

ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Programa de Apoio a Publicações Científicas



Ministério
da Educação

Ministério da
Ciência e Tecnologia



Publicação realizada com recursos CAPES do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-RIO.

ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do
PPG de Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

VOLUME XX

N. 01 / 2021
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS RIO DE JANEIRO V. XX, N. 01, 2021

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil.

ANALÓGOS

REVISTA DOS ALUNOS DO PPG EM FILOSOFIA DA PUC-RIO

Fundada em setembro de 2001, a revista AnaLógos é uma das mais antigas publicações organizadas por alunos de Pós-Graduação em Filosofia do país. A AnaLógos tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Os artigos são submetidos ao escrutínio de dois pareceristas anônimos (*double blind review*). De 2001 a 2014, a revista foi publicada anualmente em versão impressa, disponíveis na Biblioteca Central da PUC-Rio. A partir de sua décima quinta edição, AnaLógos se tornou completamente digital, estando hospedada na plataforma Maxwell da PUC-Rio, acessível no endereço eletrônico https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_analogos.php?strSecao=index. Com o objetivo de tornar acessíveis ao público as edições impressas antigas, foi realizado um processo de digitalização para o formato PDF e armazenamento em uma pasta do Google Drive, que inclui, além das edições, um sumário completo que especifica os artigos publicados em cada uma delas, disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1DbcgM-iUFcPs57mnvWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing>.

EDITORAS RESPONSÁVEIS

Anna Carolina Velozo Nader Temporão (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

EDITORES AUXILIARES

Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)
João Pedro da Silva Martins (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Revisão ortográfica

Anna Carolina Velozo Nader Temporão (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Diagramação

Anna Carolina Velozo Nader Temporão (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
O ANTICARTESIANISMO CULTURAL NO BRASIL MARCELO COUTO FEITOSA	8
SOBRE O NOME - REFLEXÕES A PARTIR DA <i>OTOBIOGRAPHIE DE NIETZSCHE</i>, DE JACQUES DERRIDA JOÃO PEDRO DA SILVA MARTINS	20
PRÉ-INDIVIDUAL QUÂNTICO PEDRO VASCONCELOS JUNQUEIRA DE GOMLEVSKY	31
VERDADE E PROPAGANDA: O MENTIROSO, O AGENTE E O REFÚGIO DA VERDADE SEGUNDO HANNAH ARENDT MARCELO CAPELLO MARTINS	53
A CONFIANÇA EPISTÊMICA NO TESTEMUNHO ANNA CAROLINA VELOZO NADER TEMPORÃO	73
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	95

APRESENTAÇÃO

Nesta edição de 2021, volume XX, número 01, da revista AnaLógos, que reúne uma seleção dos trabalhos apresentados nas XX e XXII Semanas dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), correspondentes às edições de 2019 e 2021, temos um palco vibrante para o diálogo filosófico sobre a construção e percepção da realidade, bem como a forma como a compreendemos, comunicamos e experienciamos. A narrativa desta edição se desenrola por meio de cinco artigos que criam um elo temático profundo e amplo, explorando as diversas facetas da experiência humana, da identidade e da verdade. Cada um desses artigos se entrelaça, formando um mosaico que reflete sobre a percepção da realidade, a constituição da identidade e a busca pela verdade no contexto humano.

Explorando o anticartesianismo cultural no Brasil, o artigo de Marcelo Couto Feitosa analisa a relação mente-corpo, destacando como o pensamento cartesiano impactou a cultura brasileira e como artistas como Lygia Clark e Hélio Oiticica contribuíram para uma recepção crítica desse pensamento cartesiano na arte contemporânea brasileira, promovendo uma valorização da experiência na interação entre mente e corpo.

Seguimos com o trabalho de João Pedro da Silva Martins que discorre sobre a análise de Jacques Derrida da obra *Ecce Homo* de Nietzsche, investigando a dinâmica dos nomes próprios de filósofos e as consequências políticas da organização filosófica de ideias, ampliando o entendimento sobre a identidade do sujeito na filosofia.

Abordando o conceito de pré-individual de Simondon, o artigo de Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky mergulha nas noções de forma e informação para propor uma nova interpretação da realidade pré-individual em conexão com entidades microfísicas.

O trabalho de Marcelo Capello Martins propõe uma reflexão sobre a importância da verdade factual na política a partir da perspectiva de Hannah Arendt, analisando as figuras do mentiroso, do agente e do relator da verdade e o papel de cada um na comunicação de fatos.

Por fim, a contribuição Anna Carolina Velozo Nader Temporão, na qual investiga a confiabilidade do testemunho pessoal e os desafios que envolvem a avaliação de tal evidência, explorando diferentes abordagens filosóficas, desde as ideias de David Hume e Thomas Reid até concepções contemporâneas como o situacionismo epistemológico e a Epistemologia das Virtudes.

A revista AnaLógos está comprometida em promover o pensamento crítico e a discussão filosófica de alto nível. Esperamos que esta edição seja uma fonte de inspiração e reflexão para todos os amantes da filosofia.

Os editores

Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 2023

O ANTICARTESIANISMO CULTURAL NO BRASIL

MARCELO COUTO FEITOSA¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo propor uma análise de alguns aspectos do anticartesianismo cultural existente no Brasil. Não se trata de uma abordagem no sentido amplo do tema, mas sim de uma abordagem específica que está diretamente associada ao debate sobre a questão da relação “mente-corpo” e de como a abordagem via pensamento cartesiano teria contribuído para a formação, no ambiente cultural brasileiro, tanto de uma recepção “negativa” das ideias do pensador francês, quanto da formulação de uma concepção “própria” para tratar da questão. Para alcançar esse objetivo o presente artigo foi dividido em duas partes. A primeira, denominada “Lygia Clark e Hélio Oiticica: emergência do corpo e ‘experiência sensorial’ na retórica dos artistas brasileiros da contracultura da década de 1960”, destaca o surgimento da referida recepção “negativa” ao estatuto atribuído ao corpo pela metafísica cartesiana, a partir do “discurso” de importantes artistas brasileiros, tais como Lygia Clark e Hélio Oiticica, assim como em observações de alguns estudiosos da obra dos dois artistas. Na segunda parte, denominada “Experiências corporais: a arte que vem do corpo no movimento contemporâneo brasileiro”, o artigo destaca o trabalho de teóricos da arte contemporânea brasileira, tais como Paulo Herkenhoff, Fernanda Magalhães, Aracy Amaral e Mônica Botelho Alvim, que, a partir de observações do processo criativo de artistas contemporâneos, utilizam - evidentemente, cada um a seu modo - o “anticartesianismo” como argumento central no processo de valorização da “experiência” enquanto parte atuante no processo da relação “mente-corpo”, propondo, assim, novas perspectivas ontológicas para o entendimento do indivíduo e sua “identidade” na realidade social.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Anticartesianismo; Relação mente-corpo; Experiência.

Introdução

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores. (Oswald de Andrade).²

O que esse artigo pretende considerar como sendo um “anticartesianismo cultural no Brasil”, diz respeito, mais especificamente, ao surgimento de uma certa recepção “negativa” do estatuto atribuído ao corpo pela metafísica cartesiana, algo que se encontra fortemente presente nos “discursos” de importantes artistas brasileiros, tais como Lygia Clark e Hélio Oiticica, assim como em observações de teóricos da arte contemporânea.

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: rec1901@hotmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7607424326054541>.

² Andrade, 1928, p. 3.

A disposição em reconhecer a legitimidade dos discursos de artistas brasileiros, enquanto conteúdos de validade intelectual, justifica-se pela intensidade com a qual esses artistas se dispuseram a confrontar suas ideias com as existentes em diversas áreas do conhecimento, inclusive com aquelas provenientes da tradição filosófica. Considero esse fato importante pois trata-se de artistas que sempre fizeram de suas realizações algo que vai além da expressão de uma obra de arte. Boa parte dos trabalhos desses artistas – independentemente da forma de arte que pratica(ra)m – vem despertando, ao longo dos últimos anos, o interesse de diversos estudos acadêmicos, exatamente por eles terem feito de suas ações criativas, a representação de ideias que interagiam diretamente com os grandes temas abordados em suas épocas, contribuindo, assim, para o enriquecimento do próprio debate intelectual e isso tanto no âmbito das grandes instituições, quanto no ambiente cultural como um todo.

Esse fato, certamente não é um fenômeno recente. Apenas para citar um único exemplo, o ensaio intitulado “O artista brasileiro e o impasse do seu tempo”, de autoria da professora de história da arte, Aracy Amaral, que foi publicado em 1973, destacava naquela ocasião, que tal característica já se encontrava presente entre os artistas modernistas dos anos de 1920. “[...] evidentemente, a balança do entusiasmo dos nossos modernistas, que buscavam um filete do ‘nosso’ não apenas na rejeição do europeísmo no ensino das artes, na imitação, mas numa tentativa de construção de uma nova mentalidade”.³ Essa “tentativa de construção de uma nova mentalidade”, é uma boa ilustração desse elo que aproxima a produção artística dos estudos acadêmicos. Trata-se de uma disposição comum a ambas as perspectivas – artística e acadêmica – de buscar novos horizontes conceituais para pensar a realidade, algo que vem se tornando, ao longo dos anos, uma característica marcante da própria intelectualidade brasileira. Certamente são muitos os estudos e diversas possibilidades para pensar esse elo entre a produção artística e intelectual no Brasil. Aqui, porém, iremos nos restringir a uma possibilidade muito particular, referente às ideias de caráter anticartesiano presentes na retórica de alguns artistas brasileiros e de comentadores de suas obras.

1. Lygia Clark e Hélio Oiticica: emergência do corpo e “experiência sensorial” na retórica dos artistas brasileiros da contracultura da década de 1960.

[...] o homem contemporâneo deve afastar-se desse excesso de racionalismo que está no coração de nosso pensamento. (Lygia Clark).⁴

³ Amaral, 1973, p. 67.

⁴ Clark, 1965, p. 1.

Não há dúvidas de que Lygia Clark e Hélio Oiticica estão entre os mais expressivos artistas brasileiros do movimento conhecido como “contracultura”, que ocorreu entre as décadas de 1960 e 1970. Obviamente eles não foram os únicos que aderiram ao importante movimento que marcou a cultura mundial daquele período, mas, ao longo desses cerca de cinquenta anos desde seu início, o trabalho desses dois artistas foi adquirindo enorme importância para o cenário cultural brasileiro. Atualmente, o conjunto de obras de Lygia Clark e Hélio Oiticica está entre os mais expressivos desse movimento, no Brasil, tendo exercido, ao longo desses anos, uma enorme influência em nossa produção artística e cultural. A importância dessa influência, assim como o sucesso alcançado no cenário internacional, passou a despertar o interesse de intelectuais e acadêmicos de diferentes áreas que passaram, desde então, a desenvolver pesquisas relacionadas ao trabalho desses dois artistas. São estudos de grande diversidade temática, realizados por pesquisadores de áreas igualmente diversas, cada qual com seus próprios interesses e objetivos.

Também são muitos os fatores que contribuíram para que surgisse tamanha profusão de estudos a partir da obra dos dois artistas, mas, certamente, um dos principais é o fato de tanto Lygia Clark, quanto Hélio Oiticica terem produzido, eles próprios, um vasto material teórico sobre suas obras e intervenções artísticas. Ao longo desses mais de cinquenta anos, esse material vem sendo utilizado como uma importante fonte de pesquisa por diversos estudos e não será diferente com o que será apresentado aqui. Como o objetivo desse artigo é propor uma revisão do anticartesianismo cultural existente no Brasil, o objeto de análise a ser trabalhado pelo estudo, será os argumentos defendidos pelos próprios artistas acerca do estatuto ontológico que suas ideias atribuem ao corpo, assim como daquilo que chamam de “experiência sensorial”. Vale destacar que, no conteúdo das obras que foram utilizadas como fontes por essa pesquisa, nem Lygia Clark, nem Hélio Oiticica, jamais fizeram críticas diretas a Descartes ou à sua filosofia. Na verdade, eles sequer se referem ao filósofo francês em seus textos ou depoimentos. Não há, portanto, como estabelecer que o conjunto de obras desses dois artistas se referem a um anticartesianismo formalmente estabelecido. Mas, conforme já mencionado anteriormente, esse mesmo conteúdo deverá ser entendido como tendo uma estrutura conceitual de caráter anticartesiano, como uma espécie de anticartesianismo “oculto”, que surge nas “entrelinhas” dos discursos ali existentes.

Nesse contexto, podemos encontrar em “Lygia Clark: obra – trajeto”, de Maria Alice Milliet (1992), vários trechos que destacam como a artista evidenciava a importância do corpo e da “experiência sensorial” no processo criativo de suas obras.

Lygia Clark recusa a classificação em categorias estéticas ou estilísticas, porque incompatíveis com a sua proposta de desrepresentação, de superação dos suportes, de deslocamento do privilégio do olhar para uma ampla percepção sensorial, de integração do corpo na arte e da arte no corpo coletivo. A experimentação e a sensibilidade que propõe são estímulos a investidas libidinais e ao engajamento corporal do público.⁵

O próprio discurso da artista, em seus escritos, reforça a ideia dessa “experiência sensorial” através do corpo, sugerindo, muitas vezes, um deslocamento de sentido que opera no interior do próprio significado da obra de arte: “Desenvolvendo a minha fase sensorial na ‘nostalgia do corpo’ – em que o objeto dado ainda era um suporte – o homem encontrou o seu próprio corpo nas sensações táteis. Acabou por ‘incorporar’ o objeto fazendo-o assim desaparecer.”⁶ Em seu discurso, além de deixar clara sua intenção de atribuir à “experiência sensorial” o status de criação artística, Lygia Clark também destaca o caráter coletivo da ação vivenciada na própria “experiência”, num sentido, a princípio, mais estético do que metafísico.

O toque é no próprio corpo. Toque a dois, a três, ou a maior número de pessoas que participam da experiência. Nasce assim uma arquitetura viva em que o homem através de uma expressão gestual constrói aquela como sistema biológico vivo, verdadeiro tecido celular.⁷

Convém esclarecer que a “experiência sensorial” ou simplesmente “experiência” a qual Lygia Clark tanto se refere em seus escritos, não possui qualquer relação com aquilo que a tradição do pensamento filosófico entende por “experiência sensível”. O sentido que a artista atribui à “experiência” em suas obras – e isso também vale no caso de Hélio Oiticica – não diz respeito ao corpo concreto do cotidiano empírico, fontes do conhecimento sensível. Trata-se do corpo enquanto objeto de uma ambientação esteticamente estabelecida, estimulado à interação com outros corpos igualmente “inseridos”, produzindo uma inter-relação corporal essencialmente através do toque e de outras possibilidades de interação, proporcionando uma espécie de experiência “lúdica”, completamente distinta das experiências do cotidiano empírico do corpo orgânico. Por isso, a questão do corpo é fundamental para Lygia Clark. Tanto em sua

⁵ Milliet, 1992, p. 14.

⁶ Clark, 1973, p. 159.

⁷ Clark, 1973, p. 159.

produção artística quanto em seus discursos, a artista sempre fez questão de evidenciar que sua grande motivação e fonte de inspiração sempre foi o corpo ou, como ela própria costumava se referir, “coisa corporal”. “Eu quero descobrir ‘o corpo’. O que me interessa fundamentalmente é o corpo. E atualmente eu já sei que é mais do que o corpo. Então por trás da coisa corporal, é o que vem de mais profundo que interessa.”⁸

A sedutora ideia de querer entender a “coisa corporal” clarkiana enquanto uma oposição direta à *res cogita* cartesiana não pode ser justificada apenas pelo fato disso ser possível no plano filosófico. Seria incoerente e injusto examinar a afirmação de Lygia Clark a partir de critérios filosóficos, quando, na verdade, essa não era a intenção da artista. Todavia, isso não significa que o significado estético da “coisa corporal” clarkiana esteja imune à sua representação semântica no campo conceitual, o que remete tal significado a questões associadas à relação mente-corpo. Nesse sentido, observa-se que o indivíduo da “experiência sensorial”, ou seja, a “coisa corporal”, não pode ser o mesmo da “coisa que pensa” (*res cogita*) da metafísica cartesiana. A estrutura argumentativa que estabelece o indivíduo enquanto uma “unidade” isolada no psicologismo do “eu que pensa”, sem relação com o próprio corpo, não consegue dar conta de explicar o sujeito psicofísico da “coisa corporal” de Lygia Clark. Mesmo que a filosofia cartesiana não desconsidere esse aspecto da realidade humana, pois sabe-se que Descartes trata desse tema em dois momentos: na troca de correspondências com a princesa Elisabeth e, posteriormente, em sua última obra, ou seja, *As paixões da alma*, ainda assim se trata de concepções distintas do sujeito psicofísico e isso ocorre sobretudo devido à diferença do estatuto atribuído ao corpo. Na filosofia cartesiana, é um pressuposto metafísico que estabelece, ontologicamente, que a relação da mente com seu corpo ocorre, primeiramente, no psicologismo de uma perspectiva individual para depois acontecer no plano da realidade coletiva, ou seja, a relação do sujeito (individualizado) com o objeto (relacional) vai da subjetividade do particular para o plano coletivo da ação. Já no indivíduo psicofísico de Lygia Clark, a relação da mente com o corpo é entendida como “sensações”, nas quais experiência de uma estética sensorial, a partir da interação coletiva (com outros corpos), permite que a “coisa corporal” se torne a própria subjetividade do indivíduo, que jamais se separa do objeto que o identifica, ou seja, seu próprio corpo. Na “coisa corporal” clarkiana, não há, então, um percurso que vai da subjetividade para o coletivo, mas uma fusão onde subjetividade e coletividade se tornam uma única coisa. Assim, ainda que Lygia Clark não tivesse qualquer pretensão de

⁸ Clark, 1982, p. 2.

rejeitar a metafísica cartesiana, é completamente possível interpretar sua ideia de “coisa corporal” como um conceito claramente anticartesiano.

No caso do artista Hélio Oiticica, inicialmente observa-se que muitas características que podem ser atribuídas às suas obras se assemelham aos trabalhos de Lygia Clark. Inclusive, muitas das ideias defendidas por ambos os artistas também possuem vários aspectos em comum, assim como o conteúdo de seus discursos. Contudo, a própria Lygia Clark, ao comentar sobre o seu relacionamento com Oiticica, numa entrevista, em 1986, esclarece uma importante diferença existente entre eles.

Nós éramos muito ligados porque tínhamos muita coisa em comum. Ao mesmo tempo, havia um contratempo muito curioso: quando eu e ele começávamos a conversar eu dizia: ‘Hélio, a gente é como uma mão, uma luva; você é a parte exterior e eu a parte interior. Ele com a parte exterior pegava mais o mundo no sentido abstrato, no sentido real, no sentido concreto, e construía muito mais a coisa evidente. Eu, como mulher, o que deve ter sido a minha fraqueza e minha força, ia muito mais pra coisa que já não era tão visível, tão tocável.⁹

Assim como ocorreu no caso de Lygia Clark, o discurso sobre a importância do corpo e da experiência sempre esteve presente durante toda a trajetória artística de Hélio Oiticica. Ainda que o debate no qual esses dois artistas estavam envolvidos se tratava – ao menos na perspectiva da época – de uma discussão sobre novas concepções de produção artística, atualmente observamos que essas mesmas ideias adquiriram outros sentidos que não ficam necessariamente restritos a esse debate. Conforme destacado anteriormente, muitas dessas ideias foram sendo incorporadas ao longo do tempo pela própria intelectualidade brasileira, que descobriu, nesse conjunto de ideias apresentadas por Lygia Clark e Hélio Oiticica, uma profundidade conceitual em suas proposições. Não que isso estivesse ausente das intenções que os dois artistas tinham em mente na época, mas hoje tais ideias repercutem para além do ambiente cultural, influenciando diversas áreas do conhecimento e vários estudos relacionados às questões do corpo e suas relações com diferentes modalidades da experiência humana. Sobre a diferença que Lygia Clark afirmou existir entre ela e Oiticica, que é a relação com a “exterioridade”, o corpo em contato com a realidade concreta, com o mundo real; isso se encontra presente na obra do artista carioca, com diversas passagens que atestam essa observação:

⁹ Clark, 1986, p. 148.

Há atualmente no Brasil a necessidade de tomada de posição em relação a problemas políticos, sociais e éticos, necessidade essa que se acentua a cada dia e pede uma formulação urgente, sendo o ponto crucial da própria abordagem dos problemas no campo criativo: artes ditas plásticas, literatura etc.¹⁰

O caráter político sempre foi uma das marcas de Hélio Oiticica. Ainda que os comentários que realizava a partir de seus trabalhos estivessem relacionados a uma necessidade de mudança das práticas artísticas como forma de se buscar uma identidade cultural própria, não podemos deixar de observar que, em seus discursos, Oiticica sempre afirmava que a busca por essa “originalidade” passava por um processo político de desvinculação das tradições culturais estrangeiras, principalmente as europeias e estadunidenses.

[...] queremos crer que a condição aqui reinante, de certo modo ainda em formação, haja colaborado para que este fator se objetivasse mais ainda: somos um povo à procura de uma caracterização cultural, no que nos diferenciamos do europeu com seu peso cultural milenar e do americano do norte com suas solicitações superprodutivas.¹¹

Em certos momentos, como numa correspondência enviada à Lygia Clark, em novembro de 1968, Oiticica costumava atribuir à diversidade étnica da sociedade brasileira, um fator determinante de diferenciação cultural, minimizando, inclusive – já naquela época – a influência europeia sobre nossos costumes, reduzindo-a aos ambientes acadêmicos:

O Brasil é uma espécie de síntese de povos, raças, costumes, onde o europeu fala mas não fala tão alto, a não ser nos meios universalistas acadêmicos, que não são ‘criação cultural’, mas sim arremedo.¹²

Outro aspecto de caráter político que foi muito utilizado por Hélio Oiticica em seus discursos foram as críticas que o artista costumava direcionar àquilo que ele chamava de “intelectualismo excessivo”. Prova disso é um ensaio escrito por ele, em novembro de 1965, intitulado “A dança na minha experiência”, onde o artista explica que o seu interesse pela dança surgiu exatamente da necessidade de se libertar de sua “excessiva intelectualização”.

Antes de mais nada é preciso esclarecer que meu interesse pela dança, pelo ritmo, no meu caso particular o samba, me veio de uma necessidade vital de desintelectualização, de desinibição intelectual, da necessidade de uma livre expressão, já que me sentia ameaçado na minha expressão de uma excessiva

¹⁰ Oiticica, 1986, p. 94.

¹¹ Oiticica, 1986, p. 85.

¹² Clark, 1998, p. 73.

intelectualização. É portanto, para mim, uma experiência da maior vitalidade, indispensável, principalmente como demolidora de preconceitos, estereotipações etc.¹³

Ainda que a “desintelectualização” proposta por Oiticica não deva ser entendida aqui como um manifesto contra o intelecto, pois essa afirmação parece tratar-se mais do relato de uma escolha pessoal do que de uma proposição de caráter acadêmico, mesmo assim, tal como ocorre em Lygia Clark, mais uma vez vemos surgir a emergência de se reivindicar a “experiência” relacionada a uma ação corporal coletiva – no caso aqui, a dança, o samba – como uma forma de alcançar a liberdade no plano individual. No caso de Oiticica, isso ainda surge relacionado ao fato de significar uma oposição ao que é “intelectualizado”. Sendo assim, não estaria Oiticica deixando clara sua intenção de atribuir um caráter negativo a tudo aquilo que pertence somente à dimensão intelectual, ou seja, a tudo aquilo que pertence ao conhecimento que não necessita da experiência com o corpo para existir? Nesse sentido, então, a estrutura teórica dessas proposições oiticiquianas não estaria, ela própria, sugerindo uma concepção anticartesiana para pensar as questões relacionadas à mente e ao corpo, numa espécie de anticartesianismo cultural?

2. Experiências corporais: a arte que vem do corpo no movimento contemporâneo brasileiro.

[...] um corpo que se coloca e que atua causando uma modificação através de seus posicionamentos: um corpo que se funde em tantos outros para ocupar seu espaço no mundo, deixando suas marcas, seu pensamento, suas reivindicações, posicionando-se e reconstruindo-se.¹⁴ (Fernanda Magalhães)

Diferentemente do que ocorreu no capítulo anterior, quando foram priorizados os discursos e comentários dos próprios artistas sobre suas obras e/ou processos criativos, aqui a preferência será dada às reflexões de teóricos e intelectuais que estudam a produção artística contemporânea brasileira. Não se trata de propor um amplo debate acerca dos resultados apresentados por esses trabalhos, nem tampouco de fazer uma revisão de suas contribuições para a história da arte contemporânea, no Brasil. Mais uma vez, destaco que o objetivo aqui é examinar as implicações conceituais que essas reflexões representam no âmbito do debate sobre a relação mente-corpo, ou ainda, do caráter ontológico que elas assumem mediante tal debate. Certamente não serão todos os autores e aspectos teóricos que serão investigados nesse artigo.

¹³ Oiticica, 1986, p. 72.

¹⁴ Magalhães, 2010, p. 115.

A questão ficará centralizada na discussão sobre como esses teóricos destacam a importância do “corpo” e da “experiência” na produção artística contemporânea brasileira, e isso – no que diz respeito aos interesses deste estudo – será mais enfatizado a partir dos aspectos conceituais do que do caráter estético, pois, o objetivo aqui é verificar se tais concepções podem ser entendidas como anticartesianas.

Cinquenta anos após o surgimento da contracultura, o cenário político é completamente diferente do que existia no início do movimento, mas os trabalhos e as ideias de artistas como Lygia Clark e Hélio Oiticica, continuam exercendo grande influência nas obras de importantes artistas do cenário artístico contemporâneo brasileiro. Muitos desses artistas ergueram suas carreiras a partir das concepções inovadoras e das novas práticas inauguradas pela contracultura, mas, conforme destacado anteriormente, no que diz respeito aos interesses aqui pretendidos, esse momento do estudo dedica mais atenção às argumentações desenvolvidas por alguns teóricos sobre a obra desses artistas, do que propriamente dos próprios artistas e/ou suas obras. São dois os aspectos que os teóricos da arte contemporânea elegeram como mais importantes e, conseqüentemente, os mais destacados em suas obras. E não se trata de nenhuma novidade, pois se referem aos mesmos temas que já haviam sido amplamente discutidos pelos artistas da contracultura, ou seja: a evidência do corpo e a importância da experiência.

No entanto, há um aspecto relacionado à produção artística – e não teórico – presente nessa discussão que merece ser destacado. Trata-se da diferença de concepções de “corpo” e de “experiência”, enquanto componentes da própria obra de arte. Esse esclarecimento é importante porque ambos os movimentos – contracultura e contemporâneo – dedicam atenção especial ao estatuto do corpo, assim como à experiência, em suas concepções de criação artística, e nos discursos sobre elas. A distinção se faz necessária para que fique claro que o que será comentado a seguir, embora tematize os mesmos objetos tratados no capítulo anterior, refere-se a concepções diferentes. É preciso lembrar que na contracultura, o corpo que dá “forma” à obra é o corpo do próprio “espectador-participante”, que nesse caso – através de “estímulos sensoriais” resultantes da interação corporal com outros “participantes” – torna-se, ele mesmo, o “agente-criador” que dá origem à própria obra, esvaziando, assim, o sentido formal de obra enquanto objeto material, abrindo espaço para uma concepção de arte como um acontecimento imanente que transcende a materialidade do objeto por meio da interação coletiva da ação entre corpos. Nesse sentido, é a coletividade dessa “experiência sensorial” que se torna a própria obra de arte, e não um “evento” que dela decorre.

Já na arte contemporânea, encontramos no comentário de Fernanda Magalhães sobre a performance “Corpo Re”, por exemplo, um sentido bem diferente que é atribuído ao corpo na obra artística:

As imagens sugerem novos corpos reconstruídos a partir dos fragmentos impressos sobre lençóis. Cada participante disponibiliza parte de seu corpo para ser pintado e é convidado a realizar também outros registros. Várias performances acontecem, simultaneamente, para a construção do Corpo Re. Outros registros destes corpos são feitos por meio de fotografias, vídeos, desenhos, pinturas, gravuras, paisagens sonoras e relatos realizados pelos participantes.¹⁵

É o corpo da ação performática – e nesse caso, tanto faz se é uma ação individual ou coletiva – que se torna objeto da obra. Ainda que isso ocorra em meio a uma infinidade de possibilidades, fazendo-se valer – conforme descrito na citação acima – de uma grande variedade de recursos aplicáveis aos mais diversos suportes e dispositivos do mundo contemporâneo, esse “corpo” é sempre o de um ato que transforma os rituais narcisistas e individualistas das ações performáticas em objeto artístico. Nesse caso – diferentemente do que ocorre na contracultura – esse corpo estabelecido como objeto, é concreto e material. Outro bom exemplo dessa concepção contemporânea, é o comentário feito pelo crítico de arte e museólogo Paulo Herkenhoff sobre o uso que o artista plástico Rodrigo Braga faz do próprio corpo em suas obras.

O corpo não será então o móvel mecânico da obra – isto é, não será da família do relógio – mas o móvel poético da linguagem. Braga parte de uma experiência pessoal comovida, que resulta no pudor em propor-se a discutir o ‘homem’, essa complexa categoria filosófica. É nesse ponto que o artista se situa em hipóteses primais do sujeito atravessado por sua animalidade e por seu inconsciente. O *corpus* de Rodrigo Braga vem construindo uma agenda transversal que aborda bichos aristotélicos a certa cidadania animal na filosofia contemporânea.¹⁶

As implicações dessa concepção contemporânea de obra artística também promovem alterações no sentido da “experiência”, que, de certo modo, retoma o sentido clássico da experiência estética por meio das sensações induzidas pela relação com o objeto. No caso em questão, trata-se do corpo do artista, objetificado e ressignificado, na obra de arte.

¹⁵ Magalhães, 2010, p. 116.

¹⁶ Braga, 2012, p. 8-9.

A experiência estética, conforme abordada por Mikel Dufrenne, é fundada na percepção primordial e pré-reflexiva. Ela implica a noção fenomenológica de intencionalidade, pois promove uma aproximação entre sujeito e objeto – espectador e obra de arte – permitindo que o espectador, por meio do contato com a obra, se encontre com as qualidades afetivas que o objeto estético suscita. Tais qualidades são explicitadas na experiência do objeto, ao mesmo tempo em que constituem o mesmo objeto.¹⁷

Nesse sentido, a “experiência” deixa de ser um evento efetivamente participativo para se tornar estético-contemplativo ou, em outros termos, o “agente-criativo” da contracultura torna-se o “espectador-contemplativo” na arte contemporânea.

Conclusão

Por fim, do ponto de vista físico e metafísico, o que ocorre a partir do estatuto ontológico atribuído ao corpo pelo, digamos, anticartesianismo cultural – e isso vale tanto para a contracultura quanto para a arte contemporânea – é o surgimento de uma “inversão” da ordem substancial no interior do próprio sistema cartesiano, mais precisamente de uma alteração na ordem hierárquica entre as substâncias. Certamente esse processo de “inversão” é um fenômeno que ocorre nas mais diferentes modalidades de anticartesianismo existentes no Brasil, mas não podemos deixar de observar que isso não é um fenômeno exclusivamente brasileiro ou mesmo latino-americano, pois essa, digamos, “inversão substancial”, também está fortemente presente em grande parte das obras dos autores considerados “pós-modernos”.

Em relação ao ambiente cultural, em específico, o que é possível observar sobre essa questão da “inversão” na hierarquia substancial cartesiana, diz respeito às proposições relacionadas ao estatuto ontológico atribuído ao corpo. É preciso lembrar que, ao considerarmos a questão pela perspectiva da relação mente-corpo no sentido físico e metafísico do âmbito da “experiência”, as proposições vindas do ambiente cultural atribuem um caráter preferencial às ações do corpo, em detrimento dos aspectos intelectuais da mesma. Ora, isso pode ter vários significados, mas, certamente, um dos mais importantes é o fato de que estabelecer tal preferência pelas “sensações corporais” em relação aos processos cognitivos provenientes do intelecto, ainda sugere uma relação hierárquica dentro de uma lógica dualista. Se no dualismo cartesiano são as ideias da mente que devem predominar sobre as experiências do corpo

¹⁷ Alvim, 2014, p. 81.

(experiência sensorial ou mesmo estética), na física da inversão do anticartesianismo cultural, são as “sensações corporais” que devem predominar sobre os aspectos intelectuais da experiência. Trata-se, portanto, de uma operação que ocorre a partir da mesma lógica dualista, apenas com o diferencial na ordenação hierárquica entre os pólos, configurando uma “inversão” em relação à demonstração cartesiana, mas, sem romper com as estruturas do sistema metafísico do pensador francês, sugerindo, assim, uma espécie de “anticartesianismo cartesiano”. Ou seja, mais de três séculos depois de Descartes, apesar das inúmeras críticas e do esforço na busca por novos horizontes conceituais, as teorias sobre a dinâmica relacional para explicar a relação que a mente estabelece com o seu corpo continuam sendo pensadas sob a lógica da separação e da distinção, mesmo entre aqueles que criticam o sistema concebido pelo filósofo do século XVII, fundador do pensamento moderno.

Referências

ALVIM, M. B. *A poética da experiência: Gestalt-terapia, fenomenologia e arte*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

AMARAL, A. O artista brasileiro e o impasse do seu tempo. *Arte brasileira hoje (situação e perspectiva)*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1973.

ANDRADE, O. de. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, n. 1, maio 1928, p. 3.

BRAGA, R. *Ciclos Alterados*. [curadoria] Paulo Herkenhoff. São Paulo: Instituto Tomie Ohtake, 2012.

CLARK, L. O homem como suporte vivo de uma arquitetura biológica imanente. *Arte brasileira hoje (situação e perspectiva)*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1973.

———. *Conversa com psicoterapeutas*. Canto da Gávea, Rio de Janeiro, 1982. Gravação de uma intervenção oral de Lygia Clark. In: *Afinal, o que há por trás da coisa corporal*. Suely Rolnik. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/coisacorporal.pdf>>. Acesso em: 16 de maio de 2019.

———. Entrevista com Lygia Clark por Fernando Cocchiarale e Anna Bella Geiger. In: *Abstracionismo geométrico e informal, a vanguarda brasileira dos anos cinquenta*. Rio de Janeiro: Funarte, 1986.

———. *Lygia Clark – Hélio Oiticica: cartas, 1964 – 74*. FIGUEIREDO, Luciano (Org.) Prefácio de Silvano Santiago. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

———. *Um mito moderno: o instante como nostalgia do cosmo*, 1965. Disponível em: <lygiaclark.org.br>. Acesso em: 20 out. 2015.

MAGALHÃES, F. *Corpo re-construção: ação ritual performance*. Curitiba: Travessa dos Editores, 2010.

MILLIET, M. A. *Lygia Clark: obra – trajeto*. Coleção Texto & Arte, vol. 8. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo Edusp, 1992.

MARCELO COUTO FEITOSA

OITICICA, H. *Aspiro ao Grande Labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

SOBRE O NOME - REFLEXÕES A PARTIR DA *OTOBIOGRAPHIE DE NIETZSCHE*, DE JACQUES DERRIDA

JOÃO PEDRO DA SILVA MARTINS¹⁸

RESUMO: O presente trabalho parte do texto *Otobiographies de Nietzsche*, no qual o filósofo Jacques Derrida aborda a obra intitulada *Ecce Homo* de Friedrich Nietzsche, considerada como a mais próxima do que seria uma autobiografia deste autor. Logo no título da publicação, Derrida promove um jogo de palavras sonoro entre “auto-biografia” e “oto-biografia”, já que a pronúncia das duas palavras na língua francesa é a mesma; o prefixo “oto” sugerido por Derrida remete ao ouvido, à orelha, à escuta. As implicações entre o “falar de si” na autobiografia e o ouvido que escuta esse falar são desenvolvidas durante o texto. Neste, aliás, Derrida se dedica a ler e comentar – como um fio condutor – o prefácio, um excerto e as primeiras páginas da já citada obra *Ecce Homo* pensando questões muito particulares. Pertinente para este trabalho estão as noções expostas no texto sobre a dinâmica dos nomes próprios dos filósofos, seu porvir e as políticas – em sentido lato – que tais noções implicam. Pretende-se realizar uma discussão sobre os termos no desenvolvimento da exposição, cuja investigação pretende resultar num comentário – balizado nas questões desenvolvidas por Derrida na análise da obra nietzscheana – das formas em que a filosofia pensa e organiza as sumas filosóficas e os nomes que as organizam enquanto índice; desta maneira, a reflexão também ilustra uma possibilidade de se pensar a questão da “identidade do sujeito” – termos carregados de historicidade relevante – de maneira mais ampla.

PALAVRAS-CHAVE: Autobiografia; Otobiographie; Nome próprio; Assinatura; la-vie-la-mort.

Introdução

Geralmente, se abrimos um livro de história da filosofia, vemos logo um índice de nomes próprios. Dos antigos aos contemporâneos, passando por cada época, há um capítulo que é um nome, como Tales ou Derrida. Assim, forma-se uma imensa galeria de nomes que sobreviveram mesmo aos indivíduos que os portaram e que estão, por vários séculos, perpetuados pela filosofia. A construção dessa galeria muitas vezes é considerada como se fosse autoevidente. O que falar desses nomes? O que falaram de si? É exatamente sobre essa cena que se debruça o texto aqui abordado.

Otobiographie de Nietzsche é um texto de Jacques Derrida que se origina de uma conferência pronunciada em francês pelo autor na Universidade da Virgínia, em Charlottesville,

¹⁸ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio com bolsa de fomento fornecida pela CAPES. E-mail: jpmartins-12@hotmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9504312999900815>.

no ano de 1976. Uma parte da conferência foi exposta uma segunda vez na Universidade de Montreal em 1979 e, então, publicada em livro no Canadá em 1982. No ano de 2005 a Editora Galilée – casa editorial na qual Derrida publicou a maior parte de suas obras – decidiu publicar, postumamente, o texto integral da conferência primeiramente realizada no ano de 1976, que havia sido publicada enquanto tal apenas em tradução alemã. Ele é, assim, composto de quatro partes: A primeira, intitulada *Declarações de independência* (em tradução livre), aborda a carta magna dos Estados Unidos. As outras três partes tratam diretamente de Nietzsche e foram publicadas integralmente na edição canadense, onde apenas a primeira parte não foi incluída. Partindo desta edição, este trabalho enfocará, primordialmente, a segunda parte da conferência, intitulada “lógica da viva/da vivente [*logique de la vivante*]”¹⁹, a partir da leitura do conjunto da obra. Esta seção é a que mais diretamente trata das implicações sobre o nome próprio e a assinatura, temas que são o foco central de nosso interesse.

O nome *Otobiographie de Nietzsche* está registrado nas edições mais primeiras, enquanto tanto a tradução inglesa quanto a edição de 2005 intitulam a obra como *Otobiographies*. Começamos pelo título: de cara, pode haver um estranhamento. *Otobiographie de Nietzsche*; o que é uma “otobiografia”? Não parece uma categoria corriqueira das modalidades literárias. De fato, ao que tudo indica, é uma invenção de Derrida: o autor joga com a pronúncia francesa da palavra “autobiografia”, pronúncia esta que é igual à de “otobiografia”, para brincar com o título. Ao escutar, pode-se pensar que o texto trata da “autobiografia de Nietzsche” – e sem dúvida este sentido não estaria incorreto – no entanto, ao ler o título do texto escrito pelo autor da *Gramatologia* o estranhamento com o prefixo “oto” ao invés de “auto” ocorre. “Oto” remete ao ouvido, puxando o prefixo de raiz grega. A figura do ouvido e tímpano estão presentes em outras publicações de Derrida (como em *Margens da*

¹⁹ Como foi dito, as citações e passagens são expostas em português fruto de uma tradução livre, visto que a edição tomada por base é a edição francesa. Há traduções em outras línguas, como a inglesa, cuja edição também serviu de base e foi frequentemente cotejada com a edição francesa. Nesta, se traduziu o título da citada passagem, “logique de la vivante” em francês, para *logic of the living feminine*; a inclusão da palavra *feminine* parece ter sido um recurso para fazer constar o gênero da palavra também em inglês, já que, como veremos, a alusão à figura materna/feminina é muito importante para a referência que faz Jacques Derrida e que, sem a indicação de gênero na palavra inglesa, não seria expressa. (Cf. Derrida, 1985, p. 3). Alguns anos após a redação deste trabalho, o texto da *Otobiographie* ganhou uma tradução para o português em uma edição brasileira, esta realizada pelos tradutores Guilherme Cadaval, Arthur Leão Roder e Rafael Haddock-Lobo (Cf. Derrida, 2021).

Filosofia). Para este texto, cabe lembrar da expressão “emprestar o ouvido” a alguém. Fala-se, aliás, sobre alugar os ouvidos alheios, algo mais comum e diferente do que se pensa.

No entanto, esta não é a questão sobre a qual nos debruçaremos, embora seja importante abordá-la (mesmo que tangencialmente). Cabe notar, após o título, que este é um texto sobre Nietzsche. Nietzsche não foi aquele filósofo que tinha uma visão bastante própria, bastante peculiar sobre o que eram os filósofos e a filosofia? Não foi Nietzsche que disse, no primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal*, que

gradualmente foi se revelando para mim o que toda *grande* filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda a filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira²⁰.

Não foi pouco antes que definiu a filosofia como “o amor à *sua* sabedoria”, tomando como exemplo um Spinoza que teria “encouraçado e mascarado” sua filosofia para blindá-las de ataques?²¹ Não falou também Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos* por exemplo, da idiosincrasia *dissimulada* dos filósofos? Aliás, não é nesse livro mesmo que uma máxima diz “*fala o desiludido*. – Eu buscava grandes homens, e sempre achei apenas *macacos* do seu ideal”²²? Pensar toda a filosofia como um movimento da *vontade de potência* dos filósofos – isto parece poder caracterizar uma parte do pensamento filosófico de Nietzsche. E, mais adiante, em *Ecce Homo*, ele diz que lhe surgiu claramente a história oculta dos filósofos e a *psicologia dos seus grandes nomes*. Poderia se falar de uma vontade de potência que atua em prol do seu nome? Talvez, caso se aceite esta proposição, possa fazer mais sentido um dos subtítulos do livro de Derrida: políticas do nome próprio.

É justamente sobre o *Ecce Homo* que a *Otobiographia de Nietzsche* irá se debruçar. O livro *Ecce Homo* é geralmente considerado o maior esforço autobiográfico presente na obra de Nietzsche; onde ele diz que conta sua história para si mesmo. Seria isto que caracterizaria uma autobiografia? Esta, a autobiografia, é um dos objetos que Derrida pretende discutir.

²⁰ Nietzsche, 2005 [1886], p. 12. Os grifos foram feitos para este trabalho.

²¹ Cf. Idem.

²² Nietzsche, 2006 [1888], p. 16. Os grifos são originais da obra.

No texto, Derrida, após expor que deseja abordar a autobiografia, fala de um discurso sobre *la-vie-la-mort*, sobre a-vida-a-morte. Esperava-se que, ao falar de *biografia*, o discurso subsequente focasse na vida, pois, aparentemente, é sobre isto que a autobiografia trata. No entanto, Derrida usa essa estranha expressão, *la-vie-la-mort*, a-vida-a-morte para introduzir o tema da autobiografia. Este estranhamento é capital e será um dos pontos nodais do texto.

O problema se desenrola a partir do *autos* da autobiografia e também de como entender a biografia de um filósofo e a relação com sua obra. Derrida afirma que, na contemporaneidade, não se concebe, claro, o sistema filosófico como pura imanência, mas não se pode, tampouco, definir uma filosofia pela vida do autor simplesmente. Esta questão entre imanência e o empírico-genético não interroga apenas um ponto, uma linha, ou um lugar, mas sim a linha e o lugar da *dynamis* que atravessa tanto o corpo quanto o corpus filosófico do autor, uma linha que não separa, mas está presente em ambos, é este lugar que Derrida quer pensar. Trata-se de um movimento que é muito caro ao seu pensamento pois esta linha não estaria nem meramente fora nem dentro da vida ou da obra e, no entanto, estas se constituiriam deste passo. A noção para pensar este lugar é justamente aquela de a-vida-a-morte. Para Derrida, morte e vida não são necessariamente opostos inconciliáveis; a experiência se dá nos cacos de vida e de morte no caleidoscópio da a-vida-a-morte enquanto um indecível²³. Apesar disto, isto difere de sua leitura sobre o conhecimento e o discurso especializado, pois as ciências que estudam objetos "mortos" alcançam mais rapidamente o estatuto de sua cientificidade, parece haver uma coimplicação entre o morto e o estatuto do que é objeto científico; assim, resta ao ser vivo integrar o campo da biologia, onde o bio-gráfico é inserido no biológico (ou seja, o biográfico fica para os "fatos da vida" como vida, enquanto o *conhecimento* resta estudado pela ciência como o morto e o estático); é exatamente a mistura desses lugares que Derrida quer indagar.

O que se quer dizer aqui, então, é que o conhecimento filosófico historicamente buscou delimitar e tratar o morto, o fechado: a saber, o corpus do sistema filosófico. Em contrapartida, ao pensamento, restam apenas os contornos bio-empíricos da vida do autor enquanto corpo. De um lado, portanto, o morto enquanto a obra e do outro o vivo que viveu. Falar de um filósofo que escreveu uma autobiografia é, para Derrida, uma oportunidade para embaralhar esses polos - e ele faz isso ao falar de a-vida-a-morte, um lugar onde se mistura a-vida-a-obra para além da

²³ Termos que fazem parte do vocabulário filosófico de Derrida.

separação insolúvel que pensa as duas em momentos separados. De agora em diante é preciso dizer que, ao falar no polo morte, estará se referindo também à obra, ou melhor, à tentativa de reunir e sistematizar o pensamento de um autor, algo que é estável. Onde se disser "morto", deve-se ler também "obra". E a vida como aquilo que se pode dizer na biografia.

O ponto, aqui, é que a política (filosófica) de Nietzsche mistura os dois, Derrida afirma que Nietzsche abordou da filosofia e a vida, a ciência e a filosofia da vida, com seu nome, em seus nomes: "colocar em jogo seu nome, colocar em cena assinaturas, fazer de tudo isto que se escreve da vida ou da morte uma imensa rubrica bio-gráfica, eis o que ele teria feito e do que nós devemos tomar nota"²⁴. A intenção disto não é, aliás, conceder-lhe algum benefício, pois o que se entende por Nietzsche não é o nome, mas sim o portador do nome, que não está mais vivo. Além disso, não haveria benefício de qualquer forma, pois o nome não é o portador e é sempre, a priori, um nome de morto, conforme afirma Derrida.

Para tomar nota, então, é preciso ler o *Ecce Homo*, onde Nietzsche deixa clara esta sua ambiguidade; também, a partir daí, pode-se pensar um outro lugar para a autobiografia, para as questões da vida e da morte. Derrida acompanha apenas uma pequena parte do livro, apenas o início da introdução. Sua leitura tem três movimentos: no primeiro, lê-se o prefácio do livro; no segundo, uma página solta que se assemelha a uma epígrafe, mas que não parece ter um lugar bem definido. Por fim, lê-se o começo do primeiro capítulo. Aqui, assim como faz Derrida, nos deteremos mais longamente no primeiro parágrafo da obra, pois daí podem-se extrair conclusões realmente importantes para o sentido do texto. Leiamos, então, as primeiras palavras do *Ecce Homo* de Nietzsche.

Ecce Homo

“Prevendo que dentre em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*”²⁵. Nós podemos notar, aqui, em primeiro lugar, uma figura frequentemente apontada como característica nas obras de Nietzsche: a hipérbole. No entanto, ela parece estar muito além de

²⁴ Derrida, 2005, p. 43.

²⁵ Nietzsche, 2011 [1888], p. 9. (a paginação refere-se ao e-book) Os grifos são originais da obra.

uma mera figura de linguagem. A grandiosidade atravessa toda a frase em dois momentos: no alcance – já que se fala de toda a humanidade – e na ação – a mais séria exigência. Esta "mais séria exigência" parece ser a divulgação de seu projeto filosófico, já que faz eco a outra citação, pouco adiante no prefácio de *Ecce Homo*: “Em minhas obras ocupa o meu Zarathustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”²⁶. A notável relação de grandiosidade da escala com o projeto filosófico deve ser levada em consideração. Seguimos com a citação: “Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim”²⁷. Aqui há uma observação episódica: na maioria das traduções brasileiras consultadas consta a expressão “não deixei de ‘dar testemunho’”, entre aspas. No entanto, surpreendentemente, a tradução para o francês, cotejada com o original, citada por Derrida diz “pois eu sempre apresentei meus títulos [ou documentos] de identidade”²⁸. Derrida também comenta o trecho entre aspas (como no exemplo das traduções brasileiras), propondo que este seja algo como "não me deixei sem atestação", tornando-o diferente. O autor utiliza a tradução francesa cotejada com o original em muitos momentos e citações, modificando por vezes e comentando. A citação continua: “Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?”²⁹.

Aqui começam os comentários de Derrida. A identidade [de seu eu] que Nietzsche reivindica, diz Derrida, não é tirada de um contrato com seus contemporâneos, mas de um contrato consigo mesmo, *por isso ele vive “de seu próprio crédito”*. No entanto, para abrir esse crédito consigo mesmo, Nietzsche teve que lastreá-lo no porvir e assiná-lo. Ou seja, não sendo reconhecido por seus contemporâneos, Nietzsche pensa esse reconhecimento no porvir. A única forma de honrar esse crédito é pela *assinatura* de Nietzsche – não pelo próprio Nietzsche – ser reconhecida não mais pelos seus contemporâneos, mas pelo devir do futuro. Assim sendo, Nietzsche engajou a orelha de todos nessa abertura de crédito desmesurado com a indicação de que seria ouvido. Se concedendo esse crédito, ele escreve. Essa assinatura não é Friedrich Nietzsche, mas apenas a assinatura do seu nome, (do) seu *homônimo* – vale lembrar da diferença

²⁶ *Ibidem*, p. 10.

²⁷ *Ibidem*, p. 9.

²⁸ Cf. Derrida, 2005, p. 46

²⁹ Nietzsche, 2011 [1888], p. 9. Os grifos são originais da obra.

já abordada entre o nome e o portador do nome. Além disso, Nietzsche não sabe, no presente de seu escrito, se a linha de crédito imensa e hiperbólica aberta será honrada ou não. Se não fosse, se o contrato não fosse honrado – e, segundo Derrida, só pode ser honrado pelo outro – então Nietzsche pode escrever que sua vida seja talvez um preconceito; isto não apenas na perspectiva da vida, mas do “eu vivo” no presente. E, estando o crédito lastreado num porvir indeterminado e aberto, talvez só se possa conferir o crédito quando o portador do nome estiver morto. Para além disso, vale lembrar aqui que Derrida não fala simplesmente de vida e morte mas de a-vida-a-morte, o portador do nome se separa da assinatura do nome próprio, o homônimo, e o crédito que se espera é conferido ao nome e não ao portador, não ao vivo.

A citação, então, continua

Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?... Basta-me falar com qualquer ‘homem culto’ que venha à Alta Engadina no verão para convencer-me de que *não* vivo... Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo revelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*³⁰.

A afirmação “ouçam-me” lida por um texto que trata também da figura do ouvido deve ser levada em consideração. No entanto, aqui, a pergunta que Derrida faz é: *porque esta afirmação, o aludido dever de se apresentar enquanto tal, é feita a contragosto? Qual é o conflito?*

Na resposta, podemos observar dois caminhos, duas possibilidades: No primeiro, entra-se em conflito com o hábito de se utilizar máscaras, de não pensar a identidade enquanto uma coisa fechada, idêntica, mas, antes, como sempre volátil: ao dizer “sou tal e tal”, Nietzsche pareceria querer-se definir dentro de limites estritos, estreitos, idênticos; coisa pouca afável ao jogo de máscaras que tendem a impedir um fechamento. No entanto, na segunda possibilidade, essa afirmação poderia ser uma “astúcia da dissimulação”; ou seja, ao saber impossível dizer quem é, Nietzsche o faz sabendo das óbvias imperfeições e prega uma peça da contingência, da fresta, onde se acreditava estar no terreno da continuidade e da certeza. A perspectiva de não estabelecer um primado absoluto da identidade autêntica mas, ao contrário, compreender que a

³⁰ *Idem*. Os grifos são originais da obra.

dissimulação permeia tudo – mesmo quando se pretende ser sério– é um dos movimentos mais relevantes para a investigação em questão, inclusive ao se tratar do nome próprio.

Para concluir a leitura do prólogo, então, Derrida cita uma passagem bastante eloquente um pouco mais adiante do trecho anteriormente lido

Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos [ele não diz da filosofia, nota Derrida] a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras³¹.

Deve-se notar que Nietzsche está falando da história dos filósofos e da psicologia de seus *grandes nomes*. De fato, trata-se de uma outra maneira de olhar para a figura do filósofo que é, aquela exposta acima, referente à idiosincrasia destes filósofos, o amor à *sua* sabedoria. Pelo poder de síntese, vale a pena citar também uma parte do comentário de Derrida

[Dizer] Que o eu vivo seja garantido por um contrato nominal em que o prazo supõe a morte daquele que diz "eu vivo" no presente; que a relação de um filósofo ao seu "grande nome", quer dizer àquilo que demarca/delimita um sistema de sua assinatura, deriva de uma psicologia e de uma psicologia bastante nova para não ser mais legível *dentro* do sistema da filosofia como uma de suas partes, nem na psicologia como região da enciclopédia filosófica³².

Remetendo, portanto, àquela *dynamis*, ao traço que atravessa tanto a vida quanto a obra segundo o que foi exposto antes. A perspectiva que Nietzsche aponta faz com que o nome do filósofo não possa mais ser considerado, ou melhor, *desconsiderado*, dado como dado, da mesma maneira como anteriormente. Há uma certa confusão com o nome próprio. Como foi dito, este é o primeiro movimento da análise de Derrida sobre *Ecce Homo* e ele destaca o chamado “efeito de matar”, ele fala da assinatura do nome como sendo diferente do portador, e do nome assinado sempre como nome de morto, algo morto, mortificado. Lembremos da frase de Geoffrey Bennington no verbete *A assinatura da Derrida* base: “Meu nome próprio

³¹ *Ibidem*, p. 9-10. Os grifos são originais da obra.

³² Derrida, 2005, p. 52. Os grifos são originais da obra.

sobrevive a mim. Depois da minha morte, ainda vai ser possível me nomear e falar de mim”³³. A cena básica, aqui, é a de que o nome próprio dura mais que o portador. Dito isto, esse é o primeiro movimento do discurso sobre a-vida-a-morte.

O segundo movimento é realizado sobre um fragmento bastante curioso de *Ecce Homo*: entre o prefácio e o primeiro capítulo há uma página solta, um excerto de pouco mais de um parágrafo que não tem lugar na obra – e em muitas edições sequer é listado no índice. Ele não tem nome, não é um prólogo nem um preâmbulo, e parece querer servir de introdução ao começo dos capítulos, mas está separado deles, em itálico, quase como uma epígrafe. Nesta página, Nietzsche diz que a escreve no dia de seu aniversário, onde enterra seus 44 anos pois estava em direito de enterrá-los e o que é vida neles está a salvo, é imortal. O que ele enterra é a morte e, assim, ele salva a vida. E, deste gesto, ele conta a história de sua vida para si mesmo. Assim começa o *Ecce Homo*.

Neste dia do seu aniversário, Nietzsche diz que um raio de sol incide sobre sua vida, permitindo olhar para trás, olhar para frente e ver coisas tão boas como nunca. Derrida indaga se esse momento não parece com o meio-dia, o sol ao máximo pico, um momento sem sombras, onde se pode ver com clareza. Esse momento, essa temporalidade se aproximaria da do *eterno-retorno*. O movimento autobiográfico em *Ecce Homo* estaria, então na cena da afirmação do eterno-retorno, da afirmação de tudo aquilo que passou como bom e como podendo se repetir, eternamente. É isto que constituiu o *estranho presente* desta narrativa autobiográfica. A narrativa não é autobiográfica porque o autor conta sua vida, mas porque ele conta sua vida *para si próprio*. Neste momento, é o eterno-retorno que assina; o eu desta cena se constitui agora no crédito do eterno-retorno. Notemos isso.

No primeiro movimento do discurso sobre a-vida-a-morte, fala-se da assinatura do nome próprio como nome já morto, embora Nietzsche embaralhe tudo e, sobre esse nome morto, realize uma “astúcia da dissimulação”, enganando quem pensa que ele é o mesmo que o seu nome próprio. No segundo movimento, que se debruça sobre esta página solta nem dentro nem fora da obra *Ecce Homo*, parece que se aborda o componente da vida que também constitui – mas não separada – o termo *a-vida-a-morte*. No entanto, os termos não parecem se separar, a

³³ Bennington, 1999, p. 148. Em inglês no original, a passagem citada em português trata-se de uma tradução livre.

linha está para além da dicotomia *vida e obra*. Na verdade, ela aborda um outro lugar; um lugar no qual Nietzsche estava ao falar do crédito dado em seu nome, em sua assinatura, como um nome morto, mas, certo, também fala do movimento vivo de assinar, de assinar uma carta de crédito, mesmo que seja em nome do morto. O filósofo em sua vida assinando o nome, as políticas do nome próprio. Da mesma maneira, este estranho tempo do eterno retorno assinala o mesmo: podemos lembrar da frase de Nietzsche em que, no seu aniversário ele enterra 44 anos para salvar exatamente o que é vida. É um duplo movimento.

No terceiro e último movimento sobre o *Ecce Homo*, fala-se exatamente dessa duplicidade. Saindo da página solta e ingressando no primeiro capítulo da obra, se começa pelas origens de Nietzsche, seu nascimento e sua proveniência. Logo, então, se fala de seus pais, de seu pai e de sua mãe – mas de uma curiosa forma simbólica, por enigma, Nietzsche diz: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”³⁴. Como e da mesma maneira que seu pai que é morto e como e da mesma maneira que sua mãe que é viva, é isto que Nietzsche é tal enquanto seu pai e sua mãe: o-morto-a-viva; a-vida-a-morte. Sua assinatura, então, se escreve a partir deste passo e deste lugar: sua singularidade é estar *entre* os dois, o-morto-a-viva; ele é tal e tal. O nome é duplo, neutro e dividido do pai *le-mort* e da mãe sobrevivente, que sobreviverá mesmo ao filho. Esta sobrevivência é a da vida que ela define, cria contornos e divisa – cria fronteiras – (tal como uma assinatura faz no sistema filosófico), e o nome do pai é o nome da *vida-morta*, seria o patrônimo, talvez o sobrenome.

Ele é os dois, ou mais do que isso, ele é *O* dois, ele é o duplo e o duelo. O dois: a-vida-a-morte, é como ele se apresenta: como tal (vida) e tal (morte) “e sobretudo não me confundam”³⁵. É a partir desta aliança que ele enigmatiza suas assinaturas, a aliança na qual ele as forja ou as sela, como diz expressamente Derrida. Ser mais do que os dois, ser *O* dois, é dar um passo além ou um passo aquém da dialética. Os motivos, temas e repetições desta dupla origem se espalham por todo o *Ecce Homo*, como quando Nietzsche afirma que é, ao mesmo tempo, um decadente e o contrário disso: ele conhece os dois. Isso faz com que ele conheça ambos de forma não dialética. Derrida conclui, então, pensando a contradição do duplo para

³⁴ Nietzsche, 2011 [1888], p. 13.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

além da dialética com uma figura bastante eloquente na língua francesa: o “*pas au-delà*”. A palavra *pas* é, ao mesmo tempo, um advérbio de negação – o “não” em uma frase – e a palavra francesa para “passo”. Com *au-delà* traduzido como além, a expressão *pas au-delà* significa, simultaneamente, um passo além e um “não-além”. Derrida conclui: “[Disse Nietzsche em] *Ecce Homo*: para compreender um pouco que seja o meu Zarathustra, é necessário talvez estar em condição semelhante à minha – com um pé *além* da vida!. Um pé, e *para além* da oposição entre a vida ou a morte, um único passo [ou um único não – *un seul pas*]”³⁶. E ainda:

A assinatura da autobiografia se escreve deste passo [ou deste não]. Ela permanece um crédito aberto sobre a eternidade e não retorna a um dos dois *eu*, contratantes sem nome, que senão pelo anel do eterno retorno. Isto não impede, o permite, ao contrário, que aquele que diz “eu sou meio-dia em pleno verão” (*porque sou tão sábio*) diga também “eu sou um duplo”: e logo eu não me confundo, nem mesmo com minha obra³⁷.

Conclusão

O que podemos tirar destas linhas? Talvez o delinear, ainda muito incerto, de um pensamento para abordar a *política da filosofia* e suas políticas do nome próprio. Falando em tom heideggeriano, seria possível pensar que o que foi dito sobre Nietzsche se aplicaria a outros filósofos? Ainda, que Nietzsche torna apenas aberto e manifesto algo que estaria presente no resto da forma em que compreendemos a tradição filosófica? Nietzsche seria a crista da onda? Seria ele o ápice e o cume desta questão, de modo que tal estrutura se tornasse escancarada?

A perspectiva é que o filósofo faria filosofia sob o índice de seu nome próprio, assinando seus enunciados, porém com uma letra talvez mais impessoal. Da mesma maneira, entretanto, se poderia ver além e aquém (como no *pas au-delà*) da dicotomia vida/obra como dois polos estanques, não essencializando ou recorrendo nem a só a um nem ao outro. Participariam os filósofos com seus nomes nesse grande debate histórico? Pensaríamos, então, a partir de seus nomes de morto? Por fim, legaríamos ao porvir a possibilidade, até mesmo o crédito, de ser ouvido? Ser ouvido como um sistema de pensamento e, talvez, uma visão de mundo? Neste

³⁶ Derrida, 2005, p. 69. Os grifos são originais da obra.

³⁷ *Ibidem*, p. 73.

sentido, o projeto filosófico poderia ser pensado de outro modo. Assim, filosofar seria nunca, *jamais* aprender a morrer.

Referências

BENNINGTON, G. Derridabase. In: ———.; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.

DERRIDA, J. Otobiographies - The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name. In: *The Ear of the Other*. Nova York: Schocken Books, 1985.

———. *Otobiographies - L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilé, 2005.

———. *Otobiografias: o ensinamento de Nietzsche e a política do nome próprio*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2021.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

———. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

———. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRÉ-INDIVIDUAL QUÂNTICO

PEDRO VASCONCELOS JUNQUEIRA DE GOMLEVSKY³⁸

RESUMO: O objetivo deste texto é apresentar uma compreensão do conceito simondoniano de pré-individual, tal como ele é usado na primeira parte da obra *A Individuação à Luz das noções de Forma e Informação*. Para isso, inicialmente nos aproximaremos deste conceito tal como ele é exposto na introdução da obra citada. Em seguida, mostraremos uma aparente contradição no seu desenvolvimento posterior. Avaliando o conteúdo desta aparente contradição seremos capazes de dissolvê-la e, como resultado, restará uma pista que aponta na direção do domínio quântico da realidade. Por fim, indicaremos uma interpretação naturalizada da realidade pré-individual, situando-a como a dos seres microfísicos.

PALAVRAS-CHAVE: Simondon; Pré-individual; Física quântica.

Introdução

A necessidade de postular o conceito de pré-individual é dada pela questão da individuação e, mais do que isso, pela identificação de Simondon de que as formas de tratamento deste problema no ocidente estavam equivocadas. De acordo com Toscano, as principais tradições ocidentais que buscaram explicar as individualidades que observamos com nossos sentidos foram o atomismo e o hilemorfismo aristotélico. Mesmo distintas, ambas têm um pressuposto comum, considerado falso do ponto de vista simondoniano, como diz o comentador:

Tanto o hilemorfismo aristotélico (em sua pressuposição da forma e da matéria como termos distintos dentro da operação de individuação) quanto o atomismo (com seu pressuposto de elementos básicos indivisíveis no coração de todas as transformações materiais) erram a esse respeito, fornecendo princípios que, embora pareçam abordar a individuação, são apenas uma reflexão redundante das propriedades e qualidades já atribuídas aos próprios indivíduos³⁹.

Este trecho pode ser lido do seguinte modo: tanto o atomismo quanto o hilemorfismo aristotélico incorrem numa petição de princípio ao tentarem explicar o indivíduo. A petição de princípio se caracteriza como a falácia que embute a conclusão de seu argumento completamente em uma de suas premissas. Ora, ao buscarem concluir que há indivíduos, estas

³⁸ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio; Professor do Colégio Pedro II. E-mail: pedrovjg@gmail.com. Link para o currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/4677965763307565>>.

³⁹ Toscano, 2006, p. 14 (tradução nossa).

duas correntes pressupõem a existência, por um lado, de átomos, por outro, de forma e matéria. Entretanto, o átomo e a forma são pensados como termos, ou seja, como realidades individuais e individuadas. Suas propriedades como unicidade e indivisibilidade são mera “reflexão redundante das propriedades e qualidades já atribuídas aos próprios indivíduos”⁴⁰

Com essa crítica, Simondon aponta que, se queremos explicar o indivíduo, é preciso partir de uma realidade que não seja ela mesma individuada. Dessa percepção surge o conceito de ser pré-individual. Buscaremos aprimorar nossa compreensão desse conceito neste texto. Para tal, nos situaremos na primeira parte da obra capital de Simondon, *Individuação à luz das Noções de Forma e Informação*⁴¹. Começaremos explorando sua introdução como uma primeira aproximação ao pré-individual. Em seguida, mostraremos uma aparente contradição em seu desenvolvimento posterior. A dissolução desta contradição nos encaminhará para uma elaboração mais detida do conceito a partir da compreensão simondoniana do domínio microfísico. Essa elaboração resultará numa abordagem naturalizada do ser pré-individual, agora entendido como realidade quântica, menor que o átomo, e não como mero expediente metafísico.

1. Uma primeira aproximação ao conceito

Vimos que o ser pré-individual não pode ser identificado a um termo individuado, pois isso configuraria petição de princípio. Mas então, o que ele seria? Como se deve considerar o ser para pensar a individuação?

Para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância, ou matéria ou forma, mas como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade, que não consiste unicamente em si mesmo e não pode ser adequadamente pensado mediante o princípio do terceiro excluído; o ser concreto ou ser completo, isto é, o ser pré-individual, é um ser que é mais que uma unidade⁴².

Estar “acima do nível da unidade” o autoriza a não se submeter ao princípio do terceiro excluído. Segundo este princípio, dada uma certa proposição, ou ela é verdadeira, ou sua negação é verdadeira. Por exemplo: ao descrever uma cadeira, ou é verdadeira a proposição “a cadeira está diante da mesa” ou é verdadeira a proposição “não é o caso de que a cadeira está

⁴⁰ Toscano, 2016, p. 14.

⁴¹ Simondon, 2020, p. 13-223.

⁴² Simondon, 2020, p.17.

diante da mesa”. Não é possível que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Ou seja, nas realidades que obedecem ao princípio do terceiro excluído, verdade e falsidade são correlatas: de uma afirmação falsa sobre essa realidade podemos concluir que a negação dessa afirmação é verdadeira e vice-versa. O mesmo, segundo Simondon, não vale para o ser pré-individual.

Desse modo, o ser pré-individual pode ser sujeito de predicados contraditórios, como “estar diante da mesa” e “não estar diante da mesa”. Para compreender o que autoriza o pré-individual a receber predicados contraditórios, é mais simples começarmos por entender o que restringe as cadeiras aos limites do terceiro excluído. Trata-se justamente de sua unidade. Enquanto a cadeira for cadeira ela será também *uma-cadeira* e isso a obriga a ocupar *uma-posição*. Já o pré-individual é “mais que uma unidade”, com isso, ele pode estar e não estar diante da mesa, coisa que a cadeira não é capaz de fazer.

Outras duas características que Simondon imputa ao pré-individual também causam algum espanto. Ele é considerado como “o ser concreto ou ser completo”. Ora, se é a cadeira que tem unidade, e é ela objeto de nossa experiência imediata, não seria mais justo que fosse ela a ser tratada como concreta e completa? Porém, a medida da completude e da concretude não é a unidade. O completo é mais que o incompleto, o concreto é mais que o abstrato, enquanto a cadeira é *uma-cadeira*, o ser pré-individual é “mais que uma unidade.” Daí que ele seja mais completo e mais concreto que o ser individuado. Podemos pensar que, enquanto o pré-individual ocupa mais de uma posição, por ser mais que unidade, o individuado ocupa apenas uma, não completando todos os espaços onde o pré-individual pode estar. O abstrato é o extraído de algo. Assim, o individuado é extraído de sua mais que unidade pré-individual, abstraído dela, e por isso se torna “(...) um ser empobrecido, separado em meio e indivíduo”⁴³.

Deste último trecho citado resulta que aquilo que responde pela mais que unidade do ser pré-individual está ligado à noção de meio. Entretanto, para caracterizar o ser pré-individual não bastaria supor que ele seria o indivíduo acrescido do meio, enquanto o indivíduo seria o pré-individual privado do seu meio. Essa caracterização trata o indivíduo, o pré-individual e o meio como termos, isto é, como distintos e independentes. Ou seja, trata-os como realidades dotadas de unidade, para as quais estar em relação não seria necessário. No entanto, o pré-individual é mais que unidade, de modo que seu excesso constitutivo não caberia nessa caracterização. Vejamos outro trecho de Simondon para esclarecer em que medida a operação

⁴³ Simondon, 2020, p.18-19.

de individuação empobrece o pré-individual e leva, necessariamente, a uma separação entre indivíduo e meio.

A individuação corresponde ao aparecimento de fases no ser, as fases do ser; ela não é uma consequência disposta ao lado do devir, isolada, mas é essa própria operação se cumprindo; só se pode compreendê-la a partir dessa supersaturação inicial do ser homogêneo e sem devir que, em seguida, estrutura-se e devém, fazendo aparecer indivíduo e meio, de acordo com o devir, que é uma resolução de tensões primeiras e uma conservação dessas tensões sob a forma de estrutura⁴⁴.

A partir desse trecho, percebe-se que tanto indivíduo quanto meio são resultado da operação de individuação e que estes se distinguem como fases do ser. Antes do aparecimento dessas fases, encontramos o ser numa situação de supersaturação, ou seja, de excesso e mais que unidade. O ser pré-individual agora recebe também o predicado de homogêneo. Ora, como poderia o que é supersaturado ser também homogêneo? E pior, homogêneo e abrigo de “tensões primeiras”?

O que há de homogêneo no ser pré-individual não é a ausência de tensões, mas a ausência de fases. A operação de individuação consiste no “aparecimento de fases no ser, as fases do ser”. Antes da individuação não há fases, há tensão, mas não há distinção entre o indivíduo e meio. A riqueza pré-individual, por oposição à pobreza do individuado, reside nisso: que o pré-individual abriga em si tensões contrárias, convindo a ele o título de supersaturado. O empobrecimento do individuado é correlato do aparecimento das estruturas que abrigam essa tensão, ao custo de se tornarem um limite entre o que agora é o indivíduo e o que agora é seu meio. Antes da individuação, o ser era homogêneo, sem fases; depois dela, o ser se empobrece, se torna unidade e separado de seu meio. Assim, podemos pensar a individuação como a gênese de um limite que, portanto, define duas realidades: a limitada, isto é, o indivíduo; e a que a delimita, isto é, seu meio.

Outro ponto importante para caracterizar o pré-individual, presente neste último trecho citado, é a diferença entre “fases no ser” e “fases do ser”. Esta diferença aponta para duas formas distintas de compreender a relação entre o ser e suas fases. A primeira formulação sugere uma relação de inerência, em que o ser seria como uma substância *na qual* inerem, acidentalmente, as fases indivíduo e meio. No entanto, se compreendemos que mais do que fases *no* ser trata-se de fases *do* ser, percebemos mais que uma relação de inerência mas um certo tipo de

⁴⁴ Simondon, 2020, p.17.

*univocidade*⁴⁵: a realidade que estava dada como tensão no pré-individual é a *mesma* realidade que se encontra estruturada e defasada entre indivíduo e meio, após a operação de individuação. Daí Simondon dizer que ocorre a “conservação dessas tensões sob a forma de estrutura”. Assim, vemos que o pré-individual não pode ser pensado como substância que subjaz imutável, enquanto inerem nela as mudanças da individuação. O próprio pré-individual *se defasa*, muda de fase, e *se torna* o par indivíduo estruturado e seu meio. Daí também a caracterização simondoniana do devir: “o devir não é um quadro no qual o ser existe; ele é dimensão do ser, modo de resolução de uma incompatibilidade inicial, rica em potenciais”⁴⁶.

Embora tenhamos nos aproximado do conceito, ainda não está claro o que constitui essa realidade pré-individual. Seu caráter excessivo e inadequação ao tratamento lógico convencional dificultam sua compreensão. Por isso continuaremos a explorar esse conceito nas próximas seções, avaliando agora sua relação com o domínio quântico da realidade.

2. Breve excursão ôntico/ontológico

Para mostrar a pertinência de compreender o ser pré-individual a partir do domínio quântico, é preciso apresentar uma conexão entre eles, a partir da qual estará justificado trilhar o caminho a que nos propusemos.

Para então alcançar o objetivo desta seção, partiremos de uma aparente contradição entre dois trechos do *Individuação*. Pretendemos que, com nossa análise, tal aparente contradição se dissolva em coerência e nos permita descrever o pré-individual com mais precisão. Com o objetivo de tornar essa contradição evidente introduziremos uma distinção entre dois tipos de diferenças: a ôntica e a ontológica.

Se a diferença entre duas realidades for simétrica; então elas estão numa diferença ôntica, caso a diferença entre duas realidades não seja simétrica; então teremos uma diferença ontológica. Para esclarecer o interesse metafísico dessa distinção, convém que analisemos brevemente um trecho do *Diferença e Repetição* de Deleuze:

Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. O

⁴⁵ Baseamo-nos aqui no conceito de univocidade elaborado por Deleuze em seu *Diferença e Repetição*: “Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é ‘igual’ para todas, mas elas mesmas não são iguais.” (Deleuze, 2018, p.45)

⁴⁶ Simondon, 2020, p.17.

relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo⁴⁷.

Aí, vemos exemplificado o que denominamos distinção ontológica, entre o fundo e a superfície. Pela descrição de Deleuze, é como se o fundo se transformasse em superfície sem deixar de ser fundo, de modo que a superfície pode se distinguir dele, mas ele, o fundo, não pode se distinguir da superfície. Mesmo trazido à tona, ele continua sendo fundo. Já a distinção entre dois elementos de superfície, digamos, a mesa e a cadeira, figura o que chamamos de diferença ôntica. Pois, se a cadeira é diferente da mesa, então a mesa também é diferente da cadeira: uma diferença simétrica. Assim, associando a realidade individuada à superfície e a realidade pré-individual ao fundo, caberia perguntar: como elas se distinguem?

Em uma leitura apressada dos trechos abaixo, poderíamos supor que Simondon não havia se decidido a esse respeito até a página 221 do *Individuação*:

Como só podemos apreender a realidade por suas manifestações, isto é, quando ela muda, só percebemos os aspectos complementares extremos; mas o que percebemos são mais as dimensões do real do que o real; (...) sem poder apreender o real pré-individual que subtende essa transformação⁴⁸.

Adotar a noção de recepção da informação como expressão essencial da operação de individuação seria afirmar que a individuação se opera num certo escalão dimensional (...); abaixo desse escalão, a realidade é pré-física e pré-vital, porque pré-individual⁴⁹.

Do primeiro trecho, poderíamos depreender que a distinção entre o pré-individual e o individuado é ontológica. Isso porque ele afirma que a transformação pode ser apreendida, enquanto o pré-individual, que a subtende, não seria apreensível. Aí, o termo “subtender” apareceria como uma relação ontológica de subjacência, tal como entre uma substância e seus acidentes. Poderíamos perceber os acidentes se apresentando como “manifestações”, a individuação e o real individuado, mas não a realidade que se manifesta, da qual eles se distinguem, sem que ela deixe de ser o que é, a realidade pré-individual, que, mesmo inapreensível, estaria sempre lá, tal qual fundo ou substância.

Já no segundo trecho, vemos o pré-individual situado num registro ôntico. Isso porque nesse ponto a distinção entre o domínio da individuação – e portanto do individuado – e o

⁴⁷ Deleuze, 2018, p.53.

⁴⁸ Simondon, 2020, p. 220.

⁴⁹ Simondon, 2020, p. 221.

domínio do pré-individual é uma distinção de escalão: uma diferença entre ordens de grandeza. Numa escala maior, temos uma realidade individuada, em uma escala menor, temos uma realidade pré-individual. A diferença entre ordens de grandeza é sempre simétrica. De que o maior difere do menor se segue que o menor difere do maior. Não pode haver um maior que supere o menor em escala, mas continue a ser menor que ele. Não nos esqueçamos de que antes tratamos o pré-individual como completo e o individuado como incompleto, o que poderia sugerir que o pré-individual fosse maior em algum sentido. Ainda que fosse maior, não o seria em termos escalares, que são os que estão em jogo aqui. Afinal, se o critério para que uma diferença seja ôntica ou ontológica é a simetria, mudar a relação de diferença considerada apenas altera o foco da questão.

Nossa questão permanece: a distinção entre individuado e pré-individual é uma diferença ôntica ou ontológica? Simondon estaria enredado numa contradição?

3. Simondon em contradição?

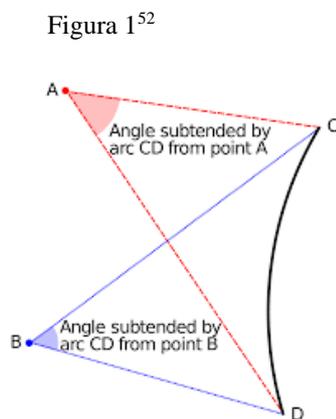
Acreditamos que não há contradição entre os dois trechos, e que se eles parecem contraditórios à primeira vista, isso se deve não só ao fato de estarem abstraídos de seu contexto, mas às duas interpretações que oferecemos tanto da palavra “subtende”, como do termo “manifestações”⁵⁰, supondo encontrar nesse último a realidade individuada.

Na seção acima interpretamos a subtendência como uma relação de subjacência, semelhante à relação de inerência. Este tipo de relação, que se daria entre acidentes e substância, guardaria uma diferença ontológica, e, portanto, não simétrica. No entanto, como vimos ao analisarmos a introdução, não é esse o tipo de relação entre ser e devir, entre o pré-individual, as transformações pelas quais ele passa e o resultado que delas se produz.

Acreditamos que essa diferença é ôntica e se realiza no fato de que o pré-individual responde pelo domínio quântico da realidade, enquanto a individuação e os seres individuados ocorrem em escalas superiores. Nesta seção, argumentaremos em favor disso – começando por explicar o que a palavra “subtende” estaria fazendo no trecho citado.

⁵⁰ Vejamos o original do trecho já citado para averiguar como aí aparecem os termos de nosso interesse: "Comme nous ne pouvons appréhender la réalité que par ses **manifestations**, c'est-à-dire lorsqu'elle change, nous ne percevons que les aspects complémentaires extrêmes; mais ce sont les dimensions du réel plutôt que le réel que nous percevons; nous saisissons sa chronologie et sa topologie d'individuation sans pouvoir saisir le réel préindividuel qui *sous-tend* cette transformation." (Simondon, 2013, p.151, grifos nossos).

De fato, essa palavra pode significar subjazer, mas também tem um sentido mais preciso em geometria: “um ângulo subtendido por um objeto, usualmente um segmento de reta ou arco, é um ângulo cujos raios passam pelas extremidades desse objeto”⁵¹. Para que isso fique mais claro, consideremos a imagem abaixo:



Aqui, temos como subtendidos os ângulos \widehat{CAD} e \widehat{CBD} . O arco que os subtende é o arco CD. Nesse sentido, a relação entre o ângulo e aquilo que o subtende é uma relação de dependência. O ângulo não pode existir sem o arco. Já o arco pode existir sem o ângulo. Dois componentes ditarão o valor do ângulo: (i) o comprimento do segmento, nesse caso a distância entre os pontos C e D; e (ii) a posição do vértice, num caso A, ou noutro B.

Portanto, poderia-se perguntar se a diferença entre o ângulo e o segmento que o subtende é ôntica ou ontológica. Vejamos. O ângulo não pode existir sem o segmento, de modo que não pode se diferenciar completamente dele. Já o segmento pode existir sem o ângulo. Ao mesmo tempo, o segmento não se modifica quando o ângulo entra em cena, a partir da determinação de um vértice. Desse modo, podemos concluir que a diferença entre um ângulo e o segmento que o subtende é ontológica. O segmento se distingue do ângulo, ainda que o ângulo não possa se distinguir completamente dele. Não se trata de uma relação simétrica de diferença. Ora, mas isso não é o oposto do que anunciamos no início da seção? Não dissemos que a diferença entre ser pré-individual e ser individuado é ôntica?

Recordemo-nos do trecho em questão e vejamos se faz sentido compreender o termo “subtende” que aí ocorre, segundo seu conceito geométrico.

⁵¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ASHK2eIdjM> Acesso em: 03 nov 2023, tradução nossa.

⁵² Cmglee, 2014.

Como só podemos apreender a realidade por suas manifestações, isto é, quando ela muda, só percebemos os aspectos complementares extremos; mas o que percebemos são mais as dimensões do real do que o real; (...) sem poder apreender o real pré-individual que subtende essa transformação⁵³.

Assim como o ângulo subtendido, que se conecta por seus raios a partir de um vértice às extremidades de um dado arco ou segmento, o real pré-individual também seria o que conecta os “aspectos complementares extremos”, ou seja, suas “manifestações”. Logo, essa passagem pode ser reinterpretada não como se tratando de uma relação de subjacência entre individuado e pré-individual, mas sim como uma relação de subtendência entre o pré-individual e suas manifestações, que são seus aspectos extremos e complementares. Argumentaremos que não apenas é incorreto supor que o pré-individual seja substância do individuado, mas também que é incorreto afirmar que a realidade individuada está mencionada neste trecho.

Afinal, se considerarmos o segundo trecho citado, que é mais claro nesse ponto, observamos que o domínio pré-individual está situado abaixo do físico e do vital. Ora, a realidade menor que o físico e que o vital é justamente a realidade quântica. Como mostraremos, seus seres se situam numa dualidade entre a onda e o corpúsculo. Esses seriam, justamente, os aspectos extremos e complementares tais quais citados no trecho acima. Mesmo na introdução, já encontramos subsídios para esta visão do pré-individual como quântico:

A teoria dos campos, somada à teoria dos corpúsculos, e a teoria da interação entre campos e corpúsculos ainda são parcialmente dualistas, mas *encaminham-se para uma teoria do pré-individual*. A teoria dos *quanta* por outra via, apreende *este regime do pré-individual* que ultrapassa a unidade: uma troca de energia se faz por quantidades elementares, como se houvesse uma individuação da energia na relação entre as partículas, as quais, em certo sentido, podem ser consideradas como indivíduos físicos. Talvez seja nesse sentido que se possa ver convergir as duas novas teorias que, até hoje, mantiveram-se impenetráveis uma à outra, a dos *quanta* e a da mecânica ondulatória: elas poderiam ser consideradas como *duas maneiras de exprimir o pré-individual* através das diferentes manifestações em que ele intervém como pré-individual⁵⁴.

Vemos aí que Simondon identifica a existência do pré-individual ao domínio microfísico, mencionando novamente o termo “manifestações”. Aqui fica claro que há duas teorias sobre o microfísico e que cada uma delas capta uma das duas manifestações do pré-individual: como onda, na mecânica ondulatória, e como partícula ou corpúsculo, na teoria dos *quanta*. Assim, podemos ler o trecho anterior à luz deste do seguinte modo: não somos capazes

⁵³ Simondon, 2020, p.220.

⁵⁴ Simondon, 2020, p.19-20.

de apreender o real pré-individual exceto nas formas de onda ou partícula, observando-o sempre manifestado em uma destas formas e não como realidade em si.

O trecho que nos parecia problemático diz “só podemos apreender a realidade por suas manifestações (...) sem poder apreender o real pré-individual que subtende essa transformação”. Completando a analogia geométrica, podemos dizer que o pré-individual é semelhante ao arco, que é inapreensível para nós, enquanto o ângulo que ele subtende representa suas manifestações, seja como onda ou como corpúsculo, que são apreensíveis. Note-se que tanto a onda como o corpúsculo são manifestações *do* pré-individual, e nesse sentido não são individuadas. A determinação do vértice seria quando a realidade muda, determinando certo ângulo, em detrimento de outros possíveis, e manifestando certo aspecto do pré-individual e não outro.

Podemos agora desembaraçar o nó que criamos. A diferença entre indivíduo e pré-individual é uma questão de escala, como já demonstramos textualmente, e, portanto, é uma diferença ôntica e simétrica. Já a diferença entre as manifestações *do ser pré-individual* e *ele próprio*, essa é ontológica, pois, como vimos, opera segundo a relação de subtendência. A contradição aparente que identificamos anteriormente surgiu da suposição equivocada de que as 'manifestações' mencionadas se referiam ao ser individuado. Na verdade, elas se referem aos aspectos complementares e extremos do *próprio ser pré-individual*, indicando, conforme prometido, o domínio quântico. Este domínio é caracterizado justamente por manifestações extremas e complementares, que exploraremos com mais detalhes a seguir. Antes de passarmos a uma análise do domínio quântico, há ainda uma observação pertinente a fazer. Qual a diferença entre a relação de subjacência, na qual entram substâncias e acidentes, e a relação de subtendência, que em Simondon descreve a relação entre pré-individual e suas manifestações? A diferença central entre as duas é o papel do vértice. Enquanto se pode pensar que a substância é uma realidade independente e que produz por si própria suas modificações, o mesmo não vale para que o pré-individual se manifeste. Apenas quando perturbado, sob interferência de uma mudança, pela aposição de um vértice, é que o pré-individual se manifesta, que um ângulo aparece. Nesse sentido, enquanto a substância pode ser pensada como fechada, o pré-individual deve ser sempre entendido como aberto a uma interferência oriunda do seu exterior, sem a qual ele não pode manifestar-se.

4. O domínio quântico

Agora que já estabelecemos com clareza que a realidade pré-individual se dá no domínio quântico, resta caracterizá-lo melhor, para que tenhamos uma compreensão bem fundamentada acerca dessa realidade. Como já vimos, o domínio quântico se manifesta sob dois aspectos complementares: ora como onda, ora como partícula. Para que possamos compreendê-lo, devemos cumprir três etapas. Avaliaremos, a partir da obra de Simondon, as duas teorias que dão conta de cada um desses aspectos: em primeiro lugar, a teoria dos *quanta*; em segundo lugar, a mecânica ondulatória. Por fim, devemos nos debruçar sobre como esses aspectos se integram no conceito comum de realidade pré-individual.

4.1. Teoria dos *quanta*: o caminho da descontinuidade

Agora, passaremos a apreciar a abordagem de Simondon a respeito da teoria dos *quanta*. Essa teoria rompe com um pressuposto metafísico antigo, segundo o qual a natureza não dá saltos. Que haja transformações descontínuas na natureza aparece para Simondon não apenas como verdadeiro, à luz das experiências que demonstram o domínio quântico, mas como fundamental, o que mostraremos no momento oportuno.

A descoberta essencial para a compreensão do papel da descontinuidade no domínio quântico é a noção de *quantum* de ação, descoberta por Planck⁵⁵. Em nossa experiência cotidiana, imaginamos as trocas energéticas de modo contínuo. Por exemplo, ao esquentar água no fogão, parece que a temperatura se eleva de maneira contínua, até que a água, antes na temperatura ambiente, possa agora borbulhar e se evaporar. Planck descobriu que quando tratamos de seres menores que o átomo as trocas de energia não ocorrem desse modo.

A teoria quântica, com efeito, supõe que as trocas energéticas entre corpúsculo e onda, ou entre corpúsculo e corpúsculo, sempre ocorreram por quantidades finitas, múltiplas de uma quantidade elementar, o *quantum*, menor quantidade de energia que pode ser trocada⁵⁶.

Aqui Simondon introduz uma inovação na concepção da ação a partir da mecânica quântica. A ação não é uma continuidade indefinida, mas sempre uma quantidade finita, múltipla de uma quantidade elementar. Esse caráter descontínuo da ação permite a existência

⁵⁵ Para o tratamento mais pormenorizado de Simondon a respeito da descoberta de Planck (Simondon, 2020, p.186-204).

⁵⁶ Simondon, 2020, p.184.

de diferentes patamares de organização na natureza. É porque a ação é descontínua que uma individuação pode se encerrar ao invés de seguir indefinidamente. Isso porque, se a energia fornecida não alcança um múltiplo inteiro superior do *quantum*, ela não é absorvida e, portanto, não pode gerar mudança. Assim, enquanto a energia se encontra abaixo de um certo limiar, o objeto que não pode recebê-la tem seu momento de estabilidade. Preservando, ainda que temporariamente, a estrutura que possui naquela ocasião.

O termo da individuação é uma realidade estruturada, se não inteiramente estável, mais estável que a realidade que a precedeu e a partir da qual ela se originou. A descontinuidade da ação, portanto, é ingrediente indispensável da complexidade, que se dissolveria em continuidade simples se não houvesse momentos de estabilidade, que só podem ser abalados sob certas condições, mantendo-se como são dentro de um certo intervalo. Este é o aspecto fundamental do descontínuo.

A partir disso, podemos explicar uma das manifestações da realidade pré-individual segundo Simondon: o aspecto que chamamos ora de partícula, ora de corpúsculo. Pode-se questionar se esse corpúsculo não seria uma pequeníssima pedra. Não se trata disso. “Uma partícula é uma partícula, não enquanto ocupa espacialmente tal lugar, mas enquanto troca sua energia apenas quanticamente com outros suportes de energia. A descontinuidade é uma modalidade da *relação*”.⁵⁷

Aqui vemos por que a partícula de Simondon não é uma pequeníssima pedra. Tais pedras poderiam ser como as bolas de sinuca. Recebendo tanto mais energia quanto mais forte uma outra bola os atinge e se movendo em conformidade com isso. Mas o mesmo não se pode dizer das partículas quânticas. Elas trocam energia de modo quântico, isto é, discreto. Assim, seria como se uma determinada força, de 3 *quantum*, fizesse a bola se mover de certo modo. A força de 1 *quantum* não fizesse a bola se mexer em nada. A força de 2 *quantum* também não surtiria efeito. E, por fim, uma força 6 vezes maior que 1 *quantum* fizesse a bola se mexer mais. Neste ponto, vemos aquelas zonas de estabilidade que mencionamos. Abaixo de 3, nada feito. Entre 3 e 6, excluído o extremo maior, tudo se passa como se energia emitida fosse de fato 3. Além disso, não surte efeito. Só quando o limiar é novamente alcançado, com o 6, múltiplo superior da primeira quantidade de energia, é que o efeito gerado se transforma. Como qualquer um que já jogou sinuca sabe, não é assim que as coisas funcionam na nossa escala.

⁵⁷ Simondon, 2020, p.140.

No entanto, não é apenas o caráter quântico das trocas energéticas que distingue as partículas da física contemporânea dos átomos clássicos. Diferentemente do átomo, que era concebido como uma unidade eterna, não sujeita à gênese, nem à transformação, o mesmo não vale para os corpúsculos quânticos.

A dinâmica da relatividade nos apresenta, pois, um corpúsculo que não pode ser caracterizado por uma matéria imutável, suporte imodificado de relações acidentais, mas que nem mesmo pode receber limite superior para um acréscimo possível de massa e, conseqüentemente, da energia veiculada e das transformações que podem ser produzidas nos outros corpos por essa partícula.⁵⁸

Aqui, vemos claramente que Simondon faz referência ao atomismo clássico quando menciona “uma matéria imutável, suporte imodificado de relações acidentais”. Em seguida, ele contrapõe essa posição com aquela que resulta da aplicação da relatividade de Einstein. Segundo esse modo de pensar, quanto mais velocidade tem uma partícula, maior será a massa dela. Isso leva à conclusão de que maior será a energia veiculada por esse corpúsculo, que poderia transmiti-la ao encontrar outra realidade física. E não se trata apenas de uma modificação acidental, que transformaria em uma medida restrita o corpúsculo. Isso porque, como Simondon ressalta, a partícula “nem mesmo pode receber limite superior para um acréscimo de massa”. Com isso, a partícula, ainda que numa situação extrema, a qual não observamos empiricamente (ao menos por enquanto), poderiam em princípio alcançar uma massa infinita.

A conclusão que Simondon retira da relatividade de Einstein é que corpúsculos não são realidades fechadas, jamais imunes à destruição. Daí se pode supor que também estão todos sujeitos à gênese. A energia sempre é passível de variação. Assim, potencialmente ilimitadas, mesmo as menores partículas têm o poder de destruir qualquer realidade. Mesmo o maior não está a salvo do menor, se ele carregar a quantidade adequada de energia e a transferir do modo oportuno. Vemos com isso uma forma de causalidade que, mais uma vez, foge da causalidade linear das bolas de sinuca.

Tendemos a imaginar que a energia que uma bola de sinuca poderia transmitir seria limitada. Nunca uma bola com mais energia que um conjunto suficientemente grande delas. Pensamos nelas como fechadas, supondo que não possam sofrer mudanças essenciais. Entretanto, a mecânica quântica mostra o contrário, com sua noção de partícula. Quando uma

⁵⁸ Simondon, 2020, p.180.

partícula é animada por uma grande velocidade, pode desencadear um efeito desproporcional. Mesmo a menor das partes pode ser mais forte que o todo. Nesse sentido, Simondon escreve que: “é a relação mesma da parte ao todo que se encontra transformada”.⁵⁹ O todo, também finito, não comanda soberano as partes, mas, está, assim como elas, irremediavelmente sujeito às suas ações. Sujeito a ser produzido, ou a ser destruído – desde que as condições adequadas estejam satisfeitas. Entretanto, não se trata de dizer que tudo está numa iminente dissolução, afinal, há estrutura, há limiares quânticos para as trocas energéticas, o *quantum* já mencionado. Há estabilidade, estrutura, persistência, mas toda persistência pode, em princípio e de um modo próprio, ser destruída. O que remete a uma passagem d’*O anti-Édipo* de Deleuze & Guattari:

Só acreditamos em totalidades ao lado. E se encontrarmos uma totalidade ao lado das partes, ela é um todo dessas partes, mas que não as totaliza, uma unidade de todas essas partes, mas que não as unifica, e que se junta a elas como uma nova parte composta à parte.⁶⁰

Assim, podemos pensar que tanto para os autores d’*O anti-Édipo* quanto para Simondon as totalidades devem ser pensadas como “ao lado”. Ou seja, “ao lado” das partes, no mesmo nível delas. A ideia de que nenhum todo pode ser considerado como estando livre da ação das partes, a ideia de que uma parte qualquer pode, ao menos em princípio, destruir qualquer todo, é justamente o fundamento da ideia de “totalidades ao lado”. Um universo assim é um universo parcial. Não no sentido de que falta algo para alcançar o todo, mas precisamente no sentido de que mesmo qualquer todo que se possa aí alcançar, nunca será em definitivo mais forte que qualquer parte, e com isso será, ele mesmo, parcial. A disrupção é sempre possível, tudo e todos estão sujeitos à gênese e à destruição.

Observamos mais um chamado à concepção do *aberto*. Assim como a noção de subtendência mostrava um ser pré-individual sempre disponível para se manifestar segundo uma provocação externa, a ideia de que cada partícula pode ter sua massa variável sem um limite superior reforça esta concepção. O universo visto sob a ótica de Simondon é parcial, ou seja, aberto ao devir. Cada ser, seja todo, seja parte, é parcial; a paixão, assim como a ação, é universal. Não há nada que não possa agir, nem nada que não possa padecer.

⁵⁹ Simondon, 2020, p.181.

⁶⁰ Deleuze & Guattari, 2010, p.62.

Com essas considerações, podemos concluir esta seção. Não é necessário compreender todas as minúcias do que sejam as partículas quânticas, basta que compreendamos suas características básicas e saibamos distingui-las dos átomos clássicos.

4.2 Mecânica ondulatória: o descontínuo está sempre acompanhado do contínuo

Tendo apreciado a teoria dos *quanta*, vamos nos voltar para a mecânica ondulatória. Nela, encontraremos não só o aspecto complementar do corpúsculo, onda ou campo, mas também como esses aspectos se unem para compor uma realidade pré-individual, integrando as características que tratamos antes: inaplicabilidade da lógica clássica, mais-que-unidade, completude e concretude. A noção central, a partir da qual todas essas propriedades fazem sentido, é a de potencial e está diretamente associada, no domínio quântico, à realidade do campo. Este é concebido, desde a perspectiva de Simondon, como sempre associado a uma partícula, tal como as que descrevemos na seção anterior.

O que é para uma partícula, o campo associado que somos obrigados a lhe adjungir para dar conta dos fenômenos? É a possibilidade, para ela, de estar em relação estrutural e energética com outras partículas, mesmo que tais partículas se comportem como um contínuo.⁶¹

Desse modo, o campo é a ferramenta pela qual a partícula se encontra apta a realizar trocas energéticas e, portanto, estruturais. Isso porque, é por meio do campo pré-individual que certas energias podem converter-se em estrutura, num processo de individuação. Entretanto, a aptidão em que o campo consiste deve ser entendida como disponibilidade e não atualidade. É por isso que neste trecho Simondon identifica o campo como uma “possibilidade”. Isso, no entanto, não implica que o campo não seja uma grandeza física real:

Para o estudo da individuação em Física, essa doutrina [a Mecânica ondulatória] apresenta um interesse todo particular, pois ela parece indicar que o indivíduo físico, o corpúsculo, pode ser representado como associado a um campo sem o qual ele jamais existe, e que esse campo não é pura expressão da probabilidade de que o corpúsculo se encontre neste ou naquele ponto a tal ou qual instante (“onda de probabilidade”), mas que o campo é uma verdadeira grandeza física, associada às outras grandezas que caracterizam o corpúsculo; o campo, sem fazer absolutamente parte do indivíduo, estaria centrado em torno dele e exprimiria, assim, uma propriedade fundamental do indivíduo, a saber, a polaridade, que aí se teria sob sua forma mais simples, pois um campo

⁶¹ Simondon, 2020, p.140.

é precisamente feito de grandezas polarizadas, geralmente representadas por sistemas de vetores.⁶²

Há aqui elementos a partir dos quais poderemos nos aproximar da noção de campo. Primeiro, o corpúsculo, sobre o qual falamos na seção anterior, não pode ser concebido como existindo separado de um campo e vice-versa. Isso explica por que Simondon usa o termo “indivíduo” para se referir ao corpúsculo neste trecho. Afinal, segundo nossa leitura da introdução, o individuado é justamente aquele real abstrato, incompleto, separado de seu meio. Assim, o corpúsculo só pode ser chamado de indivíduo, quando é concebido abstratamente, isto é, quando é pensado por si, separado de seu campo. Ainda que isso seja possível na razão, não é na realidade. A primeira propriedade da relação entre onda e partícula é, segundo a concepção defendida por Simondon, que onda e partícula são realidades indissociáveis.

Em segundo lugar, o trecho explica sobre o campo que ele é “feito de grandezas polarizadas, geralmente representadas por sistemas de vetores”. Por “grandezas”, entendemos o que possui uma dimensão quantitativa. Já por “polarizadas”, entende-se que essas grandezas têm direções privilegiadas. O polo norte é precisamente isto, na medida em que as forças que o constituem tomam certa direção como privilegiada: elas consistentemente desviam os ponteiros das bússolas na mesma direção. O campo, portanto, é uma região ao redor de um corpúsculo, que consiste num sistema de vetores – uma distribuição de forças de intensidades variadas, que privilegiam certas direções e não outras: um sistema de “grandezas polarizadas”.

Então, um objetor poderia dizer: – “antes se falava em potenciais e aqui só há atualidades. O corpúsculo é atual, o campo é atual, afinal, é composto de forças atuais. O que há de potencial nessa descrição?” Assim, o objetor nos motivaria a frisar o caráter *aberto* do pré-individual. As forças são atuais, mas a troca de energia que elas podem promover será potencial até que outra realidade se encontre com o campo e, com isso, possa interagir com ele.

O ser pré-individual é definido por sua relação potencial. Ser, no âmbito pré-individual, é estar disponível para uma relação. O campo, segundo a interpretação aqui avançada, é essa própria disponibilidade, energia potencial, mas não menos real. Façamos uma ilustração: o campo é um conjunto de vetores, cada um como que jogando uma bola para cima e pegando-a de novo. Quando outra realidade intervém e produz uma estrutura, é como se a realidade que jogava bola sozinha agora passasse a jogar com esta segunda realidade. O jogo estável entre as duas realidades é uma estrutura em que ambas estão integradas e a disponibilidade anterior foi

⁶² Simondon, 2020, p.193.

reduzida. Afinal, jogando bola com você não estou tão disponível para jogar como estava antes. Entretanto, essa mudança no grau de disponibilidade não altera essencialmente o que estava sendo feito. A estrutura não é um novo sentido de ser, mas uma modalidade do mesmo ser de antes. Antes da estrutura, o pré-individual é disponibilidade para a relação. Individuado ele é apenas a efetivação de uma relação para a qual antes estava disponível. Isto cancela certas disponibilidades, mas apresenta outras. O elétron livre pode se ligar a um núcleo e compor um átomo. No átomo, surge a disponibilidade para compor moléculas, ingredientes essenciais à vida, a qual não está disponível como possibilidade do elétron isolado.

Assim, já conseguimos explicar em que consiste a potencialidade do campo e, com isso, poderemos extrair dela as noções de mais que unidade, concretude, completude, e de inadequação à lógica clássica. Para que a gênese dessas propriedades fique clara, devemos considerar a realidade total do pré-individual, ou seja, não apenas seu aspecto de campo, nem apenas seu aspecto de corpúsculo, mas a solidariedade entre ambos.

4.3 A dupla solução

Vejamos a partir de uma citação de De Broglie feita por Simondon, como se conjugam a realidades onda e corpúsculo:

O movimento da singularidade, estando ligado à evolução do fenômeno ondulatório de que ele era o centro, dependeria de todas as circunstâncias de que esse fenômeno ondulatório encontrasse em sua propagação no espaço. Por essa razão, o movimento do corpúsculo não seguiria as leis da Mecânica Clássica, que é uma Mecânica puramente pontual, em que o corpúsculo sofre somente a ação das forças que se exercem sobre ele ao longo de sua trajetória, sem sofrer repercussão alguma da existência dos obstáculos que podem se achar ao longe, fora de sua trajetória: em minha concepção, ao contrário, o movimento da singularidade sofreria a influência de todos os obstáculos que influiriam sobre a propagação do fenômeno ondulatório de que ela é solidária e, assim, estaria explicada a existência das interferências e da difração”.⁶³

Louis de Broglie é um dos proponentes da Mecânica Ondulatória. A relação que ele apresenta neste trecho entre singularidade, corpúsculo, e “fenômeno ondulatório”, onda, exprime com clareza em que consiste o caráter *aberto* do pré-individual. A onda aparece como o meio do corpúsculo, meio pelo qual esse está disponível para trocas energéticas em uma certa região. Com isso, de Broglie acredita ser capaz de explicar por que o fenômeno quântico difere dos descritos pela Mecânica Clássica. É que essa mecânica é “puramente pontual” – ou seja, é

⁶³ De Broglie *apud* Simondon, 2020, p.198.

preciso que um corpo e outro estejam num contato direto para que a trajetória, ou as propriedades de pelo menos algum deles, se altere. Já na mecânica ondulatória, tudo o que puder interferir com a onda interferirá também na trajetória do corpúsculo.

Pode-se objetar que não deveria haver diferença, afinal, assim como, na concepção clássica, haveria um encontro de pelo menos dois corpos de modo a produzir alguma alteração, aqui haveria o encontro entre uma onda e outra, ou entre onda e corpúsculo. Não se trata do mesmo caso, pois há um elemento de potencial. Enquanto na Mecânica Clássica tudo era pensado como estruturado e atual, o mesmo não ocorre na mecânica ondulatória. De fato, o campo é composto de forças reais. Mas elas são potenciais na medida em que estão disponíveis para uma estruturação que ainda não ocorreu. Assim, potenciais podem interferir-se mutuamente, alterando com isso as partículas que lhes são solidárias. Isso não seria suficiente para explicar toda a diferença entre essas duas mecânicas, mas acrescido ao caráter descontínuo das trocas de energia, esta distância se encontra mais justificada.

Em suma, podemos dizer que o domínio clássico é ensimesmado, mas o quântico é aberto, sempre contando com a partícula e com o campo, que a põe em relação com o mundo. É daí que vem o título desta seção: “dupla solução”. Quando confrontado com a alternativa entre onda e partícula, de Broglie escolheu ambas. Como relata Simondon a esse respeito:

(...), na base da teoria da dupla solução, há a ideia de que a relação tem valor de ser, encontra-se atada ao ser, realmente faz parte do ser. Pertence ao indivíduo essa onda de que ele é o centro e singularidade; é o indivíduo que porta o instrumento pelo qual se estabelece a relação, quer seja ela a de medida ou de algum outro acontecimento que comporte uma troca de energia. A relação tem valor de ser; ela é operação individuante.⁶⁴

Neste trecho, vemos o termo “ser” em dois registros aparentemente diferentes. Ora, o que a teoria da dupla solução permite é uma integração entre esses dois sentidos aparentemente antagônicos: onda e partícula, ou, como temos dito, indivíduo e meio. O ponto é que, para Simondon, a “relação tem valor de ser”, o que quer dizer que não há distinção entre sentidos de ser. Corpúsculo e onda, embora diferentes, não diferem quanto ao ser: valem o mesmo. É a univocidade que anunciamos acima.

Entretanto, é mister notar que apesar da utilidade da noção de univocidade para compreender Simondon, não se deve supor que onda e partícula sejam numericamente o mesmo ser. Isso é falso, não só porque a noção de identidade numérica não se aplica ao pré-individual,

⁶⁴ Simondon, 2020, p.206-207.

mais-que-unidade, mas porque *as duas realidades existem igualmente*. Daí a “dupla” solução. A univocidade, portanto, não entra como sujeito ou predicado, mas como advérbio. Não se trata de um mesmo ser, posta a dupla. Mas de uma dupla feita de dois *igualmente seres*. Sem que um se reduza ao outro, sem que ambos se dissolvam numa unidade, seja anterior, seja posterior. Sempre *mais-que-unidade*, mas sempre *igualmente existentes*. Sobre a convivência complexa nesta dupla, convém citar o seguinte trecho:

Nesse sentido, tentaremos mostrar que a “síntese” das noções complementares de onda e corpúsculo, não é, de fato, uma síntese lógica pura, (...) as duas noções não são verdadeiramente sintetizadas, como a tese e a antítese no término de um movimento dialético, mas postas em *relação* graças a um movimento transdutivo do pensamento; elas conservam nessa relação seu caráter funcional próprio⁶⁵.

Assim, embora *igualmente* existentes, onda e corpúsculo diferem. As duas noções “não são verdadeiramente sintetizadas”, não podem se deixar reduzir ou dissolver num único termo. Elas coexistem, desempenhando cada uma um papel distinto, daí Simondon afirmar que “conservam nessa relação seu caráter funcional próprio”. Está sendo enfatizado o caráter *aberto* do pré-individual, sua conexão inelutável à *alteridade*. Mesmo o mínimo é *mais que um*, mesmo o mínimo é desde sempre *sistema*. Entretanto, essa elevação do estatuto ontológico da relação poderia acabar caindo em um de dois erros. Vejamos como os apresenta Simondon:

A relação não deve ser concebida nem como imanente ao ser, nem como exterior e a ele acidental; essas duas teorias se juntam em sua mútua oposição no sentido em que supõem que o indivíduo poderia estar só de direito. Se, ao contrário, for posto que o indivíduo faz parte de, no mínimo, *um sistema*, a relação devém tão real quanto o indivíduo enquanto ser, que poderia, abstratamente, ser concebido como isolado.⁶⁶

Nesse trecho, vê-se com clareza que a relação não pode ser imanente, nem transcendente. Como imanente, ela se torna substância universal, indivíduo isolado. Como transcendente, ou acidental, torna-se indivíduo isolado entre indivíduos isolados: a relação seria mais um termo isolado dos demais, assim como os demais. Na realidade, argumenta Simondon, o indivíduo só poderia ser concebido como isolado se fosse concebido abstratamente. No que diz respeito ao pré-individual, nunca há menos que sistema na concretude. Campo e partícula sempre associados. Poder-se-ia argumentar que Simondon contradiz essa noção de relação

⁶⁵ Simondon, 2020, p.155.

⁶⁶ Simondon, 2020, p.207-208.

quando pensa o individuado. Afinal, esse ser é abstrato, não é a mais-que-unidade do pré-individual. Entretanto, é preciso lembrar que a individuação dá à luz tanto ao indivíduo como ao seu meio, porém, agora, eles se encontram disjuntos. A disjunção não deixa de ser uma forma de relação e o meio, ainda que não associado ao indivíduo, segue com ele numa relação de sistema.

O sentido de ser que pode ser depreendido como o mesmo nesses dois modos, indivíduo e meio, é o complexo ação-paixão. Esse pode se dar tanto de modo atual como potencial. No campo, onda, ou meio, a realidade joga sua bola sozinha, constitui vetores aptos a receberem e produzirem ação, ao aguardo da interferência de outra realidade. Na estrutura, indivíduo, ou partícula, há um jogo em que a energia é atuante e paciente, o jogo de bola em que se arremessa e se recebe, age e padece. Esse jogo estável é a estabilidade da estrutura. O sentido do ser é um, mas isso não anula que ele possua modalidades, fases, distintas.

5. Apanhado geral: ser pré-individual

O ser pré-individual se manifesta ora como onda, ora como partícula. Segundo a leitura aqui defendida, para Simondon, ambos são igualmente reais, ainda que em modalidades distintas: potencial e atual. A primeira refere-se à onda e a segunda à partícula, ambas modalidades do complexo ação-paixão. Enquanto onda, o pré-individual é abertura e disponibilidade, aguardando, sem posição determinada a interferência de algo que o faça agir-padecer. Enquanto partícula, a realidade pré-individual age-padece nas trocas energéticas, que não esgotam sua disponibilidade. Porém, essa não é uma disponibilidade absoluta. Afinal, apenas atingindo o limiar necessário se dará uma troca de energia efetiva, capaz de modificar, destruir ou criar uma estrutura. É o *quantum de ação*.

Estas duas manifestações não se dão ao mesmo tempo. O que determina a manifestação de um desses dois aspectos é outra realidade, a qual, interferindo com a primeira, estabelecerá com ela uma relação e, com isso, os papéis que cada uma delas deve desempenhar aí. Essa interferência do outro é como a aposição do vértice diante do segmento na relação geométrica da subtendência, que funda tanto a diferença ontológica entre o pré-individual e suas manifestações quanto o caráter de ambas como aberto à ação e à paixão.

Com esta breve descrição e as noções de campo e potencial, podemos reconstruir as propriedades de inaplicabilidade da lógica clássica, mais-que-unidade, concretude e completude. O pré-individual não respeita o princípio do terceiro excluído, ou seja, entre as

proposições que o descrevem há aquelas que não excluem da descrição suas negações. Isso se dá justamente por ele ter uma realidade potencial, que pode se encontrar num local e em outro e não em um e não em outro, tal como ocorre com as realidades clássicas. Como é a relação com o outro, o preenchimento da abertura, que determina qual aspecto do pré-individual se manifesta, até que essa relação se dê, não se pode afirmar nem negar categoricamente certas propriedades e, com isso, o princípio do terceiro excluído não se aplica.

Também nesse sentido encontramos a mais-que-unidade pré-individual. Enquanto abertura para assumir papéis que se contradizem, o pré-individual é mais que um, é ao mesmo tempo onda e partícula, dupla solução. Confiná-lo a apenas uma destas denominações seria mutilar sua realidade: considerar que ele poderia ser um indivíduo sem meio ou um meio sem indivíduo. Qualquer uma dessas disjunções exclusivas o mutilaria, o compreenderia de modo abstrato, excluiria seu caráter aberto e relacional.

Daí as propriedades que faltavam, completude e concretude. O real pré-individual está sempre em relação com o meio e é essa própria relação.⁶⁷ Não um termo que se pode isolar, mas mais-que-unidade, entendida como contexto e circunstância. Ser pré-individual é estar entre outros seres, interagir com eles, determinar-se e determiná-los a papéis e a atualizações segundo essas interferências, sem guardar um substrato para além dessas manifestações.

A relação de subtendência promove a diferença ontológica entre as manifestações do ser pré-individual e a conjunção de ambas nele. Ora partícula, ora onda, o pré-individual não é uma realidade profunda e oculta. O que corresponde ao segmento geométrico é o pré-individual como ser concreto e completo, dupla solução: onda e partícula. Só se poderia compreender uma realidade do pré-individual independente de suas manifestações se ela fosse mutilada daquilo que a faz manifestar-se, sua relação com o outro. Mas se essa relação é o que constitui o próprio ser pré-individual, abstraí-lo dela seria torná-lo o que ele não é. Por isso ele é concreto e completo, porque nunca pode ser apartado do seu contexto e de sua alteridade constitutiva de onda e partícula.⁶⁸

⁶⁷ “Quando dizemos que para o indivíduo físico a relação é do ser, não entendemos com isso que a relação *exprime* o ser, mas que ela o constitui” (Simondon, 2020, p. 183).

⁶⁸ Assim, a diferença ontológica perde seu mistério e aparece como uma distinção parte-todo. Onda difere de onda-partícula, sem que onda-partícula difira dela. O objetor poderia argumentar, então, que o pré-individual é parte do indivíduo e, portanto, estes também estariam numa diferença ontológica. Não é o caso. Pois individuar-se é, precisamente, para o pré-individual, deixar de ser o que é, perder sua dualidade, converter-se em estrutura e, nessa medida, ele não é parte do indivíduo, mesmo que o estofo que constrói o indivíduo seja sua própria carne.

Entretanto, isso não implica que essa abertura seja absoluta. Primeiramente, porque ela está condicionada pelo *quantum* de ação: o pré-individual é aberto, mas por essa abertura só passa energia conforme os múltiplos dessa quantidade elementar. Em segundo lugar, e como efeito dessa energia descontínua, é possível condicionar, aumentar ou reduzir essa abertura, essa disponibilidade. Ela pode ser preenchida por relações estáveis, ela pode ser liberada para voltar à sua potencialidade. É justamente quando a abertura se encontra preenchida, quando uma estrutura se forma através dela, que temos uma individuação.

Com isso, concluímos este trabalho. Apresentamos o conceito de pré-individual, correlacionando-o ao domínio quântico. Assim, fizemos com que ele aparecesse de modo naturalizado. Partindo de uma concepção de ser unívoco, que conduz a uma realidade cujo mínimo é sempre mais do que um, Simondon lança as bases para uma nova ontologia, baseada no conhecimento fornecido pelas ciências físicas.

Referências

CMGLEE, *Subtended angle.svg*. [S.L.]: [S.N.], 2014. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=32151356> . Acesso em: 03 nov 2023., 2014.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

SIMONDON, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2013.

———. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.

TOSCANO, A. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2006.

WRATH OF MATH, *What is a Subtended Angle? Geometry, Circles, Subtended Angles*. [S.L.]: [S. N.], 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ASHK2eIdjM> , Acesso em: 3 nov 2023.

VERDADE E PROPAGANDA: O MENTIROSO, O AGENTE E O REFÚGIO DA VERDADE SEGUNDO HANNAH ARENDT

MARCELO CAPELLO MARTINS⁶⁹

RESUMO: Este artigo investiga a relevância da verdade factual para a política, tal como Hannah Arendt defende em seu ensaio *Verdade e Política*, considerando a perspectiva de três diferentes tipos de pessoas envolvidas no relato dos fatos: o mentiroso, a plateia e o relator da verdade. Utilizaremos a propaganda totalitária como maior exemplo de mentira organizada e, portanto, como principal contraponto à verdade factual. O artigo começa com um estudo sobre a noção de verdade factual e então segue para a análise das três diferentes perspectivas. Assim, esclarecemos a preocupação de Arendt com a sustentação do âmbito político em informações confiáveis, fatuais e compreensíveis, permitindo o debate entre diferentes agentes.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade; Mentira; Propaganda; Política; Hannah Arendt.

Introdução

Uma das maiores controvérsias na vida de Hannah Arendt ocorreu a partir de seu famoso relato sobre o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961. Os desdobramentos que surgiram a partir de seu relato foram inúmeros. A reportagem para a revista *New Yorker* e o livro que surgiu a partir daí, a saber, *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, são bem conhecidos. Porém, o texto que a autora escreveu motivada pela controvérsia e que posteriormente tornou-se parte de *Entre o Passado e o Futuro* foi menos comentado na época. Em *Verdade e Política*, publicado primeiramente em 1967, Arendt de certa forma busca justificar seu papel como jornalista no caso Eichmann. Jornalista, é preciso enfatizar, e não propriamente agente política. Arendt sabia que ao se oferecer para acompanhar o julgamento estaria cumprindo a função de jornalista e por isso deveria adotar uma conduta condizente com suas responsabilidades.⁷⁰

Contudo, *Verdade e Política* está longe de ser apenas um relato pessoal com algumas prestações de contas. No texto, a filósofa apresenta uma reflexão profunda e sofisticada sobre

⁶⁹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio e com bolsa de fomento fornecida pela CAPES. E-mail: marcelocapello1998@gmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1216804155945867>.

⁷⁰ O presente artigo é extraído diretamente, com algumas adaptações, da dissertação de mestrado Propaganda e Discurso: a mentira e a violência discursiva em Hannah Arendt.

a importância da verdade fatural⁷¹ para todo o domínio da política. A autora nos fornece definições e distinções complexas sobre aquilo que entende por verdade, mentira, opinião e fatos. Como jornalista, ela também traz contribuições ainda muito atuais sobre o papel da imprensa como a responsável por exercer a função de informar. Uma função que embora não seja exercida por agentes dentro da esfera política, e sim em outros domínios, é condição fundamental para que tal esfera possa existir.

Este artigo investiga como o conceito de verdade fatural é basilar para o âmbito político mediante uma análise dos três principais tipos de indivíduos que interagem com os fatos: o mentiroso, a plateia e o relator da verdade. Para dar conta desta tarefa, é necessário começar com uma exploração do conceito de verdade fatural que Arendt apresenta, tendo em vista as suas definições e, muito importante, as suas limitações e fronteiras imprecisas.

1. A verdade factual

Primeiramente, na obra de Hannah Arendt, poderíamos falar em “verdade” no plural, “verdades”, pois a autora entende que existem tipos distintos. As verdades racionais são as mais sólidas e duráveis, isto é, têm maior tendência a serem reconhecidas como tais, dada a força de sua constatação e comprovação. Um primeiro exemplo seriam as verdades matemáticas e geométricas. Esclarece a autora que não há dúvidas de que dois ângulos de um quadrado igualam três ângulos de um triângulo⁷². Um pouco mais complexas e vulneráveis são as verdades racionais científicas e filosóficas. Arendt menciona Galileu, Einstein e Platão nesse caso. Segundo ela, caso a história tomasse rumos diferentes, as proposições desses homens talvez jamais fossem reveladas ou redescobertas, embora isso não seja impossível⁷³. Afinal, a hipótese de Platão sobre as ideias ou as contribuições científicas de Galileu são muito mais dependentes de seus formuladores do que a mera constatação de que $2 + 2 = 4$. No entanto, tais verdades racionais poderiam ser pensadas ou descobertas por outros homens em outros tempos. A teoria da relatividade, por exemplo, não depende inteiramente de Einstein para existir. É concebível que ela fosse formulada por outro cientista em tempos futuros caso Einstein nunca o tivesse feito.

⁷¹ Em inglês: *factual truth*. A expressão também é traduzida como “verdade fatural”, em algumas versões de *Verdade e Política*, e como “verdade dos fatos”, em *A Vida do Espírito*. Neste artigo, utilizaremos principalmente a opção “verdade fatural”, com algumas aparições esporádicas de “verdade dos fatos”.

⁷² Arendt, 2016a, p. 286.

⁷³ Arendt, 2016a, p. 286-287.

Assim Arendt entende as verdades racionais. Embora possuam uma vulnerabilidade, ou seja, alguma possibilidade de não serem reconhecidas, sua solidez é muito mais notória. Em *A Vida do Espírito*, a pensadora esclarece melhor o que seria esta solidez. Inspirada pela obra de Leibniz, ela aponta que as verdades da razão são necessárias, o que significa que seu contrário é impossível⁷⁴. Mesmo que as pessoas se recusem a reconhecer verdades dessa ordem, elas continuarão sendo como são e nada poderá ser feito para revertê-las.

Contudo, para o âmbito da política, as verdades que realmente interessam são as verdades factuais. Os fundamentos científicos do heliocentrismo provenientes de Galileu poderiam ter sido fruto de estudos de outro cientista. O cálculo de que os dois ângulos de um quadrado são iguais aos ângulos de um triângulo poderia ser constatado e comprovado por uma pessoa a sós, em isolamento, e, portanto, pouco tem a fazer no domínio político, onde reina a pluralidade. Por outro lado, a afirmação de que em 1940 a França colapsou ante às forças alemãs também constitui uma verdade⁷⁵. Entretanto, essa verdade não poderia ser redescoberta no futuro, como as teorias de Galileu, caso todos os que a testemunharam e todos os registros de sua existência fossem apagados. Além disso, diferente dos ângulos do quadrado e do triângulo, essa verdade tem uma relevância para assuntos políticos e, mais importante, não é necessária. Em outras palavras, as verdades factuais são contingentes e, por isso, poderiam ser exatamente o oposto do que são, pois o desenrolar dos fatos poderia ter sido diferente.

A verdade factual se refere a acontecimentos em que muitas pessoas estão envolvidas, e por isso tem sua solidez, e também seu ponto fraco, no testemunho, registro e comprovação⁷⁶. Frequentemente, essa relação da factualidade com a pluralidade humana acaba em confusão, sobretudo pela difícil relação entre os fatos e as opiniões. Há algum tempo, a ideia de que fatos e opiniões são opostos é repetida vulgarmente em diferentes âmbitos, bem como a ideia de que os fatos não existem e o que temos em seu lugar são diferentes pontos de vista e interpretações. Em contexto político, por exemplo, é comum vermos um observador externo suspender seu juízo diante de uma disputa entre dois países com a desculpa de que não há fatos envolvidos, apenas a narrativa de cada um dos lados, e que o vitorioso determinará os fatos posteriormente.

Arendt se oporia radicalmente a essas justificativas, tanto no que diz respeito à existência de fatos, quanto à suposta oposição deles à opinião. A verdade factual é política por natureza, mas isso não significa que esteja sujeita à disputa de opiniões que ocorre no campo

⁷⁴ Arendt, 2008, p. 76.

⁷⁵ Arendt, 2016a, p. 293.

⁷⁶ Arendt, 2016a, p. 295.

da política ou que os fatos possam ser manipulados livremente. Antes de serem conflitantes, os fatos e as opiniões são elementos que pertencem ao mesmo domínio, o político:

Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à verdade fatural. *A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados.*⁷⁷

O direito à opinião é fundamental para o domínio político. Tantas vezes distorcido com os termos caricatos da atualidade, como “liberdade de expressão”, o direito de opinar é, segundo Arendt, condicionado por uma coisa: a verdade fatural. É parte da liberdade que aflora na política a realização de discursos radicalmente diferentes por agentes distintos. A troca de opiniões é parte desse domínio. Contudo, o debate só pode acontecer se estiver em solo firme, se os envolvidos compartilham algo em comum sobre o qual poderão opinar. O reconhecimento dos fatos, que constitui esta terra firme, é a condição para as opiniões. Em seu excelente livro *Existe Democracia sem Verdade Factual?*, o professor Eugênio Bucci traz referências diversas da filosofia, entre as quais Hannah Arendt é claramente a protagonista. Bucci fornece a melhor analogia para explicar a relação condicional entre os fatos e as opiniões. Em referência direta a *Verdade e Política*, o autor explica:

A verdade factual é tão indispensável à política quanto a língua é indispensável para as sociedades e as comunidades. Sem um sistema de signos compartilhados, não há sequer comunidade cultural. Do mesmo modo, sem uma base comum de verdade factual, que se assenta na raiz dos signos, não poderão os homens agir em comum e, mais ainda, entabular uma interlocução comum acerca dessa verdade factual.⁷⁸

Em outros termos, sempre que opinamos nós opinamos a respeito de algo. Tirar os fatos desta equação é retirar precisamente esse “algo”, esse elemento reconhecido mutuamente pelos indivíduos que debatem. No domínio político, os fatos devem ser a matéria que dispara o debate de opiniões divergentes. Caso contrário, ou não haverá discurso algum, ou o ambiente político será tomado por um verdadeiro caos discursivo. Os fatos não são questão de opiniões, ainda que as suscitem.

Aceitando a relação fatos-opinião proposta por Arendt, um novo problema aparece: como informar o campo da política sem imprimir nos fatos uma interpretação enviesada, já

⁷⁷ Arendt, 2016a, p. 295. Grifo meu.

⁷⁸ Bucci, 2019, p. 84.

contaminada pela opinião? Arendt admite a dificuldade de narrar uma estória ou acontecimento sem deixar as interpretações próprias influenciarem. Ela reconhece que este é um problema real no campo das ciências históricas, tendo ela mesma vivenciado a dificuldade em manter a imparcialidade ao tratar do totalitarismo. Contudo, isso não exclui sua tese. Essa dificuldade não pode servir “como uma desculpa para o historiador manipular os fatos a seu bel-prazer”.⁷⁹ Todos têm o direito de atribuir significado aos acontecimentos e relatar e pensar os fatos de uma certa perspectiva. Em 1972, em uma conferência a respeito de suas obras, Arendt dá um exemplo simples, mas efetivo: “Quando alguém conta uma estória a respeito do que lhe aconteceu há meia hora na rua, precisa dar forma a essa estória. Esse dar forma é um modo de pensamento”⁸⁰. Ao que parece, narrar os fatos implica colocá-los em uma estória, ou seja, pensar em uma certa forma de transmitir a informação. No entanto, a modificação e distorção da matéria factual, matéria que existe independente de interpretações, não pode ser tolerada⁸¹. Devemos admitir, no entanto, que Arendt deixa uma série de problemas latentes neste raciocínio. Como colocar um fato em palavras e interpretá-lo sem modificar sua “essência” em alguma medida? O termo “essência” é propositalmente colocado entre aspas. Afinal, do que se trata a matéria factual a que Arendt se refere?

Parece difícil vislumbrar esta matéria essencial de um fato sem colocá-la em palavras e, portanto, em uma determinada interpretação. É claro, a filósofa parece incomodada com a negação ou questionamento dos fatos, não com a interpretação. Mas é aí que reside o problema do qual Arendt não se ocupa mais detidamente: as fronteiras entre o fato, seu relato, sua interpretação e uma opinião acompanhada de possível questionamento são facilmente borradas. Um bom exemplo está presente no próprio texto de Arendt, de uma forma que ela mesma não percebeu. Em determinado momento, a autora menciona “o fato de que na noite de 4 de agosto de 1914, tropas alemãs cruzaram a fronteira da Bélgica”⁸². Apenas algumas linhas depois, no parágrafo seguinte, Arendt refere-se ao mesmo acontecimento, mas da seguinte forma: “em agosto de 1914 a Alemanha invadiu a Bélgica”.⁸³ Um mesmo evento, um mesmo fato reconhecido, mas duas formulações diferentes. Suponhamos um leitor que não tem conhecimento da história mundial e lê a primeira formulação. A ideia de que a Alemanha invadiu a Bélgica está clara ou ele precisará deduzir? Dizer que tropas de um país cruzaram a

⁷⁹ Arendt, 2016a, p. 296.

⁸⁰ Arendt, 2021, p. 499.

⁸¹ Arendt, 2016a, p. 296.

⁸² Arendt, 2016a, p. 296.

⁸³ Arendt, 2016a, p. 297.

fronteira de outro não é, de forma alguma, o mesmo que dizer que estas tropas *invadiram* um outro território. No primeiro caso, não fica claro para um leitor desavisado se as nações envolvidas eram aliadas ou adversárias. As tropas poderiam ter cruzado a fronteira rumo a um outro país, que não a Bélgica, como destino. Por outro lado, ao dizer que a Alemanha invadiu a Bélgica, Arendt passa uma informação diferente e esta dúvida é eliminada. Também se pode mencionar o viés agressivo inerente à palavra “invasão”, que não se encontra na outra formulação. Hoje, mais de um século depois deste evento, podemos aceitar como verdades fatuais as duas formulações. No entanto, como lidar com a tarefa de relatar um fato recente sem cair nestas armadilhas de linguagem, quando ainda não possuímos o olhar retrospectivo de mais de cem anos? Arendt parece identificar uma diferença entre a matéria fatural e a sua interpretação. O relator da verdade tem o direito de interpretá-la e de colocá-la em uma narrativa, mas é possível identificar essas fronteiras em seu pensamento e em seu relato? É possível saber precisamente em que ponto o relato passa a ser interpretação e quando a interpretação passa a se contaminar com a opinião?

Tomar a tarefa de solucionar esses problemas seria uma atitude muito ambiciosa. A natureza dos fatos tal como Arendt os apresenta é um ponto fácil de ser questionado. No entanto, ao alongar demasiadamente esse assunto nós caímos precisamente no erro que Arendt aponta: discutir o que são ou não são os fatos impede a construção de um futuro a partir dos eventos. A disputa dos fatos nos impede de seguir adiante e deliberar sobre o futuro a partir dos acontecimentos passados. Ainda que deixe tantas lacunas neste ponto do texto, Arendt certamente não pode ser tida como ingênua. A acusação de que estas definições de verdade são demasiadamente abreviadas é justa, porém secundária.⁸⁴ Se existe algo que possa ser chamado de matéria factual pura ou não, isso pouco importa perante a real preocupação da filósofa: mostrar a necessidade do debate político, da presença compartilhada de indivíduos singulares discutindo sobre assuntos de interesse comum. A luta pela definição de um possível conceito de verdade factual não pode ser um impeditivo para a política. *A consciência da necessidade de tomar distância e ser imparcial na busca e relato dos fatos é mais relevante que a própria possibilidade de atingir a verdade em sua forma supostamente pura.* Em suma, tomemos como base os exemplos que a autora estabelece como fatos, ou então regrediremos eternamente na busca dos mesmos e não haverá mais nada a dizer sobre *Verdade e Política*. De forma geral,

⁸⁴ A este respeito, Odílio Aguiar reforça quais são as prioridades da pensadora: “Vale salientar que Arendt não está preocupada em discutir o conceito de verdade, mas em chamar a atenção para as dificuldades já tradicionalmente conhecidas no que diz respeito ao relacionamento entre verdade e política.” (Aguiar, 2007, p. 11).

podemos entender a interpretação como o relato dos fatos na forma de uma estória ou em uma perspectiva. Ainda que a diferença entre a interpretação e a opinião tenha se mostrado muito nebulosa, podemos deixar esta grande ressalva e digressão para trás e retomar a relação dos fatos com as opiniões.

Arendt admite uma oposição entre a verdade, seja ela factual ou racional, e a opinião. Enquanto a última tem caráter persuasivo, isto é, implica em uma discussão em que se busca o convencimento do outro, a primeira tem uma natureza coerciva. A verdade não deveria ser objeto de convencimento, mas sim de aceitação. É por isso que as verdades se opõem à opinião no que diz respeito ao seu “modo de asseverar a validade”⁸⁵. O legítimo contador de verdades não se abala perante a multidão. Se ele toma como verdade filosófica que sofrer o mal é melhor do que praticá-lo⁸⁶, ou reconhece a verdade fatural de que a Alemanha invadiu a Bélgica em 1914, ele sustentará essas afirmações mesmo que esteja sozinho contra todos os outros, pois elas estão para além da disputa⁸⁷.

Em outras palavras, no campo da política, “a verdade tem um caráter despótico”⁸⁸. Uma vez estabelecida, os agentes podem apenas aceitá-la e deliberar a partir dela, mas não a colocar em disputa. Quando se refere ao “modo de asseverar validade”, Arendt aponta que parte da distinção entre a verdade e a opinião reside na forma de expressão de cada uma. Isso se dá pois o modo de comunicar a verdade é necessariamente tirânico. O comunicador não toma em consideração toda a gama de opiniões do espaço público. Embora sejam despóticos, os fatos não são estabelecidos e aceitos naturalmente. Eles precisam de uma voz, por assim dizer. Precisam de instituições que estejam comprometidas em buscá-los imparcialmente e relatá-los com firmeza e coerência. É importante mencionar, neste momento, as instituições que Arendt entende como “refúgios da verdade”, a saber, o poder judiciário, a academia e a imprensa. As instituições mencionadas seriam alguns dos refúgios da verdade, na medida em que devem se comprometer com estas tarefas. Arendt reconhece o caráter coercitivo desses refúgios, quando diz, por exemplo: “Verdades bem desagradáveis têm saído das universidades, e sentenças bem indesejáveis muitas vezes têm sido emitidas de um tribunal”⁸⁹. Contudo, deixemos a discussão

⁸⁵ Arendt, 2016a, p. 297.

⁸⁶ Arendt aponta três referências para essa asserção socrática, os diálogos *Críton*, 49d, *Górgias*, 482b e o clássico *República* 367a.

⁸⁷ Arendt, 2016a, p. 297.

⁸⁸ Arendt, 2016a, p. 298.

⁸⁹ Arendt, 2016a, p. 322.

sobre os contadores da verdade para o final deste artigo, visto que Arendt também os menciona apenas ao fim de *Verdade e Política*.

O pensamento e a comunicação da verdade precisam estar para além do debate, e por isso surge a confusão: o campo da política, onde a comunicação é mais necessária e geralmente mais incendiada, não enxerga com bons olhos um discurso tão tirânico quanto o da verdade. Na política, o comum é o debate. Ele é, para Arendt, a própria essência da política⁹⁰. Logo, uma comunicação que não está aberta para o debate é com frequência hostilizada.

O mesmo não pode ser dito a respeito das opiniões. O pensamento político deve levar em conta as opiniões dos demais. Para explicar como se dá o processo de pensamento político e a formação de opiniões, Arendt se inspira na obra de Immanuel Kant. Entre seus textos, *Verdade e Política* não é o primeiro, nem o último e certamente não é o mais relacionado à obra kantiana. A relação de Arendt com as formulações do filósofo de Königsberg é muito marcante sempre que a faculdade de pensar está em questão⁹¹. No contexto de nossa discussão, no entanto, não precisamos nos desviar longamente das páginas de *Verdade e Política*. No ensaio, Arendt aponta que o pensamento político se dá através de representações. O indivíduo pensante deve ser capaz de representar as mais variadas perspectivas em sua mente. Assim, a qualidade de uma opinião está atrelada às capacidades do indivíduo de se libertar de seus interesses pessoais e de representar as demais perspectivas:

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.⁹²

A capacidade de formar opiniões válidas e dignas de compartilhamento no âmbito político está ligada à imparcialidade com a qual elas se constroem, algo que Arendt afirma explicitamente: “a autêntica qualidade de uma opinião (...) depende do grau de sua imparcialidade”⁹³. Esta é uma ideia relevante, pois as opiniões tomam forma e adentram o campo da política a partir do discurso. As opiniões não são autoevidentes, pois precisam passar

⁹⁰ “O estorvo é que a verdade fatural, como qualquer outra verdade, pretende peremptoriamente ser reconhecida e proscreeve o debate, e *o debate constitui a própria essência da vida política*.” (Arendt, 2016a, p. 299. Grifo meu).

⁹¹ As duas principais obras arendtianas em diálogo com Kant são *A Vida do Espírito* e *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Em todo caso, não nos ocuparemos delas neste artigo.

⁹² Arendt, 2016a, p. 299.

⁹³ Arendt, 2016a, p. 300.

por este processo de alargamento que leva em conta as diferentes perspectivas. A autora usa um exemplo que não é nada ocasional, pois tem profundos impactos em sua filosofia: a ideia de que os homens são criados iguais não é evidente por si mesma e é de difícil comprovação⁹⁴. No entanto, defendemos essa opinião com unhas e dentes, pois “a liberdade só é possível entre iguais”⁹⁵ e a convivência em liberdade entre os indivíduos é certamente preferível à dominação.

É oportuno realizar um pequeno excursus para evidenciar a relevância desta discussão sobre a igualdade entre os humanos. Para Arendt, a política é possível partindo do princípio de que os homens são todos iguais, na medida em que são todos da raça humana, e, simultaneamente, diferentes uns dos outros, pois cada indivíduo possui uma singularidade que lhe é própria, uma identidade que é desvelada em seus atos e palavras. Assim, a política depende da pluralidade de agentes humanos. No contexto do totalitarismo e seus aspectos antissemitas, tão relevantes para Arendt, a propaganda promovia uma divisão em termos de raças naturalmente diferentes, uma superior e outras inferiores.

Arendt abordou esta característica da propaganda totalitária em diversas ocasiões, como em *A Retórica do Diabo*, artigo de 1942 que está presente na obra compilatória *Escritos Judaicos*. Na passagem seguinte, Arendt traz para a discussão a ideia de igualdade e desigualdade. Referindo-se à propaganda antissemita, ela escreve:

O que torna essa propaganda tão terrivelmente perigosa é que ela não é baseada em nenhum fato em absoluto - sim, aberta e descaradamente contraria todos os fatos. É baseada unicamente na ideia de uma desigualdade fundamental entre os povos. Um povo sobrenaturalmente bom e um povo sobrenaturalmente mau são meramente a estrutura na qual todos os outros povos são submetidos como se em uma camisa de força, e pela qual são então dominados.⁹⁶

Partindo dessa linha de pensamento antissemita, qualquer povo pode ser enquadrado como pertencente ao grupo sobrenaturalmente bom, ou como pertencente ao grupo sobrenaturalmente maligno. Arendt reafirma este ponto em seguida no mesmo texto: “A ideia de uma desigualdade fundamental, natural, entre os povos, que é a forma tomada pela injustiça em nosso tempo, só pode ser derrotada pela ideia de uma igualdade original e inalienável entre todos que carregam uma face humana”⁹⁷.

⁹⁴ Arendt, 2016a, p. 305-306.

⁹⁵ Arendt, 2016a, p. 306.

⁹⁶ Arendt, 2016b, p. 331. Tradução modificada.

⁹⁷ Arendt, 2016b, p. 331.

Nas frases citadas de *A Retórica do Diabo*, é notável como Arendt escreve em termos de humanidade quando se refere a todos os portadores de uma face humana. Sua afirmação de que a propaganda de cunho racial se baseia em uma desigualdade natural e, portanto, fictícia e pseudocientífica, é repetida em outra frase, desta vez em *Origens do Totalitarismo*, quando a autora escreve que “a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural”⁹⁸. A separação entre raças seria um movimento que em última instância elimina aquilo que permite a ação política em primeiro lugar, isto é, a humanidade dos agentes. Em um mundo regido em termos de raças, a humanidade é uma noção que se torna obsoleta, ao menos em termos políticos. É importante que esta delimitação fique explícita: Arendt faz as afirmações acima “do ponto de vista político”, conforme ela mesma escreveu, isto é, *do ponto de vista onde reinam as opiniões e o debate*. A validade científica de uma suposta desigualdade entre raças não era tão relevante quanto a aplicação prática de uma doutrina racial agressiva.⁹⁹ Afinal, o que Arendt começava a descrever em *A Retórica do Diabo* e *Origens do Totalitarismo* eram as ideologias, cujo aspecto principal é político e não científico.¹⁰⁰

Para voltarmos ao assunto de *Verdade e Política*, podemos apontar a existência do racismo como o exemplo mais notório de ruptura com a opinião que defende a igualdade humana. O importante a ser lembrado é que a validade desta defesa da igualdade e de outras opiniões semelhantes “depende do livre acordo e assentimento; chegamos a elas mediante o pensamento representativo e discursivo; elas são comunicadas por intermédio de persuasão e dissuasão”¹⁰¹. Se pensarmos na Alemanha nazista, a doutrina racial fazia o caminho reverso ao da verdade que é desvirtuada como uma questão de opinião. No nazismo, uma opinião infundada foi elevada ao status de verdade científica comprovável e disseminada incessantemente pelo monopólio do discurso, a propaganda, e pela sua aplicação prática, através da organização social¹⁰².

⁹⁸ Arendt, 2012, p. 232. Grifo meu.

⁹⁹ “Uma vez estabelecidas, maneiras de pensar e de se comportar que negavam com sucesso a humanidade de grandes partes da humanidade estavam prontas para serem adotadas na prática do terror totalitário.” (Canovan, 2000, p. 32-33, tradução minha).

¹⁰⁰ “Toda ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica.” (Arendt, 2012, p. 235).

¹⁰¹ Arendt, 2016a, p. 306.

¹⁰² Sobre esse assunto, é recomendável a leitura de duas sessões de *Origens do Totalitarismo* que se complementam. Refiro-me às sessões “A Propaganda Totalitária” e “A Organização Totalitária”, ambas no segundo capítulo da terceira parte do livro.

2. O mentiroso

Tendo razoavelmente esclarecido as intrincadas relações e ambiguidades entre fato, verdade e opinião, podemos passar à análise dos diferentes agentes envolvidos nos relatos dos eventos que mobilizam esses conceitos. Começamos, então, pelo maior problema: a mentira. Ainda que a verdade fatural difira da opinião em seu modo de comunicação, a opinião não é o seu contrário. Mesmo que ao relatar a verdade fatural possamos cometer um erro, também o erro não é o seu oposto. A grande oposição da verdade fatural é a mentira deliberada, a falsidade organizada¹⁰³, e essa oposição começa pela diferença entre o contador de verdades e o mentiroso.

A mentira é uma tentativa de mudar o mundo. Os regimes totalitários que tantas vezes tentaram reescrever a história e criar ficções ideológicas são a prova disso. E mesmo que não usemos um exemplo tão extremo quanto o totalitarismo, somos obrigados a admitir junto com Arendt, pela linha de raciocínio que a autora seguiu, que o mentiroso é um homem de ação¹⁰⁴. Seja em um caso extremo de alteração de registros históricos, como no regime de Stálin, ou em menor instância, como o indivíduo que reivindica para sua mentira o direito constitucional de existir como uma mera opinião, o mentiroso é um agente que tenta transformar o mundo através de sua falsidade. Aquele que fala a verdade, por outro lado, não quer alterar o mundo, quer apenas descrevê-lo e aquilo que nele se passa, conferindo solidez aos fatos para que a política possa acontecer.

A relação da mentira com a ação está na origem de ambas, a saber, a imaginação. A ação humana sempre inicia novos processos. No entanto, a novidade depende de uma mudança naquilo que é preexistente. Em *A Mentira na Política*, Arendt segue esta explicação e atribui a mudança à faculdade de imaginar. Para conceber um mundo diferente do que é, precisamos nos retirar mentalmente do lugar onde estamos e a partir daí “*imaginar* que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são”¹⁰⁵. Daí surge a ligação original entre a mentira e a ação, pois ambas são faculdades que dependem da capacidade imaginativa de negar os fatos: “Em outras palavras, a negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas: devem suas existências à mesma fonte: imaginação”¹⁰⁶. É precisamente porque podemos conceber uma realidade

¹⁰³ Arendt, 2016a, p. 308.

¹⁰⁴ Arendt, 2016a, p. 309.

¹⁰⁵ Arendt, 2017, p. 15, *grifo da autora*.

¹⁰⁶ Arendt, 2017, p. 15.

diferente da atual que somos capazes de agir, pois a ação é a atividade humana capaz de mudar o mundo.

Com a capacidade de imaginar, o mentiroso ataca as maiores fraquezas da verdade fatural: a contingência e o testemunho dos fatos. Na medida em que a realidade é fruto de fatos contingentes, ou seja, eventos que poderiam ter se desenrolado de outra forma e não possuem nenhuma necessidade intrínseca de existir, o mentiroso toma proveito ao narrar a história da forma que achar mais convincente. Certamente, ele será muito mais capaz de convencer uma audiência do que o contador de verdades, pois tem ao seu lado a plausibilidade¹⁰⁷. Ao mentir, ele pode disseminar sua falsidade nas roupas de uma narrativa lógica e nada contingente, eliminando o elemento de imprevisibilidade que está presente em todo evento¹⁰⁸. Sobre esse ponto, a propaganda do totalitarismo tinha como uma de suas principais características o fornecimento de uma nova realidade à população, livre do imprevisível, mas inteiramente contaminada com o ideológico. A ideologia dos regimes totalitários se apresenta nas roupas de uma lógica inabalável que explica todos os acontecimentos pela sua ótica doutrinária. Mais do que isso, o aparato de propaganda totalitário era muito hábil em disseminar mentiras conforme o público. Essa também é uma característica que Arendt reconhece no mentiroso, ao dizer que ele “tem a grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir”¹⁰⁹.

Além do ataque à contingência dos fatos, o mentiroso tem a possibilidade de atacar aquele que os relata. Vimos anteriormente que a verdade fatural depende do registro, comprovação e testemunho. Sendo assim, a verdade factual, por mais tirânica e coerciva que seja ao entrar no espaço político, sempre tem alguma abertura à dúvida¹¹⁰. Ao colocar em questão a confiabilidade do testemunho, a validade dos fatos relatados é abalada junto a dele. Não há dúvidas de que uma forma muito eficiente de mentir é atacar aquele que afirma algo, e não a sua afirmação em si. Por outro lado, é importante mencionar como esta é uma boa forma de desmascarar mentirosos, isto é, colocando em questão sua credibilidade e evidenciando ao público os interesses por trás de sua falsidade.

Isso nos leva a um ponto fundamental a respeito da mentira. Aquele que mente aparece de uma determinada forma para seu público e sua imagem será muito importante para seu sucesso. A melhor forma de o mentiroso trazer veracidade para suas asserções é estando ele

¹⁰⁷ Arendt, 2016a, p. 311.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Arendt, 2017, p. 16.

¹¹⁰ Arendt, 2017, p. 16.

mesmo enganado. Ele precisa viver no mundo de sua mentira. Arendt coloca a questão da seguinte forma:

(...) quanto mais bem sucedido for um mentiroso, maior é a probabilidade de que ele seja vítima de suas próprias invenções. Além disso, o brincalhão que se autoengana e que está no mesmo barco que suas vítimas parecerá imensamente superior, em merecimento de confiança, que o mentiroso de sangue frio, que goza de sua travessura em posição exterior. Somente o autoengano pode criar uma aura de veracidade, e em um debate a respeito de fatos o único fator persuasivo que ocasionalmente tem possibilidades de prevalecer contra o prazer, o medo e o lucro é a aparência pessoal.¹¹¹¹²

A filósofa vai além e traz a questão da propaganda mais diretamente para a discussão. Ela aponta que a propaganda moderna passa a ser dirigida não apenas para o exterior, mas também para o público interno. Assim, a criação de imagens para uso doméstico tem um efeito perigoso, pois tais imagens “podem tornar-se uma realidade para todos e sobretudo para os seus próprios criadores”¹¹³. Uma vez que isso acontece, torna-se muito difícil fugir da tentação de sustentar a mentira e, conseqüentemente, da tentação de se autoenganar. Para Arendt, tanto os enganados quanto os enganadores tendem a sustentar as imagens propagadas em detrimento dos fatos. E assim, a imagem propagandística será dificilmente ameaçada por ataques vindo do exterior, mas poderá ser abalada por indivíduos de dentro dos próprios domínios que se recusem a aceitá-la e revisitem os fatos que não se enquadram na narrativa construída¹¹⁴.

Contudo, devemos ser cautelosos em rechaçar os esforços do mundo exterior para penetrar em um ambiente coberto de mentiras. Arendt, mesmo sem tornar explícito, parece reconhecer isso. O totalitarismo pode ter sido a forma de governo que chegou o mais próximo possível de criar uma realidade fictícia e se proteger da contrapropaganda do mundo real. No entanto, a filósofa reconhece que essa possibilidade é cada vez mais difícil de se concretizar: “Sob o atual sistema de comunicação mundial, cobrindo um vasto número de nações independentes, não existe em parte alguma uma potência próxima de ser grande o bastante para tornar sua ‘imagem’ irrefutável”¹¹⁵.

¹¹¹ Arendt, 2016a, p. 314, tradução modificada.

¹¹² Celso Lafer reforça essa questão ao retomar a oposição entre verdade e mentira: “O oposto da verdade factual não é o erro, mas a mentira, e esta, quando não apenas esconde mas destrói a verdade, transforma-se em auto-ilusão.” (Lafer, 1988, p. 248)

¹¹³ Arendt, 2016a, p. 315.

¹¹⁴ Arendt, 2016a, p. 315.

¹¹⁵ Arendt, 2016a, p. 316.

Após ler essas palavras, poderíamos ficar tentados a achar que nossos problemas acabaram, que na ausência de um regime forte o suficiente para impor uma realidade a todos os humanos nós estaríamos a salvo dos efeitos da mentira. Longe disso, um problema que fazia parte dos efeitos da propaganda totalitária e que é tão sério quanto a ficção nos assola vigorosamente. Segundo Arendt, o grande problema de eliminarmos a verdade fatural em prol da mentira não é que troquemos os seus lugares apenas, isto é, que tomemos a mentira como sendo verdade ou os fatos como sendo falsidades. *O grande problema é que as próprias categorias de verdade, mentira, realidade e fatos se tornam completamente desprovidas de sentido perante seres humanos que já não são capazes de se orientar no mundo.*

A mentira é ilimitada. Se a verdade é aquilo que aconteceu e não pode ser alterado, a mentira tem o potencial de manipular todos os outros caminhos possíveis que poderiam ser alternativas aos fatos contingentes. Em outras palavras, a mentira joga com as múltiplas possibilidades potenciais do passado e tenta construir uma história mais coerente a partir delas. Por um lado, Arendt aponta que é justamente aí que o mentiroso pode se atrapalhar, caso não seja capaz de sustentar a coerência de suas mentiras. A mentira pode se tornar uma armadilha:

(...) aqueles que ajustam as imagens e estórias às circunstâncias em mudança permanente se verão flutuando sobre o largo horizonte da potencialidade, à deriva, de uma possibilidade para outra, incapazes de sustentar qualquer de suas próprias invencionices. Longe de conseguir um sucedâneo adequado para a realidade e a faturalidade, eles transformaram os fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído originariamente.¹¹⁶

Na medida em que o mentiroso é um agente, ele corre o risco de ser traído pela imprevisibilidade inerente à ação. Sem saber o que pode decorrer de seus atos e das ações de outros, o mentiroso terá de ser muito hábil em manter sua coerência diante das flutuações dos assuntos humanos. Fugir da contradição pode se tornar uma tarefa difícil de realizar, em especial para aquele mentiroso que, ao contrário dos regimes totalitários, não possui força e meios o suficiente para amplificar suas falsidades. Em outras palavras, o mentiroso criador de imagens que se autoengana pode cair na armadilha de tentar prever as consequências de sua ação. Na medida em que mente “sobre questões fatuais que todos desejam de qualquer forma eliminar”¹¹⁷, o mentiroso pode se desequilibrar pisando na estrutura frágil de suas mentiras.

¹¹⁶ Arendt, 2016a, p. 318.

¹¹⁷ Arendt, 2016a, p. 319.

3. A plateia e a política

Agora, deixemos de lado o ponto de vista do mentiroso e retornemos à perspectiva daqueles que o escutam, sua plateia. Se, tal como a verdade, a mentira fosse única e não potencialmente múltipla, nós não teríamos problemas em refutá-la. Seria meramente uma questão de inverter as palavras mentirosas e tão logo teríamos a verdade. Todavia, não é assim que a mentira funciona. Ao contrário, ela nos remexe com suas múltiplas faces. Ela não nos tira o que é verdadeiro, ela tira nossa capacidade de identificá-lo. Nas palavras metafóricas de Arendt, a mentira “arranca o chão de nossos pés, sem fornecer nenhuma outra base em que nos postemos”¹¹⁸.

Em entrevista a Roger Errera em 1973, Arendt toca nesse assunto brevemente e esclarece esta metáfora. Segundo a autora, a chuva constante de mentiras elimina a possibilidade de crença. Assim, Arendt compartilha algumas de suas percepções sobre as consequências da mentira na entrevista:

(...) se todos mentem para você, a consequência não é acreditar em mentiras, mas não acreditar em mais nada (...). De forma que um governo que mente, que persegue objetivos diferentes em momentos diferentes, deve constantemente reescrever sua história. Isso significa que a população fica privada não só de sua capacidade de agir, mas também de sua capacidade de pensar e julgar. E com uma população assim, pode-se fazer o que bem entender.¹¹⁹

É a capacidade de agir que aqui nos interessa. Qual é a ligação entre a capacidade de discernir o verdadeiro do falso e a ação humana? Arendt oferece uma linha de raciocínio muito sofisticada e impactante. Ela leva suas afirmações às últimas consequências lógicas. A ação humana é o que determinará o futuro, que por si só está aberto a todas as possibilidades. A verdade fatural, evidentemente, não diz respeito ao futuro, mas sim ao passado. Quando verdades fatuais são invocadas, o que está em questão é a solidez de tudo aquilo que já passou e não pode ser alterado. Mas, eis o truque do mentiroso: a verdade fatural é transformada por ele em uma potencialidade. Somente o futuro está aberto às consequências da ação humana. Exceto para o mentiroso, que através de sua forma de agir, a mentira, retira qualquer estabilidade dos eventos passados e, conseqüentemente, do próprio âmbito político. A ação humana inicia novos processos, dá à luz novos inícios e transforma o mundo por vir, mas para isso é preciso que ela

¹¹⁸ Arendt, 2016a, p. 318.

¹¹⁹ Arendt, 2021, p. 547-548.

tenha um ponto de partida estabilizado. Sem esse chão onde pisar, sem o solo onde se erige o espaço da ação política, o que temos é “a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade, característica de tantas nações jovens que tiveram a má fortuna de nascer na *era da propaganda*”¹²⁰.

Arendt mostra como a propaganda é uma forma de atacar diretamente as bases da política, ou seja, a verdade fatural. A propaganda inviabiliza a ação humana. Para o debate e a opinião tomarem forma no espaço da política, a informação deve ser comum a todos os agentes. Não há possibilidade de política sem agentes devidamente informados. É a partir da informação, dos fatos que não podem ser negados, que será dado o pontapé inicial da política. O que os agentes farão com o mundo após a ocorrência e a deliberação sobre os fatos históricos está em aberto, afinal, é o futuro. No entanto, estes fatos não mudam, exceto, novamente, para o mentiroso. A propaganda, que talvez seja a forma mais organizada de mentira, torna o passado um objeto de disputa, trata-o como uma parte do futuro¹²¹. Se a todo momento ainda disputamos o que já passou, então reduzimos nosso futuro à discussão dos fatos e das narrativas flutuantes. Sem perceber, abrimos mão da capacidade de agir e efetivamente construir um futuro desejável.

Se, por um lado, aqueles que buscam os fatos devem ser imparciais para melhor servir o campo político, então como os agentes políticos devem se relacionar com os fatos? O que o domínio da ação deve fazer para evitar que os fatos que lhe dão vida sejam fragilizados? Arendt dedica algumas poucas palavras a esta questão:

A atitude política diante dos fatos deve, com efeito, trilhar a estreita senda que se situa entre o perigo de tomá-los como resultados de algum desenvolvimento necessário que os homens não poderiam impedir e sobre os quais, portanto, eles nada podem fazer, e o risco de negá-los, de tentar maquinar sua eliminação do mundo.¹²²

Em suma, a política pode se apropriar dos fatos como quiser, desde que: (a) compreenda a inerente contingência dos acontecimentos e, com isso, respeite a imprevisibilidade e as múltiplas potencialidades da ação humana; (b) jamais tente negar os fatos e transformá-los em objeto de disputa. O desrespeito a qualquer uma das duas atitudes mencionadas por Arendt significaria o próprio suicídio da política. Pois, se a política nega a contingência dos fatos e os trata como necessários, então não há mais motivo para a ação, uma vez que o futuro não será

¹²⁰ Arendt, 2016a, p. 319. *Grifo meu*.

¹²¹ Arendt, 2016a, p. 319.

¹²² Arendt, 2016a, p. 320.

mais um emaranhado de potencialidades e sim um caminho determinado que independe dos atos humanos. Somado a isso, se a política negar os fatos, ela jamais seguirá adiante, pois estará retirando de si mesma sua própria condição de existência, o chão onde as reais deliberações podem e devem se dar.

Não é uma coincidência que os regimes totalitários, os maiores inimigos da ação humana, tenham desrespeitado essas duas regras de conduta. A propaganda totalitária narrava os eventos passados e até mesmo o futuro de um ponto de vista ideológico, ou seja, baseando-se em uma doutrina aplicável a toda a história – passado, presente e futuro – da humanidade sob a ótica de uma ideia, como a doutrina racial no caso do nazismo. Mas o totalitarismo não se contentava apenas em dar sua versão ideológica dos acontecimentos. Ele também desrespeitava profundamente a segunda regra de conduta ao negar e tentar destruir fatos, como as tentativas de Stálin de eliminar Lênin dos livros de história. A consequência do sistema totalitário é, naturalmente, a impossibilidade da ação e da política.

4. O contador de verdades

Para dar fim à discussão sobre a mentira na política, precisamos ressaltar uma última perspectiva, a saber, a do contador da verdade. Já mencionamos a importância, e o desafio, de ser imparcial. Aquele que traz a verdade deve estar alheio ao âmbito político, tal como Arendt reconhece ter se posicionado durante o caso de Eichmann. Sua tarefa não é nada fácil. Ao servir o domínio político, o relator dos fatos corre o sério risco de se corromper. A verdade é hostilizada através da violência e da persuasão, que podem destruí-la, mas jamais podem ser substitutos à sua altura¹²³. Assim, aquele que fala a verdade “a põe em risco - e com ela a validade daquilo que tem a dizer - se tenta interferir diretamente nos negócios humanos e falar a linguagem da persuasão e da violência”.¹²⁴ Se a verdade não é uma questão de persuasão, então ela não deve se render ao discurso persuasivo. Ainda que seja tirânica, a verdade não pode se render aos métodos violentos da mentira. O que seria da verdade se todos os seus relatores fossem propagandistas?

Talvez possamos replicar esta pergunta com outra: como deve se comunicar o contador de verdades? Essa é uma discussão que está longe de ser simples, mas Arendt parece indicar um caminho. Como foi antecipado anteriormente, ela aponta três instituições que considera

¹²³ Arendt, 2016a, p. 320.

¹²⁴ Arendt, 2016a, p. 320.

como refúgios da verdade: o poder judiciário, a academia e a imprensa. Todos eles deveriam ser protegidos e, de modo ainda mais relevante, deveriam possuir mecanismos internos para se protegerem sozinhos dos interesses parciais e dos ataques advindos da esfera política e social. É de suma importância que aqueles que representam esses refúgios estejam comprometidos em defendê-los a todo custo.

A academia é o espaço que abarca as diversas ciências. Entre elas, as ciências históricas e as humanidades são as mais relevantes para a política, pois são responsáveis por “descobrir, conservar sob guarda e interpretar a verdade dos fatos e os documentos humanos”¹²⁵. Nesse sentido, o historiador trabalha junto ao jornalista, o representante da imprensa. Ambos se complementam. O simples enunciado dos fatos não faz sentido se não for colocado em perspectiva. O contador de verdades não é apenas um veículo pelo qual uma soma de acontecimentos fatuais é enunciada. Ele é um relator da realidade, e esta é mais que a soma dos fatos:

A realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaveriguável. Aquele que diz o que é - *légei tá eónta* - sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível.¹²⁶

A realidade, tão dura e difícil quanto possa ser, é o que o contador de verdades tem a oferecer à política. Para amenizar o difícil trabalho de aceitação da realidade, o contador de verdades precisa transmitir os fatos de uma perspectiva compreensível, isto é, contar uma estória¹²⁷. Ainda que a função de buscar a informação fatural deva ser realizada fora do âmbito político, livre de interesses e de forma imparcial, a transmissão dessa informação permanece sendo uma função política importantíssima. Que fique claro, as duas coisas não se excluem: uma atividade de relevância para o domínio político pode ser desempenhada fora dele. O ponto em questão é que esta função precisa necessariamente ser realizada, ou então não haverá política. É contando uma estória que o carregador da verdade exerce sua função que, em última instância, nada mais é que promover a aceitação das coisas como elas são¹²⁸. Arriscamos dizer,

¹²⁵ Arendt, 2016a, p. 322.

¹²⁶ Arendt, 2016a, p. 323.

¹²⁷ A este respeito, é importante ressaltar que Arendt foi ela mesma uma historiadora, e que, como afirma André Duarte, narra o passado sobre o qual estava interessada: “Como historiadora, Arendt é muito mais uma narradora em busca de histórias esquecidas do que uma cientista preocupada com a estrita recuperação do passado.” (Duarte, 2000, p. 144).

¹²⁸ Arendt, 2016a, p. 323.

seguindo o brilhante raciocínio de Arendt, que o bom contador de estórias está mais preocupado com o futuro do que com o passado. O bom contador de estórias sabe que a importância de conservar os fatos e dar-lhes sentido não é um mero capricho com o passado, mas sim uma atividade necessária para um futuro desejável.

Conclusão

Este artigo nos apresentou uma das maiores viciosidades da mentira e, conseqüentemente, da propaganda. A mentira promove a completa ruptura de nossas faculdades mentais de distinguir entre o verdadeiro e o falso. Assim, a propaganda é uma forma de causar a desorientação dos humanos em relação ao mundo e, como consequência severa, retirar-lhes a possibilidade de pensar e agir. Se a verdade factual é o chão sobre o qual se erige o domínio político, então atacá-la é o mesmo que atacar as bases deste domínio. Em outras palavras, a propaganda pode se infiltrar na política enquanto forma organizada de mentira para atacar aquilo que é pré-político.

Analisamos, também, a perspectiva da plateia de agentes políticos, que deve adotar uma conduta em relação aos fatos que seja sóbria e digna. Isso implica em respeitar a contingência dos eventos políticos e de jamais negar os fatos, ainda que suas interpretações sejam passíveis de discussão. Somente com o respeito a essas condições a política terá um solo seguro para se erigir e assim construir um futuro.

Por fim, vimos a importância dos contadores de verdade de se imporem ao campo político através de suas narrativas dos acontecimentos. A tarefa dos refúgios da verdade, mais do que um mero capricho com o passado, é oferecer estórias compreensivas e fidedignas aos fatos para que a partir deles se possa dar luz a novos inícios, a novos acontecimentos. É, em última instância, fortalecer o mundo comum onde nos encontramos, debatemos e que buscamos tornar o nosso lar habitável.

Referências

AGUIAR, O. A. Veracidade e Propaganda. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 10, p. 7-17, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/issue/view/11307>>. Acesso em 10 de outubro de 2023.

ARENDT, H. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1994.

MARCELO CAPELLO MARTINS

———. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. 14a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

———. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

———. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

———. *Entre o Passado e o Futuro*. 8a edição. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

———. *Escritos Judaicos*. São Paulo: Amarilys, 2016b.

———. *Crises da República*. 3a edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.

———. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

———. *Pensar sem Corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BUCCI, E. *Existe Democracia sem Verdade Factual?* Barueri: Estação das Letras e Cores, 2019.

CANOVAN, M. Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment. In: VILLA, Danna (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 25-43.

CAPELLO, M. *Propaganda e Discurso: a mentira e a violência discursiva em Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2022.

DUARTE, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PLATÃO. C. In: *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

———. *A República*. Belém: EDUFPA, 2000.

———. *Górgias*. Lisboa: Edições 70, 2010.

A CONFIANÇA EPISTÊMICA NO TESTEMUNHO

ANNA CAROLINA VELOZO NADER TEMPORÃO¹²⁹

RESUMO: Neste artigo, discuto a confiabilidade do testemunho pessoal, explorando os desafios epistêmicos envolvidos na avaliação desse tipo de evidência. Trata-se de uma temática de grande urgência da grave crise epistêmica que vivemos nos dias atuais. Para tanto, considero diferentes abordagens filosóficas e argumento que o contexto é um fator crucial, embora não seja o único, na avaliação do testemunho. Destaco a natureza falível do testemunho humano, suscetível a falhas éticas e cognitivas. Destaco também as abordagens filosóficas históricas em relação ao testemunho, como a visão reducionista de David Hume e a visão não reducionista de Thomas Reid. Além disso, discuto o situacionismo epistemológico, que questiona a existência de virtudes intelectuais e enfatiza a influência de fatores situacionais na avaliação do testemunho. Apresento críticas a essa abordagem, com ênfase na vertente da Epistemologia das Virtudes, argumentando que o contexto é relevante, mas não suficiente para uma avaliação confiável do testemunho. Destaco também o papel da confiança no processo de avaliação do testemunho. Enfatizo a importância de considerar o contexto e ressalto que a confiança nas evidências pode ser epistemicamente justificada em determinados contextos. Concluo que as críticas empíricas ao situacionismo não comprometem a Epistemologia das Virtudes e que a avaliação do testemunho deve levar em conta diferentes elementos, como contexto, confiança e características individuais.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho; Reduccionismo; Não-reduccionismo; Confiança; Contexto.

Introdução

Apelidado de "prostituta das provas" numa nomeação pejorativa porém bem-sucedida, o testemunho pessoal baseia-se em relatos humanos, os quais, por sua vez, estão sujeitos às falibilidades inerentes à sua natureza, sejam de origem ético-moral (como mentiras) ou devido às limitações de nossos aparelhos cognitivos em sua totalidade.¹³⁰

Toda testemunha, perante o juízo, compromete-se a relatar os fatos conforme os percebe, estando sujeitos a sanções penais aqueles que proferem afirmações falsas, omitem ou ocultam a verdade. O artigo 369 do Código de Processo Civil brasileiro de 2015 estabelece que "As partes têm o direito de empregar todos os meios legais, bem como os moralmente

¹²⁹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio com bolsa de fomento fornecida pela CAPES. E-mail: carolinavelozo@gmail.com. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4437604591802647>.

¹³⁰ Trata-se aqui de um vocábulo lastimavelmente usual na prática jurídica, o qual me obriga a sublinhar, em nota, esta manifestação deplorável de misoginia que se evidencia com recorrência em nossa linguagem, tanto vernácula quanto técnica e profissional.

legítimos, ainda que não especificados neste Código, para provar a *verdade* dos fatos em que se funda o pedido ou a defesa e influir eficazmente na convicção do juiz."¹³¹ Contudo, é neste momento que emerge um grande dilema: Diante da falibilidade inerente da mente humana, até que ponto podemos confiar no testemunho judicial como fontes verdadeiras? Essa questão, embora bem ilustrada pela prática jurídica, não se restringe a ela, ultrapassando seus escopos e nos fazendo questionar: Poderia o testemunho de alguém ser fonte legítima de conhecimento verdadeiro?

Uma investigação relevante abordando as virtudes intelectuais, éticas e políticas, realizada por Miranda Fricker¹³² em sua teoria sobre a injustiça epistêmica (*Epistemic Injustice*), discute os equívocos cometidos pelas pessoas, especificamente em relação às suas capacidades enquanto conhecedores e transmissores de conhecimento. Para ilustrar essa questão, pode-se recorrer ao caso retratado no romance *O Sol é para Todos*, de Harper Lee, no qual Tom, um homem negro vivendo no Alabama dos anos 30, foi falsamente acusado de estuprar uma mulher branca. Seu testemunho, no qual ele se declarava inocente, foi completamente rejeitado pelo júri, composto majoritariamente por homens brancos, aos quais a sinceridade de Tom não pareceu genuína. Trata-se de um desafio concernente ao processamento do testemunho pelos seus destinatários devido a pouca credibilidade atribuída ao testemunho em função de preconceitos e estereótipos negativos. Fricker sustenta que o remédio para tal injustiça reside no cultivo daquilo que ela denomina de "virtude da justiça testemunhal". Aqueles que adquirirem tal virtude serão capazes de neutralizar com confiabilidade o preconceito em seus julgamentos de credibilidade, tratando, assim, os testemunhos com o devido respeito epistêmico que merecem.¹³³

O presente trabalho tem como escopo explorar as questões epistemológicas da confiabilidade do testemunho, que é o meio pelo qual obtemos a maioria do nosso conhecimento. Trata-se de uma temática de grande urgência ante a grave crise epistêmica que vivemos nos dias atuais¹³⁴. A análise da confiabilidade no contexto judicial pode contribuir tanto para a discussão entre filósofos como também entre juristas, concentrando-se não apenas nas questões de mentira e dissimulação, mas sim nos desafios que o sujeito do conhecimento enfrenta ao formar uma crença legitimamente verdadeira. Surge, então, o questionamento

¹³¹ Brasil, 2015, [n.p]. Grifos nossos.

¹³² Fricker, 2003, p. 154 *passim*.

¹³³ Temporão, 2022, p. 99.

¹³⁴ Agradeço aos dois revisores anônimos pelas excelentes sugestões feitas ao presente trabalho.

acerca do valor do testemunho, independentemente de seu contexto, enquanto fonte de conhecimento. Busca-se ressaltar e enfatizar a relevância do contexto e da confiança, considerando não apenas a argumentação filosófica, mas também as evidências fornecidas pela ciência empírica no que se refere a essa temática.

1. Um breve histórico do testemunho na filosofia

Historicamente, podemos identificar duas abordagens inaugurais na avaliação do conhecimento adquirido por meio do testemunho. Segundo a abordagem reducionista, a atitude inicial frente ao testemunho deve ser de incredulidade, isto é, não devemos confiar no testemunho alheio até que se possa examinar a veracidade deste através da própria experiência. Essa abordagem reducionista na avaliação das evidências, cujo fundador é considerado David Hume, limita ou reduz o valor epistêmico da evidência aos esforços cognitivos do sujeito do conhecimento. Hume considera o testemunho uma fonte secundária de crença, distinta da percepção sensorial direta ou da razão. Depender de um testemunho, para o filósofo, equivale a confiar na veracidade e precisão do relato da experiência de outra pessoa.¹³⁵ A força da crença em um testemunho, para Hume, deve ser proporcional à sua evidência. Isso significa avaliar evidências e não aceitar testemunhos sem questionamentos.¹³⁶

Hume é amplamente conhecido por sua postura cética em relação aos milagres. Ele argumenta que, dada a improbabilidade de milagres como violações das leis da natureza, raramente, se é que alguma vez, seria racional aceitar um testemunho de um milagre, conforme o trecho abaixo:

Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria característica do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência. (...) Nada que ocorra alguma vez no curso comum da natureza é considerado um milagre. (...) deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele não mereceria essa denominação. E como uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma prova direta e cabal contra a existência de qualquer milagre, pela própria natureza do fato e uma prova como essa não pode ser destruída, nem o milagre tornar-se digno de crédito, a não ser por efeito de uma prova oposta que seja superior à primeira.¹³⁷

¹³⁵ Hume, 2004, p. 153-182.

¹³⁶ Hume, 2004, p. 177.

¹³⁷ Hume, 2004, p. 160.

A experiência passada desempenha um papel crucial na avaliação de testemunhos. A confiabilidade é estabelecida ao longo do tempo, onde certos testemunhos provam ser consistentemente verdadeiros.

Dan O'Brien entende que essa posição de Hume pode ser entendida como uma abordagem reducionista do testemunho, conforme se observa na passagem a seguir:

Os humeanos podem argumentar que tais crenças são justificadas se eu puder raciocinar desta maneira. Tenho de ser capaz de avaliar o registo do falante no passado, e de efetuar a inferência proposta. Isto é uma abordagem redutiva do testemunho, uma vez que, para o humeano, a fonte desta justificação testemunhal pode encontrar-se em algumas outras capacidades epistêmicas possuídas por mim. Tenho justificação para acreditar na Marta porque tenho uma prova perceptual de que ela disse regularmente a verdade no passado, porque me lembro de que ela tem um registo fidedigno, e porque sou capaz de efetuar a inferência acima referida. A justificação testemunhal é redutível à justificação providenciada pela percepção, pela memória e pela inferência.¹³⁸

Em sentido semelhante ao de Hume, há argumentos em tradições filosóficas mais antigas, como as ideias de Platão do diálogo *Teeteto*, onde é levantada a hipótese de que aceitar o testemunho de alguém não é suficiente para alcançar o verdadeiro conhecimento, que não pode ser confundido com crença verdadeira, conforme se observa no trecho a seguir:

[...] quando juízes forem convencidos com justiça sobre coisas que somente a quem viu é possível saber, de outra forma não, ao julgar então essas coisas por ouvir dizer, tendo concebido uma opinião verdadeira, julgaram sem ciência [conhecimento], corretamente convencidos, se realmente julgaram bem. [...] Jamais, amigo, se em todo caso fosse a mesma coisa opinião verdadeira e ciência [conhecimento], um juiz eminente formaria opiniões corretas, sem ciência [conhecimento]. Mas o fato é que parece cada uma delas ser algo distinto.¹³⁹

Uma outra abordagem defende o direito de confiar nas evidências como uma fonte independente de conhecimento na ausência de argumentos contraditórios. Thomas Reid¹⁴⁰, defendeu veementemente essa posição. Em outras palavras, quando não há motivos para duvidar, a atitude inicial em relação ao testemunho deve ser de confiança. Essa segunda abordagem é denominada de não reducionista, pois o valor epistêmico da evidência como fonte

¹³⁸ O'Brian, 2013, p. 41.

¹³⁹ Platão, 2020, p. 213.

¹⁴⁰ Reid, 1983, p. 85 *passim*.

de conhecimento não se reduz unicamente aos esforços cognitivos do próprio sujeito, levando em consideração os fatores contextuais em sua abordagem.

O ponto de vista humeano defende que não possuímos qualquer razão para aceitar o testemunho de outra pessoa, a menos que tenhamos boas provas de sua confiabilidade. Thomas Reid, contemporâneo de Hume, propõe uma abordagem diametralmente oposta, argumenta que devemos sempre aceitar o testemunho de outra pessoa, a menos que tenhamos boas razões para suspeitar de que um determinado relato é falso. A posição inicial é de confiança, o que parece corresponder à nossa experiência prática, já que, em geral, acreditamos no que as pessoas dizem, a menos que tenhamos boas razões para não acreditar. A questão crucial consiste em compreender se esta atitude de confiança é justificada, ou se podemos estar sendo simplesmente ingênuos.

Reid fundamenta sua tese a partir de uma explanação sobre certos aspectos relevantes da natureza humana. Em primeiro lugar, temos a faculdade da credulidade: inclinamo-nos a acreditar no que as pessoas nos dizem (tal como tendemos a acreditar em nossos olhos e em nossa memória).

[Temos] uma predisposição para confiar na veracidade dos outros, e para acreditar no que nos dizem [...]. Chamaremos a isto o princípio da credulidade. É ilimitado nas crianças, até serem confrontadas com exemplos de logro e falsidade; e conserva um nível de força considerável ao longo da vida [...]. É evidente que, no que concerne ao testemunho, o equilíbrio do juízo humano pende, por natureza, para o lado da crença.¹⁴¹

Reid oferece evidências que sustentam a existência desta faculdade inata. Tal confiança manifesta-se com maior vigor nas crianças. Se esta fosse uma qualidade adquirida por meio da experiência, como sustentam os seguidores do pensamento de Hume, se esperaria que a credulidade fosse menos pronunciada nas crianças e aumentasse com o avançar da idade. Contudo, observa-se exatamente o oposto, indicando que a credulidade é inerente ao ser humano desde o nascimento.

Além disso, Reid postula que essa credulidade é justificada, pois as pessoas têm naturalmente uma inclinação a dizer a verdade.

[Temos] uma propensão para falar verdade, e para usar os signos da linguagem de forma a transmitir os nossos verdadeiros sentimentos [...]. A verdade é

¹⁴¹ Reid, 1983, p. 85. Tradução livre. Todas as traduções incluídas neste trabalho foram realizadas por mim, de forma livre, exceto quando indicado de outra forma nas referências.

sempre soberana, e é o produto natural da mente. Não requer qualquer arte ou treino, indução ou tentação, mas uma simples resposta ao nosso impulso natural. Mentir, pelo contrário, é violentar a nossa natureza.^{142 143}

Sob a perspectiva desses alegados fatos acerca da natureza humana, somos agraciados com um direito epistêmico *a priori* para acolher o testemunho alheio. Tendo em vista que a verdade é o "produto natural da mente", a nossa propensão inata para confiar nas palavras do outro encontra-se justificada. Contudo, em determinadas circunstâncias, podemos estar cientes de informações que restringem tal justificação. Podemos ter conhecimento de que certa pessoa é alcoólatra ou apresenta distúrbios mentais, bem como ser sensíveis a indícios mais sutis da confiabilidade de um orador: o tom de voz, as expressões faciais e a linguagem corporal podem sugerir que a nossa confiança seria traída em circunstâncias particulares. Dessa forma, a justificação que conferimos ao testemunho é, portanto, passível de ser revogada.

Os defensores do pensamento humeano, contudo, questionam a confiabilidade do testemunho e buscam demonstrar como podemos justificar sua aceitação. Entretanto, de acordo com a teoria de Hume, só obtemos justificação para aceitar o testemunho alheio se formos capazes de verificar a confiabilidade de seus informantes no passado ou se a veracidade do testemunho for confirmada por meio de outras fontes epistêmicas, como percepção, memória e raciocínio indutivo. Nesse sentido, há uma dimensão individualista presente na abordagem humeana. O testemunho pode, de fato, proporcionar-nos conhecimento, mas somente se tivermos adquirido informações empíricas substanciais acerca dos informantes.

Reid, por sua vez, rejeita esse elemento individualista. Para ele, temos justificação para aceitar a palavra dos outros sem necessariamente conhecermos seus históricos passados. Contudo, é importante notar que tanto os seguidores de Hume quanto os de Reid compartilham um compromisso crucial: o conhecimento pode ser adquirido por meio do testemunho. O conhecimento testemunhal pode ser uma forma de conhecimento em segunda mão - algo que foi adquirido por outros em algum momento -, mas não é uma forma de conhecimento de segunda categoria.

¹⁴² Reid, 1983, p. 94.

¹⁴³ No original, em inglês: “*The first is a propensity to speak the truth, and to use the signs of language so as to convey our real thoughts. [...] Truth is always uppermost, and is the natural output of the mind. It requires no skill or training, no inducement or temptation; to be truthful all we need do is to yield to a natural impulse. Lying on the other hand is doing violence to our nature;*”

2. O testemunho na filosofia contemporânea

2.1 A abordagem teórica do testemunho

Na literatura contemporânea, John Hardwig¹⁴⁴ adota uma posição não reducionista na interpretação dos testemunhos. Hardwig defende a ideia da Dependência Epistêmica (*Epistemic Dependence*) do sujeito e a necessidade de confiar no testemunho do outro. Para Hardwig, a dependência epistêmica, ou seja, confiar na expertise e autoridade dos outros para formar crenças, é uma parte essencial da condição humana. Ele sustenta que muitas vezes temos um dever epistêmico de depositar confiança nos outros, especialmente quando estes possuem um conhecimento ou experiência que nos é inacessível. Além disso, Hardwig enfatiza o aspecto moral da confiança, argumentando que não confiar naqueles que são merecedores pode comprometer nossa integridade moral, levando-nos a subestimar o caráter ou as habilidades de alguém. Contrariando a ideia de que podemos obter conhecimento unicamente por meio de esforços autônomos, ele defende que a interdependência é uma característica central do conhecimento humano. Contudo, ele admite que confiar nos outros não é isento de complicações. Quando avaliamos a confiabilidade do testemunho de alguém, não estamos apenas ponderando sobre a veracidade de suas palavras, mas também sobre seu caráter e competência.¹⁴⁵

Entretanto, diversos argumentos de natureza filosófica têm sido apresentados contra essa posição, e recentemente, vários estudos na literatura sobre psicologia social têm questionado a abordagem não reducionista da avaliação do testemunho. Experimentos sobre o tema têm demonstrado que a credibilidade da testemunha frequentemente se deve a fatores pouco relevantes, além da dificuldade dos sujeitos em reconhecer uma testemunha como sendo verdadeiramente confiável, conforme veremos em mais detalhes

Uma das críticas à posição de Hardwig pode ser atribuída ao próprio David Hume, em suas obras, como *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*¹⁴⁶. Conforme já mencionado, ele argumenta que a justificação para acreditar em um testemunho deve ser reduzida a outras fontes epistêmicas mais básicas, como a percepção, a memória e o raciocínio indutivo. Para Hume, simplesmente aceitar o testemunho de alguém

¹⁴⁴ Hardwig, 1985, p. 335-349.

¹⁴⁵ Hardwig, 1991, p. 693-708.

¹⁴⁶ Hume, 2004.

sem avaliar sua confiabilidade com base em outras evidências é epistemicamente imprudente.¹⁴⁷

Elizabeth Fricker, em seu trabalho *Against Gullibility*¹⁴⁸, apresenta outra crítica à excessiva confiança no testemunho. Ela alerta sobre os perigos inerentes de confiar demais nos outros, salientando que as pessoas podem ser movidas por variados motivos a não serem totalmente honestas e precisas em seus relatos. Fricker defende um certo grau de ceticismo epistêmico quando confrontados com testemunhos, sugerindo que devemos avaliar cada situação cuidadosamente e evitar a credulidade ingênua. Outra preocupação que surge no debate é a valorização da autonomia epistêmica.

Alguns filósofos argumentam que depender excessivamente dos outros para obter conhecimento pode minar nossa capacidade de pensamento crítico. Essa superdependência também pode nos tornar vulneráveis a desinformações ou falsidades, já que nem sempre o testemunho é dado com precisão ou honestidade. Richard Foley é conhecido por suas contribuições à epistemologia, particularmente no que se refere à racionalidade e à justificação. Em obras como *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*¹⁴⁹ e *Intellectual Trust in Oneself and Others*¹⁵⁰, ele discute a questão da confiança em si mesmo versus confiança nos outros. No entanto, o foco principal de Foley não é exatamente o perigo da superdependência do testemunho, mas sim as noções de racionalidade subjacente a essa confiança. Alvin Goldman também tem escrito sobre tópicos relacionados à aquisição de conhecimento de fontes sociais, incluindo o testemunho. Em *Knowledge in a Social World*¹⁵¹, ele explora uma variedade de tópicos epistemológicos em contextos sociais, abordando questões como a confiabilidade da comunicação, o papel dos especialistas e a natureza do conhecimento em contextos sociais. Ainda assim, enquanto Goldman discute a confiabilidade do testemunho em várias ocasiões, não se pode dizer que ele apresente uma crítica direta à superdependência do testemunho no mesmo sentido que, por exemplo, Elizabeth Fricker.¹⁵²

¹⁴⁷ Hume, 2004, p. 153-182.

¹⁴⁸ Fricker, 1994.

¹⁴⁹ Foley, 1993.

¹⁵⁰ Foley, 2001.

¹⁵¹ Goldman, 1999.

¹⁵² É essencial notar que, enquanto ambos os filósofos (Foley e Goldman) têm relevância na epistemologia e em discussões relacionadas à confiança e testemunho, suas obras podem não abordar diretamente a ideia de "superdependência" como delineado anteriormente. Assim, é importante interpretar suas perspectivas com esse matiz em mente.

2.2. A abordagem empírica do testemunho

Joseph Shieber expõe em *Against Credibility*, que de acordo com estudos modernos no campo da psicologia social, a maioria dos sujeitos não é capaz de monitorar com segurança seus interlocutores para discernir se eles mentem ou merecem confiança.¹⁵³ Argumenta-se, em particular, que a confiança das pessoas é influenciada por fatores absolutamente irrelevantes para a determinação da real confiabilidade do sujeito. Sob essa perspectiva, qualquer conceito epistemológico que adote como condição que o sujeito deva ter a capacidade de determinar, de alguma forma, a confiabilidade da testemunha fica suscetível a uma objeção empírica.

Shieber menciona, especificamente, um estudo empírico que demonstrou que pessoas com aparência atraente têm maior sucesso em persuadir os outros do que aquelas que não são consideradas atraentes. Além disso, as pessoas apresentam uma incapacidade estatística em reconhecer mentiras apenas por meio de sinais puramente externos, como expressões faciais e gestos. Adicionalmente, os fraudadores muitas vezes se valem da "linguagem corporal" para parecerem mais convincentes. No estudo, os participantes eram solicitados a determinar se uma pessoa completamente desconhecida estava dizendo a verdade ou mentindo, e a precisão média na detecção de mentiras não excedeu 60%. Além disso, mesmo os profissionais cujas profissões exigem suspeitas constantes, como funcionários da alfândega e policiais, foram testados separadamente, alcançando aproximadamente os mesmos resultados.

Nos exemplos apresentados, os destinatários foram solicitados a discernir entre a sinceridade e a mentira das pessoas. Entretanto, não é imperativo que o destinatário seja capaz de determinar de forma categórica se a pessoa está mentindo ou se é digna de confiança. De fato, tal exigência representa um requisito de alta complexidade. É possível que, mesmo após conhecer uma pessoa por várias décadas, ainda reste uma parcela de incerteza quanto à sua confiabilidade absoluta.

É suficiente que o destinatário responda a determinados marcadores da situação ou contexto em que ele aceita as evidências, pois assim como o contexto é relevante na cognição individual, também o é no âmbito do testemunho. Considere, por exemplo, a reação de um profissional de enfermagem que recebe uma ligação telefônica de alguém que se faz passar por médico. À primeira vista, pode parecer que esses profissionais demonstraram credulidade.

¹⁵³ Schieber, 2012, p.01–18.

Todavia, ao considerarmos o contexto em que tal reação ocorreu, torna-se compreensível o comportamento adotado por eles.

Ao examinarmos esse mesmo caso, Adam Green observa o seguinte: 1) em 99% das ocasiões, as pessoas que aparentam ser médicos no ambiente hospitalar são, de fato, profissionais da área; 2) os médicos, de maneira geral, são especialistas altamente qualificados, submetidos a uma formação educacional que pode abranger até 10 anos; 3) adicionalmente, o hospital, como instituição de saúde, possui regras e padrões extremamente rigorosos para o tratamento dos pacientes, em virtude tanto da estrita aderência aos princípios éticos médicos quanto das consequências legais em caso de erro médico; 4) por fim, o descumprimento de uma prescrição médica por parte de um enfermeiro representa uma violação grave e, geralmente, prejudica o paciente.¹⁵⁴

Diante de todas essas circunstâncias, a reação dos enfermeiros, em geral, é justificada. De fato, a situação em que alguém em um hospital finge ser médico, sem possuir tal qualificação, não é algo corriqueiro fora das narrativas cinematográficas. Portanto, quando um ator, como parte de um experimento, assume a falsa identidade de uma autoridade médica, é natural que o sujeito tome a decisão equivocada de confiar nessa pessoa. Considerando isso, seria possível argumentar que o comportamento desses profissionais de enfermagem é plenamente justificável devido à escassa ocorrência de médicos fraudulentos em ambientes hospitalares.

Outro experimento conduzido revelou que as pessoas são mais propensas a reagir a sinais externos de competência em vez de avaliar criteriosamente a presença real dessa competência. Nesse estudo, enfermeiros de um hospital receberam uma ligação de uma pessoa desconhecida que se apresentou como médico, solicitando a administração de medicamentos claramente inapropriados em doses evidentemente inadequadas para um paciente específico. Os pesquisadores buscaram identificar quais fatores poderiam suscitar suspeitas entre os enfermeiros diante dessa situação incomum. Entre esses fatores estavam: 1) a proibição das prescrições por telefone pelas regras do hospital; 2) a não aprovação do medicamento prescrito para uso naquela instituição de saúde; 3) a dose prescrita do medicamento significativamente excedente à recomendada; 4) a prescrição proveniente de um indivíduo que os enfermeiros jamais haviam encontrado antes. No total, o experimento contou com a participação de 22 enfermeiros. Os resultados obtidos foram, de fato, surpreendentes: durante o teste, 95% dos

¹⁵⁴ Green, 2017, p. 49.

enfermeiros já se preparavam para administrar os medicamentos prescritos por telefone, mas foram prontamente interrompidos a tempo pelos organizadores do experimento.

Outro estudo de grande relevância revelou que a presença do uniforme de um guarda exerceu uma influência significativa na persuasão dos interlocutores. Em particular, os sujeitos demonstraram maior confiança no interlocutor que estava vestindo o uniforme de guarda, conferindo-lhe crédito em 92% dos casos, em comparação com apenas 42% das pessoas que não estavam uniformizadas.

Em outra instância, durante um julgamento simulado, os sujeitos foram convidados a atuar como júris e incumbidos de avaliar a confiabilidade de uma testemunha. Observou-se que uma testemunha que se comportava como um "especialista" era considerada duas vezes mais convincente quando utilizava expressões complexas e obscuras, do que quando se comunicava de forma clara e acessível aos jurados. Conseqüentemente, a testemunha foi percebida como mais convincente pelos jurados quando estes, na verdade, não compreenderam plenamente o que estava sendo dito.

Esses resultados revelam a influência significativa que fatores externos, como o uso de uniformes ou a utilização de linguagem complexa, podem exercer sobre a percepção da credibilidade das testemunhas. Dessa forma, torna-se crucial analisar criticamente tais elementos ao avaliar o testemunho, a fim de evitar decisões baseadas em meros indicadores superficiais, que podem não refletir a verdadeira confiabilidade da informação apresentada.

Com base em todas essas evidências empíricas, Shieber chega à conclusão de que devemos reconhecer a falta de confiabilidade de nossa capacidade de discernir uma testemunha confiável. Tal constatação coloca em xeque qualquer interpretação não reducionista do testemunho.

Um dos exemplos bem conhecidos de preconceito cognitivo é encontrado nos estudos de Tversky e Kahneman.¹⁵⁵ No experimento, os participantes receberam informações sobre as qualidades de um homem que foi descrito por um ex-vizinho da seguinte forma:

“Steve é muito tímido e retraído, invariavelmente prestativo, mas com pouco interesse nas pessoas ou no mundo da realidade. Uma alma mansa e virtuosa, ele tem necessidade de ordem e estrutura e uma paixão por detalhes”. Como as pessoas avaliam a probabilidade de Steve exercer uma determinada profissão de uma lista de possibilidades (por exemplo, fazendeiro, vendedor, piloto de avião, bibliotecário ou médico)? Como as pessoas ordenam essas

¹⁵⁵ Tversky & Kahneman, 1974, p. 04.

profissões de mais provável para menos provável? Na heurística da representatividade, a probabilidade de Steve ser um bibliotecário, por exemplo, é avaliada pelo grau em que ele é representativo ou semelhante ao estereótipo de um bibliotecário. De fato, pesquisas com problemas desse tipo mostraram que as pessoas ordenam as profissões por probabilidade e por semelhança exatamente da mesma forma (...) essa abordagem para o julgamento de probabilidade leva a erros graves, porque a semelhança, ou representatividade, não é influenciada por vários fatores que deveriam afetar os julgamentos de probabilidade.¹⁵⁶

Este exemplo ilustra como o preconceito cognitivo pode influenciar as decisões e inferências dos indivíduos, demonstrando a importância de compreender a interação complexa entre o pensamento, as percepções, e os estereótipos presentes em nosso processo de julgamento. O estudo de tais fenômenos é fundamental para uma análise aprofundada da mente humana e de suas peculiaridades no contexto da cognição.

Isso nos conduz à conclusão de que os estereótipos têm um impacto na capacidade de elaborar inferências precisas, lançando, assim, dúvidas sobre a confiabilidade de nossas habilidades cognitivas básicas, como a capacidade de realizar deduções, induções e raciocínios lógicos de modo fidedigno e livre das contaminações por vieses.

Objecções semelhantes também foram suscitadas em relação às virtudes de nível mais elevado. Pesquisadores como Karl Duncker propuseram aos entrevistados a resolução de várias tarefas que exigiam flexibilidade cognitiva, como se observa no artigo *On Problem Solving*. Em particular, foi apresentada aos sujeitos uma tarefa conhecida na psicologia como o *Problema da vela de Duncker (Duncker candle task)*:¹⁵⁷

Suponha que você receba três itens: uma carteira de fósforos, uma caixa de tachinhas e uma vela. Sua tarefa é fixar a vela em uma placa de cortiça vertical de forma que, ao acendê-la, não pingue cera. O que você faz? Para resolver esse quebra-cabeça, algumas pessoas tentam prender a vela diretamente na rolha. Outros tentam acender a vela e usar a cera derretida como adesivo. Nenhum dos métodos funciona. A única solução é esvaziar a caixa, prendê-la à rolha e depois colocar a vela na plataforma assim criada. Quando é apresentado dessa forma, poucas pessoas conseguem resolvê-lo, mas quando

¹⁵⁶ No original, em inglês: "“Steve is very shy and withdrawn, invariably helpful, but with little interest in people, or in the world of reality. A meek and tidy soul, he has a need for order and structure, and a passion for detail” How do people assess the probability that Steve is engaged in a particular occupation from a list of possibilities (for example, farmer, salesman, airline pilot, librarian, or physician)? How do people order these occupations from most to least likely? In the representativeness heuristic, the probability that Steve is a librarian, for example, is assessed by the degree to which he is representative of, or similar to, the stereotype of a librarian. Indeed, research with problems of this type has shown that people order the occupations by probability and by similarity in exactly the same way (Kahneman & Tversky, 1973, 4). This approach to the judgment of probability leads to serious errors, because similarity, or representativeness, is not influenced by several factors that should affect judgments of probability.

¹⁵⁷ Duncker *apud* Alfano, 2011, p. 235.

o aparato é apresentado em quatro itens (uma caixa de fósforos, uma caixa, tachinhas e uma vela), a maioria resolve. Quando a caixa contém as tachinhas, as pessoas pensam nela como funcionalmente relacionada às tachinhas: é o tipo de coisa para segurar tachinhas. Quando a caixa e as tachinhas são apresentadas separadamente, as pessoas pensam nelas como funcionalmente distintas: uma caixa para guardar coisas (tachinhas, velas, o que for) e algumas tachinhas. Isso permite que eles vejam que a caixa pode ser usada para apoiar a vela. Os psicólogos usam a tarefa da vela como uma medida de flexibilidade e criatividade. Se você tem a caixa com as tachinhas, você é intelectualmente flexível o suficiente para pensar na caixa de uma nova maneira?

Outra pesquisa demonstrou que os participantes que receberam um doce antes da realização da tarefa ou aqueles que assistiram a uma curta comédia apresentaram resultados melhores nas tarefas de flexibilidade cognitiva. Em outras palavras, eles não apenas mostraram-se intelectualmente flexíveis e criativos, mas também "intelectualmente flexíveis de bom humor."¹⁵⁸

Os pesquisadores também conduziram um experimento de natureza intrigante no qual convidaram diversos estagiários para realizar a correta determinação do diagnóstico de um paciente hipotético, mediante a descrição de sua condição clínica¹⁵⁹. Precedendo o experimento, um primeiro grupo de controle foi agraciado com um doce, enquanto o segundo grupo recebeu um documento abordando questões éticas no âmbito médico; por sua vez, o terceiro grupo não foi presenteado com nada. Os estagiários foram submetidos a uma avaliação de raciocínio, abrangendo aspectos como velocidade, precisão e flexibilidade. Os resultados do estudo revelaram que aqueles que receberam o doce frequentemente solucionaram o problema com maior celeridade e adaptabilidade em comparação com aqueles que não receberam qualquer estímulo ou tiveram a oportunidade de ler o documento sobre ética médica.¹⁶⁰

3. O testemunho segundo o situacionismo epistêmico e a Epistemologia das Virtudes.

Originário das reflexões situacionistas em ética, conforme explorado por Doris em *Lack of character: Personality and moral behavior*¹⁶¹, o situacionismo epistêmico propõe que as

¹⁵⁸ Isen et al *apud* Alfano, 2011, p. 236.

¹⁵⁹ Estrada, Isen & Young *apud* Alfano, 2011, p. 237.

¹⁶⁰ É importante salientar que, embora esse experimento tenha fornecido resultados intrigantes, sua interpretação requer cuidado e análise mais aprofundada. A relação causal entre a oferta do doce e o desempenho dos estagiários exige uma análise cautelosa, considerando possíveis variáveis que possam ter influenciado os resultados. Além disso, é fundamental contextualizar tais descobertas dentro do âmbito da pesquisa em psicologia e compreender a complexidade dos fatores que podem influenciar o desempenho cognitivo e a tomada de decisões em diferentes cenários. Deste modo, torna-se relevante ampliar as investigações e considerar outros aspectos que possam contribuir para uma compreensão mais abrangente do comportamento humano nesse contexto específico.

¹⁶¹ Doris, 2002.

disposições epistêmicas são fortemente influenciadas pelo contexto. A discussão sobre essa corrente é crucial ao abordar a confiabilidade do testemunho devido à sua ênfase no papel do contexto nas práticas epistêmicas.

Ao abordar o testemunho sob essa perspectiva, observa-se que sua aceitação não se baseia apenas em critérios intrínsecos de confiabilidade ou coerência. Segundo Alfano em *Character as Moral Fiction*¹⁶², fatores contextuais como ambiente cultural, interações sociais e pressões de grupo podem modular nossa receptividade a determinados testemunhos. Portanto, o contexto, mais do que qualquer predisposição individual, pode definir a avaliação de um testemunho. Adicionalmente, Coady em *Testimony: A Philosophical Study*¹⁶³ destaca a complexidade da relação entre testemunho e autoridade. O situacionismo reforça essa visão ao indicar que as dinâmicas de poder impactam profundamente na aceitação ou rejeição de testemunhos. Em determinados contextos, a figura da autoridade pode ser decisiva para a credibilidade atribuída ao testemunho. Ao examinar as interseções entre normatividade social e práticas epistêmicas, Ross & Nisbett em *The Person and the Situation*¹⁶⁴ sublinham a influência das normas e valores culturais na valorização dos testemunhos. Tal reconhecimento nos conduz a ponderações sobre justiça epistêmica, já que a matriz situacional pode conduzir a desequilíbrios na avaliação de testemunhos. Miranda Fricker em *Epistemic Injustice*, ao discutir injustiças no âmbito do conhecimento, ressalta a necessidade de avaliar o testemunho além de seus méritos aparentes, considerando a influência do contexto.

Em síntese, o situacionismo epistêmico, ao incorporar as reflexões de autores renomados no domínio epistemológico, proporciona uma compreensão mais matizada sobre o papel do testemunho e suas interações com o contexto, desvelando uma intrincada rede de influências e implicações. Este foco contextual apresentado pelo situacionismo interage diretamente com o debate entre reducionismo e não-reducionismo exposto anteriormente (ponto 1), pois, enquanto os reducionistas defendem a necessidade de evidências independentes para justificar a crença em um testemunho, os não-reducionistas veem o testemunho como uma fonte inerente de conhecimento. O situacionismo, por sua vez, ao enfatizar o contexto, pode servir como um ponto de mediação entre essas posições, mostrando que o contexto pode influenciar nossa avaliação da confiabilidade de um testemunho.

¹⁶² Alfano, 2014.

¹⁶³ Coady, 1992.

¹⁶⁴ Ross & Nisbett, 1991.

No entanto, para compreender plenamente o cenário epistemológico do testemunho, é indispensável considerar outras correntes epistemológicas que também fornecem insights valiosos sobre o tema. Entre elas, a Epistemologia das Virtudes destaca-se como uma abordagem particularmente influente e complementar. Quando aplicada ao domínio do testemunho, essa abordagem oferece insights únicos e soluções para os dilemas sobre como avaliar e responder ao testemunho dos outros.¹⁶⁵

Dentro do campo da Epistemologia das Virtudes, destacam-se diversas contribuições fundamentais para o entendimento e avaliação do testemunho. Em primeiro lugar, é essencial ressaltar que agentes epistemicamente virtuosos possuem características marcantes, como discernimento, prudência e uma receptividade genuína à evidência. Assim, ao serem confrontados com um testemunho, tais agentes procedem a uma avaliação crítica da informação, levando em conta a confiabilidade da fonte, o contexto em que o testemunho é fornecido e outros fatores pertinentes. Esse enfoque na virtude do agente surge como uma resposta à tendência de adotar uma postura excessivamente crédula ou, inversamente, cética.

Adicionalmente, sob essa perspectiva epistemológica, torna-se evidente a importância de outorgar a devida credibilidade ao testemunhante. Miranda Fricker, ao abordar o conceito de *Injustiça Epistêmica*¹⁶⁶, ressalta que a incapacidade de reconhecer a credibilidade de um indivíduo configura-se como uma forma tangível de injustiça. Dessa maneira, a vertente virtuosa da epistemologia busca mitigar tal injustiça, enfatizando a necessidade do reconhecimento justo da credibilidade.

A responsabilidade inerente ao ato de testemunhar é outra dimensão a ser considerada. Agentes virtuosos, cientes de sua função epistêmica, não se restringem apenas à avaliação dos testemunhos alheios, mas também se comprometem com a autenticidade e a integridade quando estão nesta posição.

Além da dimensão individual, a Epistemologia das Virtudes apresenta implicações coletivas. Ela postula que comunidades nas quais virtudes epistêmicas são promovidas e valorizadas tendem a estabelecer trocas testemunhais mais confiáveis e frutíferas. Deste modo, observa-se que a Epistemologia das Virtudes, ao priorizar as virtudes e características do agente

¹⁶⁵ A Epistemologia das Virtudes consiste em uma abordagem contemporânea dentro da filosofia, que trata o conhecimento e a crença justificada em termos das virtudes cognitivas ou intelectuais de um agente. Ao invés de focar exclusivamente nas propriedades das crenças em si (como sua verdade ou justificação), a Epistemologia das Virtudes se concentra nas qualidades do agente epistêmico - suas virtudes e vícios intelectuais. (Cf. Temporão, 2022, p. 11 *passim*).

¹⁶⁶ Fricker, 2003, p. 154 *passim*.

epistêmico, propicia uma metodologia robusta e abrangente para abordar o intrincado domínio do testemunho, enfatizando uma avaliação equilibrada, o reconhecimento da credibilidade alheia e a primazia da integridade comunicativa.

Mark Alfano, em suas pesquisas sobre a Epistemologia das Virtudes e o caráter, levantou preocupações sobre a abordagem situacionista. O autor apresenta um desafio situacional à Epistemologia das Virtudes, delineando um conjunto de premissas incompatíveis da seguinte maneira:

1. (Anti-ceticismo radical) A maioria das pessoas possui conhecimento sobre algo.
2. (Responsabilismo clássico) O conhecimento é uma crença verdadeira adquirida e mantida pelas virtudes intelectuais.
3. (Situacionalismo epistêmico) A maior parte dos traços intelectuais de um indivíduo não são virtudes, pois são excessivamente suscetíveis a influências situacionais triviais e epistemicamente irrelevantes.^{167 168}

Alfano não rejeita completamente a influência das situações no comportamento humano, mas contesta algumas das conclusões pessimistas que os situacionistas extraíram de seus estudos experimentais, particularmente a ideia de que as virtudes de caráter tradicionalmente concebidas são praticamente inexistentes ou epistemologicamente irrelevantes. Ele argumenta que a metodologia e a interpretação dos situacionistas não consideram adequadamente a complexidade do caráter humano e das virtudes. Em vez de ver o caráter como constituído por traços de virtude globalmente consistentes, Alfano sugere uma compreensão mais matizada. Ele introduz o conceito de "virtudes de nível inferior" (habituais e frequentemente inconscientes) e "virtudes de nível superior" (que envolvem reflexão e deliberação). Em sua análise, as virtudes de baixo nível são caracterizadas por processos automáticos, hábitos e reações emocionais que surgem em resposta a certos estímulos ou situações sem a necessidade de uma deliberação consciente. Essas virtudes, formadas principalmente através da repetição e internalização de padrões de comportamento, operam muitas vezes abaixo do limiar da consciência deliberada. Por outro lado, as virtudes de alto nível requerem um nível mais profundo de reflexão e autoconsciência. São cultivadas através

¹⁶⁷ Alfano, 2011, p. 234.

¹⁶⁸ No original, em inglês: "(non-skepticism) Most people know quite a bit. (classical responsibilism) Knowledge is true belief acquired and retained through responsibilist intellectual virtue. (epistemic situationism) Most people's conative intellectual traits are not virtues because they are highly sensitive to seemingly trivial and epistemically irrelevant situational influences."

da introspecção, reflexão e engajamento deliberado com dilemas morais e epistêmicos, atuando como reguladoras das virtudes de baixo nível.

Na visão de Alfano, os situacionistas muitas vezes interpretam os resultados de seus experimentos como evidência contra a existência de traços de caráter estáveis, enquanto esses resultados poderiam ser interpretados de maneira diferente quando se considera a coexistência de virtudes de nível inferior e superior. Adicionalmente, Alfano defende uma abordagem pluralista e multidimensional para entender o caráter, argumentando que as virtudes não são simplesmente disposições estáveis que se manifestam consistentemente em todas as situações. Em vez disso, elas podem ser manifestações contextuais específicas que ainda têm valor epistêmico e moral.

Em se tratando das virtudes, é imprescindível considerar a sua natureza intrínseca e a aplicação consistente em diversas situações, independente das circunstâncias transitórias, como o humor momentâneo ou o ambiente social em que são expressas. A verdadeira virtude, tanto intelectual quanto moral, se revela em sua constância e coerência, permeando o caráter do indivíduo, independentemente de eventuais fatores efêmeros ou passageiros. Nessa perspectiva, as virtudes são dotadas de uma nobreza que transcende as vicissitudes contingentes, tornando-se dignas de elogio em sua essência e manifestação genuína.

O mesmo questionamento pode ser aplicado à coragem intelectual, frequentemente tida como uma virtude, especialmente no contexto da Epistemologia das Virtudes¹⁶⁹. Em um experimento conduzido por Ekman *et al.*¹⁷⁰ constatou-se que as pessoas tendem a hesitar em defender suas posições quando confrontadas por uma maioria oposta. Diante disso, surge o seguinte dilema: é possível distinguir a coragem intelectual com base na oposição enfrentada por um indivíduo, seja ela de 3, 10, 100 pessoas ou mais? Até onde alguém precisa resistir para ser reconhecido como intelectualmente corajoso?

¹⁶⁹ A coragem intelectual pode ser caracterizada como a capacidade ou disposição de manter e defender crenças, insights ou opiniões, mesmo diante de adversidades, ridicularização ou medo de consequências negativas. Em certos cenários, isso pode envolver a persistência em uma investigação apesar das pressões sociais ou institucionais contrárias ou a defesa de uma perspectiva minoritária em um ambiente desafiador. A valorização da coragem intelectual é motivada por diversas razões. Primeiramente, ela pode ser essencial para desafiar pontos de vista convencionais, abrindo caminho para a descoberta de novas verdades ou insights. Além disso, manter uma crença ou posição com base em evidências ou convicções, mesmo quando impopular ou arriscada, é frequentemente interpretado como um sinal de integridade intelectual. A coragem intelectual também pode contribuir para o crescimento pessoal, pois enfrentar e superar desafios intelectuais pode promover o desenvolvimento de outras virtudes intelectuais. Por último, essa virtude pode fomentar um ambiente acadêmico e social mais saudável, em que as ideias são avaliadas pelo seu mérito intrínseco, e não pela sua popularidade ou pelo status do proponente.

¹⁷⁰ Ekman et al., 1999, p. 263-266.

Essa indagação levanta questões sobre o alcance e a dimensão da coragem intelectual. Afinal, como delinear com precisão quantas vozes discordantes são necessárias para testar verdadeiramente a virtude da coragem intelectual? Não é uma tarefa trivial determinar um limite exato que define a bravura intelectual em face da oposição. Tal análise pode demandar uma avaliação mais refinada que leve em conta não apenas a quantidade de oposição, mas também a qualidade dos argumentos contrários e o contexto específico em que as divergências ocorrem.

Concordo com a posição de Alfano,¹⁷¹ que reconhece, ao fim, que as pessoas não podem alcançar o ideal absoluto da virtude intelectual, porém podem se aproximar de maneira louvável desse ideal. As virtudes devem abranger uma abordagem global, de forma que, se um sujeito possui determinada virtude, ela não se manifestará apenas em situações específicas, mas permeia seu caráter como um todo. Virtude implica em perfeição e não é um atributo trivial ou facilmente alcançável. Assim como qualquer perfeição, nem todos a possuem, e a maioria das pessoas não possui características como mente aberta, autonomia intelectual, humildade intelectual, coragem intelectual, entre outras. Aqueles que de fato possuem tais qualidades nem sempre as demonstram em todas as circunstâncias.

Uma abordagem semelhante é advogada por Lorraine Code, ao enfatizar que, ao descrever virtudes - sejam morais ou intelectuais -, é de suma importância reconhecer que tal descrição representa um ideal inatingível em sua plenitude. Ela então acrescenta que é imperativo "manter os requisitos dentro das capacidades da pessoa comum, permitindo assim a possibilidade de identificar uma multidão de indivíduos virtuosos, embora talvez nenhum deles seja inteiramente virtuoso".¹⁷²

Conclusão

A discussão sobre o testemunho na filosofia tem sido historicamente permeada por duas abordagens fundamentais: o reducionismo e o não reducionismo. A abordagem reducionista defende que o testemunho precisa ser verificado por meio da experiência própria antes de ser confiável, enquanto o não reducionismo argumenta que podemos confiar no testemunho alheio, a menos que haja razões específicas para duvidar de sua veracidade.

¹⁷¹ Alfano, 2012, p. 223-249.

¹⁷² Code, 1984, p. 45.

Thomas Reid, defensor do não reducionismo, acredita que devemos confiar no testemunho alheio, a menos que tenhamos boas razões para suspeitar de sua falsidade. Ele fundamenta sua posição na existência da faculdade da credulidade, uma inclinação natural do ser humano para acreditar no que os outros dizem. Reid argumenta que essa inclinação é justificada, pois as pessoas têm uma propensão natural para falar a verdade e usar a linguagem de forma a transmitir seus verdadeiros sentimentos. Ele também destaca que a credulidade é inerente ao ser humano desde o nascimento e que a confiança no testemunho alheio é a atitude inicial mais comum na maioria das interações humanas.

Entretanto, os defensores do pensamento de David Hume criticam essa abordagem, argumentando que a confiança no testemunho alheio só pode ser justificada se tivermos boas provas de sua confiabilidade no passado. Segundo Hume, o conhecimento adquirido por meio do testemunho só é válido se pudermos verificar a confiabilidade dos informantes. Nessa perspectiva, a fonte da justificação testemunhal é redutível a outras capacidades epistêmicas, como percepção, memória e inferência.

Neste tocante, acredito que a melhor saída esteja entre as duas abordagens, reconhecendo o mérito em cada uma. Devemos evitar uma atitude de negação quanto ao testemunho alheio ao mesmo tempo em que não devemos descartar o quão valioso é traçarmos nós mesmos todo o caminho epistêmico, de modo a validar o testemunho, submetendo-o ao julgo de nossas faculdades racionais. Neste ponto, a máxima "trust, but verify" ("confie, mas verifique") se encaixa perfeitamente nesse cenário.¹⁷³

Estudos na área da psicologia social têm revelado que a confiabilidade do testemunho muitas vezes está relacionada a fatores irrelevantes, como a aparência física, uso de uniforme ou até mesmo o humor do indivíduo. Experimentos têm mostrado que as pessoas são influenciadas por esses fatores e têm dificuldade em discernir se alguém está mentindo ou dizendo a verdade. Joseph Shieber argumenta que a falta de confiabilidade na capacidade de discernimento da testemunha coloca em xeque qualquer interpretação não reducionista do testemunho. Ele destaca que as pessoas não são capazes de monitorar com segurança seus interlocutores para determinar se eles estão mentindo ou merecem confiança. Além disso, a

¹⁷³ Neste ponto, a frase "trust, but verify" ("confie, mas verifique") é frequentemente atribuída ao ex-presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, que as usou durante as negociações de controle de armas com a União Soviética na década de 1980. A frase se tornou um lema popular para descrever a abordagem da administração Reagan em relação aos acordos com a União Soviética.

confiança das pessoas pode ser influenciada por fatores irrelevantes para a determinação da confiabilidade da testemunha, como aparência física ou o uso de linguagem complexa.

Contudo, é essencial indagar se esses estudos e as críticas oriundas dos experimentos em psicologia realmente desacreditam a abordagem não reducionista sobre a confiabilidade do testemunho. Embora eles possam mostrar que as pessoas têm dificuldade em discernir a veracidade do testemunho com base em fatores superficiais, isso não significa, a meu ver, que devemos descartar a confiabilidade por completo do testemunho alheio. O contexto em que o testemunho é avaliado é essencial para determinar sua confiabilidade, e a confiança pode ser justificada mesmo na ausência de informações empíricas substanciais sobre a testemunha. Além disso, é importante reconhecer que a confiança no testemunho alheio é uma parte fundamental de nossas interações sociais. Acreditamos no que as pessoas dizem e confiamos em suas palavras na maioria das situações do dia a dia. Embora essa confiança possa ser traída em certos casos, isso não significa que devemos adotar uma atitude cética em relação ao testemunho alheio em todas as circunstâncias.

Ademais, o reconhecimento da importância do contexto para uma avaliação epistêmica da evidência é de suma importância. Em determinadas situações, o contexto pode exigir uma expressão mais cautelosa, como, por exemplo, ao nos comunicarmos com um gerente de vendas. Em contraste, ao interagir com um bibliotecário, tendemos a depositar maior confiança em suas palavras do que em um gerente de vendas. Vale ressaltar que tal distinção não implica que os gerentes de vendas não possam ser íntegros, nem que os bibliotecários não possam mentir. Apenas realçamos que a consideração do contexto é um componente fundamental em qualquer processo cognitivo, inclusive na comunicação. No entanto, cabe ressaltar que as características situacionais, embora possam contribuir para o sucesso epistêmico, não se constituem como elementos fundamentais: Se o bom humor auxilia na criatividade, isso não implica que sempre que estamos de bom humor, somos criativos.

Esta objeção se mostra irrelevante para uma posição não reducionista, visto que não requer que o destinatário reconheça, previamente, a testemunha como confiável. Conforme defendido por essa perspectiva, a postura padrão é confiar na testemunha na ausência de razões que apontem o contrário. Portanto, características como atratividade, uso de uniforme, entre outras, tornam-se insignificantes nesse contexto.

Em suma, a discussão sobre o testemunho na filosofia contemporânea ainda tem sido permeada pelas duas abordagens clássicas do reducionismo e do não reducionismo, não obstante tenha adquirido nuances distintas, como a inserção da temática do situacionismo.

Embora a crítica empírica do situacionismo possa questionar a confiabilidade do testemunho, é importante considerar o contexto em que o testemunho é avaliado e reconhecer que a confiança no testemunho alheio é uma parte fundamental de nossas interações sociais. Assim, demonstra-se que os argumentos empíricos apresentados não são irrefutáveis para uma abordagem não reducionista da avaliação de evidências. Esses argumentos podem ser interpretados de maneira distinta. Como destacado, é de suma importância considerar o contexto no qual o testemunho do outro é avaliado. Em determinado contexto, a confiança nas evidências pode ser epistemicamente justificada, enquanto em outro contexto, não o será. Nesse caso, o contexto representa um ambiente epistêmico, ou seja, o grau no qual nesse ambiente o sujeito é capaz de adquirir crenças verdadeiras.

Em conclusão, penso que as críticas provenientes de experimentos psicológicos não oferecem fundamentos suficientes para descartar a perspectiva não reducionista acerca da confiabilidade do testemunho. Entendo que esses experimentos nos incitam a exercer uma humildade em relação às nossas próprias capacidades individuais, reconhecendo os desafios em atingir um conhecimento genuíno, independentemente de ser por meio de testemunhos alheios ou de nossas próprias vivências. Deste modo, esses estudos apenas nos sugerem a necessidade de uma convivência mais harmoniosa com a inerente incerteza derivada tanto de relatos de terceiros quanto de nossas experiências diretas.

Referências

ALFANO, M. Expanding the situationist challenge to responsibilist Virtue Epistemology. *The Philosophical Quarterly*, v. 62, n. 201, 2012, p. 223–249. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2011.00016.x>>. Acesso em: 10 de Junho de 2023.

_____. *Character as moral fiction*. Cambridge University Press, 2014.

BRASIL. LEI nº 13.105, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2015, [N.p].

COADY, C. A. J. *Testimony: A philosophical study*. Clarendon Press, 1992.

CODE, L. Toward a "Responsibilist" Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 45, 1984, p. 45.

DORIS, J. M. *Lack of character: Personality and moral behavior*. Cambridge (R.U.): Cambridge University Press, 2002.

EKMAN, P.; O'SULLIVAN, M. Who Can Catch a Liar? *American Psychologist*, v. 46, n. 9, 1991, p. 913–920.

EKMAN, P.; O'SULLIVAN, M.; FRANK, M. G. A Few Can Catch a Liar. *Psychological Science*, v. 10, n. 3, 1999, p. 263–266.

FOLEY, R. *Working without a net: A study of egocentric epistemology*. EUA: Oxford University Press, 1993.

_____. *Intellectual trust in oneself and others*. Cambridge (R.U.): Cambridge University Press, 2001.

FRICKER, E. Against Gullibility. In: MATILAL, B.K.; CHAKRABARTI, A. (Org.). *Knowing from Words*. Synthese Library, vol 230, Cap. 8. Dordrecht: Springer, 1994, Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2018-2_8>. Acesso em: 10 de Junho de 2023.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GOLDMAN, A. I. *Knowledge in a social world*. Oxford (R.U.): Oxford University Press, 1999.

GREEN, A. *The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement*. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. Taylor and Francis. Kindle Edition, 2017, p. 49.

HARDWIG, J. *Epistemic Dependence*. *The Journal of Philosophy*, n. 82, 1985, p. 335–349.

_____. The Role of Trust in Knowledge. *The Journal of Philosophy*, vol. 88, n. 12, 1991, p. 693–708

HUME, D. *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. Título Original: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principals of Moral*.

NISBETT, R. E. & ROSS, L. Person and the situation: Perspectives of social psychology. 1991. p. 119-144.

O'BRIAN, D. *Uma Introdução à Teoria do Conhecimento*. Tradução Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva. Título Original: *An Introduction to the Theory of Knowledge*, 2013.

REID, T. *Inquiry and Essays*. Eds. R. Beanblossom and K. Lehrer. Indianapolis: Hackett, 1983.

SHIEBER, J. Against Credibility. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 90, n. 1, 2012, p. 1-18. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00048402.2011.560953>>. Acesso em: 10 de Junho de 2023.

TEMPORÃO, A. *Epistemologia das Virtudes: A virada ética da filosofia contemporânea*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2022.

TVERSKY, A., & KAHNEMAN, D. Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases: Biases in judgments reveal some heuristics of thinking under uncertainty. *Science*, v. 185 n, 4157, p. 1124-1131, 1974. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/cbo9780511809477.002>>. Acesso em: 10 de Junho de 2023.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista AnaLógos publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, sem exceção. A atual política editorial da AnaLógos visa dar publicidade aos trabalhos apresentados na Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), podendo também incluir artigos diversos submetidos continuamente por meio do endereço eletrônico analogos.pucRio@gmail.com para apreciação pelo Conselho Editorial, em números especializados que versam sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de um mês para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

Processos administrativos internos

O secretário da revista é responsável pela comunicação oficial por meio do endereço eletrônico analogos.pucRio@gmail.com, atuando como intermediário entre revisores, editores e autores, a fim de preservar o anonimato dos autores perante os revisores e vice-versa. Caso um editor submeta um artigo à própria edição em que trabalha, seu texto deverá ser aprovado por dois avaliadores independentes, e a identidade destes deve permanecer confidencial indefinidamente. Similarmente, se um editor também atuar como revisor na mesma edição, a identidade do autor será revelada somente após a aprovação unânime dos pareceristas.

Após os pareceres técnicos e as revisões realizadas pelos autores, é conduzida uma revisão ortográfica, que pode incluir sugestões de mudanças de estilo, caso não tenham sido previamente feitas pelos revisores. A etapa final da produção editorial consiste no trabalho de diagramação, a qual, assim como a revisão ortográfica, pode ser feito tanto pela comissão editorial como por terceiros. Os artigos finalizados e aprovados são encaminhados individualmente junto com a apresentação aos responsáveis pela plataforma Maxwell para a atribuição do DOI, procedimento que precede a finalização da edição, resultando na versão definitiva com a paginação final estabelecida.

Normas para elaboração dos textos:

Páginas: O texto deve possuir no mínimo 15 e no máximo 25 páginas, incluindo cabeçalho, resumo, palavras-chave e bibliografia;

Layout: folha A4, orientação em retrato, margens superior e esquerda de 2,5cm, inferior e direita de 2,5cm, numeração das páginas no canto superior direito, exceto a primeira página, que não deve ser numerada;

Título: O texto deve ser iniciado pelo título, em caixa alta, fonte Times New Roman tamanho 12, alinhado à esquerda e em negrito, seguido das informações do autor alinhadas à direita da página. As informações devem incluir: nome completo, instituição vinculada, nível (mestrando ou doutorando) e programa de pós-graduação, e órgão de fomento de bolsa da pesquisa, caso seja bolsista. A seguir deve vir o resumo, contendo de 250 a 300 palavras, seguido de 3 a 5 palavras-chave, separadas por ponto e vírgula;

Resumo e palavras-chave: Estes termos devem estar em caixa alta e negrito, fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento simples. Não inserir quebra de linha entre o título e o conteúdo. O conteúdo do resumo e da palavras-chave não deve estar em caixa alta e deve estar em fonte Times New Roman tamanho 12, justificado, parágrafo e espaçamento simples. Entre o resumo e as palavras-chave deve possuir uma quebra de linha.

Corpo do texto: O corpo do texto deve ser justificado, fonte Times New Roman tamanho 12, parágrafo e espaçamento entre linhas de 1,5 cm, espaçamento antes 0pt e depois 6pt, com recuo da primeira linha em 1,25 cm.

Caso haja divisão do texto por partes ou seções, seus respectivos subtítulos devem vir alinhados à esquerda e em negrito com fonte Times New Roman tamanho 12.

As citações com até três linhas devem ser feitas no corpo do texto, entre aspas. As citações com mais de três linhas devem ser feitas na linha imediatamente abaixo, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas;

Citações em notas de rodapé: As referências das citações devem ser feitas em nota de rodapé, seguindo o padrão Sobrenome, Obra (em itálico) ou ano da obra, página. As notas de rodapé devem ter tamanho 10 e espaçamento simples.

Referências: As referências completas devem vir obrigatoriamente no final do texto, em seção intitulada “Referências”, com título alinhado à esquerda, em negrito com fonte Times New Roman tamanho 12. O conteúdo das Referências deve observar as normas da ABNT naquilo que não for expresso nessas normas. Seu conteúdo deve vir justificado, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5 e sem quebra de página entre uma citação e outra. O modelo deve ser:

Obras: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Edição. Tradutor. Cidade: Editora, ano.

Revistas ou periódicos: SOBRENOME, Nome. Título do artigo (normal). Nome da revista ou periódico (em itálico), número, volume, ano.

Teses e dissertações: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico), referir se é tese ou dissertação, curso, universidade, cidade, ano.

Textos da internet: SOBRENOME, Nome. Título (em itálico). Disponível em: <link do texto>. Último acesso em: data do último acesso.

Vídeos da internet: SOBRENOME, Nome. Título do vídeo (em itálico). Disponível em: <link do vídeo>. Último acesso em: data do último acesso.

Transliteração de alfabetos não-latinos: Os termos gregos ou de outras línguas que utilizam alfabetos não-latinos com até 5 palavras devem vir acompanhados de sua transliteração, entre parênteses, em caracteres latinos, ou devem ser expressos diretamente em caracteres latinos. Acima de 5 palavras, o original deve constar em nota de rodapé com a tradução no corpo do texto. Todas as citações de obras estrangeiras presentes no corpo do texto devem estar traduzidas para a língua portuguesa, sendo opcional inserir seu original em nota de rodapé. Caso a citação seja menor do que cinco linhas, pode vir acompanhada de seu original no corpo do texto, com recuo de 4cm, tamanho 11, espaçamento simples, sem aspas.

Nenhuma parte deste material pode ser utilizada ou reproduzida - em qualquer meio ou forma, seja digital, fotocópia, gravação etc. - nem apropriada ou estocada em banco de dados, sem a autorização dos autores e editores desta edição.