

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

Contextura



Vol. 14
N.º 21

JUNHO DE 2025

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

ConTextura

Concepção geral e coordenação

Tadeu Verza

Editores-chefes

Arthur Stigert Christo

Henrique Buldrini Barreto

Editores de seção

Antônio Vinicius Ferreira da Fonsêca

Eduardo Dias de Carvalho Filho

João de Oliveira

Xidocheung Nunes Monteiro

Leitores de prova

Alba Mariano

Enzo Aurélio Alves Oliveira

Helena Eyer

João Victor Andrade Araujo

Valdir Oliveira Ramos Júnior

Willian da Cruz Marques

Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Lívia Mara Guimarães

Rogério Lopes

Design gráfico e diagramação:

Philippos Leonidas Oliveira Propodis

Capa

Paula Silva Araujo Rocha

Mariana Gonçalves de Freitas

Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores.

ISSN: 2525-5509

Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram para a qualidade desta edição.

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

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

Realização



Apoio



SUMÁRIO

A FUNÇÃO SINTÉTICA E MEDIADORA DA IMAGINAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT MARDONES S. SILVA	7
O PANPSIQUISMO IDEALISTA DE EDDINGTON JOÃO VÍTOR LEAL SANT' ANNA.....	19
SOBRE A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM A REPRESENTAÇÃO NO LEVIATÃ DE THOMAS HOBBES ALBÉRICO ARAÚJO SIAL NETO	34
ACOSSADO E O PROBLEMA DA LINGUAGEM JOÃO VICTOR ANDRADE	46
SABOTAR A MESMICE: O ANARQUISMO E O ENSINO DE FILOSOFIA ANDRÉ PEREIRA DA SILVA	58

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

Contextura

A FUNÇÃO SINTÉTICA E MEDIADORA DA IMAGINAÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT

THE SYNTHETIC AND MEDIATING FUNCTION OF IMAGINATION IN KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON*

MARDONES S. SILVA¹

DOI: 10.5281/zenodo.15973888

RESUMO: No presente artigo buscaremos mostrar a importância da faculdade da imaginação na *Crítica da Razão Pura* de Kant, expondo suas funções de síntese na construção do conhecimento e de mediação entre as faculdades da Sensibilidade e do Entendimento, bem como diferenciar a síntese figurada da imaginação da síntese intelectual do entendimento. Dessa forma nos delimitaremos a filosofia teórica e ao uso da imaginação na construção do conhecimento, partindo da primeira *Crítica*, tendo como auxílio os *Prolegômenos* e a *Antropologia* para esclarecer alguma informação conflitante do texto original e as interpretações de Heidegger e Calábria como fio condutor para clarificar o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação; Conhecimento; Síntese; Mediação; Kant

ABSTRACT: In this article we will seek to show the importance of the faculty of imagination in Kant's Critique of Pure Reason, exposing its functions of synthesis in the construction of knowledge and mediation between the faculties of Sensibility and Understanding, as well as differentiating the figurative synthesis of imagination from the synthesis intellectual understanding. In this way, we will delimit ourselves to theoretical philosophy and the use of imagination in the construction of knowledge, starting from the first Critique, using the *Prolegomena* and *Anthropology* as an aid to clarify some conflicting information in the original text and the interpretations of Heidegger and Calabria as a guiding thread to clarify the theme.

KEYWORDS: imagination; knowledge; synthesis; mediation; Kant

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Pará (UFPA)

INTRODUÇÃO

No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant diz que entendimento e sensibilidade são os dois troncos do conhecimento oriundos de uma mesma raiz (KrV, B 29), deixando, entretanto, uma incógnita de qual seria essa raiz e sobre sua natureza criadora com poder de gerar duas fontes de conhecimento tão distintas.

No seu *Kant e o problema da metafísica* (§27, p. 147), Heidegger vai identificar essa raiz como sendo a imaginação, apresentada pelo próprio Kant na analítica transcendental como a mediadora entre as outras duas faculdades do conhecimento. Para além da questão sobre se a imaginação é ou não a faculdade fundante do conhecimento do ser racional finito, como Heidegger afirma, o problema da imaginação no que se refere às suas funções, localização entre as faculdades e abrangência, é um problema que parece estar no cerne da filosofia kantiana (e talvez de toda a epistemologia), arrastando-se por outras obras tardias do autor como na *Crítica do Juízo* e na *Antropologia*.

Neste trabalho tentaremos reconhecer o papel mediador e sintético que a imaginação desempenha na *Crítica da Razão Pura* e distinguir a síntese figurada da síntese intelectual, mostrando assim, o quanto entender o papel da imaginação é primordial para a compreensão de toda a obra. A imaginação é trabalhada no capítulo da *Analítica transcendental*, que, segundo Heidegger, é a parte mais importante da primeira *Crítica* kantiana e que sofreu maior alteração na revisão feita por Kant anos depois do seu lançamento original, movida entre outras coisas por questionamentos acerca de uma certa prioridade ao empirismo. Nesta segunda versão da *Crítica* (B), Kant parece tolher a imaginação de boa parte de seus poderes, tirando-lhe a autonomia e passando ao entendimento o cargo de prescrever leis operacionais à imaginação.

1. A IMAGINAÇÃO A PROPÓSITO DO CONHECIMENTO

O criticismo kantiano tem como um dos seus objetivos investigar quais são as condições de possibilidade do conhecimento humano, e para isso Kant funda sua filosofia transcendental, na qual busca entender de que forma os conceitos se referem de forma objetiva à realidade empírica. A forma com que esses conceitos se referem a objetos de forma apriorística é o que se chama de revolução copernicana, ou seja, não é o intelecto que precisa se regular pelos objetos, mas os próprios objetos enquanto pensados que concordam com os conceitos do entendimento. (KrV, B xvi)

É no capítulo da *Analítica dos Conceitos*, que Kant analisa a faculdade de formar

conceitos, ou seja o *Entendimento*. Diferentemente da Estética Transcendental, onde foi mostrado que tempo e espaço são condições *a priori* da existência de objetos sensíveis, e, portanto, são intuições puras, aqui, Kant busca mostrar que os conceitos discursivos do entendimento se referem de forma *a priori* às representações da intuição pura, diferenciando a lógica formal e vazia de Aristóteles, da lógica transcendental que não abstrai o conteúdo, mas mantém a ligação com as intuições em geral. Para legitimar esses conceitos puros do entendimento não será possível uma simples demonstração, mas uma dedução transcendental das categorias.

Se, por um lado, pela intuição os objetos nos são dados na sensibilidade, por outro eles são pensados discursivamente pelo entendimento, e isso se dá através de doze categorias responsáveis pela unificação do múltiplo sob uma mesma representação: o conceito. Grossso modo, é dessa forma que se dá o conhecimento para Kant, mas a pergunta essencial é: como a multiplicidade da sensibilidade pode ser reunida num conceito único do entendimento se ambas as faculdades que formam as duas fontes do conhecimento têm naturezas distintas, sendo a sensibilidade receptiva e o entendimento espontâneo?

1.1 AS SÍNTESES

A natureza espontânea do pensamento exige que o múltiplo da intuição dada *a priori* seja ligado numa ação chamada de síntese. “Por síntese entendo, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade num conhecimento” (KrV, B 103). Essa síntese, em geral, é atribuída como simples efeito da capacidade da imaginação sem a qual não teríamos nenhum conhecimento. Ainda assim, reportar essa síntese aos conceitos é trabalho do entendimento que então completa o processo do conhecimento propriamente dito. Segundo Kant, essa mediação entre o que é intuído na sensibilidade e pensado no entendimento, acontece em três momentos: a sinopse do diverso na intuição, síntese da reprodução na imaginação e unidade do reconhecimento no conceito.

1.2 SINOPSE NA APREENSÃO

Na síntese do diverso ou sinopse, etapa inicial do processo do conhecimento, nosso espírito (*Gemüt*) é afetado pelos objetos no sentido interno do tempo e externo do espaço (intuições puras); tais afecções contém uma diversidade entre si, distinguidas numa série de sucessões e são reunidas em um conteúdo na sensibilidade, este processo de distinção e limitação, recorte do tempo e espaço é propriamente a sinopse que nos dá uma intuição formal. Aqui, a Estética Transcendental oferece um conteúdo para a Lógica Transcendental.

Nessa primeira síntese a imaginação está fundamentalmente presente no seu caráter

ativo, já que pelos sentidos, receptivos, só podemos captar diferenças. Mas a sinopse é um ver conjuntamente. Portanto, ainda que em sua “função cega”, ela percorre e reúne essa diversidade em um conteúdo que possa ser compreendido (KrV, A 78/B 103), visto que “essa apreensão do diverso não produziria por si só, nem uma imagem nem um encadeamento de impressões” (KrV, A 120). Na sinopse é importante destacar que a sensibilidade é composta pelos sentidos e pela imaginação.

O resultado dessa primeira síntese parece ser uma imagem que representa a multiplicidade dada no diverso e agora reunida.

Mas, porque todo o fenômeno contém um diverso e, portanto, se encontram no espírito percepções diversas, disseminadas e isoladas, é necessária uma ligação entre elas, que elas não podem ter no próprio sentido. Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste diverso, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por *apreensão*. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o diverso da intuição; portanto, deve receber previamente as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las. (KrV A 120).

Como vemos nessa passagem, a imaginação nos fornece uma intuição formal ao delimitar um momento no tempo (sucessão de agoras) e um lugar no espaço. Em sua dissertação de mestrado, Sehnem mostra que: “A passagem de uma sinopse a outra é este progresso na imaginação, que só pela síntese seguinte, a da reprodução, deixará entrever o tempo como sucessividade.” (Sehnem, 2009 p. 135)

1.3 SÍNTSE DA REPRODUÇÃO NA IMAGINAÇÃO

Em contraste com a natureza fundamental e apriorística da síntese na apreensão, a síntese da reprodução é de caráter empírico e por vezes atribuída por Kant à psicologia e à antropologia. (KrV B 152)

É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. (KrV A 100).

É na síntese da reprodução, entretanto, que o conteúdo dado na apreensão de um objeto pode ser reproduzido como segunda atividade da imaginação ainda na sensibilidade. É na reprodução, por exemplo, que há a associação de representações no tempo sob regras apriorísticas:

Se uma certa palavra fosse atribuída ora a esta, ora àquela coisa, ou se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os aparecimentos (*Erscheinung*) estivessem por si mesmos submetidos, não podia

ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução. (KrV B 101).

É pela síntese do diverso que temos acesso ao conteúdo da intuição, e pela síntese da reprodução temos o conhecimento da simultaneidade dessas representações como associadas umas às outras. É na síntese de reprodução, portanto, que temos o encadeamento de imagens permitindo compará-las e assim torná-las objeto de cognição.

Nessa segunda etapa da síntese, fica demostrada a capacidade ativa da imaginação em produzir representações e imagens sem a presença do objeto, gerenciando e associando o conteúdo dos dados sensoriais de modo a reproduzi-los novamente.

“A imaginação, como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou produtiva, (...) ou reprodutiva, uma faculdade de exposição derivada que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente.” (Anth, AA07: 167). Sobre essa capacidade escreve Heidegger:

A imaginação é um modo de intuir sensível “também sem a presença do objeto” (...) A imaginação pode, portanto, ser chamada faculdade de formar num duplo sentido peculiar. Enquanto faculdade de intuir ela é formadora num sentido de proporcionar a imagem (visão). Ela cumpre-se a si mesma enquanto faculdade que não está remetida a presencialidade daquilo que é intuível, isto é, ela cria e forma a imagem. (Heidegger, 2019 p. 139).

Claro que isso não significa dizer que a imaginação produz a própria matéria da sensibilidade, mas que ela produz um certo conteúdo a partir da matéria captada pela intuição. É preciso um estímulo dado na intuição para que a imaginação possa produzir essas representações e imagens (*exhibitio derivativa*). A imaginação reprodutiva é, portanto, como Kant alerta na *Antropologia* (Anth, AA07: 167), “incapaz de produzir uma representação sensível que antes nunca tenha sido dada a nossa faculdade sensível, mas pode-se sempre mostrar a matéria desta”

É claro que a imaginação tem maior liberdade, e pode apresentar e criar livremente aspectos de um objeto, fazer múltiplas combinações com esses dados da intuição, sendo nesse sentido totalmente originária (*exhibitio originaria*). Essa disposição, contudo, corresponde à capacidade poética da imaginação, como descrita por Kant na *Antropologia*, e é nesse sentido uma capacidade autora e inventiva com relação à “forma”. Ainda assim, a imaginação se mantém dependente do que foi intuído, como decreta Kant:

A imaginação não é, entretanto, tão criadora como se afirma. Não podemos pensar como adequada para um ser racional outra figura que a de um ser humano. Por isso, o escultor ou o pintor sempre faz um ser humano quando elabora um anjo ou Deus. Qualquer outra figura lhe parece conter partes que, segundo sua ideia, não se deixam unir com a constituição de um ser racional (com asas, garras ou patas). O tamanho, ao contrário, pode ser imaginado por ele como bem entender. (Anth AA07: 177).

Entretanto, não é nosso objetivo, trabalhar a imaginação em suas múltiplas capacidades, mas nos deteremos no que tange a elaboração do conhecimento e nos limitaremos sempre que

possível a *Crítica da Razão Pura*.

Voltando ao ponto central do nosso trabalho, a imaginação tem na construção do saber, um trabalho totalmente objetivo e *a priori* sendo, portanto, condição da possibilidade da experiência. Para Heidegger ela é inclusive o modo fundamental originário:

A imaginação forma de antemão a visão da objetualidade enquanto tal antes da experiência do ente, no entanto, esse formar na imagem pura do tempo está não apenas antes desta ou daquela experiência do ente mas de antemão sempre antes de qualquer experiência possível. (...) Portanto, é no esquematismo transcendental que a essência da imaginação de poder intuir sem presente é captada de um modo fundamentalmente mais originário. (Heidegger, 2019, p 142).

Nesse sentido, parece que a imaginação em conjunto com a sensibilidade nos fornece um “saber”, um conteúdo *a priori* que é essencial para o conhecimento, como descrito por Faria: “Este saber como etapa cognitiva que prepara a elaboração do conhecimento em Kant, provém exclusivamente da sensibilidade, sem recorrer ao entendimento.” (Faria, 2023 p.12). Esse “saber” (*Kennen*), corresponde segundo Calábria ao “aparecimento” (*Erscheinung*) que é a primeira forma do objeto indeterminado. Em seu artigo intitulado *A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno* (2006), Calábria expõe como Kant opõe essas duas palavras, que costumam ser traduzidas irrestritamente como “fenômeno”, para “mostrar que tem algo a mais no fenômeno que no aparecimento” (Calábria, 2006, p. 123). Esse algo, seria uma relação dos conceitos do entendimento e sua unidade, citando como prova cabal uma passagem da *Crítica*: “Aparecimentos (*Erscheinung*), na medida em que são pensados como objetos, segundo a unidade das categorias, chamam-se fenômenos (*Phaenomena*)” (KrV A 248). Portanto, seria apenas quando a sinopse do diverso dado na sensibilidade pura, sintetizado na imaginação reprodutiva, são reportados por meio do esquematismo do entendimento puro, que surge o fenômeno (*phaenomenon*), conhecimento propriamente dito e a experiência em seu sentido pleno (Calábria, 2006, p. 125).

Em um artigo de 2017, Ramos diverge dessa interpretação sobre os aparecimentos e partindo da divisão da intuição em Pura (Formas de espaço e tempo) e empírica (matéria da sensação), apresenta uma versão “conceitualista” que diz que de alguma forma as intuições estão “carregadas de conceitos ou têm conteúdo conceituais.” (Ramos, 2017, p. 74). Seguindo a explicação de Kant, argumenta que a intuição pura constitui a sensibilidade e contém os princípios (regras e relações) da matéria da sensibilidade, contendo o conjunto dos elementos (sensação) que são ordenados pelas relações de tempo e espaço.

Em resumo, o aparecimento seria o objeto resultante da simples relação entre intuição pura e intuição empírica. A interpretação de Ramos tem um motivo nobre de tentar evitar que a filosofia de Kant caia em uma “metafísica da subjetividade” resultando na negação da possibilidade de verificação empírica dos *a priori*.

Entretanto essa leitura nos parece problemática, pois apesar de partir da base sólida e quase sem grandes polêmicas da Estética Transcendental, ela ignora o fato de que a Faculdade da imaginação é pertencente da sensibilidade ainda que tenha um caráter espontâneo (o que é justamente o foco do nosso texto).

A sensibilidade [Sinnlichkeit] na capacidade do conhecimento (a capacidade das representações na intuição) contém duas partes: o sentido [Sinn] e a faculdade da imaginação [Einbildungskraft]. A primeira é a capacidade de intuição na presença do objeto e, a segunda, também sem a presença deste (Anth: AA 07: 152).

Ou seja, a imaginação é tanto responsável direta pelos aparecimentos enquanto um saber grosseiro produzido pelo múltiplo intuído, como pelo caminho inverso da *sensificação* de um conceito na intuição via esquematismo. Aliás, é justamente no esquema que a imaginação possui seu núcleo de natureza dupla, tanto sensível quanto conceitual. Os princípios gerais da intuição pura (regras e relações de tempo e espaço) possibilitam a sensibilidade como intuição empírica dos sentidos (*Sinn*), não do objeto enquanto algo pré-determinado como é o aparecimento cuja forma e matéria é sintética, e portanto, pressupõe a imaginação como parte ativa e complementar da sensibilidade.

Tempo e espaço, em sua receptividade pura nada ordenam, apenas oferecem o “dado” que precisa ser ordenado para vir a ser uma representação (*synthesis speciosa*). Mesmo nos níveis mais elementares da sensibilidade como na *sinopse*, a imaginação determina o sentido interno do tempo como mostrado acima.

Aqui, entendemos que todo o processo de síntese é feito pela imaginação já que síntese é unir o múltiplo do diverso numa representação comum: mesmo a sinopse, enquanto “ver em conjunto” seria impossível sem a ação original da imaginação. Assim sendo, na passagem da síntese da reprodução na imaginação para o conceito no entendimento há um processo que se assemelharia mais a uma tradução (visto como mediação de duas unidades) do que de síntese (visto como ligação de um múltiplo). Sobre isso cito Kant: “Com efeito, a razão pura deixa tudo ao embargo do entendimento que se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à síntese na capacidade da imaginação.” (KrV A 326). Ou seja, o entendimento não faz síntese propriamente dita, pois essa síntese é “simples capacidade da imaginação” e, portanto, o que o entendimento faz é se referir a essa síntese como produto unificado em um esquema que, pelo esquematismo, o entendimento “soletra fenômeno” como conceito discursivo. Tanto é, que aqui entram os esquemas transcendentais, capítulo em que aparece pela primeira vez a expressão “*Phaenomena*” e que se refere a um objeto determinado.

1.4 SÍNTESE (UNIDADE) DA (RE)COGNIÇÃO NO CONCEITO

A síntese intelectual é aquela que deve reunir em um conceito discursivo a diversidade

dada na intuição e reproduzida na imaginação. Há aqui uma distinção clara sobre o papel da imaginação e sua tripla síntese na sensibilidade e do entendimento na sua unidade espontânea do conceito.

Esta síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária *a priori*, pode denominar-se *figurada* (*synthesis speciosa*), para a distinguir da que, em relação ao diverso de uma intuição em geral, seria pensada na simples categoria e se denomina síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são transcendentais, não só porque se processam *a priori*, mas também porque fundamentam *a priori* a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*. (KrV B 151).

É nesta etapa que os aparecimentos se tornam fenômenos determinados conceitualmente e que aquele primeiro saber (*Kennen*) se eleva a um conhecimento (*Erkenntnis*) (KrV A 78)². É também complemento da síntese pura, que fundamenta a unidade sintética *a priori* e que torna possível a matemática, já que o simples contar (1, 2, 3...) pressupõe uma unidade de consciência, o Eu Penso. Essa unidade de consciência só é possível porque temos memória (consciência de consciência), sendo a imaginação condição desta só que mais abrangente. Aqui a memória se diferencia da imaginação enquanto fantasia, já que ela é capaz de reproduzir representações passadas de forma voluntária, ordenada e fiel. (Anth, AA07 § 34).³

O pensamento determina, mediante a síntese (*synthesis intellectualis*) os objetos em sua mesmidade reunindo-os sobre uma das categorias do entendimento. Essa regra de unificação (pensamento puro) é fundante da objetividade de todas as nossas representações, o que permite sua reprodução universal.

A intuição dada deve ser subsumida a um conceito que determina a forma do juízo em geral com relação à intuição, conecta a consciência empírica desta última em uma consciência em geral e, com isso, dota os juízos empíricos de validade universal. (Prol, AA 04: 300).

A consciência (apercepção transcendental) é, portanto, unificadora da experiência (KrV A 103), já que deve poder acompanhar todas as minhas representações. A divisão das funções da faculdade da imaginação e do entendimento na constituição da síntese intelectual, bem como a mediação entre as sínteses feitas na sensibilidade e agora reportadas ao entendimento puro, talvez seja o ponto de maior dificuldade para qualquer um que se aventure a estudar detidamente a *Crítica da Razão Pura*. Para Vaccari ambas as faculdades estão imbricadas aqui:

A cognição é, então, o momento daquela mesma síntese em geral da imaginação da qual ela está em contato direto com o entendimento puro, logo, naquele terreno em que a imaginação

2 Na Lógica Jasche (Ak 65 A 97) Kant descreve os graus de conhecimento em uma ordem crescente e entre o terceiro grau, Saber (*kennen*) que diz respeito da diferenciação dos objetos e o quarto grau, Conhecer (*Erkennen*) que é saber algo com consciência ou reconhecer, Kant deixa explícito que essa última é o que nos diferencia dos animais.

3 Essa distinção entre imaginação e memória não é tão clara na KrV, com Kant confessando que as fronteiras dessas faculdades, pelos seus aspectos semelhantes, são muito tênues. (KrV A 694/B 677). Sobre as características transcendentais da memória indico a leitura do artigo de Luiz Pacheco (2011).

dificilmente se distingue do entendimento enquanto ambos são exercício de espontaneidade. (Vaccari, p.76).

Vaccari parece aqui aproximar as duas faculdades de síntese, pois para ele, o entendimento jamais poderia reconhecer algo que não lhe fosse próprio. Nesse sentido a imaginação seria uma espécie de metamorfose do próprio entendimento capaz de lidar diretamente com a sensibilidade, e assim tomar consciência do seu trabalho na recognição. O problema dessa leitura de Vaccari é que ela anula a imaginação enquanto faculdade autônoma, já que ela parece se transformar em apenas um exercício do próprio entendimento, e ao fazer isso, as velhas questões sobre a mediação daquilo intuído na receptividade da sensibilidade e pensado de forma espontânea no entendimento continua obscuras.

Com uma interpretação diferente, temos a leitura de Heidegger, na qual a imaginação não apenas é uma faculdade autônoma como também raiz comum dos dois troncos do conhecimento. Sensibilidade e entendimento são aqui ligados umbilicalmente à imaginação. Entretanto, essa ligação não é como se as duas faculdades responsáveis pelo conhecimento fossem produtos da imaginação, mas “(...) que a estrutura dessas faculdades está enraizada na estrutura da imaginação transcendental, de tal modo que esta só pode ‘imaginar’ algo na unidade estrutural com aquelas duas.” (Heidegger, 2019 p. 148)

Em sua tese de doutorado sobre a imaginação, Calábria faz um extenso estudo sobre o seu *status* enquanto faculdade, e sua *conduta*, modos de operar. Essa parece ser uma maneira interessante de abordar o tema, já que o que se busca aqui é determinar a imaginação. Calábria se apropria principalmente do texto da *Antropologia* por ser o último escrito de Kant, e sua posição é de afirmar a imaginação com identidade própria, ou seja, como capacidade (faculdade) que ao lado dos sentidos interno e externo compõem a sensibilidade e ao mesmo tempo tem um caráter espontâneo semelhante ao do entendimento, o que a torna também produtiva e reprodutiva. Mas o que chama a atenção é seu modo de operar, que Calábria apresenta de duas formas: autônoma e heterônoma.

(...) ela pode assumir tanto uma conduta autônoma quanto heterônoma, dependendo do tipo de síntese que ela efetua; no primeiro caso (autonomia) correspondendo às duas primeiras sínteses descritas na primeira versão da *Dedução*, isto é, a da apreensão na intuição e a da reprodução na imaginação que reúne subjetivamente a multiplicidade sensível dada pelos sentidos no objeto chamado aparecimento, enquanto que no segundo caso (heteronomia) correspondendo à síntese da recognição no conceito que unifica objetivamente, ou seja, sob regras provenientes do entendimento, o múltiplo anteriormente reunido no aparecimento, transformando-o assim no objeto da experiência denominado de ‘fenômeno’. (Calábria, 2011, p. 117).

Sendo assim, na conduta autônoma, a imaginação realiza as duas primeiras etapas da tripla síntese sem as regras alheias do entendimento, bem como outras operações descritas na *Antropologia* e na *Terceira Crítica* que tem relação com o caráter fantasioso e artístico. Sua

conduta heterônoma seria apenas em relação às operações do esquematismo onde atua sobre regras do entendimento a propósito do conhecimento objetivo. Essa interpretação, parece-nos mais equilibrada porquanto mantém a identidade da imaginação enquanto faculdade, e harmoniza através de seus modos de operar com as outras duas faculdades do conhecimento, sendo seu principal trabalho o de síntese o qual cria as representações na sensibilidade, já que pelos sentidos (*Sinn*) só temos estímulos desconectados. Assim, a imaginação é uma faculdade de formar (síntese figurada), vista como uma “*nature formaliter*” que possibilita não o conhecimento das coisas em si mesmas, mas da experiência possível. (Prol, AA 04: 296-297)

2. OS ESQUEMAS DA IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL

Hannah Arendt diz que “O papel da imaginação para nossas faculdades cognitivas é talvez a maior descoberta de Kant na *Crítica da Razão Pura*.” (Arendt, 1993, p. 12), acrescentando que a intuição sempre nos dá apenas algo de particular (esta), enquanto o conceito o torna conhecido para nós (mesa) em uma relação de completude. E ao se questionar sobre o que liga essa relação, pergunta se o conceito também não é algum tipo de “imagem”. Para Arendt, ao produzir uma síntese do múltiplo, a imaginação gera uma espécie de imagem para o conceito, o esquema.

Os esquemas transcendentais são, sem dúvida, a chave para entender como um múltiplo sensível pode ser conceitualmente determinado, pois essa subsunção, como veremos, só é possível pela natureza dual dos esquemas, produto da imaginação transcendental.

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intellectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*. (KrV B 177).

Sem um esquema não poderíamos reconhecer nada e nem nos comunicar, já que quando dizemos “mesa” a imagem geral de mesa está já no espírito e reconhecemos que esta “mesa” em particular está contida no conceito de “mesa” como universal. Dito de outra forma, o conceito empírico de prato, por exemplo, possui uma homogeneidade com o conceito geométrico puro de círculo, sendo a rotundidade deste pensada e naquele intuída (KrV B 176).

É preciso, entretanto, distinguir a imagem do esquema, já que uma imagem é um produto empírico da capacidade de reprodução da imaginação e o esquema é um método pelo qual se torna possível representar essa imagem e determiná-la na intuição de forma *a priori*. Um esquema tem, portanto, maior abrangência e engloba todas as possibilidades de geração de imagens, não sendo possível, porém, ser reduzido a qualquer imagem.

Nenhuma imagem de um triângulo em geral seria jamais adequada ao seu conceito. Com

efeito, não alcançaria a universalidade do conceito, ao qual faz com que esta valha para todos os triângulos, retângulo, isósceles etc., O esquema de um triângulo só pode existir no pensamento, e significa uma regra de síntese da capacidade da imaginação com vistas as figuras puras do espaço. (KrV B 180).

Como vimos no trecho acima, os esquemas não são abstrações empíricas nem oriundas do entendimento, mas algo além e entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade, um produto feito pela imaginação pura com ingredientes tanto da intuição pura (tempo e espaço) quanto das regras das categorias do entendimento (conceitos) (KrV A 94).

É pelos esquemas que podemos reconhecer os conceitos nos objetos sem os quais, segundo Arendt, seriam apenas “este, este, este...” e nunca teríamos conhecimento propriamente dito e nem comunicável.

Vale salientar ainda que ao mesmo tempo que os esquemas, fruto da imaginação transcendental criados sob regras do entendimento, são responsáveis pela subsunção de objetos ao um conceito, eles também são, em contrapartida, os responsáveis pela *sensificação*. Os dois movimentos são complementares. “a síntese figurativa, através da qual construímos um triângulo na imaginação, é precisamente a mesma que exercemos na apreensão de um aparecimento” (KrV B 271).

CONCLUSÃO

Como vimos em nossos estudos, a imaginação parece ser um ponto fundamental para compreensão da teoria kantiana do conhecimento, sendo muito importante como mediadora e sintetizadora daquilo que é intuído pelos sentidos, trabalhado na imaginação e reportado ao entendimento de uma forma que possa ser adequado as categorias, dessa forma, sendo coprodutora do conhecimento em si. A importância da imaginação na *Crítica*, nos parece central e, segundo Calábria, é um dos motivos que fez Kant reescrever toda parte da Analítica dos Conceitos, deslocando na versão B a unidade sintética *a priori* da imaginação para o entendimento. Esse deslocamento se daria em função de uma melhor compreensão da decomposição do entendimento, que esse capítulo tem por objetivo, mesmo que não exatamente para tirar a importância dessa faculdade na sua contribuição para o conhecimento que se mantém no capítulo inalterado sobre o esquematismo.

Sem a imaginação, a pergunta sobre “como a intuição pode se tornar conceito” volta. É na imaginação que podemos, ainda que de forma pouco clara, ter uma noção e ser saciado dessa questão tão central para todo o conhecimento humano, pois ela é primordial para compreender a noção de síntese (como mantemos juntas as propriedades de um objeto), de temporalidade (num percorrer sucessivo de agoras intuídos) e a consciência (enquanto unidade geral das intuições dadas), bem como torna possível os juízos sintéticos *a priori* e os juízos estéticos. Sendo assim, a

imaginação em Kant traz uma originalidade incomparável com o conceito reduzido de Fantasia em Aristóteles, por exemplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hanna. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- CALÁBBRIA, Olavo. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós*. Tese de Doutorado em Filosofia, Belo Horizonte, UFMG, 2012.
- _____. A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. In: *Kant e-prints*, v., 2006, p.119-126.
- FARIA, R. Oliveira. *Os papéis da imaginação na elaboração cognitiva do saber em Kant*. Uberlândia MG: UFU, 2023.
- FERRARIN, Alfredo. *Ensaios sobre Kant e a imaginação: história e funções de um conceito desabrigado*. Porto Alegre – RS: Editora Fi, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução de Alexandre Franco Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Veritas, 2019.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2001.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- _____. *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2022.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- _____. *Logik (Jäsche)*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.
- LUIS PACHECO, Héctor. *Kant on Empirical and Transcendental Functions of Memory*. Eidos 32, 2019.
- SOUZA, L.E.S. Notas sobre a estética transcendental de Kant: Intuição e Aparecimento, forma e matéria. In: *Kant e-prints*. v.12, 2017, p.68-103.
- VACCARI, U. Razzante. *O problema da imaginação nas duas edições da dedução transcendental das categorias*. Dissertação de mestrado em filosofia, São Carlos: UFSCar, 2008.
- SEHNEM, Cláudio. *A imaginação na crítica da razão pura*. Dissertação de mestrado em

Filosofia, São Paulo: USP, 2009.

PASCAL, George. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis – RJ: vozes, 2011.

O PANPSIQUISMO IDEALISTA DE EDDINGTON

EDDINGTON'S IDEALIST PANPSYCHISM

JOÃO VÍTOR LEAL SANT' ANNA¹

DOI: 10.5281/zenodo.15974152

RESUMO: Neste artigo, traçar-se-á um breve panorama exegético acerca da concepção panpsiquista de Sir Arthur Eddington, expressa em sua obra *The Nature of Physical World*, de 1928. Para tanto, serão abordados seus posicionamentos concernentes ao seu entendimento de ciência, os quais implicam a defesa dessa visão metafísica. A princípio, uma sucinta apresentação de dados biográficos e contextuais do autor e de sua obra será introduzida. Posteriormente, deter-me-ei mais detalhadamente no seu sistema de pensamento, o qual pode ser estruturado por alguns eixos temáticos fundamentais. Dentre esses pilares, evidenciam-se suas noções de “*Pointer Readings*” e “*World-Building*”, as quais operam de modo a esclarecer a natureza das ciências exatas e apontar a limitação do conhecimento físico oriundo delas. Outrossim, a acusação de circularidade na Física e a consequente evocação do argumento da natureza absolutamente intrínseca serão contempladas. Por fim, visando fornecer um quadro mais minucioso da filosofia de Eddington, defenderei a tese de que a sua versão panpsiquista possui um caráter idealista. A título de contraste, irei expor uma outra versão panpsiquista que se coloca como uma espécie de fisicalismo expandido. Mediante um esforço comparativo, demonstrarei que esta última compreensão é detalhada, em certa medida, por Galen Strawson, em seu artigo *Physicalist Panpsychism* (2017) e dispensa a força motriz do panpsiquismo de Eddington, a qual faz irromper os mais agudos anseios existenciais. Essa força é a dimensão espiritual (refiro-me assim por motivações “didáticas”, porque a visão de Eddington é essencialmente monista e não admite, por conseguinte, dualidade entre espírito e matéria), a qual, apesar de ser inescrutável em última instância, desempenha papel *sine qua non* no alívio das tensões entre misticismo e ciência. Na contramão disso, essa tentativa de compatibilização entre esses dois campos não tem relevância nenhuma no micropsiquismo *bottom-up* que irei descrever com base em minhas leituras de Strawson, mas é crucial para a teoria do astrofísico.

PALAVRAS-CHAVE: Eddington; Panpsiquismo; Idealismo; Fisicalismo; Filosofia da Ciência.

ABSTRACT: This article will provide a brief exegetical overview of Sir Arthur Eddington's panpsychist conception, expressed in his 1928 work *The Nature of Physical World*. To this

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

end, his positions regarding his understanding of science will be addressed, which imply the defense of this metaphysical vision. At first, a brief presentation of biographical and contextual data about the author and his work will be introduced. Subsequently, I will look in more detail at his system of thought, which can be structured around some fundamental thematic pillars. Among these pillars are his notions of 'Pointer Readings' and 'World-Building', which work to clarify the nature of the exact sciences and point out the limitations of the physical knowledge that comes from them. Furthermore, the accusation of circularity in physics and the consequent evocation of the argument of absolutely intrinsic nature will be contemplated. Finally, in order to provide a more detailed picture of Eddington's philosophy, I will defend the thesis that his panpsychist version has an idealist character. By way of contrast, I will expose another panpsychist version which posits itself as a kind of expanded physicalism. Through a comparative effort, I will demonstrate that this latter understanding is detailed to some extent by Galen Strawson in his article *Physicalist Panpsychism* (2017) and dismisses the driving force of Eddington's panpsychism, which causes the most acute existential yearnings to erupt. This force is the spiritual dimension (I refer to it in this way for "didactic" reasons, because Eddington's vision is essentially monistic and therefore does not admit duality between spirit and matter), which, despite being ultimately inscrutable, plays a *sine qua non* role in relieving the tensions between mysticism and science. On the contrary, this attempt to reconcile these two fields has no relevance whatsoever to the bottom-up micro-psychism that I will describe on the basis of my readings of Strawson, but it is crucial to the astrophysicist's theory.

KEY WORDS: Eddington; Panpsychism; Idealism; Physicalism; Philosophy of Science.

INTRODUÇÃO

Arthur Stanley Eddington foi um renomado astrofísico, matemático e filósofo inglês, nascido em 1882, em Kendal. Estudou no Trinity College e trabalhou no Observatório de Greenwich. É notadamente conhecido por ter conduzido em 1919 experimentos que comprovaram empiricamente a Teoria Geral da Relatividade, proposta por Albert Einstein em 1915². O inglês agiu pioneiramente, posto que naquele contexto ainda imperavam as disputas ideológicas provocadas pela Primeira Guerra Mundial e um intercâmbio com alemães, mesmo que apenas de natureza científica, não era bem-visto.

Eddington foi também um grande divulgador científico e filosófico. Sua empreitada intelectual girava em torno de sistematizar a visão científica da sua época, destrinchando e sustentando as novas descobertas de até então. Buscava analisar os pressupostos que

² Ao observar um eclipse solar na Ilha de Príncipe, Eddington e sua equipe detectaram o que a teoria de Einstein havia previsto: a deflexão da luz em virtude da curvatura do espaço-tempo.

fundamentavam os progressos observados na Termodinâmica, as novas compreensões que balizavam a Teoria Geral da Relatividade e os impactos revolucionários da Teoria Quântica. Além disso, ele é conhecido por, de modo fracassado, tentar cunhar uma teoria que unificasse os campos da Relatividade Geral e da Mecânica Quântica, um projeto ousado que não gerou muitos frutos positivos.

O livro *The Nature of Physical World* (1928) é uma de suas profícias obras e seu conteúdo consiste, basicamente, em suas palestras proferidas na Universidade de Edinburgo durante as *Gifford Lectures* do ano de 1927³. Constata-se um enfoque inicial na apresentação das teorias científicas daquele contexto, esmiuçando suas premissas e as motivações dos cientistas para adotá-las. Evidencia-se, na porção mais final da obra, o apelo filosófico de Eddington. Reflexões acerca das implicações do manejo desse corpo teórico científico são extraídas, destacando o papel essencial da consciência e retratando que uma visão religiosa não é incompatível com a perspectiva científica (isso não quer dizer que se pode provar elementos religiosos a partir da ciência). Essa última asserção é o âmago de seu complexo e refinado esquema de pensamento, visão indispensável para a compreensão de sua Filosofia da Física.

Eddington era Quaker e fazia parte de sua empresa intelectual estabelecer a relação entre o espiritual e o material. Essa ambição metafísica é deveras interessante, uma vez que ele estava localizado num cenário filosófico no qual, cada vez mais, eram efervescentes as posturas antimetafísicas, as quais se consolidavam por meio de movimentos como o Círculo de Viena. Diante disso, suas contribuições foram esquecidas por muito tempo, até que foram ressuscitadas por filósofos da mente contemporâneos, tais como Galen Strawson e seu aluno Phillip Goff, que instrumentalizaram alguns elementos de sua doutrina, por exemplo, seu argumento da natureza absolutamente intrínseca, cujo insight provém de uma fecunda interlocução com Bertrand Russell, a fim de embasarem com mais contundência suas abordagens monistas. Embora a articulação dessa referência honre o trabalho de Eddington, ela foi produzida de tal maneira que desprezou e omitiu aspectos imprescindíveis de seu trabalho. Strawson (2017), equivocadamente, atribui ao astrofísico a alcunha de panpsiquista fisicalista, ignorando, como esclareceriai, o âmbito não-físico presente em sua obra. Já Goff (2019), por sua vez, não se debruça sobre o que seria o espiritual para Eddington, apenas se refere ao termo como se fosse uma sinonímia do atributo mental. No entanto, como ficará nítido, ainda que os termos possam ser intercalados na obra *The Nature of the Physical World* (1928), a opção pelo vocabulário de orientação mais mística tem desdobramentos exegéticos taxativos.

A fim de sustentar a interpretação de que lanço mão neste trabalho, procederei da seguinte maneira: inicialmente, dissertarei acerca da Filosofia da Física eddingtoniana, seus conceitos-chave e pontos nevrálgicos. Após isso, deter-me-ei sobre a acusação de que existe uma

3 Série de palestras que ocorrem praticamente todos os anos em Universidades Escocesas desde 1887 com o intuito de promover discussões sobre Teologia Natural, Ciência e Filosofia.

circularidade viciosa em leituras exclusivamente estruturalistas da Física. Ademais, contemplarei o fundamental argumento da *natureza absolutamente intrínseca* e, por fim, demonstrarei a conotação idealista que o panpsiquismo eddingtoniano adquire, contrastando-o com um possível modelo teórico de matriz panpsiquista fisicalista que abstraí do seminal artigo de Galen Strawson *Physicalist Panpsychism* (2017). Digo isso porque não irei expor a posição defendida por Strawson, mas um dos constructos presentes no espaço lógico das possibilidades legado pelo seu trabalho.

A ESTRUTURA DA CIÊNCIA

1. WORLD-BUILDING

Arthur Eddington concebe que a Ciência se fundamenta mediante um processo metodológico de síntese, o qual consiste no manuseio de elementos simbólicos que se relacionam mutuamente, constituindo uma estrutura interdependente cujo objetivo é mimetizar o funcionamento do mundo actual (em ato), factual, e prever fenômenos com precisão (Cf. Eddington, [1928] 2022, p. 124). Os elementos simbólicos são agenciados a título de alternativa viável contra a projeção de concepções familiares no universo científico, porque isso seria demasiado ilógico. Isso se deve ao fato de que as noções familiares são os conceitos com os quais os indivíduos deparam-se hodiernamente, configurando uma espécie de noção primitiva, algo de caráter mais substancializado. O curso do progresso científico demonstrou que, inicialmente, para algumas descobertas, o rearranjo dessas concepções convencionais ou a execução de uma extrapolação imaginativa cujo referencial fossem essas categorias poderia ser aplicável. Contudo, o desenvolvimento teórico alcançou um nível a partir do qual não fazia mais sentido utilizá-las como parâmetro. Como exemplo, não é nem um pouco interessante imputar ao mundo microscópico, desvelado pela Mecânica Quântica, as mesmas atribuições que são dirigidas ao mundo macroscópico.

Ademais, as próprias concepções familiares passaram a ser descritas nos termos dos elementos simbólicos, dado que o alcance desse mecanismo era mais esclarecedor e convincente. A luz, como Eddington ilustra, que era um tipo de conceito familiar, passou a ser explicada sob os moldes do vocabulário duro das ciências (p.ex. comporta-se como partícula ou como onda). Todavia, alguns desses elementos simbólicos, que são traduzidos pelas variáveis quantitativas físicas como força elétrica, quando foram descobertos, não se pareciam com nada antes visto, configuravam agências misteriosas e reinavam incertezas sobre sua natureza. Inicialmente, alguns sujeitos se dispuseram a tentar reduzir esse tipo de força a concepções consolidadas,

entretanto a estratégia não tinha horizontes otimistas.⁴

Curiosamente, a ciência não estagnou defronte a isso, apesar da ignorância acerca da natureza desses fenômenos “estranhos”. E é justamente o fato de a Ciência ter se desenvolvido muito, mesmo não detendo os significados últimos das variáveis com as quais trabalha, que caracteriza o processo chamado de “*World-Building*”. Trata-se da elaboração de constructos teóricos autônomos em relação às atribuições semânticas concisas com seus princípios mais elementares, os quais independem de uma vinculação com as concepções familiares do mundo da consciência. Consiste, pois, na construção de um modelo do mundo físico, pautado numa profunda relacionalidade entre as variáveis quantitativas, o qual se tornou procedimento padrão, haja vista seu sucesso preeditivo. Todavia, essa conexão com as categorias do mundo da consciência, embora não seja indispensável, pode ser desejada para solucionar a lacuna criada entre o universo físico e o mental, já que o discurso científico se restringiu ao primeiro, atendo-se a um ponto de vista que preza exclusivamente pela objetividade e impessoalidade. No entanto, muitos não almejam isso, visto que se contentam com o estado de arte vigente, já que resultados excelentes são obtidos. Eddington se propõe, na sua obra, a findar com o que se chama em filosofia da mente contemporânea de *explanatory gap*⁵, esse abismo explicativo que separa o domínio material do âmbito do pensamento. Essa lacuna pode ser traduzida neste questionamento direcionado aos defensores do materialismo: como qualidades mentais surgem a partir de elementos que supostamente não têm esses atributos?

Evidencia-se essa dinâmica crítica no seguinte trecho, na medida em que Eddington aponta a ausência de espaço da alma no escopo das ciências exatas:

Estamos nos aproximando da grande questão de saber se existe algum domínio de atividade - da vida, da consciência, da divindade - que não seja engolfado pelos avanços da ciência exata; e a nossa apreensão não se dirige contra as entidades particulares da física, mas contra todas as entidades da categoria à qual a ciência exata pode aplicar-se. Pois a ciência exata invoca, ou parece invocar, um tipo de lei inevitável e desalmada contra a qual o espírito humano se rebela. (Eddington, [1928], 2022, p. 125, tradução nossa).

Essa carência originada pela forma como o conhecimento dos fenômenos é produzida evoca a questão supracitada, cuja relevância para o astrofísico é de suprema primazia: será que não há nenhum âmbito que não possa ser capturado pela inexorabilidade das leis científicas? O autor responderá que existem sim domínios que não podem ser engolfados pelas ciências exatas, os quais se manifestam através da subjetividade e/ou até da espiritualidade. Para compreender melhor essa resposta, faz-se necessário penetrar mais a fundo na compreensão do filósofo inglês no que tange ao exame das limitações das ciências exatas.

4 Um exemplo curioso da história da Física que ilustra essa dinâmica refere-se ao retorno da noção de Éter. Diante do surgimento do eletromagnetismo e da nova teoria ondulatória da luz, supunha-se a necessidade de um meio pelo qual as ondas pudessem transitar. Por algum tempo, esse conceito misterioso, cuja natureza era insondável, operou de modo a tentar sanar uma aparente lacuna do conhecimento físico do século XIX.

5 Expressão cunhada por Joseph Levine, em 1983. Ver Levine (1983).

POINTER-READINGS

Eddington cunha o conceito de “*Pointer Readings*” para retratar o *modus operandi* das ciências, segundo o qual todos os elementos realísticos que constituem os problemas que recebem o tratamento exato da Física, ou mesmo de outras disciplinas que se prestem a abordar a questão de modo similar, são substituídos por leituras de ponteiro, ou seja, são intercambiados pelos resultados obtidos através da leitura dos aparatos de medição das variáveis físicas quantitativas. Isso se torna claro no trecho abaixo:

Se procurarmos nos exames de física e filosofia natural as questões mais inteligíveis, poderemos encontrar uma que comece mais ou menos assim: “Um elefante desliza por uma encosta gramada...”. O candidato experiente sabe que não precisa prestar muita atenção a isto; é colocado apenas para dar uma impressão de realismo. Ele continua lendo: “A massa do elefante é de duas toneladas”. Agora vamos direto ao assunto; o elefante desaparece do problema e uma massa de duas toneladas toma o seu lugar. O que são essas duas toneladas, o verdadeiro objeto do problema?... [é] a leitura do ponteiro quando o elefante foi colocado sobre uma balança. Vamos continuar o problema. “A inclinação da colina é de 60°”. Agora a encosta desaparece da questão e um ângulo de 60° toma o seu lugar. O que é 60°? Não há necessidade de nos enredarmos em concepções místicas de direção; 60° é a representação de um fio de prumo contra as divisões de um transferidor.... E assim vemos que a poesia desaparece do problema, e quando a aplicação séria da ciência exata começa, ficamos apenas com leituras de ponteiro. (Eddington, [1928], 2022, p. 126, tradução nossa).

Nota-se que o elefante utilizado como ilustração detém aspectos que não são contemplados pelo trato duro das ciências. *Poetry fades out* simboliza a incompletude da análise, pois o que o elefante é de fato, sua essência e suas instâncias subjetivas, não é abarcado pelo método de “*Pointer Readings*”. Inclusive, as próprias variáveis que exercem a função de substituir o elefante e os outros elementos do problema, como a massa e o ângulo que determina o declive da colina, não têm suas respectivas naturezas perscrutadas. O que é a massa? O que é o ângulo? São indagações cujas respostas limitam-se aos valores numéricos obtidos pela leitura dos aparatos de medição. Contudo, como já enfatizado, a despeito dessa ignorância, as ciências exatas triunfam na atividade a que se prestam. Sucedem que esse potente maquinário se regozija da habilidade de traçar conexões numéricas entre várias distintas leituras de ponteiro cujas relações entre si dispõem a respeito das interações causais entre as variáveis em questão. Eddington é um partidário dessa poderosa engenharia científica, mas alerta contra a crença precipitada de que esse esquema de “*Pointer-Readings*” possa esgotar, em última análise, a descrição da realidade como um todo. Se as ciências exatas procedem mediante leitura de aparatos de medição física, os quais estabelecem conexões numéricas, quantitativas, uns com os outros, como esperar que surja disso algo de outra natureza, algo qualitativo, por exemplo?

Eddington também afirma que todas essas suas elocubrações foram engendradas pelo seu estudo sistemático da Teoria da Relatividade Geral de Einstein. Em função de suas análises, ele chamou as partes da realidade reduzidas aos valores numéricos de “*schedule of Pointer-Readings*”. Isto é, o inquérito científico se debruça sobre dispositivos de cálculo matemático, capazes de gerenciar uma complexa rede esquemática de resultados numéricos obtidos durante medições. O termo técnico que Einstein utiliza é “*tensor*” e reflete essa performance, em consonância com a qual o máximo conhecimento que se obtém de um objeto do mundo externo, a partir desse método, é a abstração das relações que esse objeto mantém com os outros que lhe são circundantes. A relação com o ambiente é deterministicamente qualificada, enquanto a sua natureza permanece como tópico intocável. Diante desse cenário, infere-se que quando se enunciam as propriedades de *x*, no léxico das ciências exatas, sabe-se apenas que estão presentes determinados indicadores métricos e nada além disso. Daí a incapacidade de, só munido desses dados, o investigador estabelecer consequências metafísicas. Outra maneira de Eddington demostrar isso é apontando que a metodologia experimental da Física é incapaz de assegurar noções como identidade numérica de um objeto ou ser. Os experimentos se limitam a afirmar que os valores numéricos e suas relações permanecem os mesmos ao se analisar um suposto mesmo objeto em dois instantes distintos, contudo não oferecem garantia nenhuma para sustentar uma noção forte como identidade pessoal.

2. CIRCULARIDADE NA FÍSICA

Frente a toda essa exposição, em conformidade com a qual se diagnostica que a essência dos elementos simbólicos sobre os quais se constrói o edifício da ciência permanece recôndita, pode-se perceber a erupção de uma circularidade viciosa no tocante às definições conceituais. Enquanto são passíveis de descrição, através do método, apenas os papéis causais e as disposições funcionais/comportamentais que os elementos simbólicos desempenham em um complexo estrutural, o regresso é inelutável. Eddington materializa essa ideia ao invocar a Teoria da Gravitação de Einstein:

A lei de Einstein, na sua forma analítica, é uma afirmação de que, no espaço vazio, certas quantidades chamadas potenciais obedecem a certas equações diferenciais extensas. [...] A próxima pergunta é: O que são potenciais? Eles podem ser definidos como quantidades derivadas por cálculos matemáticos bastante simples de certas quantidades fundamentais chamadas intervalos. Se conhecemos os valores dos vários intervalos espalhados em todo o mundo, podem ser dadas regras definidas para derivar os valores dos potenciais. O que são intervalos? São relações entre pares de eventos que podem ser medidos com uma escala ou com um relógio ou com ser dadas instruções para o uso correto da escala e do relógio de modo que o intervalo seja dado por uma combinação prescrita de suas leituras. O que são escalas e relógios? Uma escala é uma faixa graduada de matéria que... passamos à próxima questão: O que é a matéria? Rejeitamos a concepção metafísica de substância[...], limitando-nos à

mecânica, que é o assunto em que surge a lei da gravitação, a matéria pode ser definida como a corporificação de três quantidades físicas relacionadas, massa (ou energia), *momentum* e estresse. O que são “massa”, “*momentum*” e “estresse?” É uma das conquistas de maior alcance da teoria de Einstein ter dado uma resposta exata a esta questão. São expressões de aparência formidável contendo os potenciais e sua primeira e segunda derivadas em relação às coordenadas. Quais são os potenciais? Ora, isso é exatamente o que estou explicando para você! (Eddington, [1928], 2022, p. 130, tradução nossa).

De modo análogo, para se notar a circularidade, pode-se invocar também a fórmula da gravitação de Newton, na qual a força gravitacional é definida a partir de uma relação entre massa e distância. Em outros termos, de modo a sintetizar a teoria einsteiniana, a circularidade fica mais clara através da seguinte formulação operada por Goff (2019): alguém poderia indagar o que é massa frente a esse modelo científico e a resposta mais simples seria dizer que a massa é aquilo que curva o espaço-tempo. Daí surgiria outra questão: mas o que é a curvatura do espaço-tempo? Naturalmente, a curvatura do espaço-tempo é aquilo que afeta o comportamento dos objetos dotados de massa! A problemática é que essas duas variáveis não possuem definições que escrutinem suas *naturezas intrínsecas últimas*. Cada propriedade física apresenta-se devendo a própria identidade às outras propriedades, com as quais estabelece relação disposicional ou causal. Dessa forma, torna-se impossível individuar as propriedades físicas de modo apropriado. Urge que haja noções primitivas que bloqueiem esse regresso vicioso. Alguns argumentaram, antigamente, que massa seria “quantidade de matéria”, mas Eddington considera essa declaração como inespecífica e sem embasamento experimental.

Estou adotando a expressão *natureza absolutamente intrínseca* ou *natureza intrínseca última*, dentre outras possíveis variações similares, em referência à Pereboom (2011 p.92–97), para me referir a esse fundamento primitivo responsável por bloquear o círculo vicioso. Por natureza intrínseca, depreende-se aquela propriedade essencial do objeto que independe de vínculos extrínsecos. Isto é, se o objeto estivesse sozinho no universo, teria apenas sua natureza intrínseca e quaisquer atributos de matriz relacional não existiriam, uma vez que estes últimos dependem de vínculos estruturais. Dizer apenas natureza intrínseca para se referir à lacuna deixada pela física pode ser enganoso, porque, costumeiramente, propriedades como massa são catalogadas dentro desse leque dos atributos intrínsecos. Pode-se pensar que um objeto conservaria sua massa se estivesse sozinho no cosmos e que, portanto, seria um atributo inerente. No entanto, a massa é um atributo intrínseco apenas sob um ponto de vista relativo. Ela se enquadra no que chamarei aqui de natureza relativamente intrínseca. A massa não é, então, para os objetos materiais, uma propriedade ultimamente intrínseca, mas apenas aparentemente intrínseca, já que a propriedade física massa, como já foi evidenciado, não é nada substancial, pois é definida pelas suas interações causais, a saber, a propensão de ser acelerada pela força gravitacional, por exemplo. A *natureza absolutamente intrínseca* concerne à propriedade sem a qual um objeto deixaria de ser ele mesmo. É o que faz com que o objeto exista *em si mesmo* e

por si mesmo, independentemente de quaisquer relações. Trata-se daquilo que o objeto é ontologicamente em última instância. Existem teses, em contrapartida, que advogam a ideia de que as naturezas intrínsecas últimas dos elementos simbólicos da física consistem nas próprias disposições comportamentais e papéis causais que executam. São os chamados estruturalistas causais ou essencialistas disposicionais⁶. No entanto, defensores dessa visão têm muita dificuldade de se esquivarem dessa objeção de circularidade apontada por Eddington e outros.

3. ARGUMENTO DA NATUREZA ABSOLUTAMENTE INTRÍNSECA E PANPSIQUISMO

Constatado esse aspecto cílico da estrutura do conhecimento físico que se cala diante da *natureza intrínseca última*, Eddington oferece um valioso *insight* com o intuito de fornecer material para uma filosofia da ciência mais coerente:

O físico vitoriano sentiu que sabia exatamente do que estava falando quando usou termos como matéria e átomos. Os átomos eram minúsculas bolas de bilhar, uma declaração nítida que deveria revelar tudo sobre sua natureza de uma forma que nunca poderia ser alcançada para coisas transcendentais como consciência, beleza ou humor. Mas agora percebemos que a ciência nada tem a dizer sobre a natureza intrínseca do átomo. O átomo físico é, como tudo na física, uma tabela de leituras de ponteiros. A tabela esquemática está, concordamos, ligada a algum pano de fundo desconhecido. Por que não o associar então a algo de natureza espiritual, cuja característica proeminente é o pensamento? Parece bastante tolo preferir associá-lo a algo de natureza dita “concreta” inconsistente com o pensamento, e depois conjecturar de onde vem o pensamento. Rejeitamos todos os preconceitos quanto ao pano de fundo de nossas leituras de ponteiros e, na maior parte, não conseguimos descobrir nada quanto à sua natureza. Mas num caso, nomeadamente, para as leituras dos ponteiros do meu próprio cérebro, tenho um *insight* que não se limita à evidência das leituras dos ponteiros. Esse *insight* mostra que eles estão ligados a um pano de fundo de consciência. Embora eu possa esperar que o pano de fundo de outras leituras de ponteiros na física seja de natureza contínua com o que me foi revelado neste caso particular, não creio que ele sempre tenha os atributos mais especializados da consciência. Mas no que diz respeito à minha única intuição acerca do pano de fundo, não surge nenhum problema de inconciliabilidade; não tenho outro conhecimento do pano de fundo com o qual possa conciliar isso. (Eddington, [1928], 2022, p. 129, tradução nossa).

Eddington postula que a natureza intrínseca última da matéria é a consciência. A partir de todas suas análises da concepção do conhecimento científico, ele entende que um átomo, por exemplo, cientificamente é apresentado como um “*schedule of Pointer-Readings*”, uma confluência de indicadores métricos, e a única pista que temos a respeito de sua insondável natureza seria a experiência fenomênica. Inspirado em Descartes, o astrofísico parte da premissa de que o conhecimento da própria consciência é mais seguro que o conhecimento do mundo físico⁷. Para Eddington, “*Thought is one of the indisputable facts of the world.*” (Cf. Eddington, [1928] 2022, p.129). Ou seja, a consciência é o que há de mais indubitável e realístico. A irreduzibilidade da experiência do pensamento é um forte indicador de sua natureza metafísica fundamental. O raciocínio perpassa pela ideia de que a consciência, portanto, seria a

6 Ver, por exemplo, Alexander Bird (2011) e John Hawthorne (2001) para defesas do essencialismo disposicional/ estruturalismo causal

7 Ver Descartes (2004).

natureza absolutamente intrínseca da matéria do cérebro, haja vista que já se possuía, naquele contexto, um corpo robusto de evidências correlacionando eventos mentais com mecanismos cerebrais. Segue-se disso uma inferência por melhor explicação, de acordo com a qual o restante da matéria também teria como *natureza ultimamente intrínseca* a consciência. Isso se deve ao fato de que a *natureza intrínseca absoluta* da matéria deve apresentar uma certa continuidade e homogeneidade, visto que os constructos teóricos físicos que emulam seu comportamento indicam uma profunda interdependência entre seus elementos basilares. Deve-se atentar que isso não acarreta que qualquer entidade do mundo externo tenha uma sofisticação tão grande em termos de atributos especializados de consciência.

Na medida em que se atribui a consciência como natureza absolutamente intrínseca da matéria, evita-se a dificuldade elencada anteriormente de ter que explicar como propriedades mentais emergem de uma base exclusivamente física e se apresenta uma elegante solução para o que David Chalmers chama de *the hard problem of consciousness*⁸, cujo mote é explicar como surgem os *qualia*, as experiências qualitativas de primeira pessoa. Além do que, não existe nenhum conhecimento produzido pelas ciências exatas que sugira qual poderia ser um candidato mais atraente para a posição de natureza ultimamente intrínseca da matéria. Em verdade, nenhuma incongruência com o método das ciências surge dessa constatação.

Muito embora Eddington nunca tenha se autointitulado panpsiquista⁹, sua explanação coincide com o significado que o termo possui. Dizendo de forma direta, o panpsiquismo seria a alegação metafísica de que tudo o que existe tem mente. O psiquismo seria, pois, uma propriedade fundamental e onipresente. Peremptoriamente, é isso que o astrofísico alega acerca da natureza da realidade. Todos os elementos simbólicos do modelo físico são formas de consciência. Um elétron, um átomo de carbono, um campo eletromagnético, todos esses elementos configuram formas de consciência nos seus devidos graus de simplicidade, é claro.

Outro argumento que Eddington utiliza para sustentar seu ponto é o que ele convencionou de *Actuality*. Essa categoria diz respeito ao mundo em ato, actual, à factualidade do mundo

⁸ Uma das mais famigeradas expressões da Filosofia da Mente Contemporânea. Foi utilizada pela primeira vez por David Chalmers, em uma conferência em Tucson, Arizona, em 1994.

⁹ Para uma possível explicação do porquê dos autores daquele contexto se recusarem a adotar a terminologia panpsiquismo, embora fossem adeptos de posições convergentes: “O termo ‘pan-psiquismo’ revelou-se enganoso. Sugere uma negação da existência da matéria e a sua substituição por um tipo diferente de realidade, um mundo etéreo e insubstancial. Mas a teoria não nega nenhum dos ensinamentos da física, apenas os completa, dizendo-nos o que é a matéria. Afirma que o mundo da matéria em movimento é o mundo real, mas que a física não tem meios de descobrir a sua natureza interior e precisa de ser complementada por uma inferência extraída do conhecimento especial que temos dos nossos pequenos cantos do mundo. O termo “pan-psiquismo” também sugere que todo o mundo está consciente. Mas, embora, de acordo com esta teoria, todo o universo seja da mesma substância que a nossa vida consciente, falta-lhe – exceto onde os cérebros se desenvolveram – a organização peculiar dos elementos que constituem uma mente. O cérebro não é um tipo especial de matéria-prima, é um tipo de mecanismo muito especial. Assim, a mente, que é o cérebro, considerada na sua natureza interna, não é um tipo de substância diferente do resto da natureza, mas é um mecanismo altamente complexo e delicadamente ajustado. É um mecanismo que conduz os processos de percepção, memória, imaginação, pensamento e emoção. Todos esses processos são extremamente complexos; e onde eles estão ausentes, não podemos falar propriamente de uma ‘mente’.” (Drake, 1933, p. 382, tradução nossa).

que se experiencia. Ele demonstra que mundos possíveis, imaginários, que mimetizam as leis físicas da natureza, podem ser concebidos, mas o fator que determina ultimamente que esses mundos não existam na realidade é a interação com a consciência. É a consciência que define a realidade de um mundo cujo funcionamento físico é igual. É a propriedade objetiva da matéria desse mundo de ser conhecida por mentes que delimita as fronteiras do real. Supondo um mundo com as mesmas leis físicas que o que se vivencia, mas sem o dote da consciência, seria impossível apontar sua falsidade apenas pelos métodos da física, uma vez que a disciplina é cíclica e autônoma em sua estrutura. O único critério que falsifica um mundo desse tipo é sua incapacidade de ser traduzido em experiências conscientes. O conhecimento da consciência é irrecusável, é imediato e supera em nível de relevância epistemológica até mesmo a incrível maquinaria científica que a humanidade criou, calcada em cadeias de inferência que se estendem dos elementos simbólicos - os quais são imediatamente associados às sensações da mente do cientista - aos seus objetos de estudo pertencentes ao domínio da física.

4. PANPSIQUISMO IDEALISTA VS PANPSIQUISMO FISICALISTA

Estabelecido que Eddington é adepto de uma forma de panpsiquismo, urge especificar as singularidades de seu modelo. Para tanto, primeiramente irei apresentar uma versão de panpsiquismo que contrasta radicalmente com a do astrofísico. Referir-me-ei a uma forma de panpsiquismo fiscalista totalmente possível, que idealizei (com certeza alguém já elaborou essa tese) inspirando-me nos escritos de Galen Strawson (2017). Strawson defende a teoria de que panpsiquismo e fiscalismo são plenamente compatíveis. Mas o que se entende por fiscalismo? Segundo o próprio autor, o fiscalismo é a doutrina metafísica que assume que “*concrete reality is wholly physical in nature*” (Strawson, 2017). Isto é, de acordo com o autor, a realidade concreta, a qual pode ser definida como tudo aquilo capaz de ter papéis causais, é totalmente física. Além disso, realidade concreta diz respeito a tudo que existe no espaço-tempo (se ambos tiverem o mesmo grau de realidade fundamental). Strawson defende um fiscalismo mais fraco, o qual não preconiza que tudo que existe é, necessariamente, realidade concreta. Entretanto, o panpsiquismo fiscalista que irei descrever, a título de comparação com o de Eddington, adotará a versão forte do fiscalismo, o concretismo. Logo, tudo o que existe, conforme o panpsiquismo fiscalista forte, é realidade concreta e, portanto, está sujeito ao espaço-tempo (considerando ambos fundamentais em mesmo nível). Strawson (2017) também define que não há realidade concreta que escape do domínio da física. A concretude está, pois, dentro do referencial da física, o que não quer dizer que o discurso físico possa descrever todas as propriedades dos elementos que compõem a realidade concreta.

O panpsiquismo, por sua vez, pode ser articulado com essa visão materialista, assumindo todos esses pressupostos mas acrescentando que a natureza intrínseca última de todos os

elementos da realidade concreta é a consciência, é a experencialidade. O micropsiquismo *bottom-up* é, por exemplo, um modelo capaz de garantir essas exigências. Ele consiste na asserção de que as partículas subatômicas mais fundamentais são formas de consciência e, à medida que vão interagindo entre si, podem ou não conformar (o que no caso, seria uma perspectiva reducionista, de identidade) uma forma de consciência mais rebuscada, ou fazer (ou não) emergir essa experencialidade rica (o que seria uma perspectiva emergentista dentro do panpsiquismo). Por isso, chama-se micropsiquismo *bottom-up*, em referência à adoção desse princípio que parte do mundo microscópico para o macroscópico.

Já o panpsiquismo que Eddington (1928) aprecia se distingue, notadamente, desse aspecto fisicalista que caracterizei. Segundo o autor, “*the stuff of the world is mind-stuff*” (Cf. Eddington, [1928] 2022, p. 138). O substrato da realidade é de caráter, essencialmente, espiritual, cuja característica mais proeminente é o pensamento. Essa natureza da realidade é mais abstrata, mais genérica do que as consciências dos indivíduos. Todavia, assemelha-se fortemente, uma vez que é através da imediatez da experiência mental que o sujeito tem que se desvela essa compreensão filosófica. A natureza espiritual da realidade não está diluída no espaço-tempo, porque essas dimensões são produzidas por ela. Eis uma das distinções do panpsiquismo de Eddington frente ao panpsiquismo fisicalista. Este último alega, apelando ao concretismo, que o aspecto mental se esgota na mesma medida que o aspecto físico, ou seja, a essência experencial é confinada ao espaço-tempo e se desenha um paralelismo entre físico e mental bastante equânime. Todavia, no panpsiquismo de Eddington, nota-se que o âmbito material é apenas uma expressão parcial da essência espiritual, como se pode observar no seguinte trecho:

Sentimentos, propósitos, valores constituem nossa consciência tanto quanto as impressões sensoriais. Acompanhamos as impressões sensoriais e descobrimos que elas conduzem a um mundo externo discutido pela ciência; acompanhamos os outros elementos do nosso ser e descobrimos que eles não conduzem a um mundo de espaço e tempo, mas certamente a algum lugar. Se considerarmos que toda a consciência se reflete na dança dos elétrons no cérebro, de modo que cada emoção é uma figura separada da dança, então todas as características da consciência conduzem igualmente ao mundo externo da física. Mas presumo que você me seguiu ao rejeitar esta visão e que concorda que a consciência como um todo é maior do que seus aspectos *quasi* métricos que são abstraídos para compor o cérebro físico. Temos então que lidar com as partes do nosso ser que não são passíveis de especificação métrica, que não fazem contato apenas com o espaço e o tempo. (Eddington, [1928], 2022, p. 161, tradução nossa).

A manifestação material não exaure a expressão dessa matriz primordial mental. A atividade material do cérebro é resultado da investigação sob ponto de vista inferencial e não imediato, cujo objeto de pesquisa último, é, em verdade, a atividade mental, a qual, quando sondada mediante utensílios de medição, apresenta-se como matéria.

Já foi demonstrado que Eddington adere ao panpsiquismo, mas ainda não a especificação que atribuí ao seu modelo. Qualifico-a como pampsiquismo idealista, porque, além do fato do

próprio Eddington classificar a si mesmo como idealista, há a basilar declaração de que o todo da consciência não se reflete no mundo físico. Não se deve interpretar erroneamente, acreditando que o mundo externo é, em si mesmo, uma ilusão, ainda que nossas apreensões sensoriais sejam construtoras de enganos. Para o astrofísico, o idealismo é a posição ontológica de que o substrato último da realidade é da natureza mental e ele não deriva nenhuma consequência subjetivista, tampouco solipsista dessa categorização. Ou seja, uma mesa, cuja constituição é objeto de investigação, não está dentro da minha cabeça. A mesa é um objeto externo a mim, real, mas que possui uma natureza ultimamente consoante com a minha. O estatuto da materialidade nesse idealismo eddingtoniano, por sua vez, é um pouco confuso. Mais esforços exegéticos devem ser travados futuramente, para uma compreensão mais aprofundada. A impressão que se passa sugere que a materialidade ou os aspectos métricos da consciência configuram o que se pode chamar de fenômeno.

É demasiado nítido que, para o astrofísico, existem os aspectos não métricos da consciência que escapam do espaço-tempo e que não podem ser descritos pelo esquema cíclico da física. O panpsiquismo fisicalista descrito por mim tem como pressuposto uma relação simétrica entre o mental e o físico, ou seja, tudo que é mental é físico e tudo que é físico é mental. Como se observa, Eddington discorda dessa premissa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se reafirmando o panpsiquismo idealista de Eddington e salientando que ele fora mal interpretado pelos panpsiquistas contemporâneos. Meu objetivo foi fornecer uma introdução ao pensamento desse autor marginalizado e apresentar uma chave de leitura para aqueles que desejarem se aprofundar na temática. O epítome do trabalho do autor concerne justamente à elaboração de uma filosofia capaz de condensar o que havia de melhor, em termos de ciência, no seu contexto com sua ânsia metafísica, de matriz cristã. A estrutura do *World-Building* que se baseia em *Pointer-Readings* não deve assustar aqueles que sustentam visões religiosas ou místicas, visto que as ciências exatas configuram um campo autossuficiente, autônomo e independente, que nada tem a dizer a respeito da essência última da realidade, em virtude de uma limitação própria. Em função disso, como se segue, Eddington chega até especular a possibilidade de existência de uma espécie de “*Power greater*”, o que, grosso modo, aduz a Deus:

Pois a esfera das equações diferenciais da física é o esquema métrico cíclico extraído da realidade mais ampla. Por mais que as ramificações dos ciclos possam ser ampliadas por novas descobertas científicas, eles não podem, pela sua própria natureza, penetrar no pano de fundo em que têm a sua existência – a sua actualidade. É neste pano de fundo que reside a nossa própria consciência mental; e é neste ponto, se houver algum, no qual poderemos encontrar um ‘Poder maior’, mas semelhante à consciência. Não é possível que as leis controladoras do substrato

espiritual, que, na medida em que nos são conhecidas na consciência, são essencialmente não-métricas, sejam análogas às equações diferenciais e outras equações matemáticas da física, as quais não têm sentido a menos que sejam alimentadas com grandezas métricas. (Eddington, [1928], 2022, p. 141, tradução nossa).

É nesse sentido que as tensões entre religião e ciência são suavizadas e o objetivo existencial de conciliação entre esses dois campos, que irrompe do íntimo de Eddington, consuma-se. Apesar de se haver um apofaticismo respeitoso quanto a Deus, o autor credita à natureza divina um parentesco com o que se entende por consciência ou espírito. O filósofo rejeita compreensões antropomórficas de Deus, demasiado personalistas, e aponta para uma forma de panenteísmo. Isto é, Deus, em sua magnanimidade, está presente em toda a criação, mas não se restringe aos limites dela, transcendendo-a. Para Eddington, o panteísmo, segundo o qual Deus é idêntico à Natureza, não faz jus à grandeza da Divindade, pois o equipara com apenas um tipo de manifestação, a saber, com esta realidade material com a qual se trava contato. No entanto, há muito que escapa ao entendimento humano. A existência de Deus, portanto, tomado enquanto substrato mental que tudo permeia e que fundamenta metafisicamente as entidades elementares da Física, coloca-se como uma inferência válida a partir dessa própria área do conhecimento, contudo existe um domínio da Divindade que não pode ser englobado por essa forma tradicional de conhecimento simbólico. Deve-se, pois, apelar para outras formas de conhecimento, dentre as quais reside o conhecimento por *acquaintance*¹⁰. Ele é obtido mediante contato familiar, o qual revela os dados dos sentidos, mas também é capaz de desvelar a experiência mística de contato com o Sagrado. É dessa fonte primeva que emanam os valores morais e o sentido da vida, os quais não podem ser engendrados pelas impressões sensoriais.

O legado da obra objeto deste trabalho é monumental e, no entanto, praticamente não há bibliografia a seu respeito em português. Gostaria de frisar, também, que abarquei apenas uma pequena parte do pensamento eddingtoniano e ainda há muito para ser pesquisado. *The Nature of Physical World* (1928) é um grande manifesto, digno de reabilitação na contemporaneidade, (dado, obviamente, as atualizações e rebuscamientos devidos), cujo horizonte representa uma profunda abertura ao Sagrado, mediada não por um ato de fé cega, mas sim por intuições filosóficas extremamente potentes.

10 Eddington adota uma divisão entre conhecimento simbólico, inferencial e conhecimento íntimo, por contato, análoga à de Russell em *Análise da Matéria*. Ambos possuem muitas posições similares, fato que pode ser des-trinchado em publicações posteriores. Entretanto, há uma divergência fundamental: a despeito de ambos acusarem a física de ser circular, Russell (1927) aponta que os elementos sensoriais, situados num âmbito de neutralidade entre a consciência e a matéria, constituem os *quiddities* (*natureza ultimamente intrínseca*) da realidade, enquanto Eddington privilegia à consciência esse estatuto de primazia ôntica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIRD, A. Monistic Dispositional Essentialism. In: BIRD, A. ELLIS, B. & SANKEY, H. (eds.), *Properties, Powers and Structures: Issues in the metaphysics of realism*. Primeira Edição. New York: Routledge, 2012, p. 35-41.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição bilíngue. Fausto Castilho (Tradutor). Campinas: UNICAMP, 2004.
- DRAKE, D. *Invitation to Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin, 1933.
- EDDINGTON, A. *The Nature of the Physical World*. 1928. Cambridge: Cambridge at the university press, 1948. Reprodução Eletrônica 2022. Disponível em: <https://henry.pha.jhu.edu/Eddington.2008.pdf>
- GOFF, P. *Galileo's error: foundations for a new science of consciousness*. First edition. New York: Pantheon Books, 2019.
- HAWTHORNE, John. Causal Structuralism. *Noûs*, vol. 35, n.15, p. 361–378, 2001.
- LEVINE, Joseph. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific philosophical quarterly*, v. 64, n.4, p. 354-361, 1983.
- PEREBOOM, D. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*, New York: Oxford University Press, 2011.
- RUSSELL, B. *The Analysis of Matter*. New York: Harcourt Brace & Co, 1927.
- STRAWSON, G. Physicalist Panpsychism. In: SCHNEIDER, S. VELMANS, M. (Org.) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second edition. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2017, p. 374-390. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/9781119132363.ch27>

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM A REPRESENTAÇÃO NO *LEVIATÃ* DE THOMAS HOBBES

ON THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND REPRESENTATION IN HOBBS' *LEVIATHAN*

Albérico Araújo Sial Neto¹

DOI: 10.5281/zenodo.15974276

RESUMO: O presente artigo analisa a importância da linguagem e da representação no pensamento de Hobbes, especialmente no contexto do *Leviatã*. De acordo com Hobbes, a linguagem é vista como uma invenção humana fundamental para a convivência social, permitindo a formação de contratos e a construção da *commonwealth*. Hobbes distingue entre discurso mental e verbal, enfatizando a importância do uso comum, compartilhado, das palavras para a comunicação e a paz social. Por outro lado, a noção de representação é abordada de maneira mais rarefeita, muito embora seja de suma importância para o pensamento hobbesiano, haja vista que as ações e as palavras dos indivíduos instituem quem pode representá-los. Assim, a relação entre linguagem e representação parece ser central para entender como Hobbes concebe a formação, a manutenção do poder soberano e a ordem social.

PALAVRAS-CHAVE: *Commonwealth*. Linguagem. Ordem Social. Representação. Soberano.

ABSTRACT: This article analyzes the importance of language and representation in Hobbes' thought, especially in the context of *Leviathan*. According to Hobbes, language is seen as a fundamental human invention for social coexistence, enabling the formation of contracts and the construction of the commonwealth. Hobbes distinguishes between mental and verbal speech, emphasizing the importance of the common use, shared, of words for communication and social peace. On the other hand, the notion of representation is approached in a more rarefied way, although it is of utmost importance for Hobbesian thought, given that the actions and the words of individuals establish who can represent them. Thus, the connection between language and representation seems to be central to understanding how Hobbes conceives of the formation, maintenance of sovereign power and social order.

KEYWORDS: Commonwealth. Language. Social Order. Representation. Sovereign.

¹ Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), bolsista do CNPq

INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes é amplamente reconhecido como um dos mais importantes filósofos políticos, notadamente por sua obra *Leviatã*. Tal obra é tão relevante para o pensamento político que, não à toa, Quentin Skinner (2010, p. 169) afirma que foi o primeiro empreendimento de uma ciência civil. Por seu turno, na obra Hobbes apresenta uma visão detalhada sobre a formação do Estado e da sociedade civil, centrando-se na necessidade de um poder soberano para evitar o caos e a guerra civil. Deste modo, o delineamento metapolítico da formação do Estado atravessa diversos elementos conceituais, sendo a linguagem e a representação dois deles. A relação entre linguagem e representação, vale dizer, é essencial para a compreensão do pensamento hobbesiano.

Segundo Hobbes, a linguagem não é uma capacidade inata dos seres humanos, mas uma invenção crucial que permite a comunicação e a construção de significados compartilhados (2020, p. 38)². Sem linguagem, argumenta Hobbes, não haveria sociedade, contratos ou paz, mas apenas um estado de guerra de todos contra todos, similar ao comportamento de animais selvagens (2020, p. 38). A linguagem, portanto, possibilitaria a nomeação e a definição de termos, elementos essenciais para a formação de contratos sociais e a constituição do Estado. É através da linguagem que os indivíduos conseguem superar o relativismo de suas experiências pessoais e estabelecer acordos.

A representação, por outro lado, é menos diretamente discutida ao longo da obra, mas é igualmente vital. Isso pode ser confirmado por Hanna Pitkin (1964, p. 328), que afirma ter sido no *Leviatã* que, pela primeira vez, foi feita uma discussão sistemática e importante sobre o tema. Conforme Hobbes, o conceito de representação pode ser definido como uma situação em que uma pessoa cujas palavras ou ações são consideradas como representativas de outra(s) pessoa(s). Nesse sentido, a representação permite que os indivíduos transfiram sua autoridade a um representante ou a uma assembleia de representantes, formando assim um soberano que garanta a ordem e a continuidade do pacto social. Esta transferência de autoridade é o que torna possível a formação de uma *commonwealth*, à qual a representação e a linguagem estão intrinsecamente relacionadas.

O entendimento da linguagem como uma invenção e da representação como uma transferência de autoridade, é central para a filosofia política de Hobbes. Estes conceitos explicam não apenas a formação do Estado, mas também a manutenção da paz e da ordem

2 A edição brasileira traduzida pela editora Vozes, edição que está sendo referenciada aqui, é uma tradução direta da primeira edição do *Leviatã*, digitalizada e disponibilizada pelo projeto Gutenberg. Dado que a tradução feita por especialistas e supervisionada por um conselho editorial tende a ser mais rigorosa que uma tradução pessoal, preferiu-se, portanto, referenciar a referida tradução brasileira. Caso haja necessidade de cotejo com o original, ver: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/3207/pg3207-images.html>.

social. Ao correlacionar linguagem e representação, tento tornar mais explícitas as bases da teoria da linguagem hobbesiana, que são fundamentais para a sustentação da legitimidade do poder soberano, assim como para o distanciamento do estado de natureza, caracterizado pela violência e desordem.

1. A LINGUAGEM NO LEVIATÃ

Thomas Hobbes é um dos maiores nomes da filosofia política e do pensamento acerca do Estado. No *Leviatã*, a dimensão política é precedida pelo desenvolvimento, dentre outros tópicos, de uma espécie de teoria da linguagem. Por mais que Hobbes promova diversas alterações nessa teoria da linguagem na obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*, principalmente no que diz respeito ao método geométrico, o elemento discursivo é um componente fundamental para a *commonwealth* e para as agregadas noções de soberano, representação e lei. Aqui, vale dizer, analisarei mais especificamente a relação entre linguagem e representação.

A atenção à linguagem como fio condutor para os demais desdobramentos no *Leviatã* não é algo novo. Exemplos contundentes disso são Renan Aguiar (2008, p. 1) que argumenta que, no *Leviatã*, o processo de subordinação do Direito Natural ao Direito Positivo se dá por intermédio da teoria da linguagem, e, de forma ainda mais abrangente, Philip Pettit (2008, p. 2), que afirma a linguagem como sendo a base de todo pensamento hobbesiano sobre liberdade e governo. Nesse sentido, não é falsa modéstia dizer que o que pretendo fazer aqui é apenas seguir caminhos que os mais diversos comentadores de Hobbes já seguiram. No entanto, em um momento em que uma pluralidade de vozes conclama a correlação entre linguagem e política e as políticas da linguagem, relacionar linguagem e representação em retorno a Hobbes parece ter o seu valor.

No que se refere ao *Leviatã* (2020), logo nas páginas iniciais encontramos um capítulo concernente à linguagem. Nesse capítulo, intitulado Sobre a Linguagem (Cap. IV), Hobbes afirma que “a mais nobre e proveitosa invenção de todas foi a linguagem, que se baseia em nomes ou qualificações, além de suas conexões” (2020, p. 37). Aqui, encontramos, como é característico da obra hobbesiana, uma assertiva da qual muito se pode investigar. Ao que tudo indica, Hobbes defende que a linguagem não é algo inato ou descoberto, mas sim uma invenção humana, sendo essa invenção utilizada para registrar as dinâmicas internas de significação singular. Ademais, tal invenção é o que possibilita a nossa convivência, pois, como afirma o pensador, sem a linguagem “não haveria uma comunidade entre os homens, nem sociedade, nem contrato, nem paz; ao menos, não mais que entre leões, ursos e lobos” (1651-2020, p. 37).

O entendimento da linguagem como uma invenção é deveras intrigante e, de certo modo,

explicita a base mecanicista³ do pensamento hobbesiano. Mas não só, pois esse entendimento pavimenta o caminho para (1) a antropologia filosófica hobbesiana e (2) para uma espécie de justificação da necessidade de criação da *commonwealth*. Contudo, é importante destacar que a invenção que possibilita a convivência, a comunidade entre os homens, é a mesma que, a partir do seu abuso, possibilita ferir alguém (Hobbes, 1651-2020).

Nesse sentido, é possível dizer que há um caráter ambivalente na linguagem. Isso porque, conforme sinaliza Pettit, a invenção das palavras leva os homens “a um conflito inevitável, colocando-os em conflito motivacional e impossibilitando-os de concordar com qualquer moeda comum e normativa para a regulamentação de seus assuntos” (2008, p. 115). Ou seja, a linguagem também parece reforçar a condição de animalidade na qual os seres humanos nascem. Entretanto, é a própria invenção da palavra que fornece a “solução para o próprio problema que ela cria, permitindo que os seres humanos celebrem um contrato de incorporação que cria um soberano suficientemente poderoso para incorporar a comunidade” (Pettit, 2008, p. 115).

Além da ambivalência mencionada, a teoria da linguagem de Hobbes concebe o discurso como dividido entre o discurso mental e o verbal. No que se refere ao primeiro, tal discurso é concebido como um encadeamento de pensamentos e vestígios de sensações. Tal encadeamento permite um certo grau de previsão, de prudência e de sabedoria, muito embora não seja possível controlar por completo a previsão devido ao fato de que os eventos futuros não serem controláveis. Grosso modo, “o primeiro uso dos nomes serve para marcar ou produzir notas de lembrança” (Hobbes, 2020, p. 38). É possível dizer que o uso próprio da linguagem é a passagem do discurso mental para o verbal. Ou seja, o uso verbal “ocorre quando muitos utilizam as mesmas palavras para significar (por sua conexão e ordem) uma com a outra” (Hobbes, 2020, p. 38). Assim, enquanto no discurso mental os pensamentos permanecem ocultos, no discurso verbal eles são expressos aos interlocutores, o que limita esse discurso de acordo com o julgamento dos destinatários.

De acordo com o *Leviatā*, às vezes a circunlocução do uso de várias palavras juntas dificulta o entendimento conforme é apresentado na gramática. Um exemplo contundente disso é a palavra justo. O sentido dessa palavra é produzido a partir da observação de seus usos. Do mesmo modo se caracteriza o significado de *commonwealth*. Ao que tudo indica, a *commonwealth* é caracterizada pela introdução e estabelecimento do ordenamento das palavras, que é, por consequência, o estabelecimento da ordem do significado das palavras. Contudo, vale dizer, “todas essas palavras passam a ter, em todas as bocas, o significado único e incontestável que é autorizado pelo soberano: o árbitro, como o soberano se torna, de toda ambiguidade e discórdia” (Pettit, 2008, p. 115). A partir dessa arbitragem, os seres humanos podem encontrar um caminho seguro e comum para discutir assuntos civis, assuntos que estariam restritos apenas

³ Há um debate contundente sobre o mecanicismo em Hobbes e a sua relação para com o pensamento político hobbesiano. Nesse sentido, ver o artigo *Hobbes: o mecanicismo na política* (2011).

para aqueles que detinham o conhecimento específico.

Desse modo, a *commonwealth*, dentre outros elementos, se torna justificada principalmente por meio do elemento do discurso verbal. Essa justificação não pode ser feita pelo discurso mental, ela deriva da deliberação humana pelo discurso verbal. A linguagem é o elemento pelo qual o humano estabelece a fronteira entre mundo humano e animal. Mas, mais que uma simples distinção entre humanidade e animalidade, a linguagem possibilita que o homem erga sua própria humanidade para além das inclinações naturais. É a linguagem que permite a construção da *commonwealth* e o estabelecimento de uma condição de paz, que é decorrente da realização dos contratos entre os homens. Antes de um contrato social, ousa dizer, é feito um contrato linguístico. Esse contrato está na base da construção de uma sociedade que garante o mínimo de segurança a todos os contratantes, alcançando seu ápice na formulação do contrato constitucional.

Essa concordância linguística não cessa ao ser firmado o contrato constitucional. Sob o poder do contrato constitucional que institui o soberano, a comunidade se torna apta a estabelecer moedas de troca para o entendimento comum e um espaço no qual as pessoas podem dar suas palavras. Ou seja, o estabelecimento de uma comunidade reforça e amplia as possibilidades de contratos linguísticos ao expor as sanções às palavras não confiáveis. Dessa maneira, a associação das palavras à comunidade “permite que as pessoas performem a si mesmas e aos outros, estabelecendo uma rede de contratos e pactos, e criem as corporações privadas” (Pettit, 2008, p. 215).

Como é possível perceber, muita coisa está em jogo quando se trata da linguagem. Por mais que o soberano possibilite uma maior penhora das palavras a partir das sanções àqueles que de algum modo violem a rede de contratos, isso não quer dizer que a humanidade possa gozar ilimitadamente do patrimônio linguístico. Isso porque, “transformados pelas capacidades associadas às palavras, os seres humanos podem não ter a convivência e a comunidade fáceis que alguns animais alcançam por natureza” (Pettit, 2008, p. 116). Contudo, por mais que a convivência não seja facilitada exponencialmente em relação aos bandos animais, a linguagem permite alcançar a união entre uma vasta gama de homens.

Assim, por mais que tenha negligenciado diversos elementos importantes do que estou chamando de teoria da linguagem presente no *Leviatā*, a explanação que se sucedeu mostrou como a linguagem performa de forma crucial dentro da referida obra. Ela performa tirando os nomes do relativismo da experiência, a partir do estabelecimento de nomes e definições que produzem consequências minimamente razoáveis. A possibilidade do *Leviatā* deriva da combinatória de termos, isto é, declaratoriamente se cria um animal artificial. Assim, em geral, a importância da linguagem é facilmente percebida por qualquer leitor médio, seja por causa dos capítulos *Sobre a Linguagem* (Cap. IV) e *Dos Fins e Propósitos do Discurso* (Cap. VII), seja pela própria constituição do *Leviatā*, que parte de extensivas definições e empregos da linguagem

que resultam em corolários claros. Portanto, se por um lado a importância da linguagem é facilmente percebida, por outro, a noção de representação, que parece ser outra noção central do *Leviatã*, não é tão facilmente notada.

2. A REPRESENTAÇÃO NO LEVIATÃ

Ao contrário da linguagem, que aparece direta e indiretamente em todo o *Leviatã*, a representação é uma noção relativamente rarefeita. A condição rarefeita da noção de representação também pode ser vista a partir do próprio *statement* de comentadores que quase nunca levam em conta tal noção. Hanna Pitkin (1964) provavelmente foi uma das primeiras grandes comentadoras a sinalizar para a importância do conceito de representação no pensamento hobbesiano e, mais especificamente, no *Leviatã*. Segundo a pensadora, a representação desempenha um papel central no pensamento hobbesiano. Além disso, ainda segundo ela, Hobbes desenvolve uma profunda análise sistemática da referida noção.

Antes de levarmos em conta as assertivas de Hanna Pitkin, cabe seguir a intuição da pensadora e analisar, no *Leviatã*, a noção de representação. Nesse sentido, no capítulo XVI, intitulado *Das Pessoas, Autores e Coisas Personalizadas*, encontramos pela primeira vez a referida noção. Hobbes inicia o capítulo supracitado definindo uma pessoa. Segundo o filósofo, uma pessoa é aquela “cujas palavras ou ações são consideradas como suas, ou como representante das palavras ou ações de outro homem ou de qualquer outra coisa atribuída, seja esta uma atribuição real ou fictícia” (Hobbes, 2020, p. 149). Podemos ver que Hobbes atribui pessoalidade ao uso próprio das palavras e ações. Mas não só, ele atribui representação ao uso impessoal, ou seja, impróprio, das palavras e ações. Impropriedade seria não ter a pessoalidade, a propriedade, das palavras e ações, mas sim, representá-las.

Tendo isso em vista, não é exagero dizer que Hobbes estabelece uma relação palavra-pessoa-representação. Essa relação é melhor explicada pelo próprio filósofo quando afirma que que “quando elas [as palavras] são consideradas como próprias, então é chamado de pessoa natural; e quando elas são consideradas como representativas das palavras e ações de outra, então ela é fictícia ou pessoa artificial” (Hobbes, 2020, p. 149). Nessa perspectiva, a distinção crucial entre pessoa natural e pessoa artificial está no fato de que a primeira pessoa é o ator e também o autor de suas palavras, enquanto que a segunda pessoa é o ator, mas não o autor das palavras. Ou seja, a pessoa artificial é aquela que foi autorizada, que passou por uma concordância linguística e instituidora prévia. Assim, pessoas naturais instituem um representante e transferem a autoridade de agir em seus nomes. É importante dizer, a transferência de autoridade não equivale à transferência de autoria porque a autoria permanece com as pessoas naturais muito embora a ação seja da pessoa artificial.

Para explicitar essa complicada relação entre pessoa natural e pessoa artificial, representante e representado, Hobbes recorre ao teatro. Após sinalizar que a palavra “pessoa”

tem por significação etimológica o disfarce, a imitação no palco, o disfarce com uma máscara, Hobbes afirma que o significado de pessoa

foi traduzido para qualquer representante de um discurso ou ação, quer seja em tribunais, quer seja em teatros. De maneira que pessoa significa o mesmo que ator, ambas quanto ao palco e na conversa comum; e aquele que atua como outrem, diz-se que porta sua pessoa ou atua em seu nome; (neste sentido, Cícero usava tais termos quando dizia *unus sustineo* três personas; *mei adversarii, et judicis*; eu possuo três pessoas: a minha própria, a pessoa de meu adversário e a do juiz; e é evocada em ocasiões diversas e diversamente, como representante ou representativo, como tenente, como vigário, como deputado, como procurador, como ator e similares (Hobbes, 2020, p. 150).

A menção às diversas classes políticas e jurídicas não é feita por acaso. Há uma enorme quantidade de representantes e de ações que tais representantes podem tomar. A partir do pacto, a autoridade de uma multidão de homens se torna uma pessoa. Isso porque, “uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando eles são representados por um homem ou uma única pessoa; isso pode ocorrer com o consentimento de cada um daquela multidão em particular” (Hobbes, 2020, p. 152). Com isso, a pluralidade das vontades é reduzida a uma só. Essa redução repercute diretamente nas palavras e ações daqueles que pactuaram.

Ademais, vale mencionar que esse retorno etimológico hobbesiano carrega consigo uma amplitude significativa. Isso porque, segundo Mónica Britto Vieira (2009, p. 15), a centralidade da representação no pensamento hobbesiano deriva de uma espécie de redefinição do conceito de representação. A representação, portanto, não é apenas uma imitação ou mímese, mas é um ato criativo de imaginação. Essa imaginação criativa é a responsável por uma coisa representar outra. Seria por conta disso que Hobbes utilizaria a representação para formar realidades políticas por meio de apropriações legais.

Nesse quesito, a apropriação estética é mais que proveitosa. Isso porque Hobbes explora a representação como uma maneira de formar imagens mentais e artísticas que transmitem presença e significado. Isso é bastante exemplificado na retórica. Muito embora alguns comentadores da filosofia hobbesiana afirmem que o filósofo assume uma atitude de oposição à retórica, haja vista os procedimentos geométricos e matemáticos que dispensariam a necessidade da persuasão, é sabido que o pensador é um importante herdeiro da tradição retórica grega e latina. Nesse sentido, na retórica, o orador cria imagens vivas para persuadir o público, assim como na arte, em que pinturas realistas tentam trazer o mundo de volta ao observador através da ilusão da presença (Vieira, 2009, p. 1). É por conta disso que é possível dizer, “a retórica em Hobbes aparece não apenas como uma ‘explicação da natureza humana, mas como lógica e padrão de discurso cívico’” (Nakayama, 2024, p. 23).

Ademais, é possível dizer que a representação no pensamento hobbesiano não é apenas uma questão estética ou cognitiva, mas é fundamental para sua teoria política. A noção de representação no contexto hobbesiano leva em conta as práticas e fenômenos de representação

como sendo diretamente relevantes para a própria prática da política, sendo essenciais para legitimar e gerar poder político através da capacidade de representar. Levando isso em conta, segundo Pitkin, “é através do mútuo contrato de uns com os outros que os indivíduos separados constituem um único corpo” (1972, p. 13). Nesse corpo único, como um representante é aquele que age enquanto o representado assume a responsabilidade, como se o próprio representado estivesse agindo, representação, portanto, “é a autoridade, o direito de assumir compromissos e incorrer em consequências pelo outro” (Pitkin, 1972, p. 13). É possível dizer, o representante age enquanto o representado é responsabilizado. Ou seja, o representante tem o “direito de assumir compromissos e incorrer em consequências pelo outro” (Pitkin, 1972, p. 13). Nesse sentido, ser autorizado a agir é também ter autoridade.

É na ótica da posse de autoridade que Hanna Pitkin interpreta a representação em Hobbes. Segundo ela, “Hobbes define representação em relação a dar e ter autoridade” (Pitkin, 1964, p. 329). Nessa perspectiva, a definição de representação termina por privilegiar o representante, haja vista que “o representante recebeu novos direitos; [enquanto] o homem que ele representa assumiu novas responsabilidades, tornou-se responsável pelas ações do representante” (Pitkin, 1964, p. 329). Muito embora essa definição possa ser vista como tendenciosa, haja vista os novos direitos do representante, é importante ressaltar que a representação é também parte constitutiva dos representados. Sob representação, a multidão outrora amorfa passa a ter reforços para continuarem sendo pactuantes. O contrato responsável pela instituição da representação transfere autoridade a um homem ou assembleia de homens, tornando-os representantes dessa multidão. Portanto, o pacto fixado entre a multidão de indivíduos os submete ao pacto social. O representante é o lastro garantidor de tal pacto.

Com isso, a associação civil não precisa de uma vontade comum afinal de contas essa coisa não existe, mas precisa de um objeto comum da vontade (Oakeshott, 2000, p. 159). Os indivíduos devem concordar em transferir, em certos aspectos, seu direito de vontade para um representante, autorizado a agir e decidir em seu lugar. Esta representação é a base da unidade da sociedade civil, substituindo as vontades e representações linguísticas conflitantes dos muitos. Todavia, a transferência do direito de vontade ao representante não compromete a individualidade dos membros da sociedade. Isso porque autorizar um representante a fazer escolhas em nosso nome não destrói nossa individualidade, pois a vontade do indivíduo está na autorização dada ao representante, e as escolhas feitas pelo representante são dele, embora agindo em nosso nome (Oakeshott, 2000, p. 160).

O representante soberano, que foi instituído pela representação, possui autoridade absoluta em dois principais aspectos, a saber: (1) a cessão do direito natural é total, e sua autorização é permanente e exclusiva; (2) não há apelação contra a legitimidade de seu comando (Oakeshott, 2000, p. 9). Essa transferência absoluta de direitos é necessária para garantir uma associação civil estável, onde o soberano age como legislador e sua regra é a regra da lei, não

arbitrária.

Assim, a representação é crucial para a formação de uma sociedade civil ordenada e a autoridade do soberano não anula a individualidade dos cidadãos, mas limita os abusos da linguagem e organiza as vontades conflitantes dos representados sob uma vontade autorizada. Com isso, a representação, apesar de ser numericamente menor que a linguagem, se revela como essencial no *Leviatã*. Não à toa, Hanna Pitkin, afirma que “a análise de Hobbes sobre o conceito está entre as mais sérias, sistemáticas e desafiadoras da história da filosofia” (Pitkin, 1964, p. 327). A função primordial que a representação desempenha, portanto, é a de garantir a continuidade do pacto inicial e a possibilidade de estabelecimento de novos pactos entre os homens. Nesse sentido, é possível dizer que a representação tem uma relação direta com a linguagem e a linguagem uma relação direta com a representação.

3. LINGUAGEM E REPRESENTAÇÃO

Como foi explicitado, Hobbes concebe a linguagem como essencial para a formação de um pacto. Os nomes têm tanto o poder de representar os objetos quanto de representar os conceitos. Tais nomes, quando utilizados em um processo comunicacional, conectam palavras, tornando externo os processos da mente. Ou seja, as dimensões sintéticas e semânticas da linguagem, que são justamente a capacidade de nomeação e a capacidade de comunicação, por meio das suas conexões, possibilitam a comunicação dos pensamentos às pessoas. O problema é que os processos da mente e a representação dos objetos e conceitos estão sujeitos à alternância significativa, ou seja, à inconstância. Com isso, o contrato social é estabelecido por meio da linguagem, a partir da concordância entre os indivíduos que abdicam de sua liberdade em troca da ordenação das palavras e dos significados delas. A ordenação das palavras, bem como seus significados, proporciona direta e indiretamente a segurança e a manutenção da paz.

Ademais, a linguagem é usada diretamente na criação de leis, normas e instituições que regulam a vida em sociedade. A instituição desses componentes é feita pelo soberano, que utiliza a linguagem para impor essas regras e garantir a ordem social. Nesse sentido, a linguagem é extremamente performativa. A concordância linguística entre indivíduos estabelece o pacto que institui o soberano para limitar a inconstância das nomeações e os abusos da linguagem dos indivíduos pactuantes, em prol da organização da sociedade. Essa representação consiste em tomar as ações e palavras como sendo dos pactuantes

Nesse sentido, a representação parece ser um fruto direto da linguagem. No entanto, é importante olharmos para uma característica da linguagem que é expressivamente intrigante. Isso é, a linguagem é uma espécie de representação que fazemos das coisas que são internas e

externas a nós.⁴ Essa representação permite o próprio raciocinar, haja vista que não se raciocina sobre as coisas mesmas, mas sobre as palavras, os conceitos, as ideias e as concepções que são geradas por essas coisas. Esse é o ponto de inflexão, pois é preciso encontrar um meio no qual seja possível o entendimento dessas representações por outras pessoas. A representação, portanto, é uma construção para que, dentre outras coisas, seja possível o estabelecimento de um amplo entendimento das representações linguísticas dos pactuantes.

CONCLUSÃO

Conforme o exposto, a representação desempenha um papel central na estrutura da associação civil e na formação do Estado. Hobbes concebe a sociedade como um grupo de indivíduos cujas vontades e as representações linguísticas são naturalmente conflitantes. Para superar esses conflitos e formar uma sociedade civil organizada, é necessário que esses indivíduos transfiram seus direitos ao representante artificial, que agirá em nome de todos. A noção de representação foi quase que totalmente redefinida por Hobbes, na medida em que o pensador ofereceu uma análise profunda e inovadora da referida noção ao se apropriar das diferentes formas de representação.

Por sua vez, a análise da relação entre linguagem e representação no *Leviatã* tentou revelar aspectos fundamentais da filosofia política hobbesiana. A representação, entendida como um ato ativo que exige uma nova maneira de pensar, em sua relação com a linguagem, termina por revelar como a ordenação linguística é indispensável para a vida em sociedade. Sem ela, não haveria contratos, paz ou mesmo uma comunidade entre os homens, apenas um estado de natureza comparável ao comportamento de animais selvagens. A linguagem, portanto, desempenha um papel crucial ao permitir a comunicação e a criação de significados compartilhados, que são a base para a formação de acordos e a construção do Estado.

A representação, embora abordada de forma menos explícita no *Leviatã*, é igualmente essencial. Hobbes define uma pessoa como alguém cujas palavras ou ações são tomadas como representativas de outra(s) pessoa(s), estabelecendo assim a base para a transferência de autoridade necessária à formação de um governo soberano. Essa transferência de autoridade é o que possibilita a constituição de uma *commonwealth*, onde o soberano, seja um indivíduo ou uma assembleia, exerce o poder em nome dos representados. A representação, nesse contexto, é um mecanismo que garante a continuidade e a estabilidade do pacto social, permitindo que a

4 Essa discussão já aparece de forma consistente na obra *De Cive* (2023), onde Hobbes argumenta que vontade constante de dar a cada um o que lhe é devido depende de um entendimento compartilhado sobre a propriedade das coisas. Esse entendimento não surge da natureza, mas do consentimento humano, onde os homens estabelecem uma divisão para evitar conflitos e calamidades oriundos da posse comum. Assim, a nomeação das coisas está ligada ao impulso racional do ser humano de evitar a dissolução contrária à natureza. Essa racionalidade conduz à necessidade de pactos e contratos que estabelecem regras e categorias que tornam possível a convivência pacífica.

sociedade funcione de maneira ordenada e pacífica.

Com isso, a interdependência entre linguagem e representação é central. A linguagem possibilita a nomeação e a definição de termos que são fundamentais para a comunicação e a formação de contratos. Por sua vez, a representação permite que os indivíduos deleguem sua autoridade a um representante, formando assim um soberano que garante a ordem e a paz social. A representação é, portanto, uma espécie de prolongamento da linguagem, na medida em que ambas são necessárias para a criação e a manutenção da estrutura política hobbesiana.

A importância desses conceitos é destacada por comentaristas como Hanna Pitkin (1964; 1972) e Mónica Brito Vieira (2009), que argumentam que a análise de Hobbes sobre a representação é uma das mais profundas e sistemáticas da história da filosofia. A representação, ao permitir a criação de um soberano, assegura a continuidade do pacto social inicial e a possibilidade de novos acordos entre os indivíduos. Dessa forma, a linguagem e a representação estão intrinsecamente ligadas, com a primeira fornecendo os meios para a comunicação e a formação de contratos e a segunda garantindo a execução e a manutenção desses contratos por meio da transferência de autoridade.

Portanto, por mais que não tenha sido satisfatoriamente abrangente e tenha negligenciado alguns elementos significativos do arcabouço conceitual, esta análise buscou evidenciar a relação entre linguagem e representação no *Leviatã* de Hobbes, relação esta que é crucial para entender a concepção hobbesiana de Estado e soberania. A linguagem, como uma invenção humana, permite a comunicação e a formação de significados compartilhados, enquanto a representação, como um mecanismo de transferência de autoridade, garante a continuidade e a estabilidade do pacto social. Juntos, esses conceitos formam o sustentáculo da teoria política de Hobbes que destaca a necessidade de uma pessoa artificial para evitar o caos e a desordem do estado de natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Renan. Direito Natural e Direito Positivo a partir da Teoria da Linguagem de Thomas Hobbes. In: *Perspectiva Sociológica*, p. 1-10, 2008.
- GABOARDI, Ediovani Antônio. Hobbes: o mecanicismo na política. In: *Revista Guairacá*, n. 27, p. 101-121, 2011.
- HOBBES, Thomas. *De Cive*. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.
- HOBBES, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.
- NAKAYAMA, Patrícia. Sobre o Nascimento do Poder Civil em Thomas Hobbes. In: *DoisPontos*, n. 21, p. 19-32, 2024.
- OAKESHOTT, Michael Joseph. *Hobbes on Civil Association*. Indiana: Liberty Fund Indianapolis, 2000.
- PETTIT, Philip. *Made With Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- PITKIN, Hanna. Conceito de Representação de Hobbes (1). In: *The American Political Science Review*, v. 58, n. 2, p. 328-340, 1964.
- PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Los Angeles: University of California Press, 1972.
- SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Edunesp, 2010.
- VIEIRA, Mónica Brito. *The Elements of Representation in Hobbes: aesthetics, theatre, law and theology in the construction of Hobbes's theory of the state*. Massachusetts: Brill, 2009.

ACOSSADO E O PROBLEMA DA LINGUAGEM

BREATHLESS AND THE PROBLEM OF LANGUAGE

João Victor Andrade¹

DOI: 10.5281/zenodo.15974381

RESUMO: O presente trabalho tenta argumentar sobre uma certa atualidade do filme de 1960 de Jean-Luc Godard, *Acossado*. Tal atualidade se evidencia, defendemos, nas radicais meditações sobre as possibilidades da linguagem cinematográfica que a obra propõe. Como ponto de partida, propomos uma recapitulação do contexto histórico do filme, bem como um comentário de dois textos essenciais para o movimento da *Nouvelle Vague*, Astruc (1948) e Truffaut (1954). A partir disso, analisamos o filme com um peculiar enfoque nas relações entre imagem e palavra, e como tais relações são entendidas como “uma esquizofrenia da carne e da alma”, a partir de Sontag (2015), situando-as no núcleo do problema da linguagem na obra godardiana.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem, imagem, Godard.

ABSTRACT: The following essay tries to defend a certain actuality of 1960 Jean-Luc Godard's *Breathless*. This actuality, we argue, is evident in the radical meditation about the possibilities of the cinematographic language that the work advances. As a starting point, we propose a summary of the film's historical context, as well as a commentary on two essential texts of the French New Wave, Astruc (1948) and Truffaut (1954). From that we analyze the film regarding the relations between image and word, and how those relations are understood as a “schizophrenia of the flesh and the soul”, as defended by Sontag (2015), situating these relations at the core of the problem of language in Godard's work.

KEY-WORDS: Language, image, Godard.

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista do PET-Filosofia/FNDE.

INTRODUÇÃO

Falar de Godard, dois anos após sua morte, parece exigir que se faça um balanço de sua obra, algo como “o que está vivo e o que está morto” na prolífica obra do diretor francês – seria esta a postura mais adequada? Enquanto adiamos a resposta para tal pergunta, reconhecemos que a escolha de revisitar seu primeiro filme parece trazer consigo certas questões: por que *Acossado*, o primeiro filme de Godard, de 1960? Qual é a relevância desse filme para nós, *hoje*? Suas inovações já foram completamente assimiladas? Godard se tornou um clássico? O que significa tratar Godard como um clássico? Tais perguntas admitem múltiplas respostas.

Talvez seja verdadeiro que as sequências iniciais do filme, com seus caóticos *jump-cuts*, sua quebra da quarta parede e ritmo frenético não produzam o mesmo estranhamento ou choque quanto em seus primeiros espectadores. De fato, tais procedimentos já foram utilizados até a exaustão tanto no cinema quanto em outras mídias (pensemos hoje em vídeos no YouTube e Tik Tok). *Choque* é uma palavra que já foi utilizada também até à exaustão para descrever os filmes de Godard. Susan Sontag, em seu excelente ensaio *Godard*, de 1968, escreve: “[...] seus filmes *ainda* não são vistos como embalsamados, imortais, inegável e meramente ‘belos’. Eles *ainda* retêm seu poder jovial de ofender, de parecerem “feios”, irresponsáveis, frívolos, pretensiosos e vazios” (Sontag, 2015, p. 156, grifos nossos). *Acossado* pode, *ainda* hoje, nos ofender? Sua “atualidade” reside em seu valor de choque? Talvez seja prudente responder negativamente. As inovações técnicas que são introduzidas a partir desse filme quase não nos afetam *por si só*. Entretanto, seria ingênuo pensar que o único valor de um filme estaria no quanto ele é capaz de nos desorientar, ou mesmo no valor histórico de suas inovações.

Onde, então? A questão é que quebra de “regras” não estão na fita ao acaso, ou por um puro prazer iconoclasta. Claro, há muito de iconoclasta na atitude de Godard, mas a destruição não se sustenta sozinha. Pode-se dizer que sua obra é alimentada por uma rigorosa ironia. Tal procedimento não perdoa nada nem ninguém — Godard devora textos culturais, das mais diversas tradições, “alta” e “baixa” cultura. Em *Acossado*, Picasso e Faulkner estão “igualados” aos conhecimentos automobilísticos encyclopédicos de Michel. Há uma absoluta falta de preconceitos; pode-se dizer que os próprios preconceitos são consumidos pelo filme. Nunca se sabe quando uma citação deve ser levada a sério ou ser desconsiderada — eis o movimento da ironia godardiana: não escolher. Tudo deve ser filmado, pois, ao ser registrado na película, tudo é transformado. De fato, muitos anos depois de *Acossado*, Godard ainda escreve: “por acaso ou não/ o único/ grande problema/ do cinema/ parece ser para mim/ onde e por que/ começar um plano/ e onde e porque/ terminá-lo” (Godard, 2022, p. 134). Já que tudo deve ser filmado, uma escolha é tão boa quanto qualquer outra — o filme se torna um infindável questionamento sobre

si mesmo.

Dessa forma, pode-se arriscar dizer que a “atualidade” (se é que se trata de pensar em tais termos) de *Acossado* está nas suas radicais meditações sobre as possibilidades da *linguagem* cinematográfica (ideia já expressa, de certa forma, por Sontag, 2010, p. 160): aqui reside seu caráter “clássico”, com toda a ambiguidade que carrega tal expressão. Nesse sentido, *Acossado* ainda permanece algo incompreensível, ofensivo. Não se trata de imitar Godard por ele ser um “clássico”, nem de apreciar seu frio cadáver à distância, mas de aprender. O credo godardiano é: não recusar nada, não repetir jamais, mas apropriar-se de *tudo*; tudo aquilo que o mundo nos oferece como linguagem. Com efeito, Alain Bergala afirma que “Godard pensa que pode se apropriar de tudo, que temos o direito de nos apropriarmos de tudo, se transformarmos essas coisas” (citado em Coutinho, 2010, p. 111). Afinal, se o cinema deseja ser a arte do real, ele deve proclamá-lo como seu mais digno adversário, em uma trágica tentativa de esgotá-lo — esta seria a interpretação de Godard sobre o que seria o “respeito pelo real”.

Nesse sentido, gostaríamos de propor neste artigo uma rápida introdução à *Nouvelle Vague* francesa, movimento que é, de certa forma, inaugurado por *Acossado*. Então, discorreremos sobre o filme com o particular enfoque em como Godard se utiliza da literatura, da pintura, bem como de outras artes, para desenvolver um certo problema da linguagem que o acompanhou durante toda a sua obra.

O QUE FOI A NOUVELLE VAGUE?

A figura de Godard, bem como a fama de *Acossado*, é rondada pela célebre *Nouvelle Vague* francesa e pelos anos dourados da *Cahiers du Cinéma*. Por mais que possamos criticar a abordagem da história do cinema por meio dos seus movimentos, um certo clima intelectual muito peculiar pode ser localizado nas páginas das diversas revistas sobre cinema na França durante os anos 50 e 60 — o crítico francês Michel Marie (2011, p. 31) chega a defender que “a *Nouvelle Vague* é uma das escolas mais afirmadas e mais coerentes da história do cinema”. Entre tais revistas, encontramos a *Cahiers du Cinéma*, fundada em 1951 por André Bazin e Jacques Doniol-Valcroze, que serviu como um polo de debates, brigas e manifestos sobre o cinema moderno. Mário Alves Coutinho aponta uma de suas peculiaridades:

Cahiers du Cinéma foi uma revista diferente: seu tema era o cinema, mas quase não citava os teóricos franceses (ou de outras nacionalidades) mais importantes desta arte. [...] As autoridades nas quais todos os redatores da revista se apoiavam eram, na sua maior parte, filósofos e romancistas (Coutinho, 2010, p. 52).

Dessa maneira, todos os diretores que são considerados como parte do movimento da *Nouvelle Vague* foram, antes de dirigirem seus primeiros filmes, críticos de cinema; mais

especificamente, críticos com uma pretensão literária, tanto em suas referências como em questões estilísticas. Estes incluem François Truffaut, Éric Rohmer, Claude Chabrol, Jacques Rivette e Jean-Luc Godard, que ficaram apelidados de “hitchcock-hawksianos” pela predileção em relação ao cinema comercial norte-americano (Alfred Hitchcock e Howard Hawks, que foram enfaticamente defendidos na chamada “política dos autores”). Tal gosto pela crítica, a busca pela “bela frase” (Coutinho, 2013, p. 12), e um conhecimento enciclopédico sobre o cinema marcaram profundamente as obras dos jovens cineastas — como tentaremos mostrar com o caso de *Acossado*. O próprio Godard apontou diversas vezes para a continuidade entre sua atividade crítica e seu trabalho de cineasta: “Todos nós nos considerávamos nos *Cahiers* como futuros diretores. Frequentar os cineclubes já era pensar cinema e pensar no cinema. Escrever já era fazer cinema, pois, entre escrever e filmar, há uma diferença quantitativa, não qualitativa” (citado em Marie, 2011, p. 29).

Em sua obra *Cinefilia*, Antoine de Baecque pinta um retrato comovente do clima intelectual da revista, que passou por uma “aprendizagem do olhar”: “a cinefilia ‘inventou’ um cinema que ela amou, às vezes até à loucura, que ela defendeu, às vezes inclusive até a cegueira; também ‘inventou’ no mesmo movimento criador, seu próprio cinema do futuro” (De Baecque, p. 47). De forma apaixonada, os jovens cinéfilos se posicionaram contra a estagnação estética do cinema francês do pós-guerra, reivindicando o lugar do cinema como arte legítima, ao lado do teatro e da literatura; Hitchcock ao lado de Racine e Flaubert. Michel Marie (2011, p.27) descreve a situação monótona que originou tal reação: “Em 1958, o cinema francês se tornou plenamente uma indústria, mesmo que a produção dependesse, em termos estritamente econômicos, de certa forma de artesanato: trata-se de fabricar espetáculos para distrair e de acumular lucro distraindo”.

Para compreendermos melhor a tomada de posição dos jovens cinéfilos diante do cinema tradicional francês, bem como o que foi a *Nouvelle Vague*, gostaríamos de analisar dois artigos: o primeiro, mais antigo, serviu como profecia estética para os críticos-diretores da *Cahiers*; o segundo, escrito pelo próprio Truffaut, marca o “verdadeiro ponto de partida da ‘política dos autores’ e, portanto, das teses fundadoras da *Nouvelle Vague*” (Marie, 2011, p. 35).

Alexandre Astruc, escritor, crítico, diretor e amigo próximo de André Bazin, já era um personagem conhecido na cena intelectual francesa quando publicou, em 1948 na revista *L'écran français*, o texto *Nascimento de uma nova vanguarda: a caméra-stylo* (Astruc, 1948). Tal artigo será profundamente influente nos jovens diretores por defender uma ideia que eles serão responsáveis por levar a cabo de forma radical: “A *mise en scène* não é mais um meio de ilustrar ou de apresentar uma cena, mas uma verdadeira escritura. O autor escreve com a câmera como o escritor escreve com a caneta” (Astruc, 1948). De fato, a proposta de Astruc de uma “proximidade/cumplicidade/colaboração” (Coutinho, 2010, p.43) entre o cinema e a escrita (ensaio, romance) apelou fortemente à geração da *Nouvelle Vague*. Tratava-se de reivindicar

a liberdade criativa do autor (o diretor não deve se submeter ao roteirista; o diretor deve ser o roteirista) bem como a potência de “uma pesada carga de conceituação explícita” (Sontag, 2015, p. 164) da imagem. Ademais, Astruc postula que o cinema chegou em um certo ponto de sua história em que ele está se tornando uma *linguagem*, argumento significativo para nosso estudo da obra godardiana:

Após ter sido sucessivamente uma atração de feiras, uma diversão análoga ao teatro de *boulevard*, ou um meio de conservar imagens da época, ele [o cinema] se torna, pouco a pouco, uma linguagem. Uma linguagem, ou seja, uma forma na qual e pela qual um artista pode exprimir seu pensamento, por mais que este seja abstrato, ou traduzir suas obsessões do mesmo modo como hoje se faz com o ensaio ou o romance (Astruc, 1948).

Com efeito, é interessante notar a defesa de uma nova maneira de abordar a literatura no cinema: não se trata de simplesmente de filmar uma adaptação do enredo de um clássico da literatura (argumento que será retomado por Truffaut em seu ataque ao cinema comercial), mas de se inspirar na plasticidade da *linguagem* literária, nas suas potencialidades e experimentações. Astruc (1948) diz claramente: “Haverá cinemas como hoje há literaturas, pois o cinema como a literatura, antes de ser uma arte particular, é uma arte que pode exprimir qualquer setor do pensamento”. É difícil analisar a extensão da influência que tal texto exerceu no jovem Godard, mas Mário Alves Coutinho (2010, p. 13) defende que “ao fazer cinema, [Godard] concomitantemente fez literatura, através de todo um processo de ‘experimentação dos ‘possíveis da linguagem’’ — algo que nos parece fiel ao espírito do manifesto de Astruc.

Outro artigo incontornável para entender a *Nouvelle Vague* é “Uma certa tendência do cinema francês” de François Truffaut (1954), que ditou o tom atrevido e insolente do movimento. Se o texto de Astruc poderia parecer longínquo de *Acossado*, “Uma certa tendência...” já se mostra mais próximo, publicado na *Cahiers* seis anos antes do lançamento do filme, escrito por um (na época) amigo de Godard. Devemos nos esforçar para compreender o alcance de tais páginas: Antoine de Baecque (2010, p. 161) aponta que Truffaut escreveu “provavelmente o texto crítico a empreender a mais vigorosa ruptura na história de uma arte”.

O “panfleto” é uma denúncia cáustica de uma “tendência” que vigorava no cinema francês, recebendo prêmios regularmente nos festivais internacionais, que foi nomeada “tradição de qualidade” pelo crítico Jean-Pierre Bardot (De Baecque, 2010, p. 163). Tal denominação buscava expressar um lugar honroso para tal cinema francês do pós-guerra, dirigido por nomes como Jean Delannoy, Claude Autant-Lara e René Clément; cinema esse que Truffaut (e Godard) cresceu assistindo. Toda a questão de Truffaut em relação a tais filmes gira em torno da adaptação: a “tradição de qualidade” no mais das vezes produzia adaptações de romances, clássicos ou contemporâneos, “e devem grande parte de seu prestígio a essa origem” (Marie, 2011, p. 36). Dessa forma, os alvos de Truffaut não são tanto os diretores como os roteiristas, responsáveis pela adaptação das obras literárias para as telas. Entre tais roteiristas temos Jean Aurenche e Pierre Bost:

O procedimento conhecido como “equivalência” é a pedra angular da adaptação tal como Aurenche e Bost a praticam. Esse procedimento supõe a existência, no romance adaptado, de cenas filmáveis e não filmáveis, e recomenda, em lugar de suprimir estas últimas (como se fazia antes), inventar cenas equivalentes, isto é, como se o autor do romance as tivesse escrito para o cinema. “Inventar sem trair”, eis a palavra de ordem que Aurenche e Bost gostam de citar, esquecendo-se de que também se pode trabalhar por omissão (Truffaut, 1954).

Para além da infidelidade de tal procedimento às obras originais (critério que era valorizado pelos críticos favoráveis à “tradição”), filmando temas — e não somente cenas “equivalentes” — que estavam ausentes das páginas, Truffaut denuncia como tal abordagem da literatura no cinema é limitadora; mais ainda, ele acusa os roteiristas de não serem “homens do cinema”, de serem literatos, de desprezarem essa arte ao subestimá-la. Tratam-se de “filmes de roteiristas”: “Depois que entregam seu roteiro, o filme está pronto. O diretor, aos olhos deles, é o cavalheiro que estabelece os enquadramentos... e, infelizmente, isso é verdade!” (Truffaut, 1948). Ademais, a “tradição de qualidade” parecia ter encontrado a fórmula do sucesso na sua monótona maneira de adaptar:

os filmes resultantes de obras de Stendhal e Victor Hugo, por exemplo, se pareciam mais entre si do que com as obras literárias dos quais eram originários: ‘a adaptação não é mais do que uma técnica cujas receitas são aplicáveis a qualquer romance, suscetível de produzir sempre o mesmo filme’ (Coutinho, 2010, p. 54-55).

Deve-se enfatizar que não é contra toda e qualquer adaptação que Truffaut (1954) se coloca; ele afirma: “não concebo adaptação válida senão escrita por um homem de cinema”. Com efeito, Robert Bresson e sua adaptação de *Diário de um pároco de aldeia* são amplamente elogiados no texto; tal filme é tido, de certa forma, como um exemplo de adaptação. Portanto, para Truffaut não há dúvidas: Bresson é um “homem de cinema”, logo, um *autor* que, ao adaptar uma obra literária (neste caso, Georges Bernanos, mas ele ainda levaria Tolstoi e Dostoiévski para as telas), produz uma obra cinematográfica que é de fato “fiel” ao livro. Aqui vemos a famosa “política dos autores” em jogo, baseada, como mostra Michel Marie (2011, p. 42), no aforismo de Jean Giraudoux “Não há obras, só há autores”. Nessa política, que faria escola com a *Cahiers*, o roteiro é deixado em segundo plano — o que conta é o olhar individual do diretor que assume a postura de autor “único” da obra, “a *mise en scène* como critério absoluto de juízo estético dos filmes” (Oliveira, 2013, p. 33).

Por fim, há algo a ser dito sobre a verve moralista de Truffaut (1954), que conclui seu texto com a frase: “Admito de bom grado que o exame aqui empreendido de uma certa tendência do cinema francês deriva em muito da *paixão* e até mesmo de alguns pressupostos” (grifo nosso). Tal paixão crítica foi um forte componente no sucesso do artigo: não se tratavam de “meras” discussões estéticas; havia um sentimento de dever em relação ao futuro do cinema francês. De Baecque (2010, p. 179) enfatiza o “objetivo ético a alcançar” com o artigo, isto é, “pôr em evidência o caráter infame desse ‘cinema do desprezo’, ou seja: ‘Delannoy, Autant-Lara,

Christian-Jacque, Aurenche não são apenas charlatães, como também impostores e patifes”. Godard, assim como os outros “hitchcock-hawksianos”, partilhava também desse sentido ético da *mise en scène*, como atesta a sua famosa fórmula “os *travellings* são um caso de moral” (citado em Marie, 2011, p. 43). Aqui vale a pena citar o famoso artigo de André Bazin que, apesar de não concordar inteiramente com os jovens críticos, destilou o essencial de seus textos:

Mas, se eles valorizam a esse ponto a *mise en scène*, é porque distinguem nela, em larga medida, a própria matéria do filme, uma organização dos seres e das coisas que é, por si só, seu sentido, quero dizer tanto moral como estético... Toda técnica remete a uma metafísica (citado em Marie, 2011, p. 43).

Após tais breves comentários em relação aos dois artigos, podemos esboçar algumas características “unificadoras” da *Nouvelle Vague*, que surgiu definitivamente alguns anos depois do texto de Truffaut (este que ganhou o prêmio de melhor direção no Festival de Cannes de 1959, por seu primeiro longa *Os Incompreendidos*). A soberania do autor-realizador talvez seja um ideal que module os diversos desentendimentos entre aqueles que “participaram” do movimento. De fato, tal ideia está presente tanto no texto de Astruc como no de Truffaut, bem como em inúmeras outras críticas de Rivette, Godard e Rohmer. Marie (2011, p. 69), analisando como tal ideal se concretizou nas obras, conclui que não houve uma ruptura definitiva com a figura do roteirista, e que “é Godard quem leva mais longe essa concepção do realizador autor de seu próprio material narrativo, pois, com ele, a noção clássica de roteiro vai perder cada vez mais seu sentido primeiro [...]. Assim, pode-se afirmar que não é necessariamente o roteiro que fica obsoleto, mas uma certa maneira de utilizá-lo.

Marie (2011, p. 71) cita a contraposição de Francis Vanoye entre o “roteiro-programa” e o “roteiro-dispositivo”. Por mais que o primeiro, mais clássico, não tenha sido abandonado, as inovações mais interessantes da *Nouvelle Vague* surgiram com o desenvolvimento do último. Tal “roteiro-dispositivo” é característico do procedimento godardiano desde seu primeiro filme: um roteiro “aberto aos acasos das filmagens, dos encontros, das ideias do autor surgindo no aqui e agora” (Marie, 2011, p. 71). Com efeito, Godard famosamente retrabalhava o roteiro de *Acossado* a cada dia de filmagem, modificando-o conforme às circunstâncias e as suas ideias. O procedimento foi levado a tal ponto que, nos últimos dias de filmagem, Godard ainda não tinha certeza do final, como narra o assistente de filmagem, Marc Pierret: “A morte de Belmondo não é certa. Godard a espera para os últimos dias de filmagem. Talvez então ele a sinta inelutável?” (citado em Marie, 2011, p. 158).

O baixo orçamento dos filmes, a filmagem nas ruas, o uso de atores amadores e a adoção de técnicas de “guerrilha” são também fatores chaves da *Nouvelle Vague*. Por mais que estes tenham levado à uma certa estética “amadora”, de filmes feitos às pressas, a razão é primariamente pragmática: os filmes “canônicos” do movimento foram filmes de estreia de jovens diretores desconhecidos, logo, não tinham um grande orçamento. Tal fato, ao invés de ser visto como

limitante, foi abraçado pelos cineastas como libertador e, pode-se argumentar, levou a boa parte das inovações do movimento — a produção de *Acossado* sendo um dos maiores exemplos. Não é por acaso que Rogério Sganzerla escreveu em seu manifesto “Cinema fora da lei” que “Jean-Luc Godard me ensinou a filmar tudo pela metade do preço” (Sganzerla, 1968).

A LINGUAGEM DE ACOSSADO

O filme abre com uma dedicatória à produtora norte-americana Monogram Pictures, conhecida pela distribuição de filmes *noir* B - entre eles, *Mortalmente Perigosa*, filme que será “citado” por Godard mais adiante (Andrew, 1998, p. 14). Esse detalhe, talvez ínfimo, prefigura uma característica marcante do cinema de Godard: trata-se de um “cinema que devora cinema” (Sontag, 2015, p. 181) e, nesse sentido, “uma concepção altamente alienada de sua arte” (Sontag, 2015, p. 181). “Alienada”, pois os filmes de Godard parecem “presos” dentro do cinema, refletindo a todo momento sobre seu próprio estatuto enquanto filmes, apontando a cada momento seu próprio meio. A primeira sequência do filme, do roubo do automóvel e do assassinato do policial, é instrutiva nesse sentido. Os *jump-cuts*, para além de uma função rítmica, apontam para a fragmentação material da própria película. A cena em que Michel mata o policial, famosa por sua potência de desorientação, “cita explicitamente o enquadramento de armas em *Outubro* [...]” (Marie, 2011, p. 191). Trata-se, parafraseando Sontag, do “cinema dentro do cinema”, que se vê a si mesmo como estranho e, por isso, deve afirmar sua própria independência na incorporação de si próprio como um outro: a “arte do real”, o “cinema total” deve negar todo o real para se afirmar e, paradoxalmente, deve negar a si mesmo enquanto parte do real: nesse sentido, talvez Godard brade junto com Bazin que “o cinema ainda não foi inventado!” (Bazin, 2018, p. 41)

Apontar para o meio cinematográfico quer dizer destacar tanto seu material, como sua história — se é que tal diferenciação faz sentido, visto que Godard utiliza a própria história do cinema como matéria-prima. O próprio Michel Poiccard é, tanto em seus trejeitos como em seus ideais, uma tentativa de encarnação de um herói *noir* — o que é explicitado em seu encontro com a foto de Humphrey Bogart na entrada de um cinema (Smith, 1993, p. 72, faz uma leitura da relação entre Michel e Patrícia de acordo com o comportamento de cada um em relação ao gênero *noir*). No fim das contas, Godard parece querer afirmar a cada cena que “jamais seria possível penetrar no veio final e experimentar o cinema sem a mediação do cinema” (Sontag, 2015, p. 180).

Ainda, tal procedimento metalinguístico, de apontar o próprio meio cinematográfico de forma consciente enquanto possibilidador do próprio “apontar”, não se limita ao cinema e a sua história. Ou melhor, o cinema parece querer ultrapassar suas próprias fronteiras e englobar a totalidade do real, por mais que permaneça, em última instância, tragicamente “preso”. Talvez a tentativa de toda a obra de Godard possa ser descrita por estes versos: “é vivendo/ a combinação/

de todas as forças/ do corpo/ que a vida cessa/ de questionar/ a si mesma/ e se admite/ como/ pura resposta” (Godard, 2022, pp. 135-136, grifos nossos). Para experimentar “a combinação de todas as forças do corpo”, Godard proclama o cinema como arte fundamentalmente impura, aberta a tudo, sem elemento “essencial”; aquilo que definiria o cinema não seria mais o realismo (como teorizou Bazin), mas o tempo radicalmente *presente* (Oliveira, 2013, p. 88), único tempo que seria capaz da evidência e plasticidade necessárias à verdade. Sontag analisa as implicações de tal privilégio temporal:

A fim de que o filme possa explorar sua liberdade natural é necessário que tenha um compromisso mais solto, menos literal, com o contar uma ‘história’. A história no sentido tradicional - algo que já aconteceu - é substituída por uma situação fragmentada onde a supressão de certos vínculos explicativos entre as cenas cria a ideia de uma ação que é continuamente renovada, e se desenrola sempre no tempo presente (Sontag, 2015, p. 190).

Por mais que tal processo fosse se intensificar ao longo da carreira de Godard, podemos ver já em *Acossado* diversas supressões de “vínculos explicativos”, o uso de elipses e a fragmentação da narrativa. Um exemplo simples mas sintomático é quando Michel vai visitar sua primeira namorada: mal vemos ele entrando na fachada do prédio e abruptamente o filme corta para a mulher atendendo a porta — não há nenhuma “cena de aclimatação” como, por exemplo, Michel subindo às escadas ou batendo na porta. Com efeito, basta atentar-se à estrutura do filme, tríptica (Marie, 2011, p. 173), em que a primeira e a última sequência acontecem em um ritmo alucinatório, mais “tradicional” para um filme *noir* (pensemos em *À beira do abismo* de Hawks), enquanto a sequência do quarto de hotel acontece em um ritmo completamente diferente, em que o tempo se dilata na conversa hipnótica do casal, e praticamente não avança o *plot*. Talvez aqui já esteja presente esse “compromisso mais solto, menos literal, com o contar uma ‘história’” (Sontag, 2015, p. 190). Mais ainda, tais dispositivos são utilizados, embora não de forma sistemática, para mudar a “perspectiva” ou o “ponto de vista” da obra (Sontag, 2015, p. 182). O confronto da abordagem documental (a cena da Champs-Elysées sendo um dos maiores exemplos) com a ficcional, a descontinuidade temporal, os textos colocados na imagem, estão sempre tentando passar uma visão explicitamente heterogênea do cinema e do tempo *presente* para o espectador. “Uma película é concebida como um organismo vivo: não tanto um objeto, mas uma presença ou um encontro — um evento plenamente histórico ou contemporâneo, cujo destino é ser transcendido pelos fatos futuros” (Sontag, 2015, p. 188).

Assim, para tentar capturar o presente, nada deve ser poupadão. Esse é o sentido do procedimento de “colagem”, como o chamou Louis Aragon (1965), na obra de Godard: todo livro, canção, quadro, evento, filme, cartaz, sejam estes de cultura erudita ou popular, são compostos em um mosaico de citações, que é, ao mesmo tempo, altamente idiosincrático e sintomático de sua época. O poeta diz: “eu amo a linguagem e é por isso que amo Godard que é todo linguagem”

(Aragon, 1965, tradução nossa²).

Aqui, Aragon entende algo essencial do gosto de citação de Godard: trata-se de um brincar com a linguagem (Coutinho, 2010, p. 13), tanto verbal quanto não verbal, até que tal distinção seja ultrapassada. Ao deslocar fragmentos de diversas obras e reorganizá-los, Godard cria algo novo que não pode ser localizado especificamente em nenhuma de suas fontes — as colagens não são “adições” ao filme, mas sua matéria mesma (Aragon, 1965). Não seria adequado tentar entender as citações de forma usual, tentando buscar a relação, por exemplo, do quadro de Picasso de dois amantes com o casal Michel e Patrícia (Andrew, 1998, p. 18). A citação, em Godard, funciona como um modulador de tom, como meio de introduzir distância emocional no espectador por meio de *ideias*.

A cena que representa melhor o funcionamento da colagem em *Acossado* é o encontro de Michel e Patrícia no quarto de hotel. Como já foi mencionado, a sequência inteira é uma “anomalia rítmica” no filme; mas, para além disso, ela apresenta uma intensa variação de tom no seu próprio interior, na mistura de imagem e palavra. Aqui, a câmera transita no pequeno quarto com fluidez, acentuando cada gesto das personagens, de forma a seduzir o espectador. Ao invés de cortes rápidos e fragmentados, sem uma lógica tradicional, Godard privilegia a continuidade das imagens. No lugar de planos amplos, cobrindo as personagens da cabeça aos pés, somos apresentados a fragmentos de seus corpos enquadrados em primeiros planos ou em close. “Patricia: ‘Eu queria saber o que é que existe por trás do seu rosto.’ É disso que a câmera se esforça por se aproximar, por meio de uma descrição analítica dos gestos, dos olhares, das relações entre expressões, mímicas e tom dos diálogos” (Marie, 2011, pp. 212-213). Entretanto, tal ambientação sensual é cortada por cartazes de Renoir, Picasso e Klee, uma “discussão” sobre o romance *Palmeiras Selvagens* de William Faulkner, uma foto da própria Jean Seberg colada na parede, entre outros “textos”. Com efeito, a maior parte dos cortes acontece justamente quando um “texto” é inserido, seja um quadro, uma revista ou uma fotografia — isto é, os textos perturbam a sequência. Para além da proveniência, qual é o efeito buscado pelo uso de tais citações? Qual o sentido delas?

Outro detalhe notável é que “a representação do corpo passa pela verbalização” (Marie, 2011, p. 213). Patricia pergunta se Michel prefere seus olhos, sua boca ou seus ombros; Michel diz que os dedos do pé são muito importantes para uma mulher. Há todo um ritual de fetichização e fragmentação da carne pela palavra, pelo texto. Há um momento em que Patrícia se compara com uma pintura de Renoir; em outro ela se coloca ao lado de uma fotografia de si mesma (da atriz Jean Seberg nas filmagens de um filme de Otto Preminger). Revelador de tal fragmentação é que o sexo (de certa forma, o ápice esperado da sequência) é tratado de forma irônica (o espectador é “deixado de fora”, enquanto ouve trocadilhos e a música do rádio) e a nudez,

2 A citação no original: “[...] j'aime le langage et c'est pour ça que j'aime Godard qui est tout langage” (Aragon, 1965)

evitada — é sintomático que só haja a ocorrência de nudez na revista pornográfica que Michel folheia enquanto profere um comentário misógino. Sontag (2015, p. 196) nota que “raramente se vê cenas de sexo [nos filmes de Godard], e quando isso ocorre o que interessa a Godard não é a comunhão sensual, mas aquilo que o sexo revela ‘sobre os hiatos entre as pessoas’”.

“A esquizofrenia da carne e da alma é a ameaça que inspira a preocupação de Godard com a linguagem, e lhe confere os termos dolorosos e autoindagadores de sua arte infatigável” (Sontag, 2015, pp. 199-200). Gostaríamos de argumentar que é justamente tal “esquizofrenia” que está em jogo na sequência do quarto do hotel. Parece haver durante toda a cena, em meio ao clima de sedução, uma constante dificuldade de se expressar, de saber o que o outro sente. “Cale-se, estou refletindo” é uma frase que ambos dizem em diferentes momentos. O filme parece refletir a todo momento sobre uma insuficiência da imagem — ou sobre sua extrema clareza. “É quase como se a imagem pictórica tivesse uma qualidade estática, demasiado próxima da ‘arte’, que Godard quer contaminar com a doença das palavras” (Sontag, 2015, p. 197). A imagem seria demasiada clara, evidente e cristalina, de forma que não leva em conta a ambiguidade da palavra, esta que é sempre condição de possibilidade da comunicação e fonte de enganos. Este é o drama que está a todo momento sabotando a relação de Michel e Patricia. Eles só conseguem se comunicar, se amar e se relacionar por meio da linguagem (a discussão sobre a frase final de *Palmeiras Selvagens* é reveladora nesse sentido); entretanto, essa linguagem lhes é alheia, visto que tal alienação é a condição de toda linguagem. Esse alheamento fica evidente na discussão final do casal, em que ambos disparam em monólogos simultâneos enquanto a câmera gira em círculos, como se eles falassem línguas distintas (as perguntas de Patrícia sobre os significados de diversas palavras, antes banais, ganham um significado cada vez mais trágico). Michel chega até a reconhecer tal frieza trágica da comunicação: “Falei sempre de mim e você de si mesma. Você devia ter falado de mim e eu de você”.

A presença radical da imagem deve se dilatar com a carga temporal da linguagem. Ao minar a imagem com a palavra, Godard não está renunciando à uma utopia artística, em que tudo seria simples, mas está forçando seus limites para dar conta do tempo presente que o cinema “resguarda” — a contaminação da imagem faz com que tudo seja linguagem. Dessa forma, o presente parece escapar a cada imagem, visto que a linguagem sempre carrega algo daquilo que já foi. O esforço godardiano, que nunca o deixou parar de trabalhar, foi, a cada novo filme, tentar reinventar a linguagem cinematográfica a partir de suas ruínas. Por isso o gesto de destruição iconoclasta é tão construtivo em Godard — é só a partir dele que o cinema consegue se manter nos rastros do tempo.

Talvez nossas reflexões sejam iluminadas pelos seguintes versos godardianos:

o cinema/ então não tinha nada/ a temer/ dos outros/ nem de si mesmo/ não estava/ resguardado/ do tempo/ era o lugar de resguardo/ do tempo/ sim, imagem/ é felicidade/ mas por perto/ paira o vazio/ e a imagem/ só pode se expressar/ em toda sua potência/ ao apelar para o vazio// talvez seja preciso/ acrescentar ainda/ a imagem/ capaz de negar/ o vazio/ é

também o olhar/ do vazio sobre nós/ ela é leve/ e ele é/ extremamente pesado/ ela brilha/ e ele é/ de uma espessura difusa/ em que nada/ se mostra (Godard, 2022, pp. 152-153).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREW, James Dudley. *Breathless*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1998.
- ARAGON, Louis. Qu'est-ce que l'Art, Jean-Luc Godard? In: *Les Lettres françaises*, 1965. Disponível em: <https://derives.tv/qu-est-ce-que-l-art-jean-luc/>
- ASTRUC, Alexandre. Nascimento de uma nova vanguarda: a *caméra-stylo*. Tradução de Matheus Cartaxo. In: *L'Écran Français*, n. 144, 1948. Disponível em <https://www.focorevistadecinema.com.br/FOCO4/stylo.htm>
- BAZIN, André. *O que é cinema?*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- COUTINHO, Mário Alves. *Escrever com a câmera: a literatura cinematográfica de Jean-Luc Godard*. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.
- _____. *Godard, Cinema, Literatura*. Belo Horizonte: Crisálida: 2013
- DE BAECQUE, Antoine. *Cinefilia: invenção de um olhar, história de uma cultura, 1944-1968*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- GODARD, Jean-Luc. *História(s) do cinema*. São Paulo: Círculo de poemas, 2022.
- MARIE, Michel. *A Nouvelle Vague e Godard*. Campinas: Papirus, 2011.
- OLIVEIRA, Luiz Carlos. *A mise en scène no cinema: Do clássico ao cinema de fluxo*. Campinas: Papirus, 2013.
- SGANZERLA, Rogério. Cinema fora da lei. 1968. Disponível em: <http://www.contracampo.com.br/27/cinemaforadalei.htm>
- SMITH, Steve. Godard and film noir: A reading of À bout de souffle. KING, Russel (org.). *French cinema*. Nottingham French Studies: v. 32.1, 1993.
- SONTAG, Susan. Godard. In: SONTAG, Susan. *A Vontade Radical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- TRUFFAUT, François. Uma certa tendência do cinema francês. *Cahiers du Cinéma*, n. 31, 1954.

SABOTAR A MESMICE: O ANARQUISMO E O ENSINO DE FILOSOFIA

TO SABOTAGE THE SAME: ANARCHISM AND THE TEACHING OF PHILOSOPHY

André Pereira da Silva ¹

DOI: 10.5281/zenodo.15974470

RESUMO: O ensino de filosofia, no ensino médio ou na universidade, é comumente visto como um meio para a formação de indivíduos cada vez mais “racionais”, mais “responsáveis” e menos aptos a reproduzirem comportamentos autoritários. No entanto, para filósofos anarquistas como Pedro Olivo, Edson Passetti e Acácio Augusto, a universidade e a escola são instituições amplamente hierárquicas e autoritárias, pois estão vinculadas ao Estado, compreendido como repressor e que serve unicamente aos interesses da burguesia. Nesse contexto, o ensino de filosofia é comumente sabotado, isto é, precarizado pelo Estado, que reduz a filosofia à historiografia clássica e que trata os professores como instrumentos de adestramento. Avaliações, controle de horário e sobrecarga de atividade, entre outros, são alguns dos mecanismos de controle utilizados para oprimir e chantagear alunos e, muitas vezes, professores. Utilizando como referencial teórico filósofos anarquistas como Silvio Gallo e Pedro Olivo, esse texto se propõe a pensar o ensino de filosofia como uma prática revolucionária, capaz de produzir rupturas com modos de pensar e de agir; uma prática que pode ocorrer dentro do próprio Estado, mas contra o seu poder, e que só se realiza efetivamente em micro espaços de liberdade e de resistência instituídos entre alunos e professores.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Repressão. Resistência. Sabotagem. Filosofia.

SUMMARY: The teaching of philosophy, in high school or college, is commonly seen as a means of formation of an individual increasingly more “rational”, more “responsible” and less likely to reproduce authoritarian behavior. However, to anarchic philosophers like Pedro Olivo, Edson Passetti and Acácio Augusto, the university and school are institutions amply hierarchic and authoritarian, for they are linked to the State, known as repressive and server to only the interests of the bourgeois. In this context, the teaching of philosophy is commonly sabotaged by the State, that reduces philosophy to classic historiography

¹ Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), bolsista CAPES.

and treats teachers as instruments of taming. Exams, control of hours and an overload of homework, amongst others, are some of the control mechanisms utilized to oppress and blackmail students, and, a lot of times, teachers. Utilizing as theoretical reference anarchic philosophers such Pedro Olivo e Silvio Gallo, this text proposes that we think of the teaching of philosophy as a revolutionary practice that sabotages this power and that can occur within the own State, but against your power, and that it only happens effectively in micro-spaces of liberty and resistance instilled amongst students and teachers.

KEYWORDS: Liberty. Repression. Resistance. Sabotage. Philosophy

INTRODUÇÃO

Situados no contexto conceitual de crítica às instituições de poder, como a escola, e de reflexão sobre a natureza autoritária do ensino convencional, filósofos anarquistas como Pedro Olivo (2017), Edson Passetti e Acácio Augusto (2008) reconhecem o Estado como um grande aparato repressor. Para esses filósofos, enquanto aparato repressor, o Estado é subserviente aos interesses da burguesia e se afigura como o grande responsável pela gestão de instituições sociais que conduzem coercitivamente a vida dos indivíduos, tais como universidades, hospícios, presídios, asilos, entre outros.

Para esses filósofos anarquistas, a escola e a universidade são instituições administradas pelo Estado, cuja responsabilidade central consiste em punir, chantagear, controlar, avaliar, restringir e vigiar professores e alunos que se encontram no cerne desse grande aparato repressor, o que é feito a serviço da burguesia e da dominação ideológica exercida por essa classe. Recorrendo também a filósofos socialistas, tais como Silvio Gallo (2012; 2017), Marilena Chauí (2001; 2008) e Rachel Gazolla (2011), esse artigo almeja operar uma análise crítica das práticas, dos discursos, das ideias e dos valores que cerceiam e tutelam o processo de aprendizagem.

Para Pedro Olivo (2017), a atribuição do professor é uma função policial, pois converge com o processo social de neutralização da insubordinação dos indivíduos, fazendo-os interiorizar a autoridade, aniquilando as singularidades de cada um e instituindo a uniformidade de ação/pensamento entre todos. Desse modo, na universidade ou no ensino médio, os estudantes são sempre conduzidos, coagidos e ameaçados por uma série de técnicas, métodos e discursos que sabotam o aprendizado real da filosofia, isto é, um aprendizado capaz de produzir rupturas e de convergir com modos de vida mais livres, mas que, ao contrário disso, reforça a relação hierárquica e vertical entre professor e aluno.

Em linhas gerais, este trabalho analisa o caráter congenitamente autoritário e ideológico da docência em instituições à serviço do Estado ou do capitalismo, que consiste em intervir policialmente na subjetividade dos estudantes, punindo o desinteresse, restringindo a liberdade

e violentando o desejo dos mesmos (Gallo, 2012, p. 82; 2017; Olivo, 2017, p.56). No entanto, este estudo também aspira pensar as possibilidades de resistência e de sabotagem em relação ao poder do Estado. No mais, o professor pode, à contrapelo das leis, dos regulamentos e da hierarquia, renunciar ao controle do processo de aprendizagem, que não deve se centralizar no aluno nem no professor, mas no próprio processo de experimentação do pensamento, e, assim, instituir uma educação menor² que escape ao poder e que faça este fracassar.

1. A UNIVERSIDADE E A ESCOLA: ESTRUTURAS REPRESSIVAS A SERVIÇO DO CAPITALISMO

No Brasil, o ensino de filosofia se realiza em um contexto educacional conturbado e hostil, dado que vários governos extinguiram a “obrigatoriedade” dessa matéria no ensino médio, como o Regime Militar (1964-1985) ou o governo de Michel Temer (2016-2018). Por sua vez, o ensino de filosofia na universidade também ocorre em um contexto de grandes adversidades, dado que, nessas instituições, o ensino dessa “disciplina” é regido e condicionado pelas regras, pelos horários, pelos critérios de avaliação e pelos imperativos institucionais que se aplicam a todos os campos de saber; e que ignoram as singularidades que caracterizam cada ciência ou cada campo de conhecimento (Gallo, 2012, p.83).

A partir de 2008, com a lei Nº 11.684, de 2 de junho de 2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de filosofia no ensino médio, observa-se que reflexão e o debate sobre o ensino dessa matéria tornaram-se ainda mais vivos e capitais dentro dos cursos universitários de licenciatura em filosofia. Por consequência, entre as grandes questões suscitadas pelo ensino de filosofia no Brasil, muitas dizem respeito à estrutura de poder da universidade e das escolas, que requerem do professor a observância e o cumprimento dos regulamentos, do currículo “obrigatório”, da carga horária limitada etc. (Gallo, 2012, p. 22).

No livro *Escritos sobre a Universidade*, Marilena Chauí (2001) se concentra em grande medida em pensar a educação e o ensino de filosofia no Brasil e argumenta que o ensino dessa “disciplina” é crucial em uma sociedade tão autoritária e hierarquizada quanto a sociedade brasileira (Chauí, 2001, p. 70). Além disso, a filósofa reconhece também que o ensino de filosofia, à revelia das grandes adversidades que concernem ao ensino público, como a restrição ou o corte de verbas, confronta-se com o desafio titânico de garantir aos indivíduos uma educação que se oponha efetivamente ao autoritarismo ou que se oriente a partir de uma recusa à opressão social.

2 Segundo Gallo (2012): “Se a educação maior é aquela do âmbito das políticas de ensino gestada nos ministérios e secretarias, a dos grandes planos, dos macro-planejamentos, uma educação menor é aquela que se pratica nas salas de aula, entre quatro paredes, no âmbito do pequeno, como resistência, como produção de algo que se coloca para além e para aquém das grandes políticas. Assim como uma literatura menor se instala como parasita no contexto de uma língua estabelecida, alimentando-se dela para gerar resistência, uma educação maior instala-se no interior de um espaço escolar produzido e gerido pela educação maior, mas como um vírus, oferecendo resistência e roendo por dentro essa educação maior” (Gallo, 2012, p. 26).

Conforme Chauí (2001):

Cotidianamente, como professores e pesquisadores, praticamos a violência, e nossa incapacidade democrática é cada vez mais assustadora porque reforçada pela instituição universitária, interiorizada por nós. [...] Quando examinamos a relação pedagógica na universidade, não encontramos razão para regozijo. Não se trata, aqui, do autoritarismo próprios aos regulamentos universitários, pois já sabemos o que são e para que são. Trata-se do uso do saber para exercício do poder, reduzindo os estudantes à condição de coisas, roubando-lhes o direito de serem sujeitos do seu próprio discurso. Longe de aceitarmos que a relação professor-aluno é assimétrica, tendemos a ocultá-la. (Chauí, 2001, p. 71).

Recorrendo a filósofos como Passetti & Augusto (2008) e Olivo (2017), é forçoso apontar o caráter intrinsecamente autoritário atribuído pelo Estado à universidade, às escolas e até mesmo à historiografia clássica da filosofia. Para esses filósofos, professores e alunos se encontram no interior de uma estrutura de poder organizada pelo capitalismo, segundo a qual a hierarquia e a obediência são princípios tão naturalizados quanto incontestados. Desse modo, mesmo nas condições mais opulentas, o que não é nem de longe a realidade do ensino no Brasil, a escola e a universidade são dispositivos de controle e repressão.

Para Olivo (2017), tal como as prisões, a escola e a universidade são instituições do Estado burguês e, portanto, apenas reproduzem os interesses da classe dominante, a burguesia, que ambiciona, sobre todas as coisas, conservar o *status quo*, isto é, o estado social de concentração dos meios de produção e de exploração política das massas proletárias. Nesse contexto, como sugere Olivo (2017, p. 56), e também Chauí (2001, p.63), em favor do modo como as sociedades capitalistas se organizam contemporaneamente, as escolas apenas adestram a mão de obra para o mercado de trabalho, e as universidades, cada vez mais operacionais e restritas ao campo da técnica, sufocam as humanidades e a crítica ao campo social.

No entanto, o mais surpreendente é constatar, como faz Olivo (2017), que esse processo de construção e de conservação da escola e da universidade enquanto instituições submetidas a interesses exteriores à vida e ao corpo de alunos e professores, e que os objetificam, é, muitas vezes, mantido e realizado pelos próprios explorados por esse sistema. É inegável que filósofos como Foucault, Deleuze ou Gallo são amplamente lidos e constantemente utilizados como referência para repensar o ensino de filosofia na universidade e no ensino médio, entretanto, é inegável que a prática docente geralmente se realiza à revelia dos referenciais teóricos que utiliza, tanto no ensino médio quanto na universidade, e está muito longe de superar os imperativos capitalistas que fazem com que a universidade e a escola funcionem como uma fábrica. Em conformidade com Olivo (2017), Gazolla (2011) argumenta que, para filosofarmos,

[...] batemos de frente com as instituições cívicas e suas regras, que enlaçam rigidamente a liberdade de pensar, não no sentido mais óbvio que se conhece nas ditaduras, porém bem mais sutil e tão deplorável quanto (sutiliza que aparece na exigência de tempo para aprender, nas avaliações formais, no preenchimento de papéis reguladores). [...] Assim, tudo o que

a universidade regra, obriga, espera – desde as disciplinas elencadas, o tempo de aula, a avaliação de trabalhos, as datas de entrega e demais passos [...] são simples imposições que o nosso ‘paradigma para a escolaridade’ obriga, determinações distantes do laço que une alguém a um texto ou a uma pessoa. Passos programáticos obsessivos ditam ofícios para cidadãos que irão exercê-los de modo previsto para um mercado quantitativo. (Gazolla, 2011, pp. 20-21).

O controle de frequência e de desempenho, os métodos de avaliação de produtividade, a necessidade implícita de que cada indivíduo seja útil, eficiente e disciplinado, o respeito irrefletido à legislação institucional, à aversão contundente ao desinteresse e à preguiça, entre outros, constituem uma série de circunstâncias, ideias, valores e práticas que instituem uma realidade apassivadora (Passetti; Augusto, 2008, p. 29). Nessa realidade, tanto professores quanto alunos são capturados pelas instituições e, quanto mais úteis e obedientes são às instituições, menos usufruem da liberdade de se auto-gerirem de forma voluntária e igualitária.

Em vista da realidade de opressão criticada por Olivo (2017) e por Gazolla (2011), é forçoso reconhecer que, apesar de serem extremamente reconhecidas pela universidade, as obras de Deleuze ou Gallo, entre muitos outros, aparecem ainda, em grande medida, mais como um referencial teórico do que prático. Desse modo, é adequado inferir o cancelamento ou o esvaziamento crítico do pensamento desses filósofos, pois apesar de serem amplamente lidos, citados e comentados, suas ideias restam circunscritas em grande medida ao âmbito teórico e unicamente discursivo da universidade, dado que essa instituição sustenta um *modus operandi* incompatível e avesso à vida, ao corpo, enfim, à liberdade (Onfray, 2001; 2008).

Ainda segundo Olivo (2017, p. 86), captar as razões segundo as quais a universidade e a escola se constituem como instituições de repressão, geridas e conservadas pelos próprios oprimidos, professores e alunos, requer a análise de um conceito que ultrapassa as limitações materiais/estruturais das escolas e das universidades, a saber: o conceito de ideologia. Para Chauí (2008), a ideologia se constitui como uma série concatenada de ideias, valores e discursos produzidos pela classe dominante para a classe dominada e que são largamente compartilhadas pelos meios de comunicação.

A ideia de que o trabalho é uma virtude, de que a “produtividade” é sinônimo de genialidade, de que o aprendizado requer sofrimento, de que a repressão é necessária à ordem ou de que a revolta e a crítica são infrutíferas para as mudanças sociais, são exemplo de ideias radicadas no senso comum e que, veladamente, produzem o afastamento na universidade e na escola entre teoria e prática. Desse modo, essas ideias e os discursos que as sucedem demovem os indivíduos de se recusarem a obedecer ou a sabotar as leis, os regulamentos, os códigos que os aprisionam, obstruindo o surgimento de espaços onde práticas horizontais, autônomas e autogeridas são testadas, visando superar hierarquias e criar novas formas de convivência e organização.

Nesse sentido, Gazolla (2011) argumenta:

Ao preenchermos fichas programáticas – que disciplina vamos ministrar, que conteúdo, que objetivos, que avaliações etc. –, estamos em camisa de força para nos desenvolvermos, aprendermos ou ensinarmos, camisa de força que, aos poucos, vem a ser aceita sem a lembrança de que são amarras. Não há pensamento na rotina, e necessitamos, com urgência, da surpresa. [De fato] chega a ser divertido constatar que certos homens são cínicos de modo autoritário, e que são, ao mesmo tempo, obedientes o suficiente para desistirem de sua própria vontade. (Gazolla, 2011, pp. 20-21)

Por sua vez, como adverte Gazolla (2011), a própria concepção de filosofia enquanto profissão/disciplina prevista por lei, tal como se verifica na contemporaneidade, constitui-se como uma problemática, pois apresenta riscos e vantagens (Gazolla, 2011, p. 23). Logo, se por um lado é vantajoso para amplificação da filosofia o desenvolvimento de uma complexa estrutura de pesquisa, com cátedras, revistas, grupos de pesquisa, programas de graduação e de pós-graduação, por outro lado, a profissionalização dessa atividade também ameaça aprisionar a filosofia em uma rede de poderes, convertendo-a em um trabalho à serviço dos imperativos do capital, como a produtividade e a eficiência, capaz de alienar/instrumentalizar professor e aluno.

2.0 ENSINO: UMA PRÁTICA AUTORITÁRIA, ADESTRADORA E ANTIFILOSÓFICA

A aspiração a tornar-se filósofo e/ou lecionar filosofia constitui-se por uma série de aporias, sobretudo se essa aspiração advém de alguém que ambiciona combater o autoritarismo, como sugere Chauí (2001), ou criar as condições para que esse combate se realize por meio da filosofia e da sua prática. No entanto, as chances de acabar reproduzindo e reforçando o autoritarismo que se ambiciona combater são grandes.

Em uma sociedade extremamente violenta e segregada como a sociedade brasileira, o ensino de filósofos como Kropotkin (2007) ou Reclus (2011), que afirmam a liberdade e o apoio mútuo como modos de vida, constitui-se como uma ação revolucionária, isto é, uma ação capaz de desafiar e desestabilizar as estruturas de poder, opressão e hierarquia. No entanto, tal como argumenta Pedro Olivo (2017, p. 22), a pedagogia e as técnicas, procedimentos e discursos que regem o ensino fazem da pedagogia a ciência do adestramento e do ensino uma prática autoritária, pois, seja para a emancipação seja para a autonomia, o ensino é sempre constituído por valores e ambições que ultrapassam o corpo e o desejo do aluno e que, portanto, o instrumentaliza.

Segundo Olivo (2017), ao contrário das experiências pedagógicas produzidas pelas classes proletárias fora do contexto escolar, tanto o ensino organizado pelo Estado burguês quanto o ensino organizado pelo Estado proletário servem sempre aos interesses da classe no poder e, portanto, ambicionam garantir que os indivíduos se adequem aos valores da coletividade úteis à sociedade e que reforcem o *status quo*. Além disso, o professor e o aluno estão sempre em uma relação vertical, hierárquica, que separa aquele que ordena daquele que obedece; aquele a ser

vigiado, controlado, castigado daquele cujo dever é vigiar, controlar e castigar.

De acordo com Olivo:

Por essência, a figura do Professor é uma figura autoritária. Quer queira quer não, todo o “educador”, constituído pelo Estado, exerce o poder, governa a aula, administra, “dirige” os alunos. [Seja] pela natureza da sua prática social, pela estrutura da Instituição em que trabalha, pelo modo como a Legislação definiu seu ofício [...] o Professor, o Educador, aparece sempre como um baluarte da reprodução ideológica do sistema, um segregador e um domesticador social, um agente da repressão e da violência simbólica, um elo decisivo na cadeia de autoritarismo, um “corretor” do caráter, um recodificador policial do desejo. (Olivo, 2017, p. 23)

Desse modo, é inevitável reconhecer que o coração vibrante do autoritarismo é o sentimento ou a crença de que se sabe o que é melhor para outro, pois é a partir dessa crença que se legitimam todas as formas de violência, opressão, castração, sanção, castigo e reprovação utilizadas não apenas na escola e na universidade, mas na totalidade das instituições disciplinares³.

Validado pelo Capital, pelo Estado e pela universidade, o professor crê cegamente saber o que será melhor para o aluno tanto no campo dos saberes quanto no campo das condutas. Assim, afirmando-se acriticamente como responsável pela formação de outrem, o professor intervém policialmente na subjetividade do aluno, impondo-lhe conteúdos, um ritmo comum de aprendizado e, para tanto, recorre a uma série sutil de práticas, procedimentos e códigos de coerção que visam a produzir a docilidade, fazendo com que os alunos internalizem o Estado e/ou o Capital e com que a escola se assemelhe às prisões.

De acordo com Edson Passetti e Acácio Augusto (2008):

Prisão e escola são instituições da modernidade. A escola foi criada para disciplinar a criança, para torná-la um bom trabalhador e um bom cidadão; a prisão [...] apareceu, quase ao mesmo tempo, para corrigir os desviados, ressocializá-los, integrá-los sob o espírito da nova chance [...]. Escola e prisão são, portanto, instituições que se comunicam, com características arquitetônicas semelhantes, grades, vigias, salas contíguas e geminadas, corredores que facilitam inspeção e controle, proximidades, isolamentos, reuniões temporárias em pátios. [É claramente visível] Esse estranho parentesco quanto ao uso do espaço, o domínio das disciplinas e a aplicação do sistema de recompensas e punições. [...] É assim que a prisão acumula o insuportável que a escola não foi capaz de conter por meio de um processo de uniformização, imobilismos e amabilidades. (Passetti; Augusto, 2008, p. 95).

³ Segundo Michel Foucault (2017), as instituições disciplinares como os hospitais, as universidades, as fábricas ou as cadeias, entre outras, operam capturando os indivíduos e inserindo-os em um sistema de normas, vigilância e punição que os dociliza. Nesse sentido, Foucault argumenta: “Na escola, na oficina, no exército, funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorrectas”, gestos não-conforme, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve as privações ligeiras e a pequenas humilhações” (Foucault, 2017, p.175).

Em grande medida, os professores, assim como a polícia, reproduzem a ideologia e reforçam o *status quo* da opressão e da violência. Para Olivo (2017, p. 100), em função do salário e do poder, os professores se conformam e se contentam em reproduzir o modelo vigente de ensino (autoritário, vertical e hierárquico), legitimando o poder do Estado, fazendo-o valer sobre cada indivíduo, assim como policiais ou juízes. Ademais, mesmo ligados a causas sociais contrárias ao sistema, como a luta contra o racismo ou o resgate do pensamento ameríndio, Olivo (2017) ressalta que os professores raramente conseguem se voltar contra a universidade e a escola, ou seja, raramente conseguem questionar a natureza autoritária e coercitiva inerente a essas estruturas, pois reconhecem como legítimo e “natural” o poder concedido a alguns para subordinar os outros.

Segundo o viés das relações autoritárias criticadas por Olivo (2017, p. 35), o juiz julga saber o que é melhor para o réu, o médico julga saber o que é melhor para o paciente, o chefe julga saber o que é melhor para o operário, o pai julga saber o que é melhor para o filho etc. Desse modo se sustenta uma longa cadeia na qual ninguém se autodetermina e todos são determinados pela exterioridade. No entanto, o capitalismo afigura-se como o grande sustentáculo dessa cadeia, pois, sub-repticiamente, é o capitalismo que determina o que é melhor para todos e cada um vive aquilo que o capitalismo, enquanto modo de produção e de organização da vida social, reconhece como melhor para si, isto é, a vivência “responsável” da liberdade, o “cuidado” rentável com o corpo, a construção de uma vida “útil” (Matthews, 2023, p.5).

Segundo o raciocínio de Olivo (2017), nem mesmo a pedagogia que objetiva reformar as estruturas pedagógicas estatais, tal como sugere Paulo Freire, por exemplo, consegue afastar-se do autoritarismo. Para Freire (2017, p. 47), é viável a construção de uma pedagogia elaborada pelo e para o oprimido⁴. Nessa pedagogia, o oprimido não mais aparece enquanto objeto passivo ou como um ser a ser resgatado e emancipado por um outro (o educador). Ao contrário disso, na pedagogia proposta por Freire (2017), o educando é parte ativa do processo de aprendizagem e o conhecimento deixa de ser um processo referente a uma verdade consumada, universal e legítima, e passa a ser tratado como algo a ser criado por intermédio do mundo, feito, refeito e problematizado.

A proposta metodológica apresentada por Freire (2017) se consubstancia então como uma prática de liberdade que suprime a existência de um detentor do conhecimento (o professor, representante da cultura dominante) e de um ser vazio de conhecimento (o aluno). Nessa proposta metodológica, o conhecimento é construído conjuntamente, em um processo dialético entre educando e educador. Com efeito, cabe ao educador conhecer o universo cultural

4 De acordo com Freire: “A pedagogia do oprimido: [é] aquela que tem de ser forjada *com* ele e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. [...] A pedagogia dos oprimidos, que não pode ser elaborada pelos opressores, é um dos instrumentos para descoberta crítica – a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestação da desumanização” (Freire, 2017, p. 51).

do educando, sua língua, seu círculo cultural, sua condição social, e, assim, auxiliará o educando no processo de desvelamento da realidade, de reflexão crítica sobre o universo no qual está inserido.

A pedagogia do oprimido se constitui, então, como uma proposta metodológica que conceitua a educação como um processo de afirmação e de exercício da liberdade, pois, ao romper com a pedagogia do opressor, fundamentada na violência e na imposição, institui um processo de construção da consciência crítica. Por meio dessa consciência crítica e emancipadora, o indivíduo é então lançado em uma dinâmica de criação de possibilidades de existência, de ruptura com os instrumentos de opressão, de participação refletida no processo histórico e de superação das contradições sociais.

É claramente visível que a pedagogia proposta por Freire (2017) se constitui de modo predominante por uma perspectiva reformista, pois recusa a relação de verticalidade entre professor e aluno, afirma a igualdade de ambos enquanto proletariado, valida o conhecimento dos alunos e os reconhece como sujeitos do próprio processo de aprendizado/emancipação. No entanto, retornando a Olivo (2017), é notório que a pedagogia proposta por Freire não consegue superar o autoritarismo e propor uma pedagogia revolucionária, pois se engaja na reforma da estrutura pedagógica do Estado, ao invés de pensar a possibilidade de sua superação.

Nesse sentido, Olivo (2017) contesta a seguinte suposição que, segundo ele, está na raiz da disciplina de pedagogia:

Contesto [...] a ideia de que compete aos “educadores” (parte seleta da sociedade adulta) desenvolver uma importantíssima tarefa em benefício da juventude; um trabalho “pelos” estudantes, “para” eles e inclusive “neles” – uma determinada operação sobre sua consciência: “moldar” um tipo de homem (crítico, autônomo, criativo, livre, etc.), “fabricar” um modelo de cidadão (agente da renovação da sociedade ou indivíduo felizmente adaptado à mesma), “incluir” certos valores (tolerância, antirracismo, pacifismo, solidariedade, etc.). (Olivo, 2017, p. 23).

Enquanto que, para Freire (2017), o Estado, a escola e o professor são instâncias fundamentais para o estabelecimento do ensino, para Olivo (2017), independentemente dos interesses aos quais se subordinem, essas instâncias são reproduutoras do poder instituído, cuja finalidade é a própria conservação do poder e, para tanto, instrumentaliza os indivíduos, seus corpos e suas vidas. Enquanto socialista libertário e crítico do socialismo autoritário – aquele que defende a existência do Estado e que Freire representa –, Olivo rechaça a legitimidade do processo de escolarização.

Após reconhecer a impossibilidade de uma escolarização que não seja adestradora ou de uma pedagogia que não seja opressora, Olivo (2017, p. 25) aponta que ser filósofo e lecionar filosofia, sem ser capturado, requer a sabotagem dos aparelhos/estruturas de Estado que instrumentalizam professor e aluno. Negligenciar ou recusar-se a cumprir o currículo, a castigar os apáticos, a realizar avaliações, a fazer o controle de frequência, a manter relações verticais,

são alguns exemplos de condutas de obstrução da escolarização, de afirmação da antipedagogia e do antiprofessor. Com efeito, para Olivo (2017), a revolta contra a escola, a universidade e até mesmo contra a historiografia clássica da filosofia enquanto instituições de assujeitamento dos indivíduos é um dos meios para conservar algum grau de liberdade dentro de uma estrutura de poder que, sobre tudo e sobre todos, se exerce.

3. FILOSOFAR: “SEM OBRIGAÇÃO NEM SANÇÃO”⁵

Aprender e ensinar filosofia sem ser capturado pelo autoritarismo das instituições à serviço do capitalismo constituem-se como ações radicalmente complexas, pois, dado que a filosofia não é uma ciência ou uma técnica unicamente operacional, mas um campo singular de saber e de práticas, não é possível ensiná-la e muito menos aprendê-la utilizando os mesmos métodos, os mesmos espaços e o mesmo tempo de aprendizagem aplicáveis às ciências (Gazolla, 2011, p. 21). Além do mais, para alguns filósofos, como os anarquistas e/ou os hedonistas, a filosofia é um modo de viver e apenas voluntariamente alguém pode aderir ou recusar um modo de vida comprometido com a liberdade.

Para pedagogos como Freire (2017), é amplamente viável a construção de um ensino que não seja autoritário, colonizador ou que reproduza as relações de dominação e que as combatá; por sua vez, para filósofos como Olivo (2017), ensinar é sempre um gesto de autoritarismo, pois o professor está sempre a serviço do poder instituído, seja o capitalismo, o socialismo autoritário ou qualquer outro modo de organização social fundamentado na hierarquia.

Por um lado, enquanto Freire (2017) recomenda a reforma do sistema de educação e reconhece a responsabilidade do Estado como garantidor legítimo desse sistema; Olivo (2017) denuncia como ilusórias ou inviáveis as reformas que ambicionam humanizar o ensino e argumenta pela ruptura radical com a pedagogia e com as instituições de ensino devido ao seu caráter congenitamente adestrador, repressor e ideológico.

Entre Freire (2017) e Olivo (2017), Silvio Gallo (2012; 2017) apresenta, então, uma saída valiosa, pois, reconhece a escola e a universidade como instituições repressivas, entretanto, não argumenta pela ruptura centralizadora, hegemônica e homogeneizante com essas instituições, como pensa Olivo (2017), nem se ilude com a possibilidade de reformá-las, como idealiza Freire (2017).

Segundo Gallo (2017):

Resistir é sempre possível. Desterritorializar os princípios, as normas da educação maior, gerando possibilidades de aprendizado insuspeitadas naquele contexto. Ou, de dentro da máquina opor resistência, quebrar os mecanismos, como ludistas pós-modernos, botando

5 Kropotkin, 2007, p. 93.

fogo na máquina do controle, criando novas possibilidades. A educação menor age exatamente nessas brechas para, a partir do deserto e da miséria da sala de aula, fazer emergir possibilidades que escapem a qualquer controle. (Gallo, 2017, p. 67).

De acordo com Gallo (2017), trata-se de ocupar a universidade e a escola, mas ocupá-las como um vírus, capaz de sabotar a “eficiência” dessas instituições no que diz respeito à repressão, interrompendo, ainda que de modo momentâneo, a dinâmica de exercício do poder e criando possibilidades para a vivência da liberdade.

A educação organizada pelo Estado, regida por códigos, estatutos, regimentos e leis é conceituada por Gallo (2012; 2017) como a grande educação, isto é, um modelo de educação a serviço da política adotada pelo Estado. A contrapelo da educação maior, Gallo (2017, p. 49) apresenta a possibilidade de que cada professor, individual e/ou coletivamente, estabeleça uma educação menor, isto é, uma educação que escapa ao controle do Estado e que faz surgir uma dinâmica horizontal e potencializadora entre aluno e professor. Para ele,

A educação maior é aquela [...] pensada e produzida pelas cabeças bem-pensantes a serviço do poder. [...] As políticas, os parâmetros, as diretrizes da educação maior estão sempre a nos dizer o que ensinar, como ensinar, para quem ensinar, por que ensinar. A educação maior procura construir-se como uma imensa máquina de controle, uma máquina de subjetivação, de produção de indivíduos em série. (Gallo, 2017, pp. 64-65).

Em contrapartida, a educação menor surge como um ato de militância e se caracteriza pela recusa do controle. Para Gallo (2017, p. 65), ao renunciar ao poder de exercer controle sobre os alunos e assumir o caos como possibilidade de criação, o professor cria a possibilidade de apresentar a filosofia como uma potência revolucionária, capaz de amplificar a aptidão de cada um para a vida. O professor da educação menor não se apoia, então, em uma filosofia única, em uma historiografia única e em um único modo de pensamento. Ao contrário disso, o professor da educação menor apresenta a filosofia como um universo de possibilidades dentro do qual cada um deve se situar voluntariamente a partir de seus próprios problemas.

Esse autor explica ainda que a

[...] educação menor é um ato de revolta e de resistência. Revolta contra os fluxos instituídos, resistências às políticas impostas; sala de aula como trincheira, como a toca do rato, o buraco do cão. Sala de aula como espaço a partir do qual traçamos nossas estratégias, estabelecemos nossa militância, produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional. Uma educação menor é um ato de singularização e de militância. [...] o professor militante, por sua vez, está na sala de aula, agindo nas micro relações cotidianas, construindo um mundo dentro do mundo, cavando trincheiras de desejo. (Gallo, 2017, pp. 64-65).

Desse modo, a educação menor concebida por Gallo (2012; 2017) não ambiciona produzir indivíduos que se deixem conduzir, mas indivíduos que se guiem pelo próprio desejo, que se conduzam voluntariamente, e que se recusem a conduzir os outros. Em vez de apresentar

filósofos, teorias e contextos históricos e exigir que os alunos gravem os conteúdos para que consigam ser aprovados em avaliações, o professor da educação menor apresenta filósofos e conceitos e deixa cada um dos alunos livre para se afastar ou se aproximar voluntariamente dos filósofos e dos conceitos que mais os convir.

O grande valor da educação menor, então, será fazer com que cada aluno se sinta verdadeiramente livre e afetado o suficiente para se autoeducar, buscar por si mesmo uma filosofia que apresente caminhos relevantes para as suas próprias questões existenciais e para a criação de seus próprios conceitos.

No entanto, afirmar o caos e renunciar ao controle, como sugere Gallo (2012, p.154), também implica que o professor reconheça o desconhecido e o imprevisível como partes constitutivas do processo de aprendizagem. Reservar um momento no cronograma escolar e criar um contexto para explicitação do conceito de prazer em Epicuro não é suficiente para fazer com que um aluno compreenda Epicuro, pois o aprendizado de um conceito depende de uma série de fatores que ultrapassam as condições convencionais de ensino.

A filosofia, assim como a concebem alguns anarquistas, requer experimentações constantes, requer um conjunto de práticas e experiências que modifiquem e definam voluntariamente modos de existência, estilos de vida. Desse modo, uma aula pode ser muito mais útil para um aluno do que para outro, como sugere Deleuze (1997). Talvez um conceito que alguém aprendeu agora só seja apreensível a um outro após alguns anos, depois de outras experiências, lições e amadurecimento. Além disso, talvez alguém que esteja apaixonado se interesse mais pelo conceito de prazer em Epicuro do que alguém que acabou de ser rejeitado pelo amado, e ambos estejam em uma mesma aula sobre hedonismo.

Para Gallo (2017), aí é que

[...] se encontra [...] a beleza do processo educativo: agimos, sem nunca saber qual será o resultado de nossas ações. [...] Lançamos sementes, sem saber se darão origem a flores ou a monstros, ou mesmo a coisa alguma... [...] Pode até haver métodos para ensinar (eles pelo menos servem para tranquilizar as consciências perturbadas dos professores), mas não há métodos para aprender. O método é uma máquina de controle, mas a aprendizagem está para além de qualquer controle; a aprendizagem escapa, sempre. O aprendizado não pode ser circunscrito nos limites de uma aula, da audição de uma conferência, da leitura de um livro; ele ultrapassa todas essas fronteiras, rasga os mapas e pode instaurar múltiplas possibilidades. (Gallo, 2017, pp. 84-85).

Nesse sentido, faz-se útil reconhecer uma série de práticas infantilizadoras empregadas pelo professor, tal como aventado por Chauí (2001, p.74), e que consistem em tutelar o aprendizado, em exigir uma centena de sínteses, leituras de fragmentos e avaliações como modos de garantir que os alunos estejam constantemente ocupados, ainda que isso signifique a circunscrição dos alunos a um conteúdo fragmentado, limitado, que não os interessa. Além disso, a autonomia para pesquisar, fazer leituras e conduzir seu próprio aprendizado é constantemente vista como

uma ameaça, pois se caracteriza como um modo de displicência ou de insubordinação.

Em linhas gerais, a educação menor, assim como proposta por Silvio Gallo (2017, p. 63), afigura-se como uma estratégia de luta contra a educação maior e que sabota o poder e sua estrutura de repressão. Utilizada pelos movimentos operários anarquistas durante o século XIX, a sabotagem foi um modo dos operários comprometerem o lucro dos burgueses, retardarem a produção, enfraquecerem o sistema ou fazê-lo operar de modo contraproducente.

De acordo com Pouget (2011):

Com a sabotagem [...] os trabalhadores podem resistir, já não estão completamente à mercé do capital; já não são a carne mole que o amo modela à vontade; tem um meio de fazer valer a sua força, e de provar ao opressor que não são marionetes à sua vontade. Além disso, a sabotagem não é tão nova como parece, os trabalhadores têm sempre praticado individualmente. [...] Na sabotagem temos uma arma de resistência efetiva. (Pouget, 2011, p. 17).

A construção da educação menor requer, então, que o professor sabote o poder do Estado, burlando silenciosamente algumas regras, rompendo com a vontade de ser “competente”, “produtivo”, “disciplinado”. Com efeito, aqui se constata um grande obstáculo para a educação menor, pois ela requer que o professor seja capaz de operar a crítica da estrutura de poder na qual está inserido, seja a escola ou a universidade, e que, em seguida, se recuse a cumprir zelosamente a “função” social e ideológica que lhe é atribuída pelo Estado burguês.

Segundo Olivo (2017), os professores geralmente são condicionados pelo mesmo sistema de adestramento sob o qual passam os alunos; e, por consequência, mesmo oprimidos e explorados pelo Estado, os professores comumente reproduzem comportamentos obedientes, apassivadores e ideológicos, como se colocarem como exemplo para àquilo que os estudantes devem vir a ser. Limitados por uma “formação” estrategicamente fragmentária, superficial e criteriosamente conduzida, os professores advém da massa proletária, recebem um salário ruim, e, muitas vezes, acabam se ocupando de servir cuidadosamente ao Estado, sem se aperceberem de que servem a um Estado opressor, que os explora, que oprime alunos, que instrumentaliza a educação e que serve apenas aos interesses da burguesia.

Em suma, o aprendizado da filosofia não pode ser avaliado, controlado, medido, pois não pode ser confirmado, dado que depende de uma série de aspectos relativos ao corpo, às relações, à história de vida ou ao estado afetivo de cada indivíduo no momento em que cada um entra em contato com um conceito/pensamento. O aprendizado da filosofia requer, então, total liberdade, a ausência completa de coação ou obrigação, pois só assim é possível que cada um pense filosoficamente a partir de seu próprio corpo, de sua própria vida, de sua própria realidade social, inventando possibilidades de vida, criando linhas de fuga (Gallo, 2017, p. 90), elaborando estratégias de resistência, recusando a mesmice e sabotando a reprodução sufocante.

CONCLUSÃO

A filosofia é capaz de proporcionar mudanças revolucionárias no modo como cada indivíduo vive, ama, sonha, trabalha, consome, convive. Entretanto, ao contrário das outras ciências, o aprendizado da filosofia requer uma série de condições singulares que a escola e a universidade não conseguem proporcionar e nem o ambicionam realmente. Enquanto extensões do poder repressivo do Estado, a universidade e a escola estão sempre a serviço do poder instituído e é em nome desse poder que alunos e professores são instrumentalizados.

Por meio da crítica à grande educação, que sufoca alunos e professores sob uma série de leis, processos, regulamentos, ementas, códigos, currículos, fluxogramas, avaliações, entre outros, esse artigo se propôs a pensar a validade de uma educação menor. Segundo Gallo (2012; 2017), ao recusar o controle e ao assumir a imprevisibilidade como característica do processo de aprendizagem, o professor produz a educação menor, criando espaços para a invenção da liberdade.

Como apontou Olivo (2017), o professor é essencialmente uma figura autoritária, assim como o pai, o padre, o juiz, o policial, entre outros. No entanto, o poder que o professor exerce sobre o aluno é também um poder que se exerce contra ele mesmo, pois ambos são classificados, avaliados, vigiados, explorados e ambos são tratados como “carne de canhão” (Olivo, 2017, p. 56) dentro da maquinaria estatal.

Renunciar à vontade de ser eficiente, reconhecer que cada aluno sabe o que é melhor para si, recusar-se a punir o desinteresse e a preguiça e romper com a responsabilidade pela formação do outro são exemplos de condutas capazes de fazer com que um professor seja menos autoritário; ainda que extinguir por completo o autoritarismo inerente ao ensino e à função do professor seja impossível.

Tanto Gallo (2012) quanto Olivo (2017) argumentam que as estratégias de luta contra o poder do Estado não são como receitas a serem seguidas rigorosamente. Ao contrário, as estratégias de luta devem ser criadas continuamente, diante de cada local de poder, em cada modo de relação, em cada contexto/circunstância. Para ambos, no lugar da relação hierárquica entre aquele que comanda (professor) e aquele que obedece (aluno), é possível criar relações horizontais entre ambos, como quando ambos são solidários uns em relação aos outros ou quando sabotam conjuntamente o poder do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, Marilena. *Escritos sobre a universidade*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. *O que é ideologia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DELEUZE, G. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Montparnasse, 1997.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 64 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- GALLO, S. *Deleuze & a educação*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____. *Metodologia do Ensino de Filosofia: uma didática para o ensino médio*. São Paulo: Papirus, 2012.
- GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MATTHEWS, J. D. 1. ed. *Para destruir a escolarização*. Tradução do grupo Subversão Anônima. Paraná: Editora monstro dos Mares, 2023.
- OLIVO, P. G. *O educador mercenário: para uma crítica radical das escolas da democracia*. 1. ed. Tradução de Paulo L. Marques. Paraná: Editora monstro dos Mares, 2017.
- ONFRAY, M. *Política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- _____. *Contra história da filosofia: as sabedorias antigas*. Tradução de Mônica Stahel. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- PASSETTI, E.; AUGUSTO, A. *Anarquismos & educação*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- POUGET, E. *A sabotagem*. Tradução anônima. Rio de Janeiro: Confederação Nacional do Trabalho, 2011.
- RECLUS, É. *Anarquia pela Educação*. Organização e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2011.
- KROPOTKIN, P. A. *O princípio anarquista e outros ensaios*. Organização e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2007.

Contextura