capital para o Estado. A Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC), instalada em 14 de fevereiro de 1894, foi chefiada pelo engenheiro civil Aarão Leal de Carvalho Reis e, no dia primeiro de março do mesmo ano, passou a

ocupar o antigo arraial, denominado Curral Del Rei. A CCNC iniciou suas atividades dividindo o espaço geográfico com toda a comunidade do antigo Curral Del Rey, inclusive, utilizou o antigo botequim do Curral como sede improvisada para a reunião dos seus membros.

Aqui encontramos o primeiro indício de uma divisão desigual da sensibilidade, pois os moradores da pequena comunidade foram expulsos de suas casas. Seus desejos, seus direitos não foram considerados; nem a história

comum desse povo foi respeitada e menos ainda as particularidades que cada um pode retirar dessa história para si. Da mesma maneira, não foi perguntado a aqueles que habitariam a nova Capital o que eles pensavam a respeito da mudança, o que esperavam da nova cidade ou o que imaginavam como ela deveria ser. Em nenhum dos casos a experiência vivida das pessoas foi levada em conta, todas essas decisões foram tomadas de cima para baixo sem considerar a sensibilidade comum de todos e, muito menos, aquilo que dentro do comum destinava-se ao individual, à parte de cada um.

Nesse contexto, as primeiras ações da CCNC diziam respeito ao planejamento daquilo que deveria ser a capital de Minas segundo os interesses da elite nacional excluindo, infelizmente, boa parte das pessoas envolvidas, pois essas ações visavam somente o governo de um país que se afirmava como republicano. Desse modo, as deliberações da Comissão, vindas de cima para baixo, desde o momento da análise do terreno, buscaram definir os valores e aparência estética das edificações, e nisso já mostravam sua intenção de dividir a cidade de modo segregacionista.

Na planta de Araújo Reis a área residencial das classes média e alta, o centro comercial e o centro administrativo foram situados no território nobre da cidade, dentro dos limites da Avenida do Contorno que, por sua vez, delimitou o espaço da zona suburbana, ou ainda, a área residencial destinada à classe baixa que foi deslocada para as margens. “A ordem está claramente presente na área central. A desordem está em torno desse núcleo, fora da Contorno. A imagem de uma cidade dividida, composta por um centro ordenado, envolvido por uma periferia desordenada, se impõe.” (AGUIAR, p. 15). Estabelecidas essas premissas, também foi decidido que a nova cidade deveria ser construída em quatro anos, sendo assim, em 12 de dezembro de 1897 a capital foi oficialmente inaugurada e batizada de “Cidade de Minas”. Inicialmente seu território possuía 51 Km<sup>2</sup> e deveria ter condições de abrigar uma população de 200.000 habitantes.

Vale ressaltar que tanto os engenheiros que comandaram o projeto, quanto o novo governo do país tinham como filosofia o Positivismo e acreditavam no lema “Ordem e Progresso”, de modo que a mudança da Capital do Estado de Minas Gerais foi mais do que a simples mudança geográfica: a transferência da Capital mineira foi uma decisão que simbolizava os novos rumos do percurso político, social e econômico assumidos pelos governantes do país. Para eles, a Proclamação da República deveria fazer o Brasil despedir-se do status de país colonizado para tornar-se uma nação emancipada, racional e moderna. Assim, entre outras tarefas, a arquitetura da cidade tinha aquela principal de celebrar a maioria à qual o país atingira. No desenrolar desses objetivos, o Brasil passou não só pela reforma de velhas cidades, como pela construção de novas, deixando claro que se tratava de uma tentativa de alcançar o progresso moral e social por meio do progresso material. Tal como especifica Tito Aguiar:

*a mudança da capital estava ligada a um embate pelo controle da administração pública do novo Estado federado. Este embate, por sua vez, se dava em torno da demanda por novas condições para superar a estagnação da economia mineira e suplantando o atraso em relação ao centro da economia brasileira. Temos, assim, a mudança da capital associada a outras concepções presentes nas elites mineiras do fim do século XIX: o ideal do progresso e a necessidade de o governo mineiro participar da modernização regional. (Tese, p 37)*

Desse modo, o governo do país apontou para a necessidade inapelável de mudança da capital, decretando que Ouro Preto, com suas ruelas e com sua antiquada arquitetura, já não suportava as novidades promovidas pela modernidade, pelo crescimento da população e pela ampliação do poder no Estado mineiro. Segundo o governo do país, a modernidade da era industrial justificava tais mudanças. Já para a elite mineira, o novo momento histórico significava o útero gerador da necessidade de construir em Minas uma Capital que unificasse econômica

e geograficamente as cidades do Estado e que representasse o progresso do país, bem como, a sua imitação dos costumes europeus.

Agora, se assumimos que a construção da nova Capital e seus desdobramentos não foram, de fato, adotados de maneira democrática pela população diretamente envolvida, mas, ao invés disso, foi uma decisão imposta de cima por um modelo hierarquizado, então, podemos dizer que a criação de BH, desde os seus primórdios mais antigos se deu, segundo o modelo de Rancière, dentro de um sistema representativo.

Vamos tentar entender melhor a questão buscando apoio no filósofo francês Jacques Rancière que sustenta a tese de que a relação estética que os indivíduos mantêm com a cidade é indissociável da relação política que estes têm com a mesma. Isso quer dizer que buscaremos entender como as pessoas se relacionam com o meio urbano e em que medida as edificações definem as práticas sociais e a percepção dos indivíduos, tanto em relação a si próprio, quanto em relação à cidade (comum a todos). Para pensar a forma política em que o sensível é partilhado nas cidades, o filósofo nos apresenta três regimes de identificação das artes. Cabe-nos, portanto, descrever rapidamente cada um deles, bem como salientar a sua importância para os modos em que a partilha do sensível é realizada em BH.

## 2. O PENSAMENTO DE JACQUES RANCIÈRE ENTRE A CIDADE DE MINAS E BELO HORIZONTE

No seu livro *A Partilha do Sensível*, Rancière nos apresenta um plano no qual coisas, sentimentos, percepções, entre outros, emergem na vivência das pessoas, promovendo assim a visibilidade daquilo que é *comum* por um lado e, por outro, daquilo que dentro do que é *comum* destina-se ao individual. Pois, a partilha do sensível é um

*sistema de evidências sensíveis que revelam, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado*

*e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha.* (RANCIÈRE, 2005, p. 15).

Para articular essa análise, o filósofo nos indica três modos de percepção do meio em que vivemos: *o regime ético, o regime representativo e o regime estético*. Aqui nos interessam apenas os regimes representativos e estéticos, pois Rancière aponta que no regime ético das imagens as obras não tinham ainda uma finalidade artística prestando-se sempre a outra função, como é, por exemplo, o caso das imagens sacras do período medieval, nas quais o que era visado não era a realização artística e sim a adoração do sagrado. “*Trata-se neste regime de saber no que o modo de ser das imagens concerne ao ethos, à maneira de ser dos indivíduos e das coletividades e essa questão impede a “arte” de se individualizar enquanto tal*” (RANCIÈRE, 2005, p. 29).

O segundo regime é o representativo, ele parte do domínio geral das artes a fim de distinguir e individualizar cada forma de arte e suas respectivas práticas. Importante notar que a representação caracteriza e define os modos de se fazer, ver e julgar e, assim, ela influencia o modo como as coisas são percebidas, ao mesmo tempo que, define como se darão as apropriações sociais. Isso se dá porque que há uma ligação entre a coisa e a sua representação e essa ligação é análoga à hierarquia que existe no discurso da política. É exatamente esse elo entre motivação e resposta existente no sistema representativo da arte e da política que Rancière critica.

Para exemplificar a idéia de arte no regime representativo, Rancière retoma a arte no Renascimento, quando ocorreram muitas transformações, sobretudo, aquelas relacionadas à introdução da técnica de perspectiva. Por um lado, essa técnica trouxe à tona a idéia de pintura como uma narração, donde a pintura foi convidada a representar uma realidade, e essa construção exigia que os observadores fossem capazes de

reconhecer a cena representada, isto é, exigindo um conhecimento *a priori* da cena. Por outro lado, o filósofo salienta que a introdução da perspectiva na pintura propôs uma aproximação entre pintura e poesia, ao mesmo tempo que, um afastamento entre pintura e artesanato, definindo e valorizando assim o que é arte em oposição ao artesanato, que deixa de ser digno daquele nome. Segundo Rancière, no Renascimento, deparamos com um movimento que incentiva as pessoas a pensar aquilo que elas “deveriam” pensar, ignorando com essa atitude a capacidade que cada um tem de construir um pensamento autônomo, e é nesse sentido que a arte é chamada de representativa.

Em outras palavras, para o filósofo, o representativo é um regime normativo que define o que pode e o que não pode ser considerado arte. Em última instância, isso significa dizer que o regime representativo determina, entre outras coisas: os limites e as definições a partir dos quais são classificadas as práticas artísticas; as condições nas quais a arte deve ser apreciável; a que público ela deve destinar-se. Essas reflexões levam Rancière a concluir que no regime representativo a arte veste-se de linguagem hierarquizada, pois, nele, tanto seus interlocutores quanto o que devem compreender e as suas respostas estão prévia e antecipadamente definidos. Dito de outro modo, o regime representativo condiciona a sensibilidade estética dentro de uma ligação determinante entre o objeto artístico e a interpretação esperada. Isso resulta do fato de o regime em questão organizar as maneiras “certas” de fazer, ver e julgar; o mesmo vale para a linguagem política em cuja construção representativa das suas promessas, já estão contidas as reações desejáveis.

Transferindo essas reflexões para a arquitetura podemos considerar que a construção estética da cidade é uma ação política na medida em que sua forma pretende determinar o uso que cada grupo vai fazer da cidade e, na medida do possível, estabelecer como cada indivíduo vai se perceber nesses espaços. Portanto, cabe aqui perguntar: se o olhar construtor da Cidade de Minas veio do alto da hierarquia social, guiado por uma elite privilegiada dentro de um sistema

político-econômico desigual, então, a quem se destinaram os melhores caminhos urbanos? Em favor de quem foram tomadas as decisões acerca do *comum* e do individual na época da construção da cidade? Cabe ainda perguntar se alguma coisa mudou na BH atual?

Por ser um projeto elitizado, notamos, principalmente, por meio da arquitetura moderna e sofisticada da nova Capital que ela não se destinava à massa. O refinamento e o *glamour* da arquitetura predominantemente eclética de influência européia não constituíam conteúdo intelectual e estético a ser saboreado por aquela parte da população que não teve acesso à educação refinada, à formação intelectual e, o que é pior, em muitos casos, sequer teve acesso a direitos mais básicos como saúde, ensino fundamental e lazer. A sensibilidade partilhada nunca foi democrática, assim como não continua sendo na atualidade da cidade. Aos não instruídos é concedida a possibilidade de olhar de longe, ao mesmo passo que lhes é negado a capacidade de entender. Enquanto que a minoria privilegiada já nasce com o direito de participar, entender e saborear a arquitetura da cidade, a qual, por sua vez, gera neles um sentimento de pertencimento.

No entanto, para ambas as partes da cidade, a elitizada e a marginalizada, as construções, as mudanças e os desdobramentos que BH tem vivenciado ao longo de sua história fornecem um caráter pedagógico comum. Pois, a arquitetura, a estética e a forma política da cidade empenham-se em configurar e direcionar os hábitos, os costumes, os valores e o estilo de vida da população, sublinhando, é claro, as diferenças e mantendo rígidas as fronteiras dessas repartições: a cada um a sua parte. É nesse sentido que a forma arquitetônica da cidade impõe o modo de percepção que cada um terá de si mesmo, dos outros e do urbano, e, é deste modo que estética e política se relacionam estreitamente dentro da “partilha do sensível”. Portanto, é possível perceber que a BH atual, desde a época da sua construção, da Cidade de Minas, enquadra-se num regime representativo

que, segundo Rancière, consegue manter a população urbana num estado pueril, através de uma mensagem política muito adequada à conveniência de um governo hierárquico, ignorando as verdadeiras necessidades e a experiência vivida da população como um todo, e muito mais, de cada pessoa dentro desse todo.

Ao criticar o regime representativo, Rancière apresenta o terceiro regime de identificação das artes, chamado de “Regime Estético”. Trata-se de uma resposta ao problema da hierarquia na partilha do sensível, isso porque, a arte no regime estético assume um caráter de descontinuidade e busca sacudir o espectador de modo que este seja capaz de refletir e de se conscientizar de modo autônomo acerca da situação vivenciada e de seu poder de atuação no cotidiano, na arte, na política, em suma, na modificação do espaço que ocupa. Vale lembrar que o filósofo localiza o nascimento do regime estético no século XIX. Segundo Rancière, o regime estético pode ser ilustrado pelas obras de autores como Balzac, Courbet, entre outros, na medida em que buscam capturar o cotidiano e aquilo que nele é banal. Com essa postura, o regime estético *não* acredita que as práticas artísticas sejam uma imitação da cena como se ela fosse uma fotografia fiel da coisa representada. Pelo contrário, a principal proposta do regime estético é exatamente romper com essa linha hierárquica de causa e efeito que vinha sendo explorada no seio da arte. Além disso, ele pretende transpor essa nova noção de arte para a política, de modo que seja possível outras (eu diria até inusitadas) formas de linguagem e de experiência estética dentro das relações artísticas e políticas que os indivíduos travam consigo e com o meio urbano.

Rancière acredita que é possível que seja construída, por meio da experiência estética, uma descontinuidade entre a informação e sua interpretação, isso porque a estética diz respeito a uma experiência sensorial, a qual desencadeia uma trama de sensações, percepções, sentimentos etc. Essa experiência estética é capaz de nos fornecer novos significados e novas partilhas do sensível. Para o filósofo este é o caminho

gerador das diferentes interações e percepções no relacionamento dos indivíduos com a cidade. Vale sublinhar que a experiência estética é significativa quando é a experiência de um sujeito e não de um grupo que se impõe a um sujeito, pois só assim ela aponta para as possibilidades de mudança no modo que cada indivíduo tem de se relacionar com os espaços urbanos e, é nesse apontamento de modificação das relações políticas com a cidade que reside a autonomia que a experiência estética coloca em jogo.

Contudo, ao tentar transpor as reflexões de Rancière para BH percebemos que a análise da cidade é difícil, visto que a cidade se apresenta como um todo complexo e repleto de partes muito distintas e alteradas pelo tempo. O objeto da pesquisa não pode ser a cidade como um todo, pois seria um trabalho hercúleo e obviamente impossível. Por isso, nossa proposta é focalizar na *Rua da Bahia*, de modo que, ao delimitar o espaço de pesquisa torne-se viável iniciar uma reflexão sobre os usos e os desusos que a cidade sofreu e sofre ao longo de sua existência. Contudo, antes de efetivamente tratarmos da Rua da Bahia, gostaríamos de discorrer um pouco sobre alguns aspectos acerca da estrutura política e arquitetônica que marcaram o desenvolvimento de Belo Horizonte.

### 3. BELO HORIZONTE, CIDADE NASCIDA NUMA IDEOLOGIA REPUBLICANA

Logo após a revolução industrial boa parte da população europeia se transfere das zonas rurais para o espaço urbano. As enormes mudanças enfrentadas pela nova organização política, social e econômica foram uma resposta urgente às inovações da revolução industrial. As pessoas foram obrigadas a abandonar (ou modificar) os antigos hábitos, costumes, tradições e até os valores da vida rural anterior. Uma vez na cidade, para sobreviver, a população passa a obedecer uma moral capitalista que pretende ocultar as desigualdades sociais que “pratica”, bem como a conviver com a hierarquização das possíveis partilhas da sensibilidade. A vida metropolitana

exige um novo ritmo orientado pela razão, pela exatidão, pela produção e, sobretudo, pela velocidade. Enfim, a industrialização impôs novos modos de vida, numa busca constante de ordenar a sociedade, tornando-a essencialmente racionalista e objetiva. Nesse contexto, vale destacar aquele que talvez tenha sido o maior exemplo ou modelo da reordenação espacial e da “higienização social” para as cidades ocidentais: o Barão de Haussmann com a sua reforma de Paris e sua visão positivista.

Os pilares dessa nova organização social se impuseram no Brasil e o principal aspecto dessa realidade surgiu com a Proclamação da República que, por sua vez, visava edificar um país moderno, sóbrio, burguês, industrializado e em movimento para o progresso. Aqui surgem as primeiras ações que tinham a função de buscar uma aproximação estética e política com as cidades européias e americanas, ao mesmo tempo em que também visavam um “distanciamento” do passado colonizado. Isso significou, sobretudo, reformas e construção de cidades: para atender o novo ideal estético e político, as velhas capitais brasileiras sofreram várias reformas, como aconteceu com a cidade do Rio de Janeiro, já outras capitais foram substituídas por novas cidades, como foi o caso de Belo Horizonte que substituiu Ouro Preto.

Dentre os engenheiros que participaram das imensas modificações e reformas nesse Brasil que se afirmava como republicano a maioria foi influenciada pelas Escolas Politécnicas, e não foi diferente no caso belorizontino. As principais modificações do espaço urbano foram a planificação das vias, a construção de estradas de ferro, a higienização social, qualificação da imagem urbana, além da nascente valorização e exploração dos atributos naturais das paisagens. Também em correspondência ao espírito da revolução industrial, materiais como o ferro e o vidro foram amplamente usados nas novas edificações. Em suma, ao lado da cultura e da ordem, vemos florescer a racionalidade técnica.

Se tivéssemos de caracterizar BH de acordo com as categorias propostas por Jacques Rancière, não teríamos dificuldade em enquadrá-la no que

o autor chamou de “Regime Representativo”, uma vez que a cidade nasceu sob a égide da rígida hierarquia e da desigualdade social. Pois, não podemos esquecer que sua existência é fruto do desejo e da decisão política de uma elite nacional que sentenciou a desapropriação Curral Del Rey e a expulsão dos seus moradores. Assim sendo, pouco sobrou do antigo Arrail, Já na inauguração da Cidade restavam apenas o Largo da Boa Viagem e o Largo do Rosário que foram posteriormente demolidos. Hoje em dia, a única edificação que ainda conservamos é a antiga Fazenda do Leitão que era a casa do Capitão João Leite da Silva Ortriz, bandeirante que, em 1771, fundou o Curral de Rey. Atualmente o casarão abriga o museu Abílio Barreto cuja função é preservar a história de BH.

A população do Curral Del Rey não perdeu apenas suas casas, que foram demolidas, mas, a grande maioria foi simplesmente expropriada e expulsa para fora da nova cidade, por decisão de uma elite que se julgou no direito de determinar quais seriam os habitantes da cidade. Esse privilégio foi concedido em especial aos funcionários que vinham de Ouro Preto ou de algum outro lugar do país. De modo que BH nasceu com uma população exógena; além disso, recebeu de presente um novo estilo arquitetônico, pautado na modernidade e no refinamento das cidades européias: o ecletismo europeu, característico desse novo momento urbano, social e político. Tal estilo era encontrado principalmente nas edificações públicas, mas também estava presente nas residências construídas na época. Assim o ecletismo próprio das novas construções trazia à tona para a população a ideia de um passado desapropriado, com ideais e imagens sobrepostas no tempo formando ecos na memória daquela nova população que se batizava e se afirmava como belorizontina.

A nova capital do Estado buscava seduzir por meio do jogo de imagens, incorporando uma dualidade própria e possível, ao unir a técnica e matemática com a poesia e lirismo. A arquitetura da cidade mineira teve a função de garantir a estabilidade e a comunicação social por meio da

instrumentalização dos espaços e conseqüentemente das pessoas. De modo que as edificações deveriam assumir mais do que um compromisso funcional, elas tinham a missão de apropriar-se das características estéticas da cidade ao promoverem a sensibilidade do transeunte.

*“Como uma verdadeira poiesis neoclássica, na qual a recepção vincula a sensação ao sentimento, o plano da nova Capital foi concebido para ser experimentado num percurso linear, ao rés do chão, perseguindo os rebatimentos dos elementos da paisagem”* (LEMOS, p. 86)

A nova cidade caracterizada pelos seus belos horizontes foi composta por uma mistura de percursos labirínticos e perspectivas oblíquas. Essa mistura induziu à criação de valores simbólicos que apontam para fragmentos que são subjetivos e para uma totalidade que é efêmera, desaguando enfim na determinação de impressões imagéticas. Diversas edificações da Nova Capital sobressaem reafirmando essa lógica da modernidade industrializada, transitória e representativa, o que quer dizer: ao mesmo tempo, mudança e memória, igualdade e desigualdade.

Nessa onda intensa de ecletismo e renovação a cidade é constantemente modificada por diferentes estilos, em sua maioria de origem europeia. Às vezes, num único prédio misturam-se várias tendências e estilos nem sempre harmoniosos. Percebe-se então que a construção da Cidade de Minas responde ao ideal republicano com a tentativa de eliminar o Brasil colonizado e de recuperar (ou mesmo criar) uma nacionalidade própria do povo brasileiro. Essa tentativa inspirou-se, sobretudo, irônica e paradoxalmente, em valores estrangeiros, europeus, valorizados em detrimento dos traços mais tipicamente brasileiros que foram desdenhados, desprezados como inferiores.

Com outras palavras, a nova capital foi projetada para ser linda, moderna, imponente, ampla e cheia de belos horizontes que lhe serviriam como identificação. Contudo, devemos considerar que a destruição do antigo arraial e

a chegada da modernidade não conseguiram aniquilar totalmente a “cidade velha”, para fazer nascer outra completamente nova. A Belo Horizonte que surgia trazia em suas entranhas qualquer coisa do passado, nesse sentido, resquícios de sua existência anterior ainda continuaram a circular pelas suntuosas ruas, avenidas e construções refinadas da nova Capital. Portanto, por mais que estejamos falando de BH como sendo uma cidade “nova”, não podemos simplesmente ignorar a cidade belorizontina que, tal como a Paris de Haussmann, estava dividida entre o velho e o novo. Donde a novidade do moderno acabava trazendo à tona um passado arrancado e desapropriado, mas que ainda respira na memória de uma nova capital que foi construída a partir de um arraial despedaçado.

#### 4. PENSAR A VIVÊNCIA BELORIZONTINA POR MEIO DA RUA DA BAHIA

A Rua da Bahia se faz palco propício para a realização desta pesquisa por que ela traz consigo resquícios materiais (e imateriais) da história de Belo Horizonte, além de ser um traço simbólico da existência da cidade, nela cabem várias formas de diversidades que possibilitam pensar a relação entre o individual e o público, o comum e o privado dentro do espaço urbano. Neste sentido, a Rua da Bahia reflete as relações sociais travadas no urbano, bem como carrega nos seus edifícios e na sua estética mais do que a história de BH, ela imprime a própria forma da cidade e assim nos permite pensá-la como um objeto de estudo que é estético e que é político.

Vale considerar que a Rua da Bahia nasce junto à cidade de modo que ela foi idealizada para contribuir com a sua expansão. É por isso que no início de sua existência ela cumpria a função de unir a entrada da cidade (antiga Estação Ferroviária e atual Praça da Estação) ao seu centro administrativo (onde atualmente reside o Circuito Cultural da Praça da Liberdade). É neste movimento que a Rua da Bahia recebeu a função de atravessar o centro comercial promovendo uma linha comunicativa dentro da nova Capital



mineira, então, não é por acaso que desde a sua origem a Rua da Bahia se apresenta como espaço de acontecimentos culturais, de manifestações sociais e políticas, bem como, do desenvolvimento comercial e financeiro da cidade.

Entre os vários elementos de BH que a Rua da Bahia reflete temos, por exemplo, a desigualdade social encontrada na cidade, pois da Praça da Estação à Praça da Liberdade encontramos pobreza e desenvolvimento social. Na primeira observamos moradores de rua se espremer contra o frio, lutando contra a fome e pelo direito de ocupar um espaço que é público e que é seu, enquanto outros celebram suas crenças na exuberante Igreja de Lourdes ou tomam seus choppes nos bares próximos à Praça da Liberdade. O patrimônio arquitetônico é outro elemento que a Rua da Bahia nos oferta para pensarmos a cidade, isso por que a Rua foi materializada em concomitância à sua construção, por isso conserva em sua arquitetura a essência da BH que nascia, na mesma medida, o modo atual de sua obra arquitetônica reflete as relações políticas e sociais de dimensão sensível e representativa travadas dentro do espaço urbano atual.

Com tais elementos que a Rua da Bahia nos disponibiliza buscamos refletir sobre a elaboração arquitetônica, analisar as transformações sofridas ao longo dos anos pelo patrimônio material e identificar os aspectos que contribuem com o modo em que a cidade se oferta para a construção das percepções que se cruzam nela. Este trabalho é possível por que do Bar do Ponto ao Maletta, das visitas aos museus e edificações históricas aos passeios noturnos no eixo cultural, a Rua da Bahia configura-se como um dos caminhos que experimenta as vivências belorizontina e nos permite encontrar nela indícios daquilo que ocorre na cidade como um todo. Além disso, aqui vale considerar as palavras João do Rio em uma de suas reflexões sobre a Rua:

*A rua nasce, como o homem, do soluço, do espasmo. Há suor humano na argamassa do seu calçamento. Cada casa que se ergue é feita do esforço exaustivo de muitos seres, e haveis de ter*

*visto pedreiros e canteiros, ao erguer as pedras para as frontarias, cantarem, cobertos de suor, uma melopéia tão triste que pelo ar parece um arquejante soluço. A rua sente nos nervos essa miséria da criação, e por isso é a mais igualitária, a mais socialista, a mais niveladora das obras humanas* (2007, p. 26-27)

Considerando a perspectiva de João do Rio, observamos que ao longo de sua vida e de sua trajetória até a atualidade de BH a Rua da Bahia se apresenta fértil de elementos, de características e de acontecimentos, ou seja, de “pedaços” que permanecem ou que se esvaem no espaço e no tempo. São exatamente estes “pedaços” que compõem a Rua e que formam a sua unidade, ao mesmo tempo, também são estes “pedaços” que garantem as singularidades da Rua dentro deste todo comum. Em outras palavras, estes “pedaços” promovem sentidos e significados específicos para cada vivência dentro da cidade e, é nas diversas possibilidades de interação entre estes “pedaços” geradores de sentido que a partilha estética do sensível se faz visível. Nas palavras de Rancière:

*A alternativa para a política é a estetização, vista como a constituição de um novo ethos coletivo. (...) O cenário faz a política desaparecer na oposição absoluta entre o mecanismo morto do Estado e o poder vivo da comunidade, enquadrado pelo poder do pensamento vivo. A vocação da poesia – a tarefa da “educação estética” – é gerar ideias sensatas por meio de imagens vivas, criando um equivalente à mitologia antiga, com a construção de uma experiência comum partilhada pela elite e pelo povo* (2002, p.8)

Assim, acreditamos que a melhor forma de se perceber sensivelmente a cidade e enfrentar o regime representativo que se impõe sobre ela é visitar e revisitar a Rua da Bahia, ou seja, é preciso caminhar sobre seu solo e participar de sua essência ao observar, ouvir e sentir os ruídos dos acontecimentos objetivos e subjetivos que a Rua comporta. É preciso fazer da Rua o caminho para se inserir no urbano e investigá-lo, mas

nossa experimentação não pode se dá a partir de uma percepção moldada e calejada pelo habito de um cotidiano representativo. Precisamos, por meio de um experiência estética e política, olhar para a Rua da Bahia à moda de um flâneur, entranhar-se na multidão e caminhar com ela.

Por isso, temos que andar sobre a Rua e seus calçamentos com passos desapressados, observando, contemplando e degustando os elementos e a transitoriedade que a compõe. É preciso fazer da Rua um lar, ou ainda, o espaço mesmo de nossas vivências. É preciso Flanar, ou seja, se voltar para a cidade, excitado pela massa sem ter o olhar massificado. De certo modo, nossa investigação é um convite para se experimentar a própria cidade com o olhar virgem de uma criança, como se estivesse olhando para ela pela primeira vez, deixando de lado os saberes impostos pela sensibilidade vigente, pois só assim é possível se espantar com a cidade, se instigar e se sentir admirado por ela.

Acreditamos que é por meio do envolvimento com a Rua da Bahia que vamos nos apropriar da cidade na tentativa de entender e modificar as relações hierárquicas que foram travadas desde a origem de BH. A partir dessa análise torna-se lícito trabalhar outras propostas de identificação com a BH atual, bem como, buscar novas práxis, outros modos de ser sujeito e dar liberdade à alteridade da sociedade urbana. Pois acreditamos que mesmo estando subjugada a uma experiência estética hierarquizada a sensibilidade urbana existe e, é capaz de resistir. Por isso cabe à arte dentro de um regime estético, que amplia e potencializa as possibilidades de percepção e experimentação da vida social-pessoal, o enfrentamento da imposição hierárquica de partilha do sensível, bem como, a criação de novas formas de se sensibilizar com a cidade, o que nos garantiria enfim novas formas de vivências nela.

## BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues. *Conceber o Arraial de Belo Horizonte para Projetar a Cidade de Minas: a planta topográfica e cadastral da área destinada à Cidade de Minas e trabalho da Comissão Construtora da Nova Capital*. Artigo apresentado no XVIII Encontro Regional (ANPUH-MG). Acessado em 15 de julho de 2014. Disponível em:

[http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1340737616\\_ARQUIVO\\_ConhecerOArraialPara-ProjetarACidade\\_TitoFlavioAguiar\\_20120626.pdf](http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1340737616_ARQUIVO_ConhecerOArraialPara-ProjetarACidade_TitoFlavioAguiar_20120626.pdf).

AGUIA, Tito Flávio Rodrigues. *Vastos Subúrbios da Nova Capita: Formação do Espaço Urbano na Primeira Periferia de Belo Horizonte*. Acessado em 18 de julho de 2014. Disponível em:

[file:///C:/Users/Arnaldo/Desktop/ic/tito\\_fl\\_vio\\_de\\_aguiar\\_\\_tese\\_completa\\_\\_com\\_ilustra\\_\\_es.pdf](file:///C:/Users/Arnaldo/Desktop/ic/tito_fl_vio_de_aguiar__tese_completa__com_ilustra__es.pdf).

LEMOS, C, B. *A Cidade Republicana: Belo Horizonte, 1897-1930*. Disponível em: [file:///C:/Users/usuario/Downloads/A%20cidade%20republicana%20celina%20borges%20lemos%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/usuario/Downloads/A%20cidade%20republicana%20celina%20borges%20lemos%20(1).pdf)

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

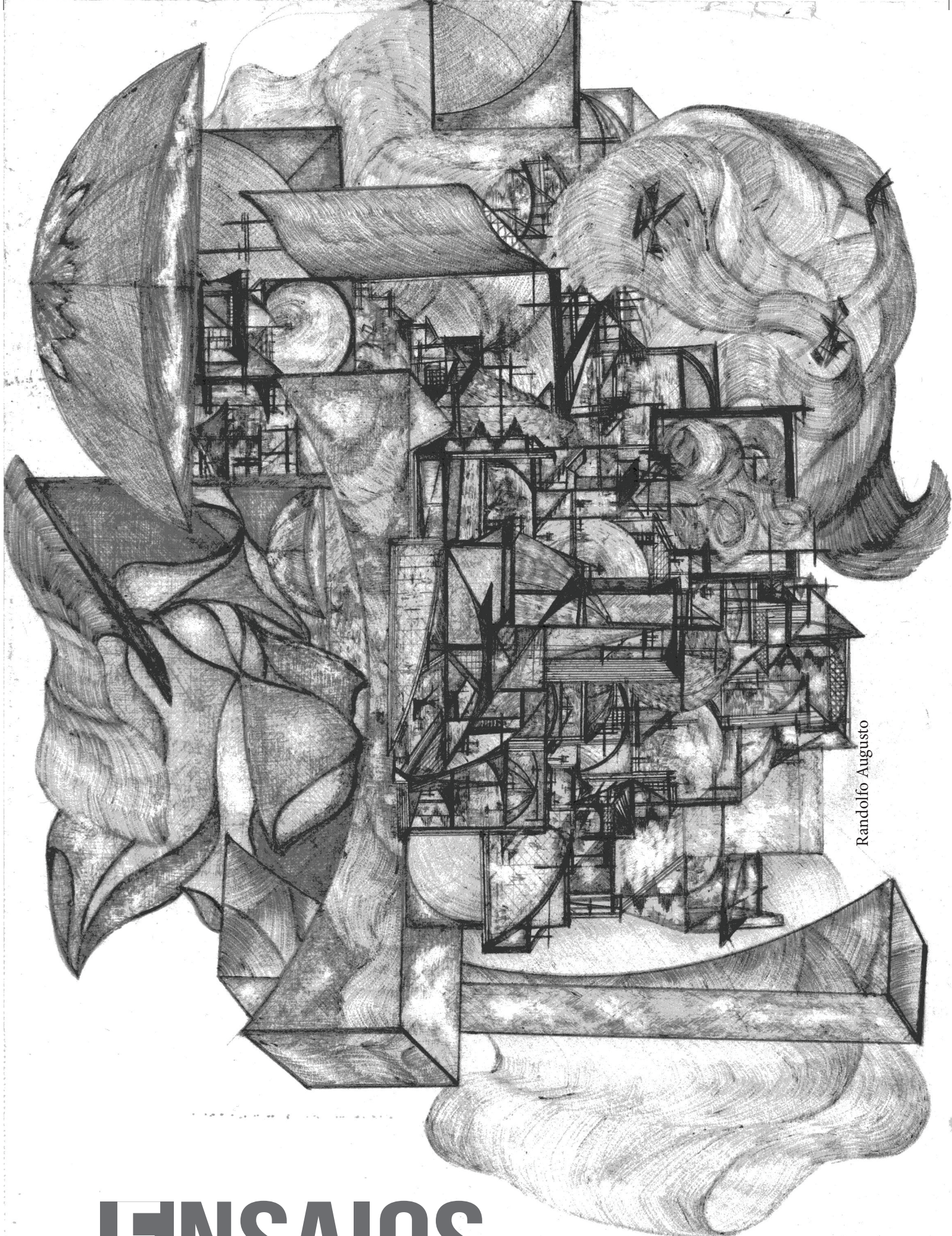
RANCIÈRE, Jacques. *A revolução estética e seus resultados*. In: NEW Left Review, NLR 14, Março-Abril 2002. Acesso em: 15 de abr. de 2014. Disponível em:

[www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/a\\_revolucao\\_estetica\\_jacques\\_ranciere.pdf](http://www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/a_revolucao_estetica_jacques_ranciere.pdf)

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RODRIGUES, Rita Lages. *ARCHITECTO MODERNO NA CIDADE DE: Traços de Luiz Olivieri em Belo Horizonte*. Acesso em: em 08 de abr. de 2014. Disponível em:

[file:///C:/Users/Arnaldo/Downloads/d\\_\\_tese\\_final\\_biblioteca\\_pdf\\_tese\\_rita\\_lages\\_rodrigues.pdf.pdf](file:///C:/Users/Arnaldo/Downloads/d__tese_final_biblioteca_pdf_tese_rita_lages_rodrigues.pdf.pdf)



Randolfo Augusto

# ENSaios

# A PAIXÃO DA LINGUAGEM PELA VIDA OU A PAIXÃO DA VIDA PELA LINGUAGEM LER **CLARICE LISPECTOR**

ANDERSON **BORGES** | Mestre em Estudos Literários UFMG

Escrever nada tem a ver com significar,  
mas agrimensar, cartografar,  
mesmo que sejam regiões ainda por vir.

— GILLES DELEUZE E FELIX GUATTARI

Um belo texto nos convida à leitura várias vezes. Talvez por isso em seu livro *S/Z*, Roland Barthes estabeleceu uma diferença entre o texto legível e aquele, assim chamado por ele, “escrivível”, isto é, um escrito ilimitado na relação leitor/texto. Os grandes textos são, afinal, escrevíveis por excelência e é natural que haja, desse modo, diversas leituras plausíveis deles ou até mesmo extensos convites ao pensamento. Trata-se, pois, de uma mesma porta que oferece passagem para vários lugares. Uma porta constituída de várias reticências. A literatura de Clarice Lispector é, sem dúvida, uma dessas capazes de anunciar inúmeras possibilidades interpretativas no que concerne a crítica literária, a apreensões filosóficas ou à mais despreziosa e, talvez a mais contundente delas: o prazer de ler sua obra.

Existem algumas recorrências que marcam grande parte da ficção de Clarice. Alguns dos traços marcantes em suas páginas se desdobram a partir de uma paixão pela vida, por uma retomada de uma profunda introspecção que desencadeia o longo fluxo de consciência ou, em para utilizar termos caros à teorias literárias: o chamado monólogo interior. Igualmente os problemas existenciais vivenciados pelas personagens e a busca por uma espécie de “frescor” da linguagem são contínuas marcas nos textos claricianos. Seguindo certa leitura que busca a partir de determinadas características recorrentes estabelecer um estilo, esses elementos poderiam ser chamados de *detalhes sintomáticos*, para empregar uma nomenclatura spitzeriana. No entanto, sintomas podem conotar moléstias

e, dessa forma, constituir uma apreensão doente de uma literatura tão curiosa como a de Clarice, cuja leitura certamente quer dizer um entregar-se ao prazer e à aventura do pensamento.

Talvez ler Clarice seja simplesmente aproximar-se. Uma aproximação adscôndita que mesmo estando perto, não se sabe bem do que ou de quem. Em todo caso, perto de si, perto da linguagem. Por isso, não consigo seguir a formalidade do tratamento pelo sobrenome e, assim, dizer “a escrita de Lispector”. Prefiro me referir, nesse sentido, às “palavras de Clarice”. Obviamente muito já foi comentado sobre o rompimento por ela realizado com relação às convenções estabelecidas na linguagem comum. Mesmo assim, em se tratando de reticências presentes em seus textos, lê-los constitui muitas vezes caminhar descalço numa noite escura. Suas construções semânticas são repletas de obstáculos para o entendimento comum. Clarice cria pensamentos que para existirem dependem da confluência de opostos. Semelhante a Guimarães Rosa, embora em outro nível e de outra maneira, para ela a linguagem se constitui como uma experiência. Não se trata de instaurar novas formas ao significante, transformar a palavra ou criar neologismos. Em sua literatura, essa transformação é feita por meio de conceituações que confrontam a lógica natural da linguagem.

Em *A hora da estrela*, o narrador Rodrigo M. escrevendo sobre a protagonista Macabéa revela: “através dessa jovem dou o meu grito de horror à vida. À vida que tanto amo”. Nessas curtas orações, pode ser observado um exemplo das rotineiras contradições da escrita de Clarice. Duas posturas opostas diante do mesmo objeto que se confluem pela linguagem. A mesma vida provoca no narrador a reação de amar e ter horror. As antíteses, os oxímoros e os paradoxos que configuram as descrições do mundo íntimo das personagens do universo clariceano são – conforme as palavras de uma personagem sua – uma “tentativa de dizer o que não pode ser dito”. De igual maneira, o uso da linguagem retoma constantemente o divino, como se qui-

sesse expressá-lo pelas palavras. A narradora de *A paixão segundo G.H.* confessa que “todos os contraditórios são dentro de Deus, e por isso não o contradizem”.

Outro fascínio recorrente em Clarice Lispector é a paixão pela vida, expressa por suas personagens. Todas elas são, como expressa Benedito Nunes, apaixonadas pela existência. Em *Um sopro de vida*, o Autor-narrador diz: “Quero viver muitos minutos num só minuto. Quero me multiplicar para poder abranger até áreas desérticas que dão a idéia de imobilidade eterna”.

A profunda introspecção classificada como um traço retomado em sua escrita pode ser pensada a partir de um comentário da própria Clarice se dirigindo ao jornal carioca *Correio da manhã*, publicado no dia 2 de novembro de 1971: “os meus livros não se preocupam com os fatos em si, porque para mim o importante é a repercussão dos fatos no indivíduo (...)”. Assim sendo, suas narrativas têm como fio condutor o efeito gerado pelos fatos na intimidade das personagens, cuja inquietação existencial estabelece o problema da linguagem. “É curioso como não sei dizer quem sou”, pensa Joana, a protagonista de *Perto do coração selvagem*. Com as palavras não é possível expressar a natureza do ser, seus sentimentos, ou ainda, seus pensamentos. No entanto, a personagem permanece em busca de uma linguagem que seja capaz de exprimir de forma fidedigna seu interior, “Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer. Sobre tudo tenho medo de dizer porque no momento em que tento falar não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo”. A linguagem se consome nas afecções da personagem e vice-versa.

O curioso no caso de Clarice é a possibilidade de observar a reverberação da inquietação existencial das personagens na própria linguagem. Isso parece manifestar-se em especial em *A paixão segundo G.H.*, quando se observa como as metamorfoses da narradora e do romance esvaziam a alma do eu e a narrativa de seu objeto, como aponta Benedito Nunes no ensaio “Linguagem e silêncio”. G.H. narra sua

desagregação e no processo narrativo desagrega-se em palavras e, mais além, desagrega das palavras os seus significados.

A narrativa de Clarice anuncia uma escrita conturbada cujo destino revelado pelos próprios narradores é o seu fracasso. Ao longo de *A paixão segundo G.H.*, a protagonista afirma “estar adiando seu silêncio”. O desfecho desse romance, assim como seu início, é exatamente o silêncio, representado enfaticamente pelas marcas (-----). Considerando uma clássica fórmula do pensamento: dizer significa dominar em termos estéticos, epistemológicos ou discursivos – para resumir minhas acepções que nesse ligeiro comentário sobre a linguagem em Clarice provocariam um “deslocamento” no sentido hegeliano de *Verstellung* – seria possível lembrar-se de uma afirmação encontrada na *Teoria estética*, onde Adorno escreve que a expressão da arte é o contrário da expressão de alguma coisa. Precisamente em se tratando da prosa contemporânea, a arte exprime algo que não pretende mimetizar as coisas.

A linguagem em Clarice Lispector ilustra essa expressão contrária ao ideário realista. Ela constitui a vida, conforme comenta o Autor-narrador – uma paródia da ideia romântica de autor – acerca da personagem Ângela Pralini, em *Um sopro de vida*, comentário que, em certa medida, talvez pudesse ser lido até mesmo como uma confissão autobiográfica: “Ela acha que parar de escrever é parar de viver”. Os narradores de Clarice desejam, dessa forma, dimensionar a vida pela linguagem ou, ainda, configurar uma nova linguagem a partir da vida; o que torna possível criar conceitos a partir de contradições. Afinal de contas, o anseio de falar sobre o que não pode ser definido se encerra no silêncio? “Mas como te falar, se há um silêncio quando acerto? como te falar do inexpressivo?”

Na literatura de Clarice aparentemente há uma espécie de paixão das palavras pela vida. Sua escrita é, notoriamente, marcada por uma reflexão pela própria escrita, como é possível ler numa crônica presente em *A descoberta do mundo*: “Escrever é tantas vezes lembrar-se do

que nunca existiu”. Essa “memória” revela que escrever é uma tarefa absurda de tornar o futuro presente, ou até mesmo, um trabalho redentor de dar vida a um passado que nunca existiu. Nesse jogo, a vida expressa a linguagem, enquanto que a linguagem almeja expressar a vida. Ambas estão imbuídas uma da outra. Resta ao leitor e à leitora, afinal, perguntar qual deveria ser a ordem na proposição: paixão da linguagem pela vida ou da vida pela linguagem?

Considerando o clássico aforismo wittgensteiniano de que “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” como ponto de partida para pensar as narrativas de Clarice Lispector, é possível notar que o mundo por ela construído não está preso aos significados convencionados pela linguagem comum. Trata-se de um universo caracterizado para além da linguagem que, no entanto, a narradora anseia descrevê-lo, mesmo reconhecendo a impossibilidade das palavras sustentarem seu afã, o que a obriga finalmente ao silêncio. Enfim, a narrativa desencadeia o reconhecimento do fracasso da linguagem e o resultado dessa experiência estética é a linguagem como paixão ou a paixão como linguagem. Ambas constituem, por assim dizer, uma jornada para o silêncio.

Seu último romance publicado em vida, *A hora da estrela*, é considerado pela crítica como o menos característico estilisticamente em se tratando do que convencionalmente se chamou de “a escrita de Clarice Lispector”. Tomando como base a hipótese da realização deliberada de um projeto literário caracterizado, sobretudo, por certa inquietação existencial das personagens – que desencadeia uma linguagem indecível na narrativa, exaustivamente descritível até o reconhecimento de seu fracasso –, seria possível dizer que tal empreendimento estético culmina no silêncio desértico da personagem Macabéa. O silêncio de quem apenas recebe a vida.

O comportamento da datilógrafa nordestina deixa o leitor e a leitora, ora com pena, ora consternado/a, ora impaciente. O que torna

legítimo fazer a seguinte pergunta: não seria Macabéa a figuração do *deserto* mencionado nos livros anteriores? Em todo caso, todas essas insistências presentes nas páginas de Clarice evocam uma participação ativa na construção de um sentido do texto. Não se trata de desvendar imediatamente a que se referem: o “neutro” em *A paixão segundo G.H.*, o “it” em *Água viva*, a personagem Ângela Pralini em *Um sopro de vida* e, finalmente, Macabéa em *A hora da estrela*. Mais do que interpretar os signos que percorrem os quatro romances mencionados, a leitora e o leitor são convocados a compartilhar “o drama da linguagem”, realizado por Clarice Lispector. Assim batizou o crítico literário Benedito Nunes o percurso do silêncio à palavra e da palavra ao silêncio realizado em *A paixão segundo G.H.*. O itinerário para chegar ao silêncio é, no fim das contas, a palavra. Na

verdade, a criação dos termos acima marcados entre aspas poderia se referir ao indizível. E querer explicar o significado de algo que por si só se refere ao inominável é, nesse caso, paradoxalmente afirmar o silêncio.

Talvez por isso, Ângela Pralini afirme se expressar melhor pelo silêncio; de onde veio e para onde vai a linguagem em Clarice Lispector. Afinal, após ter sido utilizada para subir, a escada deve ser abandonada, como escreve Wittgenstein no desfecho de seu *Tractatus logico-philosophicus*, ou seja, a linguagem antes articulada é, então, abandonada para que o mundo seja visto como ele é. Já com Clarice, resta pensar se a paixão pela linguagem pela vida, ou ainda, sua direção oposta, a paixão da vida pela linguagem, nos convidaria, parafraseando o pensamento wittgensteiniano, à mesma pergunta em relação à linguagem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

BARTHES, Roland. *S/Z*. Paris: Seuil, 1976.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA. “Clarice Lispector”. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004. nº 17 e 18.

NUNES, Benedito. “Linguagem e silêncio”. In: \_\_\_\_\_. *O dorso do tigre: ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 129 – 142.

\_\_\_\_\_. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1995.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. s/e. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *A hora da estrela*. 9. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. *A paixão segundo G. H.* 15. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1991.

\_\_\_\_\_. *Perto do coração selvagem*. 15.ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1992.

\_\_\_\_\_. *Um sopro de vida: (pulsações)*. s/e. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

# AS JORNADAS DE JUNHO E A CONSCIÊNCIA DE CLASSE

GLAUBER **ATAIDE** | Graduando em Filosofia UFMG

O mês de junho de 2013 foi, sem dúvida, um dos mais significativos da história política recente do Brasil. Uma onda de manifestações se espalhou por diversas cidades do País, levando centenas de milhares de pessoas às ruas. Dentre as diversas reivindicações apresentadas, destacaram-se aquelas por melhorias no transporte público, na educação, no sistema de saúde e por mais segurança. Vários jovens desfraldaram bandeiras do Brasil, pintaram o rosto de verde e amarelo e cantaram o hino nacional – nisso certamente influenciados pelo *Fora Collor* que ainda sobrevive no imaginário popular, mas talvez também por não saber que outras bandeiras levantar e nem mesmo o que cantar, já que a maioria participava de uma manifestação pela primeira vez.

O estopim de todo o processo foram os atos contra o aumento das tarifas de ônibus e do metrô, principalmente em São Paulo. A partir deste foco, não tardou para que o movimento

crecesse em números e, conseqüentemente, também suas pautas. Mas embora seja de certa forma possível subsumir as incontáveis e descentralizadas reivindicações em algumas poucas categorias, sua extrema pulverização demanda um exame sobre o que exatamente queriam os manifestantes, e o mais importante: por que as chamadas “jornadas de junho”, não obstante terem mobilizado centenas de milhares de pessoas por todo o País, não resultaram em mudanças significativas, profundas, estruturais no Brasil. Vamos tentar investigar esses aspectos tendo como principal aporte teórico o artigo *Consciência de classe* (1920), do filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971).

Lukács inicia o referido artigo com algumas considerações de Friedrich Engels sobre o materialismo histórico, apontando que, para compreender a história, é preciso ir além dos motivos, da intenção consciente que levam os homens a agir pois, por um lado,



*“as numerosas vontades individuais que operam na história produzem, na maior parte do tempo, resultados completamente diferentes daqueles desejados – frequentemente até opostos – e, por conseguinte, seus motivos tem igualmente uma importância apenas secundária para o resultado do conjunto. Por outro, restaria saber quais forças motrizes se escondem, por sua vez, atrás desses motivos, quais são as causas históricas que, agindo na mente dos sujeitos agentes, transformam-se em tais motivos.”* (LUKÁCS, 2012, p. 134)

Para Engels, não são exatamente os motivos conscientes o que realmente leva os homens a agir, embora lhes pareça que assim seja. Resta saber, portanto, que forças motrizes são essas que se escondem por trás desses motivos.

Tais motivos conscientes, em nosso caso, são aqueles que, para cada indivíduo, se lhe apresentaram como justificativa ou motivo imediato da superação de sua prévia inércia política, mesmo que já estivessem lá por anos a fio, ou que só tenham sido encontrados *a posteriori*, durante as manifestações. São, de certa forma, encobridores dos motivos reais, em um processo análogo ao que a psicanálise denomina racionalização<sup>1</sup>. Seja como for, o que importa é que esses motivos conscientes podem ser classificados, em sua maioria, como sendo *econômicos, morais ou legislativos*. Embora a redução da tarifa e a descriminalização do aborto sejam exemplos de bandeiras econômicas e legislativas importantes, elas se movem, no entanto, apenas no âmbito da *superestrutura* do modo de produção capitalista, não colocando sob suspeita, em nenhum momento, a relação desses problemas com o capital. O que mobilizou centenas de milhares de pessoas às ruas em junho deve ser localizado, portanto, na *estrutura* da sociedade, isso é, nas *condições objetivas concretas inerentes ao modo de produção capitalista*, embora, para as massas, tais condições não fossem aparentes e elas não estivessem conscientes disso. E essa incompreensão ou inconsciência, de forma geral, não se configura apenas como

um desdobramento de um problema cultural ou educacional dos indivíduos, mas possui um fundamento objetivo: o lugar que determinada classe ocupa no processo de produção de determinada sociedade.

Segundo Lukács, nas sociedades pré-capitalistas nenhuma classe social era capaz de ter consciência de classe, e isso pelo fato de o fundamento econômico dessas sociedades não ser tão evidente como no capitalismo, mas, antes, se confundir com os estamentos e o sistema jurídico. Mas essas classes das sociedades pré-capitalistas não desapareceram com o surgimento do capital. Embora não sejam mais as classes principais, ainda encontramos vestígios desses tipos de formação social. Na sociedade capitalista apenas a burguesia e o proletariado são “classes puras”, isso é, classes “cuja existência e evolução baseiam-se exclusivamente no desenvolvimento do processo moderno de produção.” (LUKÁCS, 2012, p. 156) As outras classes, pelo fato de sua posição na sociedade não se fundar exclusivamente no seu lugar no processo de produção, são incapazes de perceber a sociedade atual em sua totalidade, e por isso estão condenadas a desempenhar um papel subordinado, nunca podendo intervir efetivamente na marcha histórica como fator de conservação ou progresso. Ainda segundo Lukács, “do ponto de vista abstrato e formal, a consciência de classe é, ao mesmo tempo, uma inconsciência, determinada conforme a classe, de sua própria situação econômica, histórica e social”. De maneira que “a vocação de uma classe para dominação significa que é possível, a partir dos seus interesses e da sua consciência de classe, organizar o conjunto da sociedade conforme seus interesses.” (LUKÁCS, 2012, p. 144)

O conjunto das reivindicações das jornadas de junho, cabe aqui observar, nem de longe esboçou as principais características da consciência de classe mencionadas acima por Lukács, quais sejam, ter uma visão da totalidade da sociedade e um projeto de reorganização da mesma conforme seus interesses.

Em *A sagrada família*, Marx afirma, num trecho que serve de epígrafe ao artigo de Lukács, que a consciência de classe proletária, ou seja, a consciência do proletário em relação ao seu presente e ao seu destino, não é aquilo

“... que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual.” (MARX; ENGELS; 2011, p. 49)

Segundo Marx, o que será determinante na ação histórica do proletariado se funda em seu próprio ser social, e não naquilo que ele pode pensar sobre si. Neste sentido, Theodor Adorno (1996, p. 394) observa em seu artigo *Teoria da semicultura* que os socialistas logo cedo se deram conta de que o papel-chave do proletariado no processo histórico era dado não pela consciência psicológica de quem ele era enquanto classe, mas sim pelo seu lugar objetivo concreto na sociedade, isso é, pelo seu lugar no processo de produção. A burguesia, quando de sua ascensão contra o feudalismo, pôde passar por um processo de formação cultural que lhe permitia ver claramente quem era e o que queria, pois tinha os recursos materiais e o ócio necessários para tal, o que não ocorreu ao proletariado, a quem foi negado, desde seu surgimento, tal processo de formação. Assim, é comum haver uma *clivagem* entre a condição social do proletário e sua consciência meramente psicológica (isso é, consciência de quem ele pensa que é). De uma não decorre necessariamente a outra.

Tendo considerado essa diferença qualitativa entre a consciência de classe proletária e das outras classes sociais, resta saber que lugar ocupou o proletariado nas jornadas de junho. Mas antes é necessário ressaltar que a composição numérica de uma determinada classe social em momentos históricos cruciais

nem sempre é o fator determinante do sucesso ou fracasso do movimento. Antes, o principal reside em saber qual classe social é capaz de dirigir o processo ou exercer maior influência sobre todo o conjunto. Na Revolução Russa de 1917, por exemplo, o proletariado, embora numericamente muito inferior ao campesinato, tomou à frente do processo e, em aliança com este, foi vitorioso.

As jornadas de junho foram compostas, em termos de classes sociais, por um aglomerado informe que reuniu, dentre outros, estudantes, proletários, trabalhadores assalariados e até mesmo camponeses, como atesta a participação do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) em alguns atos. Mas a hegemonia ideológica coube, como resta claro pela tônica das reivindicações, a camadas não-proletárias da sociedade. Essas, mesmo que exploradas e levadas às manifestações por situações objetivas concretas do modo de produção capitalista (das quais elas não estavam conscientes, como mencionamos anteriormente), não eram proletárias, mesmo sendo em grande parte assalariadas, e seus interesses de classe não coincidem, por isso, exatamente com os do proletariado em seus objetivos últimos, no sentido de colidir frontalmente com o capitalismo e buscar sua superação. Ademais, grandes veículos de comunicação, com estreito vínculo com oligopólios do capital industrial e financeiro, também tentaram fazer ecoar suas próprias pautas através de seus jornais e programas de televisão, tentando disputar a hegemonia do movimento e também desmoralizar ações e bandeiras que consideravam “radicais”.

As principais reivindicações das jornadas de junho não tiveram vitórias duradouras. Os aumentos nas tarifas dos transportes foram apenas adiados em alguns meses. Por não estarem vinculadas a um projeto de reorganização da sociedade em sua totalidade, as justas reivindicações do movimento tornaram-se, por isso, puras abstrações, inócuas, vazias, sem as necessárias mediações para a efetividade da unidade dialética entre teoria e práxis. Esse caráter

abstrato das reivindicações revelou-se também no fato de nenhuma corrente de pensamento em todo o espectro político, da extrema-esquerda à extrema-direita, ter se posicionado abertamente contra elas. Na verdade, qualquer partido considera justo pedir por “mais saúde”, “mais segurança” ou “mais educação”. Mas o que realmente importa na ação política é *como* tais bandeiras serão alcançadas, *como* devem ser transformadas em políticas públicas.

O caráter accidental, não-essencial da unidade de massa produzida pelas jornadas de junho nos lembra em alguns aspectos o próprio processo de formação do proletariado enquanto classe, guardadas as devidas proporções históricas e conceituais. Marx (1977, p. 181), ao descrever a formação do proletariado em *Miséria da filosofia*, afirma que a concentração de um grande número de operários nas grandes fábricas das cidades foi o que primeiramente uniu o proletariado nos primórdios do capitalismo. Mas nessa primeira forma de união o proletariado se constituía apenas como uma classe *em si*, ou seja, era uma classe *em relação* ao capital. Lukács então afirma, citando este trecho, que é necessário que o proletariado se torne uma classe *para si mesmo*, isso é, que eleve “a necessidade econômica de sua luta de classe ao nível de uma vontade consciente, de uma consciência de classe ativa.” (LUKÁCS, 2012, p. 184)

As massas presentes nas manifestações, se podemos nos expressar nestes termos, se configuraram, naquele mês de junho, no momento do *em si*, isso é, sua união se deu por diversos fatores sociais externos que as colocaram espontaneamente em movimento, processo que não ocorreu por sua própria vontade em unidade e coesão. Para tanto restaria ainda o momento do *para si*, quando seria alcançada esta vontade consciente em uma voz uníssona, em uma coletividade de consciências que se reconhecem no outro.

Apesar de não estarmos nos referindo a uma classe social determinada ao falar das jornadas de junho, enquanto que Marx falava especificamente da constituição do proletaria-

do enquanto classe, algumas comparações são, entretanto, inevitáveis. No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels consideram que um dos fatores que contribuíam para a crescente união do proletariado de diversas localidades, até que este se constituísse em um proletariado nacional, era o desenvolvimento dos novos meios de comunicação:

“O resultado real de suas lutas não é a vitória imediata, mas a união cada vez maior dos trabalhadores. Ela é promovida através dos crescentes meios de comunicação desenvolvidos pela grande indústria e coloca em contato uns com os outros os trabalhadores de diferentes localidades.” (MARX; ENGELS, 1977, p. 471)

Nas jornadas de junho os meios de comunicação, principalmente as redes sociais, tiveram um importante papel tanto nas convocações das manifestações quanto na repercussão dos acontecimentos. Se, como afirmamos anteriormente, a mídia tradicional se utilizou dos meios de comunicação à sua disposição para tentar pautar o movimento e disputar sua hegemonia, esses meios alternativos e independentes, por outro lado, fizeram um interessante contraponto, ressaltando o caráter progressista que as novas tecnologias podem desempenhar no processo de luta política e social, conforme observaram Marx e Engels.

As jornadas de junho, enquanto revelaram, por um lado, uma *consciência* de que são necessárias transformações na realidade social brasileira, foram índice, também e ao mesmo tempo, de uma *inconsciência* em relação às causas mais profundas dos problemas do País e do *que fazer*, sendo esta dialética reflexo do papel ocupado no processo de produção capitalista pelos estratos sociais não-proletários mais influentes no movimento. A não ser que o protagonismo – não necessariamente numérico, mas político - de semelhantes movimentos históricos caiba ao proletariado, não será possível que estes se configurem como fatores de mudanças estruturais, profundas na sociedade,

pois, segundo Lukács, nenhuma outra classe social seria capaz de ter uma visão da totalidade e um projeto de reorganização de toda a sociedade conforme seus interesses. As outras classes estão, segundo Lukács, predestinadas a oscilar entre as classes dominantes e as revolucionárias, e “suas explosões eventuais revestem-se necessariamente de um caráter elementar, vazio e sem finalidade e, mesmo em

caso de vitória acidental, estão condenadas a uma derrota final.” (LUKÁCS, 2012, p. 144) A maldição de Sísifo recai sobre todo movimento que não se insere como mediação na totalidade do processo histórico: suas vitórias parciais, a exemplo da rocha que o descendente de Prometeu sempre levava ao cume da montanha, sempre despencam ladeira abaixo, exigindo o eterno reinício do estafante trabalho.

## NOTAS

1. Segundo Michèle Bertrand (2002, p. 1538), “chama-se racionalização uma justificação racional (nos planos lógico ou moral) apresentada pelo sujeito de uma ação ou de uma atitude cujas motivações (inconscientes) lhe são inacessíveis.”

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. **Teoria da semicultura**. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. Revista “Educação e Sociedade” n. 56, ano XVII, dezembro de 1996, pág. 388-411. Tradução revista por Verlaine Freitas, inédita.

BERTRAND, Michèle. Racionalização. In: **Dicionário Internacional de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl. **Das Elend der Philosophie**. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

MARX, Karl. **Manifest der Kommunistischen Partei**. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

# CONDIÇÕES PÓS-MODERNAS: —JEAN-FRANÇOIS LYOTARD,— —DAVID HARVEY—

## E O PROBLEMA DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO

ALINE SOBREIRA DE **OLIVEIRA** | Doutoranda em Estudos Literários UFMG

Entendida como condição, e não como estado, a pós-modernidade é o eixo central do seminal *A condição pós-moderna* (*La condition postmoderne*), de Jean-François Lyotard, publicado originalmente em 1979, obra em que o filósofo francês se dedica a refletir sobre o estatuto do saber nas últimas décadas. Segundo ele, verifica-se, a partir dos anos 1950, nas sociedades mais desenvolvidas, uma mudança no que ele chama de regras do jogo da ciência – recorrendo ao conceito de jogos de linguagem de Ludwig Wittgenstein.<sup>1</sup> Tal mudança estaria intrinsecamente relacionada ao desenvolvimento das novas tecnologias informacionais: para Lyotard, uma transformação na forma de transmissão do saber implica, necessariamente,

alterações na própria natureza desse saber. No contexto atual da primazia do modelo científico oriundo da cibernética, para que o saber possa ser veiculado, ele precisa ser vertido em unidades quantificáveis de informação, em *bits* e *bytes*. Isso explica, segundo o filósofo, a ênfase em saberes exatos e aplicáveis, ao passo que se desqualifica o saber não quantificável: em outras palavras, o saber desenvolvido pelas ciências humanas, por exemplo, no contexto das universidades e instituições de ensino e pesquisa em geral.

Esse ponto está intimamente ligado à problemática da legitimação do saber a que se dedica Lyotard na obra em questão. Com base na teoria dos jogos de linguagem, tem-se

que o saber científico, não podendo legitimar a si mesmo, precisa recorrer a outro saber, não científico, para fazê-lo. Esse outro saber, de natureza narrativa, constitui o que Lyotard chama de metanarrativa, ou grande relato: valores e noções que norteiam e legitimam discursos e práticas diversas. No caso do saber científico, esclarece Lyotard, os metarrelatos que o legitimaram no contexto da modernidade eram, de um lado, o humanista, voltado para a formação do espírito, e, de outro, o iluminista, focado na emancipação do ser humano por meio da razão e do conhecimento. Com a emergência do que o filósofo francês compreende como a crise desses metarrelatos na pós-modernidade, em decorrência de fatores diversos como os desenvolvimentos técnicos e tecnológicos e o avanço do capitalismo, o saber científico perde sua legitimação primeira; passa, então, a ser caracterizado não mais pelo jogo da verdade, isto é, das práticas consensuais que, nesse jogo de linguagem, garantem a definição do que é verdadeiro e do que é falso, mas pelo perigoso jogo do desempenho. O saber, portanto, ao ser medido em termos de sua performance, passa a ser visto como uma atividade a serviço da sociedade, sendo investido de caráter utilitário, e a depender de investimento financeiro em técnicas e tecnologias que otimizem a relação *input/output*, ou seja, garantam máxima produtividade com um mínimo de perda de energia (que a metáfora da produtividade venha da termodinâmica não é de se espantar). Em resumo, o saber, tornado operacional, e a universidade, submetida a essa nova instância de legitimação do saber, tornam-se controláveis pelos que detêm poder econômico.<sup>2</sup> Como uma possível solução à utilitarização da ciência – que Lyotard demonstra, com argúcia, ser contrária à própria natureza do saber científico –, o filósofo apresenta a alternativa à paralogia, uma maneira de fazer ciência voltada não à performance nem à racionalidade moderna, mas à invenção, ao desconhecido, ao imprevisível.

Em *Condição pós-moderna* (*The Condition of Postmodernity*), de 1989, obra em que se dedica

a analisar com minúcia a passagem da modernidade à chamada pós-modernidade, o geógrafo David Harvey assume uma postura crítica diante das proposições e soluções de Lyotard, muito embora reconheça os méritos de sua obra. Apesar do eixo comum e da semelhança entre os títulos dos dois estudos, é relevante sinalizar, de antemão, que o ponto de partida de cada um desses autores é distinto: se Lyotard irá se deter em uma questão epistemológica, valendo-se, também, de um arcabouço teórico advindo da linguística, Harvey, por sua vez, como geógrafo, dará especial atenção ao espaço e ao tempo, sem desconsiderar, todavia, a importância de analisar fenômenos econômicos, políticos e culturais – isso é, aliás, o que torna a obra de Harvey um evidente esforço de compreensão global dos fenômenos que regem os tempos atuais. Contudo, mais que distinções nos campos de atuação (filosofia, geografia), é a orientação teórica de ambos os estudiosos a responsável pelas divergentes posições que sustentam: Harvey, claramente amparado nos pressupostos marxistas, ainda que seja um pensador diversificado e heterodoxo, por vezes se opõe com veemência às soluções e conclusões de Lyotard, identificado pelo geógrafo inglês no campo do pensamento de matriz pós-estruturalista, influenciado pela desconstrução de Jacques Derrida.

Harvey se posiciona com explícita reserva em relação ao pensamento de Lyotard e, de modo mais amplo, ao pós-modernismo, que, segundo ele, “*remonta à ala de pensamento, a Nietzsche em particular, que enfatiza o profundo caos da vida moderna e a impossibilidade de lidar com ele com o pensamento racional*” (HARVEY, 1994, p. 49). Nesse campo, destaca-se, por exemplo, a desconstrução, estratégia filosófica desenvolvida por Jacques Derrida, cujo grande mérito é, pode-se dizer, não apenas colocar em xeque as filosofias essencialistas e logocêntricas e a crença em um sentido fora do texto, mas pôr-se também em desequilíbrio – uma retórica astuta e subversiva no combate às filosofias da presença, mas um posicionamento arriscado, que redundava muitas vezes em

um “silêncio político total”, nas palavras do geógrafo.<sup>3</sup> Declara Harvey: “A retórica do pós-modernismo é perigosa, já que evita o enfrentamento das realidades da economia política e das circunstâncias do poder global” (HARVEY, 1994, p. 112).

Um ponto crítico crucial, para Harvey, encontra-se, portanto, na percepção de que as proposições de Lyotard, assim como do pensamento pós-modernista de modo geral, não chegam a questionar em profundidade as forças motrizes dos fenômenos que analisam; os pensadores pós-modernos se limitariam a constatar, ora com niilismo, ora com ingênua esperança, ora, mesmo, com ares de celebração, os efeitos de problemáticas que são colocadas, muitas vezes, como intrínsecas apenas a transformações linguísticas ou epistemológicas, e não a um quadro geral de mudanças, crises e rupturas relacionadas ao avanço do capital e das tecnologias, às tendências da política e da divisão do trabalho, às oscilações econômicas e suas implicações na cultura. Esse tipo de postura, silenciosa ou ingênua, diante das questões que demandam análise acurada por parte dos pensadores não ofereceria as bases teóricas e críticas para lidar com os problemas típicos da pós-modernidade.

Seguindo a linha das reflexões de Harvey, um aspecto a se destacar sobre *A condição pós-moderna* é que Lyotard isola o problema do estatuto do saber na pós-modernidade de seu contexto mais amplo, tomando como sua única problemática a descrença nas metanarrativas. Não há, no livro, por exemplo, elementos suficientes que permitam examinar a crise dos metarrelatos a que o filósofo se refere no complexo quadro da crise da representação que afetou modos de expressão, relacionamento e percepção em muitos outros campos além da filosofia e da arte. Além disso, Lyotard se exime de definir em detalhes e amplitude o que entende por pós-modernidade no âmbito de sua crítica: em sua argumentação, o pós-moderno assume, então, ares de algo dado, *consensual*, e isso chama a atenção especialmente por dois motivos: primeiro, pelo fato de o texto ter sido elaborado quase sem distanciamento

temporal dos eventos que marcam o chamado pós-moderno, em suas diversas caracterizações possíveis, circunstância que obviamente traz opacidade aos fenômenos sobre os quais se reflete, exigindo do pensador grande esforço de compreensão e delimitação; segundo, porque, de acordo com sua argumentação, justamente o consenso perde lugar na sociedade pós-moderna, em decorrência da crise dos metarrelatos. Logo, a multiplicidade, marca da pós-modernidade, deveria incidir também sobre sua própria tentativa de definição. Aqui vale lembrar, por contraste, a reserva assumida por Harvey em relação ao próprio termo “pós-modernismo”, o que o faz questionar, em diversas passagens de *Condição pós-moderna*, sua validade; trata-se de um gesto coerente e arriscado que põe à prova seu próprio projeto de definição das linhas de força da pós-modernidade. Indo além, não há, na obra de Lyotard, espaço para a necessária discussão sobre se existe, de fato, uma pós-modernidade, e, no caso de haver, em relação a que modernidade ela se posiciona, e como se posiciona (como ruptura? como radicalização?). Portanto, assim como o pós-moderno, o moderno também carece de definição, uma vez que o projeto iluminista está longe de ser a única linha de força da modernidade – basta lembrar as oscilações entre o eterno e o efêmero da formulação de Charles Baudelaire sobre a modernidade, formulação que Harvey perseguirá em vários momentos de *Condição pós-moderna*.

Construindo sua argumentação sobre a deslegitimação do saber na pós-modernidade a partir de noções relativas aos domínios dos estudos linguísticos, Lyotard evita enfrentar o que, para Harvey, constitui tarefa primordial do pensamento: perscrutar as causas históricas, políticas e econômicas que estão na base das transformações sociais e culturais. Para Harvey, é essencial investigar o modo como o desenvolvimento do capitalismo afetou as práticas que regulam a sociedade; essa investigação não integra o escopo de análise de *A condição pós-moderna*, do pensador francês.

Por outro lado, a concepção de vínculo social constituído por jogos de linguagem

adotada por Lyotard é claramente corolário da ênfase muitas vezes acrítica na multiplicidade que caracteriza o pensamento pós-moderno, na percepção de Harvey. Isso fica claro, por exemplo, na metáfora da cidade que Lyotard toma emprestada de Wittgenstein: “*Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, de casas novas e velhas, e de casas dimensionadas às novas épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes*” (WITTGENSTEIN citado por LYOTARD, 2009, p. 73). Para Harvey, se a fragmentação na pós-modernidade é um fato que não se pode contestar, a postura crítica diante dela é condição inexorável do pensamento; assim, a simples constatação e até o elogio à multiplicidade constitui, segundo o geógrafo, uma das maiores fraturas no pensamento de Lyotard e do pós-modernismo, fratura que denuncia não apenas inconsistências internas a esse modo de pensar, mais retórico que ético, mas também sérias consequências políticas desse tipo de abordagem.

Um exemplo de contradição, típica do discurso pós-moderno, identificada por Harvey na argumentação de Lyotard diz respeito ao conceito de justiça no contexto da crise das metanarrativas. Diante do quadro pós-moderno das renovações no campo do saber e da linguagem, em que os grandes relatos (instâncias legitimadoras dos saberes) deixam de funcionar como recursos de garantia de consenso, a justiça, tanto quanto a verdade, por ser fundamentada em metanarrativas (valores universais sobre o bom, o justo, o correto), deixa de ser legitimada por um discurso universalizante e é inserida em um contexto de multiplicidade de vontades e jogos de linguagem. A proposta apresentada por Lyotard é uma prática da justiça que não seja mais balizada pelo consenso, isto é, que abarque a multiplicidade de vontades e concepções – em outras palavras, uma proposta de franca aceitação da fragmentação, sem se debruçar sobre a viabilidade empírica desse projeto. Contudo, desenvolve Harvey, se o filósofo

francês fragmenta a justiça como prática, mantém intocada a ideia da justiça como valor, não explicando como ela poderia ter se conservado intacta diante da diversidade de jogos de linguagem na pós-modernidade. Em resumo, se Lyotard elogia a multiplicidade na práxis jurídica, recorre a uma noção universal para não invalidar a justiça como valor. Harvey, nas últimas páginas de *Condição pós-moderna*, explicita o problema do conceito de justiça de Lyotard, associando-o às contradições mais gerais do pós-modernismo: “*As rachaduras num edifício intelectual que abre o caminho para fortalecer a estética em detrimento da ética são importantes. O desconstrucionismo, como qualquer sistema de pensamento e qualquer definição de uma ordem simbólica avassaladora, internaliza certas contradições que, em certo momento, vão ficando cada vez mais auto-evidentes. Quando, por exemplo, busca manter suas esperanças radicais vivas recorrendo a algum conceito prístino e imaculado de justiça, Lyotard propõe uma afirmação de verdade que está acima da mescla de grupos de interesse e de sua cacofonia de jogos de linguagem*” (HARVEY, 1994, p. 324).

Seja mantendo-se distante, seja aceitando simplesmente o fato da fragmentação, o pensamento pós-moderno, segundo Harvey, é perigoso não só porque não dispõe de ferramentas para lidar com o crescente sentimento de perda de sentido na vida em sociedade, como também porque, ao constatar a impossibilidade de representação e construção de sentido na atualidade, desestimula o engajamento em projetos de mudança – e, na pior das hipóteses, acaba por endossar, pelo elogio ao fragmentário e à dispersão, as consequências mais nefastas do fato da fragmentação e do simulacro na sociedade pós-moderna. Para Harvey, o mais espantoso no pós-modernismo é, justamente, “*sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico [...] O pós-modernismo nada, e até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse*” (HARVEY, 1994, p. 49).



Uma das consequências mais negativas da postura pós-modernista diante da fragmentação, da multiplicidade e do irracional está, para Harvey, no fato de que ela funciona, muitas vezes, como um reforço, ainda que às avessas, de práticas que o próprio pós-modernismo condena, como a estetização política – prática que teve lugar na modernidade e que, segundo Harvey, tem encontrado, na afirmação pós-moderna do local em oposição ao universal, condições de recuperação. A esse respeito, o geógrafo inglês ressalta que o pós-modernismo, ao elogiar a multiplicidade, o localismo, o simulacro, o instantâneo, o fragmentário, pretende renegar uma modernidade caracterizada de maneira chapada, como se ela tivesse sido apenas a exacerbação da razão e da centralidade que culminaram nos regimes nazista e fascista, mas acaba por estabelecer uma continuidade com o que recusa. Terry Eagleton é taxativo ao denunciar em Lyotard e nos pensadores pós-modernos em geral uma cumplicidade enviesada com uma faceta negativa da modernidade: “*A modernidade para Lyotard não parece nada senão um conto da razão terrorista e do nazismo que é pouco mais do que o término letal do pensamento totalizante. Esse*

*travesti negligente ignora o fato de os campos da morte terem sido, entre outras coisas, o rebento de um bárbaro irracionalismo que, tal como alguns aspectos do próprio modernismo, desdenhava a história, recusava a argumentação, estetizava a política e atribuía tudo ao carisma daqueles que contavam as histórias*” (EAGLETON citado por HARVEY, 1994, p. 194).

Em resumo, e para finalizar, pode-se dizer que as ressalvas de Harvey em relação a Lyotard e o pós-modernismo estão relacionadas, em especial, à tendência desses pensadores em privilegiar o estético em detrimento do ético, de que decorrem não apenas o silêncio político assumido por alguns pensadores pós-modernos, como também fraturas internas que enfraquecem e desmentem seus argumentos e, no limite, um sério comprometimento com práticas políticas às quais na superfície eles se opõem. A intensificação da fragmentação, processo iniciado já na modernidade, é um fato da experiência pós-moderna: sobre isso ainda parece haver consenso, para voltar a um tema trabalhado por Lyotard. O trabalho do pensamento é, então, para Harvey, perscrutar os mecanismos e as forças sociais que a engendram, sem se deixar seduzir por astúcias retóricas.

## NOTAS

1. Wittgenstein, em *As investigações filosóficas*, propõe uma teoria não essencialista e pragmática da linguagem, aproximando-a aos jogos: há diferentes jogos de linguagem – descritivo, prescritivo, etc. –, cada qual com suas regras e configurações estabelecidas previamente no contexto da vida social. Cada enunciado é um “lance”, e o vínculo social se constitui a partir desses lances. O jogo sem regras deixa de ser jogo, torna-se terror.
2. O problema da legitimação do saber pelo poder e do paradigma funcional da universidade ainda não foi superado. A esse respeito, o jornal *Folha de S. Paulo* veiculou, em 3 de junho de 2014, uma matéria sobre a possibilidade de cobrança de mensalidade em cursos menos “estratégicos” da Universidade de São Paulo (considerada a melhor do país) por parte de alunos economicamente favorecidos. O depoimento do ex-ministro da Educação Cristovam Buarque transcrito na matéria é esclarecedor: “O país precisa de físicos, isso é interesse público. Ao mesmo tempo, já tem economistas demais, então essa carreira não será de interesse público por algum tempo”. Note-se que o saber valorizado na fala do ex-ministro é não apenas da ordem do quantificável, como também responde ao jogo de competitividade científico-tecnológica entre as nações. Cabe, portanto, ainda perguntar qual é o lugar da pesquisa em ciências humanas. (KREPP, Anna. “Estado deve bancar apenas curso estratégico”, afirma ex-ministro. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 jun. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2014/06/1464121-estado-deve-bancar-apanas-curso-estrategico-afirma-ex-ministro.shtml>>.

3. Há de se ressaltar, todavia, que, quanto a Derrida, ao menos, o silêncio político não é total, mas bastante relativo. Harvey, escrevendo no fim da década de 1980, dirigiu essa crítica a Derrida antes da publicação de *Espectros de Marx*, de 1993, obra em que o filósofo argelino busca estabelecer uma aproximação entre desconstrução e marxismo, em uma tentativa de dar visibilidade aos fantasmas marxianos que ainda assombram a ordem vigente; mas é sabido que já nos anos 1960 e 1970 Derrida militava por causas como o fim do *Apartheid* e do racismo contra africanos na França. Isso sem mencionar o diálogo produtivo que sua obra vem estabelecendo nas últimas décadas com o pensamento dedicado às questões de gênero, de natureza marcadamente política, desenvolvido por filósofos e filósofas como Judith Butler e Paul/Beatriz Preciado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa, posfácio de Silvano Santiago. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.

# THE WALL

## E UMA REFLEXÃO ACERCA DO MECANICISMO ESCOLAR

FELINI DE **SOUZA** | Mestranda em Filosofia UFSC

### RESUMO

Falar dos problemas da educação parece que já virou clichê. Fala-se sobre isso há muitos anos, contando com a ideia de “Ensino Enciclopédico” de Nietzsche. Analisando o filme *The Wall* e fazendo um paralelo com os conceitos de Paulo Freire a respeito do ensino e aprendizagem, consegue-se ter uma visão de que a educação é aplicada para um fim comum a todos os alunos, fim este que na atualidade podemos entender como sendo a prestação do concurso vestibular. A necessidade que a escola vê é apenas de levar o aluno à memorização de conteúdos para responder as questões. Uma reflexão em torno dessa sistemática da escola e da educação deve ser feita por aqueles que compõem a escola, ou seja, todos nós.

**Palavras-chave:** Educação. Ensino. Aprendizagem. Vestibular. Reflexão.

O sistema educacional brasileiro sempre entra em discussão, principalmente durante o período de eleições. As promessas de mais escolas, escolas de qualidade e boa remuneração ao professor sempre são citadas nesses períodos, porém durante décadas a educação vem sendo debatida como uma necessidade mal resolvida pela sociedade. Autores como Paulo Freire e Nietzsche teorizaram sobre pontos até hoje muito atuais e que dizem respeito às problemáticas da educação e da escola.

E de quem é a culpa pelos problemas da educação? Da escola? Dos professores? Dos alunos? Da sociedade? Ou do governo? Essas perguntas não são facilmente respondidas, pois existem vários pontos e amarras que entrelaçam essas relações existentes na escola. A escola é reflexo da sociedade que está ao seu redor e é um reflexo também do contexto familiar dos alunos. Levando isso em conta, é preciso estabelecer uma ligação entre os conteúdos passados em sala e a realidade vivenciada pelos estudantes.

Formar o aluno não é simplesmente treiná-lo para os concursos e vestibulares.

O processo de ensino não se dá simplesmente por transferência de conhecimento. Quando se associa a realidade do aluno ao processo da educação escolar é possível construir muito em cima do conteúdo passado pelo professor.

*[...] na experiência de minha formação, que deve ser permanente, começo por aceitar que o formador é o sujeito em relação a quem me considero o objeto, que ele é o sujeito que me forma e eu, o objeto por ele formado, me considero como um paciente que recebe os conhecimentos – conteúdos – acumulados pelo sujeito que sabe e que são a mim transferidos. Nesta forma de compreender e de viver o processo formador, eu, objeto de meu ato formador. É preciso que, pelo contrário desde os começos do processo, vá ficando cada vez mais claro que embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. É neste sentido que ensinar não é transferir conhecimentos [...]. (FREIRE, 1996, p. 22-23.)*

É necessário levar em consideração os conhecimentos culturais vividos pelos alunos. Por meio desse conhecimento é possível construir um entendimento melhor a respeito do que é passado em sala de aula. Não existe professor sem os alunos, assim como não existe o “ensinar” sem o “aprender”. Portanto, o professor deve ter uma postura democrática, visando reforçar a capacidade crítica do educando e sua curiosidade.

No filme *The Wall* (1982) do diretor Alan Parkner, temos a demonstração do que é uma cultura educacional conservadora e tecnicista, em que é preciso apenas repetir os ensinamentos do professor a ponto de decorá-los. Não há criação, apenas repetição. O personagem principal do filme, chamado Pink, durante a infância, cria um poema que é lido de forma pejorativa pelo professor. Uma demonstração de uma atividade docente que nega as origens, ideias e criações de seus alunos.

Em *The Wall*, o professor de Pink não instiga os alunos a buscarem o conhecimento, não os torna inquietos a ponto de que haja uma procura por parte deles, somente se vê a repetição, a criação de padrões de mentes. Suas potencialidades são deixadas de lado, dando vez apenas às “frases” decoradas. Daí a impossibilidade de ver a tornar-se um professor crítico se, mecanicamente memorizador, é muito mais um repetidor cadenciado de frases e de ideias inertes do que um desafiador. (FREIRE, 1996, p.27).

O professor que utiliza como um meio apenas a memorização do aluno quanto aos conteúdos, não consegue dar a liberdade de criação e de assimilação do mundo em que o aluno vive. Um dos deveres da prática educativa é o desenvolvimento da curiosidade insatisfeita e crítica do aluno. E é por meio da curiosidade que atingimos a criatividade.

A criatividade e a autonomia do aluno devem ser respeitadas, assim como sua identidade, e na prática educativa é preciso ser coerente com esses deveres. Em *The Wall*, os alunos são representados em uma das cenas com máscaras iguais, demonstrando assim que suas potencialidades e identidades não são respeitadas. E a escola, no filme, tem ainda o caráter de formá-los para serem “mais um tijolo do muro”.

Falar em “mais um tijolo no muro” remete a uma formação mecânica que visa um único fim a todos os alunos. Na prática, atualmente, podemos observar que o fim comum das escolas tem sido a boa pontuação no vestibular que leva à aprovação dos alunos nas universidades. As publicidades apelativas que mostram números de aprovados chamam a atenção dos pais e dos alunos que sonham estar nos melhores cursos das universidades. Esse tipo de aprendizado mecânico é condenado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Nietzsche em Schopenhauer como Educador trata do “ensino enciclopédico” aplicado à área da Filosofia. Segundo Nietzsche a Filosofia estava sendo ensinada distante da realidade dos jovens estudantes e o resultado era que os jovens decoravam os sistemas e suas refutações antes da prova de avaliação e

esqueciam-se de tudo logo após a avaliação. Nietzsche, portanto, desconsidera o sistema educacional de sua época, que tem como intenção formar “homens teóricos”, que separam o pensamento da vida. O professor Nietzsche, não incitava em seus alunos o simples acúmulo de conteúdos, ao invés disso, propunha um desenvolvimento do senso crítico e da atividade criadora de cada indivíduo.

Nenhuma matéria escolar deve ser ensinada de forma mecânica, forçando o aluno a decorar fórmulas e conceitos.

*O fundamental é que professor e alunos saibam que a postura deles, do professor e dos alunos, é dialógica, aberta, curiosa, indagadora e não apassivada enquanto fala ou enquanto ouve. O que importa é que professor e alunos se assumam epistemologicamente curiosos. (FREIRE, 1996, p.86).*

A curiosidade ultrapassa os limites do aprendizado mecânico. Curiosidade é uma característica vital que proporciona descobertas. Por meio das perguntas e indagações os alunos vão construindo ou reconstruindo suas opiniões. Esse é o papel principal das aulas de Filosofia, pois elas precisam ser questionadoras para que desse modo o aluno encontre meios e soluções para os problemas filosóficos.

No entanto, temos que lembrar que a culpa pelos problemas da educação não se deve somente ao modo de ensinar do professor. No filme *The Wall*, o professor “desconta” em seus alunos a opressão que ele sofre de sua esposa. A esposa do professor, no filme, é uma representação do sistema que leva o professor a ter que cumprir ordens, como a de limitar a liberdade de criação do seu aluno levando-o a decorar fórmulas e conceitos. Sem contar a falta de estrutura para a educação que algumas escolas sofrem e a falta de incentivos aos professores no desempenho das suas funções como educadores, algo que também é representado pela figura da esposa do professor de Pink.

A função comum atual da escola é o vestibular, visando também o mercado de trabalho,

bons salários e boas vagas de emprego; no entanto, tendo a utilidade da escola com esses fins é possível notar como as capacidades individuais dos alunos são deixadas em segundo plano. Todos são colocados da mesma forma diante dos mesmos conteúdos, sem que se leve em consideração as dificuldades ou facilidades pessoais perante algumas temáticas ensinadas na escola. Esse tipo de postura da escola, que tem como “produto final” o indivíduo que será útil ao mercado de trabalho é criticado por Nietzsche, a sabedoria que tem como função a produção sem a reflexão é uma sabedoria vaga.

*[...] Mas essa sabedoria está podre e cada fruta tem seu verme. Acreditem em mim; quando quisermos que os homens trabalhem e se tornem úteis na oficina da ciência, antes de terem atingido a maturidade, arruinamos a ciência no mais breve prazo, assim como arruinamos os escravos empregados muito cedo nessa oficina. Lamento que sejamos obrigados a nos servirmos da gíria dos proprietários de escravos e dos empregadores para descrever condições de vida que deveriam ser imaginadas depuradas de todo utilitarismo e ao abrigo das necessidades da existência. Mas involuntariamente expressões como “oficina”, “mercado de trabalho”, “oferta e demanda”, “exploração” [...] saem da boca quando queremos descrever a mais jovem geração de sábios. A honesta mediocridade se torna sempre mais medíocre; a ciência, do ponto de vista econômico, sempre mais utilitária. (NIETZSCHE, p. 86 - 87)*

Assim, os cursinhos pré-vestibular focalizam sua atuação no ensino rápido e cumulativo de conteúdos que deveriam ter sido dados desde o ensino básico, propondo formas de decorar que são por vezes vazias, para apenas garantir que o aluno, ainda sem muito conhecimento prático de vida e sem assimilar o conteúdo com situações cotidianas, passe no vestibular e produza na mesma rapidez em que seu conhecimento foi produzido.

Precisamos tratar dos problemas da educação sabendo que ela mesma é a solução para vários

problemas da sociedade. A educação precisa ainda ser muito pensada para que as pessoas que a compõem e fazem parte dela cobrem soluções e também sejam elas mesmas as soluções para tais problemas, tendo em vista a Filosofia como

uma portadora da visão crítica a respeito dessas problemáticas e valorizando essa matéria como todas as outras que fazem parte do currículo da educação escolar. A reflexão sobre a educação já é o primeiro passo para uma mudança.

## REFERÊNCIAS

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche educador**. São Paulo: Editora Scipione, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 30. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1996.

GALLO, Silvio. Chegou a hora da filosofia. In: **Revista Educação**, set/2011. Disponível em: <<http://revistaeducacao.uol.com.br/textos/116/artigo234074-1.asp>>. Acesso em: 17 out. 2013.

The Wall (O muro). Direção de Allan Parke. Música de Pink Floyd. EUA, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Segunda Consideração Intepestiva**. Da Utilidade e do Inconveniente da História Para a Vida. Trad. Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala. 2008.

# TALES CAIU NO POÇO?

GUSTAVO LAET **GOMES** | Graduando em Filosofia UFMG

*Sócrates – Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque [enquanto] olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa [serva trácia] zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a Filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente. Mas o que seja o homem e o que , por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem se poupar a esforços em sua investigação.<sup>1</sup>*

*Havia um astrônomo que tinha o hábito de sair todas as tardes para observar os astros. Certa*

*vez, andando pela periferia da cidade com a mente completamente voltada para o céu, caiu dentro de um poço sem se dar conta. Visto que ele gritava e se lamentava, acabou chamando a atenção de alguém que passava por ali. Este, aproximando-se, ao perceber o que ocorrera, disse-lhe: Ei, você aí que enquanto busca ver as coisas que estão no céu não vê as que estão sobre a terra. / Esta história é útil para aqueles que, apesar de serem incrivelmente hábeis para contar vantagem, não são capazes de realizar as coisas mais triviais.<sup>2</sup>*

Certa vez me deparei com uma curiosa nota de rodapé de autoria de Paul Christopher Smith, em sua tradução para o inglês do livro *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles* de Hans-Georg Gadamer. Na nota ele menciona que Gadamer, durante uma palestra, teria proposto uma interpretação

inusitada para a célebre passagem do Teeteto em que Sócrates conta a história do encontro entre Tales e a serva trácia (174a-c). A nota é sobre uma afirmação de Gadamer, que diz que a dialética não é meramente uma arte (τέχνη), uma habilidade e, portanto, uma forma de conhecimento, mas “um modo de ser”. É, portanto, uma disposição característica do verdadeiro filósofo, que o distingue das outras pessoas e especialmente do sofista. O comentário de de Smith, vinculado à expressão “modo de ser”, diz o seguinte:

*Algo do primeiro Heidegger pode ser detectado aqui, em particular o contraste que ele apresenta entre autenticidade e inautenticidade (cf. Ser e Tempo, Tübingen, 1960). Filósofos não apenas pensam de forma diferente, eles existem de forma diferente – diferente de das Man (todo mundo), ou, como diria Platão, οἱ πολλοί (os muitos). Eles têm uma disposição diferente na medida em que eles se apegam ao que é verdadeiro. A passagem decisiva em Platão encontra-se a partir de Teeteto 174a, onde a outromundandade<sup>3</sup> do filósofo é retratada a partir do ponto de vista de οἱ πολλοί: ele parece ser completamente despreparado e é motivo de zombaria para servas (e sofistas). Certa vez, em uma de suas palestras no Boston College, Gadamer sugeriu que Tales não cairia no poço, como supunha a serva [trácia] (174b), mas teria descido ao fundo do poço para então poder ver as estrelas sem a interferência de luzes periféricas. Um leitor contemporâneo de Platão teria entendido exatamente quem Platão está retratando como ignorante aqui – não Tales, mas aqueles que se autoproclamam pessoas “práticas”.<sup>4</sup>*

Enquanto escrevia a primeira versão deste ensaio eu não pude encontrar um texto escrito que contivesse esta fala de Gadamer. Apenas muito recentemente um colega encontrou um vídeo no YouTube em que Gadamer fala desta passagem. É provável que não se trate da mesma ocasião em que Smith o ouviu falando pela primeira vez, dado que ele menciona uma palestra. Minha primeira interpretação era a de que esta fala poderia ter sido

apenas uma tirada bem humorada, daquelas que as pessoas fazem para acordar a platéia. E talvez tivesse sido algo assim inicialmente. Mas neste vídeo Gadamer diz o seguinte:

*Isto se diz, mas não foi assim. Tales não caiu num poço, mas desceu para dentro de um poço seco, como se fosse um telescópio antigo. Por conta do limite que representavam as paredes do poço, ele podia ver a passagem das estrelas com exatidão; e graças a esta técnica, ele pode representá-las com grande precisão. Foi assim que ele criou o primeiro telescópio. Portanto, não tem nada disso de que ele tenha tropeçado e caído no poço. A anedota é muito melhor do que isso, pois demonstra sua astúcia técnica e o risco que ele teve que correr ao entrar e sair do poço. Sua astúcia teórica e sua paixão se realizam efetivamente nesta anedota que a antiguidade tardia nos transmitiu como se Tales fosse um sábio absurdo.<sup>5</sup>*

É claro que este é só um outro modo de contar uma história, cuja autenticidade é totalmente impossível de ser comprovada. Ainda assim, pode ser interessante explorar o que essa chave de interpretação poderia dizer sobre o episódio entre Tales e a serva trácia. Será que Tales realmente caiu no poço? Ou será que a serva trácia falou do que não sabia?

Mesmo admitindo um nível maior de atenção ao filósofo Tales, não acredito que um caso isolado como esse possa alterar a tese geral da outromundandade do filósofo. Sócrates, no Teeteto, desenvolve muito este ponto, de modo que é difícil sustentar que ele não esteja querendo dizer exatamente isso. Dali a pouco o próprio Sócrates irá enfrentar um julgamento e está antecipando o papel que ele fará diante do tribunal. Falando a Teodoro, ele diz:

*(...) quando diante do tribunal ou onde quer que tenha que discutir a respeito das coisas que tem junto aos pés ou diante dos olhos, ele provoca riso, não só às trácias, mas também a todos a sua volta.<sup>6</sup>*

Mas o texto de Platão é sempre muito rico e cheio de camadas. É evidente que, para Sócrates, o que se passa com Tales não é exatamente um



problema. Não é como se estivéssemos diante de uma das desvantagens de se tornar um filósofo ou algo assim. Ele parece querer muito mais marcar uma diferença entre o filósofo e as *peessoas práticas*, do que apontar um dos defeitos dele. E isso será tanto mais sofisticado se ele for capaz de fazê-lo apontando como não-defeito algo que as pessoas práticas considerariam um defeito. Desta forma, para identificar uma dessas pessoas – espécie de armadilha para um sofista desatento – bastaria ver quem concordaria de imediato com a desvantagem.

As *peessoas práticas*, não só querem evitar cair em buracos pelo caminho, mas querem evitar especialmente se colocar em situações ridículas. A serva trácia, não é uma mocinha boba qualquer. Ela é *emmelés kai kharíessa* (174a). Em outra nota de rodapé, desta vez de Jacyntho Lins Brandão, há uma explicação do significado destes termos:

*O adjetivo emmelés significa o que está no tom, justo, harmonioso, bem proporcionado, comedido, moderado, apropriado, conveniente, de bom gosto; kharíeis, gracioso, hábil para fazer alguma coisa (no campo da música, da medicina, da agricultura etc., inclusive no da filosofia, cf. Platão, Cartas 363c).*<sup>7</sup>

Platão faz um verdadeiro elogio à moça: ela “está no tom” e tem “bom gosto”. Além disso, ela é “hábil” e pode sê-lo inclusive para a filosofia. A mocinha chega à beira do poço e vê um velho lá dentro. O que ela imagina, esperta como é? Que ele caiu no poço, evidentemente. Na versão de Esopo não resta dúvida sobre o que aconteceu porque ele mostra que alguém que passava por perto se aproxima devido aos lamentos, gritos e gemidos do infeliz astrônomo. Mas a versão de Platão não explica por que a serva trácia se aproxima, nem o que teria chamado sua atenção. Na leitura do Tales trapalhão, ele provavelmente teria caído no poço e se estropiado. Estaria gemendo, se lamentando e já teria esquecido há muito das estrelas. A essa altura estaria preocupado em como sair do poço e provavelmente muito aliviado por ter sido en-

contrado pela bela mocinha trácia, ainda que esta tenha lá tomado a liberdade de jogar em sua cara algumas verdades sobre a sua conduta distraída: o importante mesmo seria sair daquela situação.

Por outro lado, o Tales que desce ao poço deliberadamente é mais condizente com o Tales que, pelo uso da astronomia, é capaz de prever o comportamento do clima e de pregar uma peça em seus concidadãos milésios, arrendando todos os olivais e prensas e, no final, vindo a tornar-se o magnata do azeite.<sup>8</sup> Todos zombam dele porque, ao ficar perdendo tempo olhando para o céu e observando os astros, ele não aprende ou se dá conta das coisas da vida prática. Zombam de sua infeliz ideia de investir seu dinheiro em um negócio completamente furado. Mas ele segue calado, apenas para revelar o resultado do seu monopólio mais tarde, para perplexidade de todos. É o filósofo que prega uma peça no homem prático. Se a anedota sobre Tales e o azeite fosse uma fábula de Esopo, a moral poderia ser algo como: “não se apresse para rir dos filósofos, pois eles podem estar armando uma para você.”

Concordo com Brandão que traz a serva trácia para dentro da fundação da filosofia. E isso tem várias implicações, considerando o debate que se percebe ao ler Diógenes Laércio, por exemplo, ou mesmo Luciano, a respeito da origem da filosofia: se ela seria uma criação dos gregos, ou teria origem bárbara. Mas independente do papel da serva trácia na história de Sócrates sobre Tales, a lição dela de prestar atenção às coisas da vida humana é importante. Possivelmente mais importante do que observar os astros, especialmente para pessoas como nós, digo, nos nossos dias (afinal, já tem muita gente cuidando disso e, *na prática*, o que é que nós temos a ver com mais esse novo exoplaneta, não é mesmo?). Mesmo que Tales não tenha caído no poço, mas tenha muito sabiamente percebido que as luzes da cidade o atrapalhavam de ver as estrelas propriamente e tenha resolvido inventar um telescópio muito antes do cidadão holandês que vendeu uma luneta para Galileu, a serva trácia tem um papel fundamental, que o próprio Gadamer não poderia nunca negar:

ela iniciou um diálogo. A filosofia não nasce da observação de Tales das estrelas, nem de seu rigor metodológico, nem tampouco do seu acidente ou de seus gemidos. Ela também não nasce do riso da serva trácia simplesmente. Ela nasce porque há pessoas se perguntando *por quê*. E ela se desenvolve no encontro dessas pessoas e de suas perguntas; através do diálogo, até mesmo naquele estabelecido entre Tales e a serva trácia, entre um grego e uma bárbara, entre *eu* e o *outro*, o conhecido e o desconhecido. Mesmo que ela esteja enganada a respeito do que aconteceu antes de ela encontrar aquela situação bizarra (um velho dentro de um poço), o que importa é que se iniciou uma conversa que tenderá de alguma maneira para algum tipo de verdade. O velho no poço despertou sua curiosidade, causou espanto (o admirar-se (*thaumázein*) de

Aristóteles em *Metafísica A*) e ela pensou e agiu ao interpelá-lo sobre as causas da sua desventura. Se ela estiver errada, Tales irá explicar para ela o que aconteceu. Se estiver certa, dá no mesmo, eles vão conversar e chegar a alguma conclusão.

A filosofia está na possibilidade e na realização desse diálogo que visa a um bem para a vida humana, conforme o que o próprio Gadamer está tentando dizer no livro onde encontrei a nota de rodapé. O filósofo não deve ser visto como membro de uma classe especial de pessoas, mas como um estado. O estado de autenticidade de que fala Heidegger, de olhar de forma diferente para as coisas e perguntar-se sobre o que elas são para mim, aqui e agora. O estado de parar por um instante de agir mecanicamente ou de usar tudo mecanicamente, sem perceber as coisas, nem a si mesmo e nem ao outro.

## NOTAS

1. *Teeteto* 174a-b. A tradução é de Carlos Alberto Nunes. Tomei a liberdade de fazer pequenas alterações – possíveis segundo o original – e que melhor harmonizam a citação com as interpretações com que eu vou trabalhar em seguida.
2. É a fábula 65 de Esopo. A tradução é minha.
3. *Otherworldliness*. O palavra é ele mesmo de outro mundo.
4. É a nota 6 da página 39 de GADAMER, 1986. A tradução é minha.
5. A citação é uma tradução da transcrição das legendas do vídeo “Gadamer narra la historia de la filosofía. 1.6. Subtitulado español”, publicado em 10/07/2013 por filosofando89, disponível no YouTube em <<https://www.youtube.com/watch?v=HNF8vhDTnQo>>, acessado em 01/05/2015. O vídeo está em alemão com legendas em espanhol. O trecho corresponde ao intervalo que começa em 2’ 18” e vai até 4’ 02”.
6. *Teeteto* 174c. A tradução é minha.
7. É a nota 14 da página 10 de BRANDÃO, 2013.
8. O relato é de Aristóteles em *Política* 1259a.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes*. Translated by H. Rackham. Vol. 21. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1944.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. O Filósofo e o Comediante. In: *A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura / Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura, Universidade Federal de Sergipe*. Vol. 1, n. 5 (2013). Aracaju: UFS, CECH, 2009.
- ÉSOPE. *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Nunes, C. A. 3 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.
- GADAMER, Hans-Georg. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.

# POEMAS



Leíner Hoki

# CANTIGA DO **APARECIMENTO** DO QUE NÃO QUER **APARECER**

LEONARDO ARAÚJO **OLIVEIRA** | Mestrando em Filosofia UNESP

Era uma vez um grupo aparências  
belas, hilárias, em afluência,  
jogando, sobre si umas  
e outras, e mais algumas.

Deslizavam com leveza,  
saltavam frente ao peso,  
até que, por falta de destreza  
foi ao chão uma de aspecto indefeso.

Ao acordar, esqueceu sua natureza  
e, feia por deformar-se ao ter caído,  
amaldiçoou ao redor toda beleza.  
Apenas sua voz, sem mais ruído.

As pequenas aparências,  
sem saberem o que pensar,  
diante de suas próprias inocências,  
recomeçaram a brincar.

Doravante, pesada e sem movimento  
para trás, a machucada aparência,  
culpando tudo, em pleno tormento,  
para suportar, nomeia-se essência.

# |R|E|V|E|L|A|-|T|E| A MIM

JOÃO MARCOS **LAMBERT** | Graduando em Filosofia UFMG

Infinito, eternidade, o mundo em sua totalidade:

tanta coisa pra a gente não entender

O transcendental sujeito que representa – interpreta –

uma realidade condicionada ao seu ser

E que se perde em sentimentos e pensamentos que não consegue controlar

No mais Íntimo, interior do seu ser, silenciosamente grita:

Socorram-me, não sei quem sou

Preciso ir, mas não sei pra onde vou

Me dê o Caminho, me mostre a Verdade

Preciso seguir, desejo viver!

Brilha sobre mim, Luz da Verdade!

Flua em meu ser, Fonte de Vida!

Quero ir além das aparências e te conhecer:

Revela-Te a mim!

# ESTATUTO DA DESOBRIGAÇÃO PERENE

CAFIRA **ZOÉ** | Graduada em Comunicação Social UFOP

•1•

Desobriga o teu corpo, a tua mente e o teu sexo  
das formas e caixas biométricas

•2•

Reiventa

•3•

Desobriga o teu desejo  
do outro

•4•

Goza

•5•

Desobriga a língua, a fala e o gesto  
do sufoco da vida mantida  
pelos fetiches da pequena moral

•6•

Subverta

•7•

Desocupa 40 horas semanais  
de toda obrigação imposta pelos  
novos modelos de opressão capital

• 8 •

Experimenta  
a arte, um livro, a rua

• 9 •

Todo ócio será apreciado

• 10 •

Desobriga o afeto, a rotina e o verbo  
de todo pré-conceito enrustido

• 11 •

Atravessa

• 12 •

Desobriga-te do peso da falta  
de tempo, de gente, de espaços

• 13 •

Encontra

• 14 •

Desobriga-te da censura da ordem  
alivia o medo, a angústia e a fome

• 15 •

Partilha

• 16 •

Todo capitalismo será contornado

# UM SUJEITO

LUAN **BATISTA** | Graduando em Filosofia UFAM

— São 9 e 50.

— Troco?

— Não tem troco pra vida...

Percebo as luzes e freio na imaginação resquícios de loucura.

— Qual a parte que não entendeste?

...trocou a vida por um troco de tanto manchar beleza seduziu e vendeu

— Liberdade, por favor.

— Mais 30 centavos, senhor.

— Use o troco que não me devolveste.

— Não há troco pra vida.

— E quanto custa o amor?

— Esse é de graça.

Olhou com graça a desgraça que se fizera e pagou pra ver, sem acreditar, não obstante

— Se me fizer de mim aquilo que quero e não permito, pago a mim o preço de não ter troco, e me troco.

— Não há troco pra vida, continuou a falar pra si mesmo...



# — UMA — QUESTÃO

DIOGO GUERRA **MACHADO** | Graduando em Filosofia UFMG

Uma simples dúvida  
Uma angústia repentina  
Uma bobagem a toa  
Uma infantilidade de tolos  
Um devaneio de loucos  
Um delírio de perturbados  
Uma preocupação  
Um problema  
Pobres conceitos...

Um desafio  
Uma arma  
Um escudo  
Uma saída  
Um guia  
Uma luz  
Um portal  
Uma transformação  
Uma revolução  
Uma evolução

Um despertar  
Uma realização  
Uma libertação

Questionar  
Transformar  
Criar

Apenas uma questão?

# CHONTO



# FI LEN TRO PIA

CRISTIANO DUTRA **BATISTA** | Graduando em Filosofia UFMG

## O SEMÁFORO FECHA E DINO PÁRA.

Pouco antes de parar, porém, já havia avistado o mendigo roto aguardando no meio fio que o vermelho lhe passasse a vez. O rapaz se aproxima e lhe pede um trocado. Ele como de costume acena com o polegar para baixo indicando que não tem nenhum. “E pensar que este simples gesto punha fim a vida de um gladiador na antiga Roma. Bem, de fato parece não ter mudado muito”. O pensamento o deixa de certa forma eufórico e ele mal dá ouvidos aos lamentos insistentes do mendigo que pechincha às avessas um trocado cada vez menor, Dino abana a cabeça negativa e vigorosamente.

## O SEMÁFORO ABRE E DINO DISPARA.

Enquanto dirige fantasia a si mesmo em togas pomposas em meio a uma tribuna de honra do Coliseu. Ele acena para a multidão e todos gritam seu nome “*Abemos Dino*”! De sua tribuna ele pode ver os gladiadores que se engalfinham entre espadadas e lanceadas frente à multidão. Por fim, apenas um está de pé. aguardando seu sinal para poupar ou acabar com a vida do adversário estendido no chão sob a ponta de sua lança. O derrotado é o mendigo do último semáforo que o olha com o mesmo olhar comiserador de antes como se dissesse ao longe: “*Pô! Só dez centavos tio*”! Mas Dino César é implacável e mostra seu dedão para cima apenas para inspirar alguma esperança... e destroça-la em seguida ao volta-lo, como quem derrama um cálice, para baixo.

### **OUTRO SEMÁFORO VEM E DINO PÁRA DE NOVO.**

Dissipado o devaneio ele pega a carteira e a examina antes que o semáforo abra. Apavorado descobre que não tem dinheiro algum. Procura em todos os recônditos da carteira, vasculha cada um dos bolsinhos internos, a revira como um bagaço de laranja. Nada. Estica-se, abre o porta-luvas e continua sua busca frenética por uma moedinha que seja. A essa altura o motorista do carro de trás já está buzinando e Dino então percebe que perdera o verde enquanto procurava por dinheiro.

### **DINO SE APRUMA AO VOLANTE E DISPARA.**

Uma certa raiva agora lhe aperta o peito, “como pude negar uma esmola sem um único trocado sequer?” Era de fato vergonhoso que não tivesse uma única moeda para não dá-la ao mendigo. Afinal, qual o propósito de negar uma esmola se não se tem de fato o que dar? Um absurdo! Mas isso não ficaria assim. Logo ele desvia seu curso e sai à caça do caixa eletrônico de banco mais próximo.

### **DINO PÁRA NO ESTACIONAMENTO DO BANCO.**

De uma corridinha vai até o caixa. Ao sair, carrega vitorioso uma cédula de vinte reais, mas já quase chegando ao carro pensa que seria melhor se tivesse algumas moedas, eles sempre pedem moedas. Olha em volta e encontra uma banca de jornais. De outra corridinha vai até a banca e compra dois chicletes e um chocolate, o que lhe garante um troco de quinze reais em cédulas e várias moedas. Fizera questão de pedir parte do troco em moedas.

### **DINO ESTERÇA DE RÉ E ARRANCA DE NOVO.**

O trajeto é rápido de volta ao semáforo onde há pouco não dera a esmola que não tinha ao mendigo, mas para sua total desilusão ele não está mais lá. “Caramba! Que vagabundo. Como este mendigo pretende ganhar algum dinheiro ficando tão pouco tempo no semáforo? E não são nem quatro da tarde ainda!” Cruzando a rua, poucos metros adiante, ele vê um ponto de ônibus e se aproxima.

### **DINO PÁRA NO PONTO DE ÔNIBUS PARA PEDIR INFORMAÇÃO.**

Uma moça espera sozinha no ponto, ele a chama e se estica para falar pela janela do carona. Ela, segurando sua bolsa contra o peito como se fora um bebê, se abaixa para falar com ele dentro do carro. Ele pergunta se ela não teria visto para onde teria ido o mendigo do semáforo da rua de baixo. A moça diz que não viu nada e corta-lhe o assunto erguendo a mão e indo de encontro ao seu ônibus que acabara de chegar. Aproveitando que a rua não tem muito movimento Dino sai do carro e olha em volta, ao longe, para ver se avista o pedinte. Não encontrando nada ele desliga o carro e fica olhando o movimento com olhar perdido e desiludido. De esguelha um vulto lhe chama a atenção. O mendigo parece ter voltado ao seu pedágio de três fases. — Te peguei!

### **ALEGRE, ELE ENTRA NO CARRO E SAI CANTANDO PNEUS.**

Completa outra volta no quarteirão para enfim reencontrar o mendigo, mas parece que a sorte não está mesmo do seu lado, o mendigo não é o mesmo. Ocorre-lhe que talvez trabalhem em equipes. “Bem, pelo menos ele deve saber onde foi o mendigo anterior.” Pensa em parar o

carro no semáforo, mas como esse cruzamento é um pouco mais movimentado acha por bem parar rente à calçada e terminar de chegar andando. Liga a seta, afinal ele é cidadão e motorista exemplar e jamais entraria sem dar seta na frente de outros carros.

### **DINO ENCOSTA POUCO ANTES DA FAIXA DE PEDESTRES.**

Sai do carro, vai até a faixa de pedestres e aguarda o semáforo abrir para ele. Do seu lado da rua ele encara o mendigo sentado no meio fio da calçada oposta. Este outro é bem pior que o outro, parece ter o cabelo ainda mais desgrenhado que o anterior e o coça nervosa e ininterruptamente. “Quantas raças diferentes de piolho deve haver na cabeça desse fulano?” Uma risadinha lhe escapa ao perceber que o mendigo guarda certa semelhança com Bob Marley, pensando bem todos eles lembram, todos têm a mesma cara, o mesmo fedor, a mesma falta de vergonha na cara. “Cambada de preguiçosos!”

O semáforo abre e Dino vai ao encontro do mendigo, este por sua vez já se encaminhava para um dos carros que acabara de parar para exercer seu ofício. Antes que ele chegue à primeira janela fechada, antes que ele tenha tempo de pedir seu trocado à senhora ao volante, Dino se interpõe entre o carro e o pedinte, “me deve uma moça”, ele pensa.

— Ei você.

O mendigo o olha confuso. Talvez esteja surpreso de alguém estar pedindo sua atenção, deve ser muito mais comum que ele peça a atenção das pessoas, não o contrário.

— Eu?

— Não, o Zé Bedeu! Dã! — Com uma das mãos imita o movimento de levar um sorvete à testa. O mendigo se assusta com o movimento brusco e dá um passo para trás. — Calma, eu não mordo — “nem conseguiria”, pensa ele. Seu estômago se retorce só de se imaginar cravando os dentes naquele monte de pulgas, piolhos e carrapatos cheirando a mijo. — Viu um outro mendigo por aqui?

— Mendigo não tio, a gente é morador de rua...

— Tá, tá. — interrompe ele — que seja. Você viu um outro morador de rua coletando contribuições voluntárias nesse farol? — Já que tem que ser politicamente correto Dino se reserva ao menos o direito de ser irônico.

— Como? — Pelo visto o mendigo não entendeu nada. Dino faz uma anotação mental: “não tem graça ser irônico com quem não entende sua ironia. De mais a mais, se o cara fosse inteligente não seria mendigo”.

— Viu ou não viu?

— Não vi não moço.

— Tem certeza? Ele estava aqui há quinze minutos! — O pedinte balança a cabeça em negativa — Tá bom então — Pensa em agradecer, mas logo policia seus pensamentos e cancela o agradecimento. Vira-se e começa a voltar aproveitando o semáforo ainda fechado quando o mendigo o interpela.

— Tem um troco aí moço? — Dino estanca e um enorme sorriso brota em seus lábios. Virando-se, enche a boca e tasca-lhe um sonoro “não”.

Sem dar ouvidos às lamúrias do pedinte ele lhe dá as costas e volta mais aliviado para o seu carro. Até pensa em dar por completa sua tarefa e seguir seu caminho, no entanto sua consciência não o deixa tranqüilo. Ter negado esmola a esse mendigo não o isenta de ter que negar a esmola ao outro. Isso não está certo. E o que é certo, é certo! Afastando os pensamentos derrotistas Dino se apruma ao volante e liga o carro determinado a encontrar o tal mendigo.

### **DINO LIGA A SETA PARA SAIR COM SEU CARRO E ASSIM QUE LHE DÃO PASSAGEM ELE ARRANCA.**

Ao passar sobre a faixa de pedestres ele pensa que talvez pudesse ter esperado o semáforo fechar novamente e negado a mesma esmola para um só mendigo duas vezes! A ideia o agrada e pensa que precisa testar isso um dia destes. Mas não hoje. Hoje ele tem que ir à caça do mendigo injustiçado, ou melhor, do mendigo que o injustiçou.

Ao pensar no mendigo Bob Marley um pensamento assustador lhe ocorre: “se não conseguir identificar o outro mendigo”? Afinal não foi ele mesmo quem constatou que são todos iguais? Meu deus! E agora?

Respirando fundo tenta se lembrar de qualquer coisa que sirva para identificar seu alvo. Era negro? Pardo? Cabelo comprido? Curto? De camisa ou sem? Estava calçado? Nada lhe ocorria. Um certo desespero começou a se apoderar dele. Dá várias voltas no quarteirão e nos quarteirões da vizinhança. A cada mendigo Dino para e pergunta se era ele que estava na rua tal há tanto tempo atrás. Roda quase uma hora e nada. Resolve então que talvez fosse melhor tentar abranger uma área maior. Roda todo o bairro e todas as principais vias, sim porque mendigo não fica em esquina de rua de bairro, só em “avenidona”.

Nada! Agora é questão de honra, encontrar aquele mendigo acabara de se tornar uma cruzada. Não voltaria para casa enquanto não o encontrasse. Ultrapassou a barreira do bairro e rodou por horas a fio por toda a cidade procurando pelo infeliz daquele mendigo. A noite cai e nada do desgraçado. Dino é obrigado a fazer uma parada para reabastecer, uma para comer e duas para ir ao banheiro até que o sono e o cansaço o vencem. Ele se concentra em pensar que não fora o mendigo que o vencera, mas sim estes dois inimigos implacáveis.

### **DINO VOLTA PRA CASA E ESTACIONA DERROTADO O SEU CARRO NA GARAGEM.**

Durante aquela noite Dino não dorme bem. Acorda várias vezes de sobressalto de seus pesadelos com o mendigo desaparecido. Em um deles ele está andando a pé pelo meio da rua, a mesma de onde o ocorrido do dia anterior se deu, por entre uma multidão de mendigos que lhe abrem uma passagem e formam um caminho a sua frente por onde ele segue enquanto a multidão de mendigos aponta para ele às gargalhadas. Em outro, ele está de carro em uma avenida interminável, sem cruzamento, mas com semáforos a poucos metros um do outro; sempre que um se abre o seguinte está fechado, obrigando-o a parar em todos, e em cada um deles há um mendigo que lhe pede esmola, e em cada um deles ele está sem dinheiro e é obrigado a negar *ad infinitum* o dinheiro que não tem.

No dia seguinte, um fiapo dele mesmo sai da cama e se prepara para a sua jornada diária. Há tempos não se sentia tão mal, tão derrotado. Dino cumpre então todos os rituais matinais e vai até a garagem.

### **COM A BOCA AMARGA E SEM ÂNIMO PRA NADA ELE SAI COM SEU CARRO.**

Alguns dias se passam e ele não consegue se livrar do desalento. Tudo parece estar meio cinza, sem graça. Dino quase chega a sentir saudade do mendigo sem face que um dia lhe pedira uma esmola em uma das esquinas da vida. Tudo vai mal até que o destino age na vida de Dino.

Em uma tarde de terça-feira, ao aproximar-se do local onde negara a “não-esmola”, o trânsito para um pouco antes do cruzamento. Dino se estica pra fora para tentar ver o que acontece. Só o que consegue ver é um carro parado à altura da faixa de pedestres, com a porta aberta e sem o motorista. Aos poucos o trânsito anda e ele consegue distinguir agora uma mulher aos prantos falando com um policial, ela fala algo como: “eu juro que não vi seu guarda! Ai meu Deus! Ai meu

Deus"! Fora isso não dá pra entender muito bem devido ao barulho dos carros, ao qual agora se assoma ao longe o lamento estridente e cada vez mais próximo de uma sirene.

Dino já ia quase escapando do que achava ser uma batida, quando percebe que na verdade se trata de um atropelamento. O atropelado estendido no chão ao lado de algumas pessoas que parecem estar tentando se comunicar com ele lhe chama a atenção — é ele! — De repente tudo volta à sua mente. Claro como o dia, a figura do mendigo que até então era só um vulto na sua memória tomou forma e ganhou um rosto. Ajudou bastante a lembrança dos seus devaneios de César onde o mendigo gladiador implorava por sua vida estendido aos pés do vencedor. Nela, a posição e a imagem do mendigo imaginado eram bem próximas da cena real à sua frente.

### **BRECOU COM TUDO, O CARRO DE TRÁS QUASE BATEU NO DELE, E PAROU ONDE DEU.**

Dino sai do carro e corre até o local do acidente. Aproxima-se sorridente afirmando, para não causar má impressão, que conhece o morador de rua acidentado e agacha-se ao lado do mendigo. Não se lembrava de ele ser tão jovem, não tinha dúvidas de que era o mesmo, mas agora mais de perto pôde perceber que não passava de um adolescente.

— Oi, se lembra de mim?

O mendigo aos prantos olha para ele tentando firmar a vista, boca escancarada e um filete de sangue escorrendo-lhe pela bochecha. De certo está atordoado e sem conseguir falar.

— Você me pediu uma esmola semana passada, eu sempre passo por aqui.

O mendigo se esforça para tentar levantar a mão e não consegue, mas o gesto ensaiado, o de apontar o dedão para baixo, é inteligível o bastante para que Dino entenda que ele o reconheceu. Sente-se lisonjeado por ter sido reconhecido por um gesto que é uma marca pessoal, o que tem um significado todo especial, quase poético para ele, por tudo o que imaginara e pela simetria de suas histórias.

— Isso, eu mesmo! — E imitou o gesto. — Você ainda quer aquela esmola? — O barulho a sua volta mal deixa que ele ouça a si mesmo. O mendigo aperta os olhos em sinal de que não ouvira o que havia falado. Dino se aproxima do ouvido do rapaz ao chão e confia aos berros: — você ainda quer aquela esmola? — O rapaz franze a testa e olha com um olhar de dor e de incompreensão. — Quer ou não quer? — E gesticula com o famoso dedão para cima e para baixo ao perguntar.

Um quatro ou cinco expressões, todas mescladas com dor, passam pelo semblante do rapaz agonizante. Por fim, meio delirante, tentando balbuciar algo, o mendigo assente com a cabeça. — Quer? — e repete o gesto com o dedão para cima ao que o mendigo responde tentando menear com a cabeça de novo. — Quer mesmo? — o mendigo, sem forças para balançar a cabeça apenas levanta o polegar.

Dino leva a mão ao bolso para ter certeza de que está com o dinheiro. Apalpa a cédula e sente o frio metal das moedinhas mais no fundo do bolso. Desde o ocorrido na última semana ele vem trazendo o mesmo dinheiro, retirado no caixa eletrônico e trocado na banca de revistas, no bolso da calça para uma "eventualidade". Jurou a si mesmo que jamais andaria sem dinheiro trocado.

Uma vez conferida a situação financeira, Dino se levanta triunfante, olha para o mendigo e lhe aponta o punho com o polegar em riste, sorri, e lenta e prazerosamente o volta para o asfalto.

Não fica para ver a reação do mendigo. Nem lhe interessa.

### **VOLTA ESFUZIANTE PARA SEU CARRO E ARRANCA.**

Naquela noite Dino dorme o mais leve dos sonhos.



**Contextura**