



**REVISTA DOS ALUNOS
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA PUC-RIO**

ISSN 2526-7698

ANALÓGOS

PUC
RIO

2023, n. 1

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)

PROGRAMAS DE APOIO A PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS

Departamento
de **Filosofia**
— **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 XXII

N. 01 / 2023
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS RIO DE JANEIRO V. XXII, N. 01, 2023
--

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil

A N A L Ó G O S

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*). Do 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/1DbcgMiUFcPs57mnvWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing>.

CONSELHO EDITORIAL

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual 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)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Revisão ortográfica

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual 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)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Diagramação

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	06
 A “DUPLA” FACE DA CONCEPÇÃO ESTOICA DE PROVIDÊNCIA DIVINA E A SUA RELAÇÃO COM A VIDA HUMANA NO <i>DE NATURA DEORUM DE</i> MARCO TÚLIO CÍCERO JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA	 07
 LINGUAGEM: UMA EXPERIÊNCIA A PARTIR DE HEIDEGGER GILSON DIONISIO DA SILVA JUNIOR	 27
 DA CRÍTICA ÀS ONTOLOGIAS PRÁTICAS TOBIAS MARCONDE DE CARVALHO GOMES	 38
 FUNCIONALISMO: UMA ANÁLISE DAS OBJEÇÕES DOS <i>QUALIA</i> AUSENTES E INVERTIDOS JOÃO FELIPE SANTANA RASI	 49
 A “ <i>WEAPONIZAÇÃO</i> ” DA IA: UMA CRÍTICA À MORAL CONTEMPORÂNEA LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA	 65
 O HUMANO NO LIMITE DA REPRESENTAÇÃO: ANALISANDO <i>VIDA PRECÁRIA</i> DE JUDITH BUTLER MICHELE TEIXEIRA BONOTE	 77
 BUROCRACIA E ACELERAÇÃO MINORITÁRIA EM DELEUZE, GUATTARI E SIMONDON CAÍQUE COELHO	 92

**FOTOGRAFIA E FOTOMONTAGEM SURREALISTA: ORIGENS
E RAMIFICAÇÕES**

CECÍLIA SAMEL CÔRTEZ FERNANDES 107

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO 118

APRESENTAÇÃO

A edição de 2023, volume XXII, número 01, da revista AnaLógos, reúne a primeira parte da seleção dos trabalhos apresentados na XXIV Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), que ocorreu entre 26 e 30 de agosto de 2023.

Os editores

Rio de Janeiro, 15 de junho de 2024

A “DUPLA” FACE DA CONCEPÇÃO ESTOICA DE PROVIDÊNCIA DIVINA E A SUA RELAÇÃO COM A VIDA HUMANA NO *DE NATURA DEORUM* DE MARCO TÚLIO CÍCERO

THE "DOUBLE" FACE OF THE STOIC CONCEPTION OF DIVINE PROVIDENCE AND ITS RELATION TO HUMAN LIFE IN MARCUS TULLIUS CICERO'S *DE NATURA DEORUM*

JOÃO GABRIEL RODRIGUES DA SILVA¹

<https://orcid.org/0009-0009-9622-9339>

RESUMO: O presente escrito propõe realizar uma reflexão geral sobre o conceito de providência divina presente no diálogo *Sobre a natureza dos deuses* (*De natura deorum* [N. D.]) do filósofo romano Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.). Para isso, serão apresentados os seguintes pontos: 1) a relevância desse tema na estrutura dramática do texto (N. D., 1, 1-5); 2) a exposição de uma das “faces” dessa concepção por parte do personagem estoico Lucílio Balbo (*Id.*, 2, 73-168); 3) e como a outra “face” dessa noção é explicitada pelas objeções do personagem acadêmico, Caio Aurélio Cota (*Id.*, 3, 65-93). Diante desses tópicos, será desenvolvida uma breve explanação de como, na obra referida, a Física estoica concebe o universo (*kósmos* ou *mundus*) como sendo racionalmente organizado e divino, uma vez que todos os fenômenos naturais ocorrem pela conexão entre relações de causa e efeito, o que dá base para o entendimento de que toda natureza é governada pelos deuses imortais em favor dos seres humanos (*Id.*, 133-153) enquanto o centro da atividade providencial divina (*Id.*, 154-168). Como contraponto a essas noções, a crítica acadêmica se dispõe a examinar tal questão, ao indicar que a providência divina não é capaz de garantir a felicidade dos humanos (*Id.*, 3, 65-93), de modo que é possível argumentar que a racionalidade presente neles, oriunda da razão divina, não poder ser considerada necessariamente uma dádiva, porque as pessoas geralmente a utilizam para praticar atos viciosos (*Id.*, 3, 65-79); e, além disso, são evidentes os casos em que certos males podem pôr em dúvida a eficácia do cuidado dos deuses, uma vez que eles parecem inativos diante das boas e más ações dos mortais (*Id.*, 79-88), o que possibilita a consideração de que os deuses podem ser negligentes diante dos males vividos pela humanidade (*Id.*, 88-93).

PALAVRAS-CHAVE: Deuses; Providência; Cícero; Estoicismo; Academia.

ABSTRACT: The present paper proposes to carry out a general reflection on the concept of divine providence present in the dialogue *On the Nature of the Gods* (*De natura deorum* [N.D.]) by the Roman philosopher Marcus Tullius Cicero (106-43 B.C.). In order to do this, the following points will be presented: 1) the relevance of this subject in the text's dramatic structure (N. D., 1, 1-5); 2) the exposition of one of the "faces" of this conception by the Stoic character Lucilius Balbus (*Id.*, 2, 73-168); 3) and how the other "face" of this notion is made explicit by the objections of the academic character, Gaius Aurelius Cotta (*Id.*, 3, 65-93). In view of these topics, a brief explanation will be developed of how, in the aforementioned work, Stoic Physics conceives the universe (*kósmos* or *mundus*) as being rationally organized and

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista da CAPES. Contato: joaogrs@id.uff.br. Link do currículo: <https://lattes.cnpq.br/7402763537701156>.

divine, since all natural phenomena occur through the connection between cause and effect relations, which provides the basis for the understanding that all nature is governed by the immortal gods in favor of human beings (*Id.*, 133-153) as the center of divine providential activity (*Ibid.*, 154-168). As a counterpoint to these notions, academic criticism sets out to examine this question, by indicating that divine providence is not capable of guaranteeing the happiness of human beings (*Id.*, 3, 65-93), so that it is possible to argue that the rationality present in them, arising from divine reason, cannot necessarily be considered a gift, because people generally use it to practice vicious acts (*Id.*, 3, 65-79); and, in addition, there are evident cases in which certain evils can call into question the efficacy of the care of the gods, since they seem inactive in the face of the good and bad actions of mortals (*Id.*, 79-88), which makes it possible to consider that the gods can be negligent in the face of the evils experienced by humanity (*Id.*, 88-93).

KEYWORDS: Gods; Providence; Cicero; Stoicism; Academy.

Introdução

Antes de tratar especificamente do tema da providência divina, faz-se necessário iniciar o presente escrito com uma breve apresentação da obra na qual se encontra o assunto destacado. Basicamente, o diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, composto, provavelmente, entre o final do ano de 45 a.C. e o início de 44 a.C.,² dramatiza uma discussão que teria ocorrido entre os anos de 77 e 75 a.C.,³ na ocasião das Férias Latinas.⁴ Tal querela se divide entre as falas dos seguintes personagens: Caio Veleio (o epicurista), Lucílio Balbo (o estoico) e Aurélio Cota (o acadêmico), os quais são assistidos pelo jovem Marco Túlio Cícero, retratado no diálogo apenas como ouvinte do *colloquium* filosófico.⁵ Em resumo, a estrutura composicional do texto é

² Para uma compreensão do contexto de produção dos textos filosóficos de Cícero, cf. Cícero, *Cartas a Ático* [Att.], 13, 38, 1; 13, 39, 2; 13, 8; *Sobre a adivinhação* [Div.], 2, 1-6; Plutarco, *Vida de Cícero* [Cic.], 41, 1.

³ Sobre a data dramática do presente diálogo, cf. Campos. In: Marco Túlio Cícero. *Textos Filosóficos* III, Introdução, p. XVII, XVII; Mayor. In: Cicero, *De natura deorum libri tres*, Introduction, p. xli; Pease. In: M. Tvlli Ciceronis. *De natura deorum*: Liber primus, Introduction, p. 25, 26; Dyck. In: Cicero. *De natura deorum*: Liber I, Introduction, p. 17.

⁴ Hornblowe; Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, p. 574. As Férias Latinas (*Feria Latinae*) era um festival religioso dedicado à honra dos deuses. Tal evento incluía restrições ao serviço público, de modo que os tribunais eram fechados, alguns serviços agrícolas eram restritos e, ainda, outros trabalhadores não exerciam suas funções. Campos, In: Marco Túlio Cícero. *Textos Filosóficos* III, Introdução, p. XVIII, acrescenta que esse tipo de festival tinha a sua datação móvel, podendo ser localizado em um dos três primeiros meses de cada ano. Os cônsules que ingressavam em 1º de janeiro presidiam a inauguração desse evento, o qual contava com a presença de todos os magistrados, e isso designava o fato de não haver atividade política em Roma neste período, fator esse que proporcionava uma espécie de ócio propício para a realização de discussões filosóficas entre os cidadãos da elite.

⁵ *N. D.*, 1, 15-17. Em uma carta enviada a Ático (de 20 de junho de 45 a.C.), Cícero refere-se à sugestão de seu amigo (Ático) em relação à necessidade de ele (Cícero) se ausentar do debate e colocar-se como um “personagem mudo” (*kōphón prósōpon*), caso ele viesse a incluir Cota como o debatedor de Varrão nas *Academicas*, algo que ele acabou não fazendo, ao se colocar como partícipe da disputa filosófica (cf. *Ac.*, I). Porém, o filósofo romano aplicou esse tipo de recurso dramático em outros diálogos, como foi o caso do *De re publica* e do *De oratore*, algo que ele justifica, dizendo que segue o modelo dialógico aristotélico (cf. *Att.*, 13, 19, 3, 4). Nessas obras, ele se apresenta como sendo muito jovem e leigo nos assuntos filosóficos quando comparado aos personagens históricos que protagonizam as discussões. No caso do *De natura deorum*, o Cícero (personagem) praticamente não se

dividida em três livros: o primeiro inicia com um prólogo de Cícero (autor) dedicado ao seu amigo Bruto,⁶ seguido por uma exposição da perspectiva epicurista pelo personagem Caio Veleio⁷ e encerra com uma refutação destes argumentos por parte de Caio Aurélio Cota;⁸ o segundo é dedicado exclusivamente a uma longa apresentação da defesa dos pressupostos da física estoica por parte de Lucílio Balbo;⁹ e, por fim, o terceiro é exclusivamente destinado a uma explanação dos contrapontos ao discurso imediatamente anterior, a partir das objeções do personagem acadêmico.¹⁰ É com base nas duas últimas partes dos livros 2 e 3 que será feita esta exposição a fim de destacar as divergências entre o discurso estoico e acadêmico acerca da providência divina.

1. A relevância do tema da providência divina no *De natura deorum*

No prólogo de sua obra, Cícero (autor) introduz o problema da natureza dos deuses, indicando, de antemão, que tal assunto está imerso em uma querela, cuja manifestação se dá pela diversidade de opiniões acerca do mesmo. Com isso, inspirado na influência da filosofia acadêmica, o autor do diálogo diz que:

Há na filosofia muitas matérias ainda imperfeitamente esclarecidas; algumas há também, como tu sabes, meu caro Bruto, em particular difíceis e complexas. Conta-se entre estas a questão da natureza divina, tão relevante para a compreensão do que seja a alma como imprescindível para a regulamentação do culto religioso. Acerca deste problema as opiniões dos melhores eruditos são tão variadas como contraditórias, pelo que não é preciso recorrer a longa argumentação para provar que é na ignorância que deve buscar-se a origem da filosofia, bem como a da sensata suspensão de juízo que os Acadêmicos praticam em questões controversas. O que é, de facto, mais vergonhoso do que a irreflexão? O que é tão inconsiderado e tão incompatível com a dignidade e a coerência de um sábio como o assentimento a uma opinião falsa, ou a defesa convicta de um parecer carecido de suficiente análise e fundamentação?¹¹

pronuncia, exceto no início do texto, quando o ambiente da conversa é descrito no prólogo, e no último trecho do diálogo, livro 3, passo 95, é o Cícero (autor) que retrata o parecer dado pelo Cícero (personagem) sobre qual seria a teoria mais verossímil entre as apresentadas. Nesse sentido, por ser um seguidor da filosofia acadêmica, assim como Cícero, Cota contrai a função de fazer a crítica das teorias epicuristas defendidas por Veleio, e estoicas, sustentadas por Lucílio Balbo. Por isso, em certos casos, é relevante compreender a diferenciação entre o Cícero autor e o que se apresenta como personagem.

⁶ *Ibid.*, 1, 1.

⁷ *Ibid.*, 18-56.

⁸ *Ibid.*, 61-124.

⁹ *Id.*, 2, 1-167.

¹⁰ *Id.*, 3, 1-93.

¹¹ *N. D.*, 1, 1. Todas as citações do diálogo *Sobre a natureza dos deuses* serão extraídas da tradução de Segurado e Campos (2020).

Com isso, Cícero segue a sua explanação evidenciando que, ainda que haja opiniões controversas que circundam o tema da natureza divina, a maioria dos pensadores afirma que os deuses existem. Contudo, o mesmo também salienta que existem aqueles que duvidam de tal proposição, como é o caso de Protágoras, e, ainda, há quem negue a existência dos deuses, como Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene, os quais são conhecidos como ateus.¹² Sem se basear na divergência entre concepções teístas e ateístas, o autor decide elucidar somente o debate entre as filosofias que pressupõem que os deuses existem, tendo como referência a discrepância entre os mais variados argumentos acerca de alguns pontos, como onde as divindades habitam, o modo de vida das mesmas e seu aspecto exterior, discussões essas que são acompanhadas pelo tema da providência divina, o qual pressupõe uma reflexão sobre a relação dos deuses com a vida humana, considerado por ele como o mais relevante de todos os tópicos.

Logo em seguida, ao destacar a importância e a complexidade do tema da natureza dos deuses e todas as outras questões inseridas nele, Cícero destaca o tópico da providência divina, indicando que:

A respeito da questão mais importante nesta matéria, a saber, se os deuses vivem na mais completa inatividade, se não se preocupam minimamente com a manutenção e a administração do mundo, ou se, pelo contrário, este foi desde o princípio criado e ordenado por eles, e também por eles é orientado e movido por toda a eternidade, aqui reside a maior fonte de divergência, e se este ponto não for esclarecido então os homens terão por força de viver na maior incerteza e ignorância destas tão relevantes matérias. Há hoje, e sempre tem havido, filósofos que negam terem os deuses a mínima preocupação com a espécie humana. [...] Se, contudo, os deuses nem podem nem querem ajudar-nos, e não se preocupam nem reparam sequer no que fazemos, nem nada há que, da parte deles, venha afectar a vida humana, [...]. Outros filósofos há, todavia, e bem importantes e notáveis, que pensam ser o universo administrado e dirigido pela mente e pela razão divinas, que, além disso, também protegem e velam pela existência dos homens, ao assegurar os cereais e outros produtos da terra, ao regular o curso do tempo, o ciclo das estações e a mutações climáticas, graças às quais tudo quanto germina na terra se desenvolve e amadurece - e tudo isto é posto pelos deuses a serviço do homem, bem como muitos outros fenómenos que descrevem nos seus textos, de natureza tal que parecem ter sido originados pelos deuses imortais para os pôr expressamente a serviço do homem. [...].¹³

Ao notar a discórdia filosófica na discussão geral sobre a natureza dos deuses, Cícero anuncia que a sua análise centraliza-se no questionamento sobre se os deuses vivem em total

¹² Para uma discussão sobre a questão do ateísmo atribuído a esses pensadores, cf. Sexto Empírico, *Contra os físicos I* [M., 9], 51-58.

¹³ N. D., 1, 2- 5.

inatividade, não sendo a causa do ordenamento do universo (ponto fundamental para a filosofia epicurista), ou se, contrariamente, eles administram o mundo, o orientam e o movem por toda eternidade, atuando como princípio ativo do devir presente nele (a base da filosofia estoica). Em seguida, o filósofo romano se mostra interessado em tratar dessa temática com a intenção de destacar as implicações tanto da visão que ataca, quanto da outra, que defende a existência da providência divina, cuja expressão social encontra-se na própria prática religiosa, isto é, na sacralidade do culto, na manutenção da devoção, da boa-fé, da solidariedade entre os homens e, acima de tudo, da mais excelente das virtudes: a justiça. Desse modo, o autor do diálogo se mostra disposto não só a apresentar as ideias presentes em cada teoria, mas também a analisar como as mesmas podem gerar concepções que afetam a vida prática dos seus concidadãos.

2. O conceito de providência divina segundo o estoico Lucílio Balbo (*N. D.*, 2, 73-168)

Antes de tratar especificamente da questão da providência, Balbo, em primeiro lugar, discorre sobre como a filosofia estoica compreende a natureza dos deuses. Dessa maneira, ele se refere aos argumentos de Cleantes que explicam a formação das noções relativas aos deuses na mente humana¹⁴ e o argumento de Crisipo, o qual postula que há uma inteligência superior ao ser humano.¹⁵ O estoico também cita o argumento de Zenão a fim de fundamentar a ideia de que o mundo é racional,¹⁶ eterno, sábio, feliz, bem como dotado de alma e da faculdade da sensibilidade, traços esses que, segundo ele, caracterizam *kósmos* como divino.¹⁷ Em concordância com esses pontos, são depreendidas as principais provas da existência dos deuses e, depois, os argumentos sobre a natureza divina.¹⁸ Após isso, o representante do estoicismo expõe a noção de que todo o universo é administrado por um governo providencial,¹⁹ algo que se manifesta justamente a partir dos seguintes pressupostos:

¹⁴ Cf. *N. D.*, 2, 13-15.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 16.

¹⁶ Segundo outro argumento evocado por Balbo (*ibid.*, 18), o ser humano, enquanto parte do universo, é racional, justamente porque o *kósmos* é racional no sentido máximo da expressão. Ou seja, a espécie humana é concebida como tendo essa faculdade, pois ela faz parte do mundo, de onde a mesma obtém tal capacidade. O que é primaz nessa discussão, não é o uso da relação parte-todo a fim de demonstrar que o ser humano é racional — pois isso é tratado como algo evidente —, mas utilizar esse raciocínio para fundamentar a concepção de que o universo é racional em grau máximo e por isso, pode ser considerado divino. Tal raciocínio utilizado pelo personagem estoico tem como referência o Sócrates de Xenofonte que, nas *Memoráveis* [*Men.*] (1, 4, 8), aparece argumentando a respeito dessa noção. Ver também. Sexto Empírico, *M.*, 9, 95-104; Dorion, *De l'influence des Mémoires* (I 4, IV, 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron, p. 181-208; Sedley, *Creationism and its critics in Antiquity*, 210-225; Gerson, *God and Greek Philosophy*, p. 155.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 20-22.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 45-70.

¹⁹ Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos Filósofos Ilustres* [*D. L.*], 7, 138, registra a tese dos estoicos Crisipo e Posidônio que atribuíam o ordenamento do mundo (*kósmos*) à providência (*prónoia*) e à mente (*noûs*). Nas

Afirmo, portanto, que o mundo e todas as suas partes foram formadas no início e têm sido sempre governadas desde então pela providência divina. A discussão deste problema comporta, segundo os nossos mestres, três partes. A primeira deduz-se da motivação que nos leva a admitir a existência dos deuses; admitindo este ponto, há que reconhecer que o mundo é governado pela sua sapiência. A segunda diz-nos que todas as coisas estão sujeitas a uma natureza dotada de sensibilidade, pela qual são geridas da melhor maneira possível; acordado este ponto segue-se que a natureza foi gerada por princípios dotados de vida. O terceiro tópico é deduzido da admiração que em nós desperta a contemplação dos céus e da terra.²⁰

Estabelecidas as bases que fundamentam tal noção, são expostos argumentos que evidenciam que o conceito de providência dos deuses (*providentia deorum*) pela compreensão fundamental de que, se não há nada mais relevante do que o governo do universo (*administratione mundi*), logo, o mundo deve ser governado pela sabedoria dos deuses (*deorum consilio administratur*). Uma vez que não há qualquer natureza inanimada ou uma necessidade dotada de grande força que seja capaz de produzir as mais belas obras naturais que os olhos humanos podem contemplar, e que nem há algo que seja superior à natureza divina ou que seja capaz de organizar a totalidade do universo tal como ele é, não pode haver outra causa da sabedoria e da inteligência presentes na natureza dos mortais (isto é, dos humanos) senão os próprios deuses, os quais devem possuir essas faculdades em maior grau possível. Segundo Balbo, tais noções podem ser compreendidas, porque o aspecto ordenado dos fenômenos naturais permite que se chegue à conclusão de que todo o *kósmos* é governado pela inteligência e providência divina,²¹ pois determinados traços que se manifestam na natureza, como a

Acadêmicas de Cícero [Ac.], 1, 28, 29, o personagem Varrão, partidário da filosofia de Antíoco de Áscalon, a qual se constitui pela união de elementos do pensamento estoico juntamente com uma visão sistemática sobre as doutrinas da Antiga Academia e da escola peripatética, ao tentar coadunar uma série de concepções sobre a Física dessas três tradições, afirma que há uma qualidade que percorre toda matéria e as partes do mundo. Além disso, o mesmo indica que todas as coisas se interconectam e que existe uma substância sensível, permeada por uma perfeita razão eterna, sapiente e perfeita, denominada como deus e providência (*prudencia*) enquanto aquilo que cuida de todas as coisas que lhe são sujeitas, o que inclui os corpos celestes e tudo aquilo que diz respeito à vida humana. E como bem lembra Sedley, *In: Gourinat, J., -B; Barnes, J. (org.). Ler os estoicos*, p. 96, os estoicos desenvolveram argumentos em favor da existência de deus a partir do princípio de que o mundo é um ser racional, e, para provar essa tese, tentaram provar que o mundo possui características divinas. Tal noção tem como base anterior um trecho do *Timeu* (*Tim.*, 30a-c) de Platão, no qual o personagem homônimo do diálogo descreve como o demiurgo constituiu o devir (*gênesis*) e o Todo (*tò pân*), de modo que, sendo ele um deus bom, quis que todas as coisas fossem exatamente boas e nada fosse imperfeito, o que o levou a promover o ordenamento sobre o que antes era desordenado e, por fim, fez a totalidade do universo dotada de intelecto. Dessa maneira, *Timeu*, baseado em um discurso verossímil, diz que o mundo é um ser dotado de alma e intelecto, gerado pela providência (*prónoia*) divina. Para uma análise crítica dessa passagem por parte de Sexto Empírico, cf. *M.*, 9, 105-107.

²⁰ *N. D.*, 2, 75.

²¹ Cf. *ibid.*, 76-80.

complexidade de sua estrutura, beleza e ordem reportam, necessariamente, à existência de um deus criador.²²

Após defender a concepção de que há um desígnio providencial que rege o mundo, o estoico se propõe a descrever as maravilhas da natureza, as quais se manifestam tanto no céu, como na Terra. Com isso, ele se refere ao Sol, à Lua e à força centrípeta²³ que faz com que o universo seja coeso e esteja em um perpétuo estado de equilíbrio, de modo que todas as coisas sejam orientadas por um sistema de forças que coordena o movimento de todos os componentes do universo para o centro. Assim, ele segue elucidando como a harmonia e a afinidade presentes nas órbitas dos astros contribuem para determinar a função de cada um dentro de um sistema universal organizado e como isso reverbera nos fenômenos terrestres, isto é, no esplendor presente no reino vegetal²⁴ e animal.²⁵ Tais características são consideradas como fatores que fazem com que os seres vivos, como animais e plantas, possam se adaptar a fim de exercer a manutenção de suas próprias vidas. Em sequência, essa perspectiva é acrescida pela concepção de que esses mesmo entes subsistem graças à habilidosa ação humana, a qual exerce um diligente cuidado em favor deles.²⁶ Semelhantemente, o mesmo raciocínio é acrescido pela ideia de que a humanidade também é beneficiária do modo como a natureza se organiza, em primeiro lugar, pela diferença entre as regiões que, de acordo com as suas respectivas configurações geográficas, proporcionam os mais diversos recursos que garantem a subsistência dos humanos. E é com base nessa última afirmação que Balbo diz:

Tão grande é, de facto, a generosidade da natureza que proporciona à alimentação dos homens uma enorme quantidade de alimentos variados e agradáveis, e não apenas num limitado período de tempo, pelo que, ao longo do ano, desfrutamos sempre de novidade e abundância. [...] É impossível enumerar todas as vantagens proporcionadas pelos rios, pelo fluxo e refluxo do mar com as marés, pelos montes cobertos de arvoredos, pelas salinas muito afastadas da orla marítima, pelas numerosíssimas plantas medicinais que a terra produz, enfim, pelas incontáveis técnicas necessárias à alimentação, e à vida humana, em geral. Veja-se o caso da alternância entre os dias e as noites, indispensável aos seres vivos, a quem oferece um tempo de agir e outro de repousar. Assim, raciocinando a partir de vários ângulos, chega-se à conclusão de que tudo no universo foi concebido de uma forma admirável por uma mente e um desígnio divinos com vista à preservação e conservação de todos os seres.²⁷

²² Cf. *ibid.*, 81-90.

²³ Cf. *N. D.*, 2, 116.

²⁴ Cf. *ibid.*, 120.

²⁵ Cf. *ibid.*, 121-129.

²⁶ Cf. *ibid.*, 130.

²⁷ *Ibid.*, 131, 132.

Dessa maneira, o discurso de Lucílio Balbo torna-se progressivamente mais enfático, e isso permite compreender que a explanação da Física estoica sobre o problema da providência divina não é uma mera questão de teologia cósmica para apenas provar racionalmente que o universo é sistematicamente organizado, mas é algo que leva em conta a existência humana, o que se traduz na ideia de que o mundo existe por causa dos deuses e dos homens.²⁸ Com isso, o personagem estoico traz à tona a seguinte questão:

Imaginemos que alguém pergunta por causa de quem é que todo este universo foi construído. Seria por causa das árvores e das plantas rasteiras, <criaturas> que, embora destituídas de sentidos, são sustentadas pela natureza? Seria uma hipótese absurda! Por causa dos animais? Não parece mais provável que os deuses se dessem a tanto trabalho por causa de entes privados de linguagem e de inteligência! Então por causa de quem teria sido este mundo criado? A resposta é: por causa daqueles seres vivos que são dotados de razão, ou seja, os deuses e os homens, os entes mais perfeitos que existem, dado que a faculdade da razão é superior a todas as outras. Somos assim levados a pensar que o mundo e tudo quanto nele existe foi criado em benefício dos deuses e dos homens.²⁹

Ao explicitar esse princípio, o estoico se propõe a descrever, de antemão, que o conceito destacado pressupõe que tudo ocorre em favor dos seres humanos, e tal concepção pode ser compreendida quando se pensa na disponibilidade de recursos naturais disponíveis a eles, como o ar e os alimentos. Também é considerada a atribuição de certas características tidas como vantajosas aos humanos, a saber: a posição ereta, os órgãos sensoriais, o uso da razão, da linguagem articulada e das mãos, assim como a capacidade de meditação.³⁰ Tudo isso, segundo Balbo, seriam indícios suficientes que lhe permitiriam concluir que a natureza do ser humano (*natura hominis*) é superior à dos demais seres e que todos os atributos proporcionados pela natureza não são meras obras do acaso.³¹

Ao defender esse tipo de concepção, segundo Gerson³² e Sedley,³³ Balbo está empregando um conjunto de argumentos que pode ser identificado como teleológico ou do desígnio (ou do desígnio antropocêntrico), porque ele não só afirma que todas as coisas existem para cumprir um determinado propósito e que toda realidade está planificada com base num

²⁸ Cf. Algra. In: Inwood, B. (org.). *Os estoicos*, p. 189.

²⁹ *N. D.*, 2, 133.

³⁰ Esse conjunto de argumentos sobre a constituição da fisiologia dos humanos como resultado da ação da providência divina já se encontra numa tradição filosófica anterior, a qual é reconhecida como tendo sido influente sobre a construção desses raciocínios que compõem a Física estoica, como são os casos de Platão (*Tim.*, 47a-47c) e Xenofonte (*Mem.*, 1, 4, 5-7). Ver também. *M.*, 9, 92-94; Sedley, *Creationism and its critics in Antiquity*, p. 212-230.

³¹ *N. D.*, 2, 133-153.

³² *God and Greek Philosophy*, 155.

³³ *Creationism and its critics in Antiquity*, p. 213, 135.

ordenamento racional de caráter divino, mas também o mesmo personagem defende a tese de que todas as coisas são como são a fim de beneficiar os seres humanos. Tudo isso lhe dá as bases necessárias para dizer o seguinte:

Resta-me apenas demonstrar, e com isto concluirei, que tudo o que neste mundo existe e de que os humanos podem desfrutar foi criado <precisamente> para estar ao serviço do homem. Em primeiro lugar, o mundo foi criado em benefício dos deuses e dos homens, e todas as coisas que no mundo existem foram feitas e inventadas tendo em vista a sua utilidade para o homem. O mundo é, por assim dizer, a morada comum de deuses e homens, a cidade de uns e de outros, porque apenas estes são seres racionais que se regem pelo direito e pela lei. Por conseguinte, assim como devemos entender que Atenas e Esparta foram fundadas para benefício de Atenienses e Espartanos, e também é justo afirmar que todas as coisas existentes nestas cidades são pertença dos seus <respectivos> habitantes, deve entender-se que tudo quanto existe no mundo é pertença dos deuses e dos homens. É um facto que as revoluções do Sol, da Lua e dos demais astros, embora digam também respeito à coesão do universo, oferecem-se também à contemplação do olhar humano como um espectáculo que nunca cansa, pois nenhum há que seja tão belo e tão apto a solicitar a razão e a perspicácia; a medição das órbitas desses astros permitem-nos conhecer quando as estações atingem o seu auge, quando variam e se alteram. Ora se somente os homens podem conhecer <estes fenómenos>, devemos concluir que eles existem para seu próprio benefício. E quanto à terra, com as abundantes searas e as variadas espécies de legumes, que produz com a maior generosidade: devemos pensar que o faz para o bem dos animais ou dos homens? E que dizer das vinhas e dos olivais, cujos frutos tão abundantes e saborosos nada têm a ver com a vida dos animais? É um facto que estes não possuem quaisquer conhecimentos sobre como semear, cultivar, sobre a época adequada à poda ou à colheita dos frutos, nem sabem o que conservar de reserva: ora todas estas operações são habituais e próprias do homem.³⁴

Partindo dessa perspectiva, Balbo continua justificando a concepção de que tudo tende ao bem dos humanos e foi concebido em favor deles, mas agora ele acrescenta a noção de que o universo existe exclusivamente para o bem dos seus habitantes racionais, ou seja, deuses e homens. Dessa forma, ele aponta que até os corpos celestes tanto atuam na preservação da ordem do universo, quanto proporcionam um belo e instrutivo espetáculo estético para quem os observa. Tal ótica, semelhantemente, é acompanhada pela afirmação de que o reino vegetal existe por causa dos humanos, uma vez que muitos dos seus produtos só podem ser utilizados e apreciados via o habilidoso trabalho deles. Esse argumento é posto em correspondência com a analogia de que a lira e a flauta foram concebidas para o benefício de quem sabe tocar esses instrumentos musicais, uma vez que esse raciocínio parte do entendimento de que, se as técnicas de manuseio desses instrumentos foram inventadas por quem e para quem pode torná-las úteis,

³⁴ *Ibid.*, 2, 154-156.

logo, os bens naturais só podem existir para beneficiar aqueles que são capazes de usufruir deles da melhor maneira possível. Ademais, isso significa dizer que, mesmo que outros animais possam tirar partido dos produtos oriundos da natureza, o estoico alega que isso não significa que os mesmos foram cultivados em favor deles, porque, os seres humanos não acumulam ou armazenam os cereais para os ratos e as formigas, mas para suas mulheres, filhos e os que vivem em suas casas, de maneira que “os animais roubam o que os donos consomem sem restrições. É forçoso, portanto, reconhecer que todos estes numerosos produtos existem para benefício dos humanos [...]”.³⁵

Além disso, Balbo pretende demonstrar que até os animais estão incluídos entre todos os bens naturais destinados ao benefício da espécie humana, como se fossem “instrumentos” úteis para os vestirem, os guardarem, alimentá-los, carregá-los e até predizer o futuro, ainda permitindo-lhes exercitar a caça e o treinamento para a guerra ou, até mesmo, como fonte de extração de remédios para tratar doenças e feridas.³⁶ Esse discurso inclui igualmente os minérios, considerados como materiais úteis que ficam no fundo das cavernas,³⁷ os quais também necessitam exclusivamente do trabalho do humano para serem extraídos. Depois, o estoico enfatiza que o exercício da adivinhação é uma espécie de dom para conhecer o futuro destinado somente aos humanos e mais nenhum outro ente. E isso, de acordo com o estoico, também contribui para o fortalecimento da concepção de que:

[...] a providência divina se preocupa com a vida e o bem dos humanos. Refiro-me, claro está, à adivinhação, praticada em diversos locais, circunstâncias e épocas, tanto na vida privada, como, sobretudo, na pública. Muitos acontecimentos são previstos quer por arúspices, quer por áugures, muitos factos são anunciados pelos oráculos, muitos por meio de profecias, de sonhos, de prodígios. O seu conhecimento tem levado com frequência os homens a tomar muitas decisões vantajosas, tal como a evitar muitas situações perigosas. Este dom de conhecer o futuro, chamemos-lhe capacidade, ou arte, ou faculdade natural, foi sem dúvida concedida pelos deuses imortais apenas ao homem e a mais nenhum outro ser.³⁸

Esse tipo de argumento, de acordo com o estoico, serve para fundamentar a ideia de que os seres humanos são privilegiados pelo fato de receberem uma série de benefícios oriundos de tudo que é naturalmente produzido, sendo capazes de usufruir, conservar, cultivar e extrair todas

³⁵ *Ibid.*, 2, 157-158

³⁶ *Ibid.*, 158-159.

³⁷ Apesar de não dizer explicitamente, Lucílio Balbo parece estar se referindo a materiais inorgânicos, como os minérios.

³⁸ *Ibid.*, 163. Sobre os tipos de técnicos (áugures e arúspices) que praticavam a arte da adivinhação (*divinatio*) e as demais técnicas enquadradas entre as chamadas artes ou práticas divinatórias (oráculos, profecias, sonhos e prodígios), cf. *Div.*, 1, 11, 12; 124, 125.

essas benesses. Eles podem ser considerados como favorecidos pelas divindades também porque detêm exclusivamente a habilidade de se comunicar com as divindades a fim de conhecer o futuro, ideia essa que reforça a concepção de que o cuidado dos deuses se estende a todos os homens, no sentido coletivo e individual,³⁹ uma vez que:

A providência atenta dos deuses imortais, porém, não tem por alvo apenas o género humano, em bloco, mas existe também em relação a cada indivíduo. Dentro do género humano podemos ir gradualmente diminuindo o seu alcance, considerando-a primeiro em relação a um pequeno número e por fim em relação a um só homem. Na realidade, se nós pensamos que os deuses olham com benevolência para todos os homens onde quer que eles estejam, seja em que paragens, em que parte da terra separada destes lugares em que nós habitamos, em virtude dos argumentos que acima aduzimos, decerto preocupam-se com estes homens que conosco partilham estas terras de oriente a ocidente. Se, por outro lado, eles se preocupam com todos os que habitam esta espécie de grande ilha a que nós chamamos o "globo terrestre" [...] Também a frequente presença dos deuses em pessoa, como nos casos que acima recordei, prova o seu interesse tanto pelas comunidades como pelos indivíduos. Interesse que também se deduz dos avisos que transmitem relativos ao futuro, quer enquanto dormimos, quer quando estamos acordados; muitos factos são-nos prenunciados através de prodígios, muitos outros através da observação das vísceras; outras formas há que o uso prolongado registrou e veio a dar lugar à arte da adivinhação. Nunca houve um grande homem que não obedecesse a inspiração divina. Não pode refutar-se este facto argumentando que uma tempestade arruinou as searas ou as vinhas de algum, ou se o acaso o privou de alguns bens valiosos, nem vamos por isso pensar <as vítimas do acaso> que o foram por má vontade ou mesmo indiferença dos deuses. Os deuses cuidam do que é importante, não ligam ao trivial. Aos grandes homens tudo corre bem, se têm razão quer os nossos mestres, quer Sócrates, o príncipe dos filósofos, a respeito da prosperidade e da riqueza que as virtudes nos proporcionam.⁴⁰

Com base nesses princípios, o estoico, enquanto personagem do diálogo ciceroniano, encerra o seu discurso descrevendo como a filosofia do pórtico compreende a natureza dos deuses, de modo que seja exposta não só uma teoria cosmológica acerca da organização do universo como um todo, mas como é possível extrair certas concepções que se traduzem na possibilidade de, igualmente, verificar quais são as implicações que reverberam na vida prática de cada um. Sendo assim, na apresentação de uma das “faces” da noção de providência divina, o que se pode considerar é que a compreensão da noção estoica de deus, que corresponde ao universo em sua totalidade, pretende apresentar um tipo de cosmologia que não só pressupõe que o mundo é ordenado e que os fenômenos naturais apenas apontam para o fato de que todas as coisas funcionam harmonicamente, como também detêm uma certa finalidade ou uma certa

³⁹ Cf. Bénatouil. In: Salles, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism* p. 39-45.

⁴⁰ *Ibid.*, 2, 164-167.

função, que é justamente beneficiar a vida dos seres racionais, isto é, os humanos, os quais são entre todos os mais capazes de usufruir de todos recursos disponíveis por conta da suas capacidades naturais, intelectuais, como também pela exclusiva possibilidade de compreender os desígnios divinos transmitidos pelas diversas práticas divinatórias, por meio das quais os deuses se comunicam com os humanos a fim de lhes assegurar uma vida melhor e virtuosa.

3. As objeções do acadêmico Aurélio Cota aos argumentos estoicos (*N. D.*, 3, 65-93)

No terceiro livro do diálogo *Sobre a natureza dos deuses*, antes de fazer uma série de objeções aos argumentos expostos pelo seu interlocutor estoico, Cota se apresenta como quem reconhece a doutrina da *Stoa* como merecedora de mais seriedade do que a epicurista, por conta da coerência interna dos seus argumentos. Por outro lado, ele se mantém distante dessa visão, ao se identificar como quem representa os seus ancestrais em favor da manutenção das suas crenças nos deuses imortais, dos seus rituais, das cerimônias e dos deveres que a religião tradicional impõe. Assim, ele, enquanto um sacerdote (ou pontífice), descreve a si mesmo como alguém que segue as prescrições da tradição religiosa do seu povo sem a necessidade de se embasar em qualquer reflexão teológico-filosófica, característica essa que o distingue de Lucílio Balbo. Deste modo, o personagem acadêmico se mantém como um crítico da filosofia do pórtico, porque compreende que, se os estoicos professam a sua religião por razões filosóficas, é necessário que os mesmos estejam preparados para certas críticas e, se a crença na existência divina é necessária e universal, como eles alegam, é mais do que inútil tentar sujeitá-la a uma discussão, o que simplesmente levantaria dúvidas quanto à validade das crenças já estabelecidas.⁴¹

Após introduzir o contexto de sua fala, Cota passa a observar os problemas contidos nas argumentações estoicas e desenvolve objeções que tanto criticam os fundamentos das provas⁴² contidas nelas, quanto a sua concepção da natureza divina.⁴³ Em seguida, quando passa a tratar do problema da providência divina e sua relação com a vida humana, o personagem acadêmico inicia a análise desse tópico a partir da observação da hipótese de que a providência divina rege o mundo e que os deuses se interessam pela vida humana.⁴⁴ Assim, ele começa a objetar o seu interlocutor estoico a partir da ótica de que a racionalidade nem sempre pode ser considerada

⁴¹ Cf. *N. D.*, 3, 1-10.

⁴² Cf. *ibid.*, 3, 10-19.

⁴³ Cf. *ibid.*, 3, 20-64.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 65.

como uma dádiva destinada para o bem da humanidade, uma vez que ela pode ser mais prejudicial do que benéfica, trazendo à tona uma série de exemplos para fortalecer sua contestação.

Inicialmente, o personagem acadêmico cita algumas cenas em que a dramaturgia, como a tragédia e a comédia, retrata ocasiões em que personagens aparecem planejando assassinatos, vingança e extorsão, ações promovidas a partir do uso da razão⁴⁵. Em seguida, ele menciona, ainda, a realidade cotidiana dos tribunais:

Mas deixemos o teatro e passemos ao foro. O pretor vai presidir ao tribunal. Que processo vai ser julgado? Descobrir quem incendiou o arquivo estatal. Crime difícilimo de averiguar. No entanto Q. Sósio, um brilhante cavaleiro romano natural do Piceno, confessou-se culpado. E quem falsificou os livros das contas públicas? Neste caso o autor foi L. Aleno, que começou por imitar a assinatura dos seis primeiros secretários <do tesouro>. Haverá homem mais hábil do que este? Considera agora outros processos, o caso do ouro de Toulouse, o da conjura de Jugurta. Recua no tempo: o processo de Túbulo, juiz acusado de corrupção. Vê casos mais recentes: a acusação de incesto movida por <Sexto> Peduceu, e aqueles que são julgados todos os dias: homicídios, envenenamentos, peculatos, falsificação de testamentos, todas questões ao abrigo da nova lei. Donde a fórmula acusatória: "*Declaro que este furto foi cometido com o teu auxílio e os teus conselhos.*" Daqui todos os julgamentos por quebra da boa fé relativa a tutela, mandato, associação fiduciária, e as demais violações da boa fé que ocorrem nos negócios de compra e venda, de arrendamento ou locação, e ainda os julgamentos públicos de matérias privadas ao abrigo da Lei Letória; e ainda a rede com que se pretende capturar todos os delitos possíveis, como o julgamento por dolo de má fé introduzido pelo nosso amigo C. Aquílio, dolo este que o mesmo Aquílio define como que resulta de que se finja fazer algo e se faz exactamente o contrário. Como então havemos nós de considerar que toda esta enorme sementeira de males é obra dos deuses imortais? Se de facto os deuses deram aos homens a razão, deram-nos com ela a perversidade, porque esta não é outra coisa senão a maneira hábil e enganadora de fazer o mal. Neste caso os mesmos deuses deram-nos também a fraude, o crime e outros procedimentos impossíveis de ser concebidos nem realizados sem o auxílio da razão. [...] também seria desejável que os deuses não tivessem dado ao homem esta esperteza que pouquíssimos usam para o bem. Estes mesmos, aliás, estão frequentemente expostos à opressão dos que a utilizam para o mal, o que faz pensar como estes dons divinos da razão e da sensatez foram atribuídos ao género humano para promover a fraude, e não para o bem comum.⁴⁶

Com isso, além do teatro que, de algum modo, tenta representar os fatos que ocorrem na vida real, dramatizando-os, os casos jurídicos, por sua vez, retratam o cotidiano e atestam que tantas práticas criminosas ocorrem justamente porque muitas pessoas fazem uso da razão com finalidades ilícitas. Dentro da reflexão sobre esse ponto, Cota antecipa-se a uma possível

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 66-68; 72, 73.

⁴⁶ *Ibid.*, 74, 75.

réplica ao seu discurso que poderia levantar a hipótese de que, se as pessoas praticam o mal, tais ações devem-se ao mau uso dessa faculdade, o que tornaria os deuses isentos de qualquer responsabilidade por conceder aos humanos a capacidade de raciocinar. Em contrapartida, o filósofo acadêmico diz que, nesse caso, o ser divino, por sua providência, deveria ter previsto que esses males fluiriam de um uso inadequado da racionalidade, e, por isso, se veria obrigado a evitá-los, guardando os humanos do erro, sem lhes dar esse dito benefício. E mesmo que seja verdade que a falta de sabedoria é o maior dos males, e que todos os homens são não-sábios (*insipientes/stulti*), seria algo inconsistente afirmar que a humanidade, como um todo, é o principal objeto do cuidado da providência divina, uma vez que o sábio, do tipo compreendido pelos filósofos do pórtico, é uma figura rara.⁴⁷

Seguindo na problematização da questão da providência divina, Cota levanta a hipótese de uma possível inibição dos deuses perante as boas e más ações humanas.⁴⁸ E se os seres humanos estão sujeitos aos males, logo, as divindades dão pouca importância para eles. Isso se compreende a partir de certos exemplos históricos em que figuras ilustres, de retidão moral, foram mortas em contexto de guerras, torturadas e exiladas, algo que manifesta a falta de interesse dos deuses por homens bons e virtuosos. Segundo o personagem acadêmico, são inúmeras as ocasiões em que os vícios triunfam, quando homens de comportamento vil vivem até morrerem tranquilamente em sua velhice, como é o caso de Mário. Ainda, Quinto Vário é lembrado como quem sofreu o suplício da tortura por ter assassinado Druso à punhalada e Metelo por envenenamento. O problema, porém, foi ele não ter sido impedido antes de realizar esses atos, o que o dispensaria de sofrer o castigo posterior e suas vítimas de serem mortas. Dionísio de Siracusa, o tirano siciliano, é citado como quem governou durante trinta e oito anos e por todo esse tempo saqueou os templos dos deuses, extraindo riquezas para si, sem jamais ter sido fulminado por Júpiter Olímpico ou adoecido por Esculápio. E no caso dos filósofos? São citados Anaxarco, discípulo de Demócrito, morto pelo tirano do Chipre; Zenão de Eleia,

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 79. Em relação a esse raciocínio, vale lembrar que as pessoas consideradas como não-sábias pelos estoicos são caracterizadas dessa forma pela sua estupidez (*stultitia*), o que permite compreender que Cota argumenta acerca da racionalidade humana, partindo da compreensão de que, para a filosofia do pórtico, o sábio (*sophós* em grego ou *sapiens* em latim) é uma figura rara, e a maioria das pessoas é ignorante ou estúpida (*phaûloi/stulti*). Logo, seria inconsistente a afirmação de que todas as pessoas são privilegiadas por obterem a faculdade da razão, uma vez que elas mesmas não podem chegar ao estatuto de sábias (*sophoi/sapientes*). Isso é notável pela prática de tantos atos viciosos, o que atesta o fato de que a estupidez prevalece entre o gênero humano. Esse tipo de crítica retoma um apontamento já apresentado anteriormente no diálogo (cf. *N. D.*, 3, 11), quando o personagem acadêmico acusa o estoico de se equivocar quando diz que uma das provas da existência dos deuses provém da crença universal de todas as pessoas neles (cf. *Id.*, 2, 4-15). Pois, se a maioria dos mortais que detêm certa crença nos deuses não é sábia, portanto, a opinião deles é dispensável e considerá-la não deixa de ser apenas uma falácia.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 80-85.

torturado; e Sócrates, o caso mais emblemático entre todos, é retratado como motivo de lamento por parte de Aurélio Cota.

Tendo disso essas coisas, Cota comenta:

É a contragosto que falo sobre este tema, pois pode parecer que estou a justificar a prática do mal. Esta inferência seria correcta, se, mesmo sem a intervenção da vontade divina, não tivesse uma enorme importância a consciência que cada um tem dos vícios e das virtudes, sem a qual todos os valores caem por terra. Nem uma família nem um Estado se afiguram estruturados de uma forma racional e coerente se neles não estiver prevista uma recompensa para as acções correctas nem uma punição para as transgressões; do mesmo modo, no universo não pode haver uma orientação divina em benefício dos homens se tal orientação não distinguir entre homens bons e perversos.⁴⁹

De acordo com trecho acima e as ideias já expostas, podemos concluir que, se Cota adverte que a sua fala não visa justificar quaisquer ações injustas e sugere que a diferenciação entre bons e maus deve ser respaldada na consciência de cada um acerca das virtudes e vícios, de modo que os valores sociais não venham a cair por terra, ele, então, abre o precedente para o entendimento de que, ainda que não seja possível conceber a existência uma providência divina que exerce sua justiça diante das ações humanas, fica ao encargo dos mortais o estabelecimento da condução da ética e da moral social.⁵⁰

Ainda, o personagem acadêmico passa a tratar do problema da providência divina a partir da necessidade de se compreender qual área da vida humana que recebe o cuidado divino. Considerando essa questão, o acadêmico antecipa-se à implausível réplica estoica que alega que “o rei não cuida das coisas mínimas” (*de minimis non curat rex*). Tal noção defende o princípio de que Júpiter não cuida de cada pormenor da vida humana, como as vinhas, os prejuízos causados por fungos ou a queda de granizo, uma vez que, como analogia, um rei não pode dar conta de tudo em seu reino. Dessa forma, Cota ressalva que a maioria dos mortais têm em mente a preconcepção de que os bens externos,⁵¹ como as searas, as vinhas, os olivais, a prosperidade na colheita e todo bem-estar relativo à subsistência das pessoas, são uma atribuição dos

⁴⁹ *Ibid.*, 3, 85.

⁵⁰ Auvray-Assayas, *Cícero*, p. 100, 101.

⁵¹ Segundo filosofia estoica, entre as coisas que existem, algumas são boas, outras más e outras não são boas e nem más. As últimas coisas referidas são consideradas como indiferentes, porque não beneficiam e nem prejudicam, como por exemplo, a vida, a saúde, o prazer, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento e seus opostos, como a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde etc. Tais coisas são tidas como indiferentes (*adiáphora*), termo utilizado para se referir ao que não contribui para felicidade e nem infelicidade (cf. *D. L.*, 7, 101-105, 160). Para mais referências sobre esse conceito, cf., Long; Sedley, *The Hellenistic philosophers*, p. 354-356.

deuses.⁵² E, prosseguindo em seus argumentos, o mesmo chama a nossa atenção para o fato de que não é necessário deificar a virtude e nem considerá-la como um benefício divino concedido aos mortais,⁵³ pois ela é um atributo exclusivamente humano, ou seja, agir bem depende de cada um, do cultivo de sua própria sabedoria, moderação e justiça, de maneira que a relação com os deuses deve ser direcionada à gratidão pelos bens advindos de uma boa fortuna em relação à conservação dos bens externos, uma vez que eles são necessários para manutenção da vida.⁵⁴

Prosseguindo em seu discurso, Cota destaca o problema da ausência de ação por parte dos deuses em relação aos bens e males que afetam as vidas das pessoas.⁵⁵ Tendo isso em mente, ele diz que, se a negligência intencional por parte de um governante humano seria uma grande falta, o governante divino não poderia ser negligente sem intenção, porque é comum supor que ele sabe de tudo. Por conseguinte, o personagem acadêmico volta a tratar da réplica estoica baseada no princípio de que os deuses são como os reis, de modo que eles não podem estar atentos a tudo que acontece. Assim, ele questiona essa ideia, indicando que, se os seres divinos governam o universo, mas em contrapartida, não podem cuidar de tudo, a providência estoica estaria a manifestar uma visão comprometedora sobre a justiça. Isso, segundo o mesmo, se aplica igualmente no caso em que alguém pratica um mal, sem sofrer a devida punição em vida e tal castigo recai sobre os descendentes da pessoa culpada, como sugere a citação de alguns versos de uma tragédia de Áccio.⁵⁶ Essa noção de justiça não poderia servir de referência para o governo humano, pois seria inadmissível, em um Estado, propor uma lei que viesse a condenar alguém pelos crimes de seus antepassados. Portanto, o que podemos concluir, nesse contexto, é que não é necessário recorrer à divindade para explicar o governo moral do mundo, de modo que, seria mais adequado, segundo Cota, compreendê-lo como o resultado da agência humana. Além disso, o acadêmico pergunta sobre como pode deus castigar, se, como afirmam os estoicos, ele é incapaz de se enfurecer? Ele acrescenta que, se a divindade pode exercer o seu poder em favor do bem, mas não o faz, deve ser porque ou a vontade ou o seu conhecimento para exercer tal empreendimento são escassos.

Por fim, Cota encerra o seu discurso questionando que, se o cuidado divino não se estende aos indivíduos, por que ele se estenderia às nações, ou mesmo à humanidade em geral? No entanto, seria algo paradoxal, para os estoicos, acreditar na adivinhação, dado que os deuses

⁵² Cf. *ibid.*, 86. Ver também. Bénatouil. In: Salles, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism*, p. 39- 45.

⁵³ Cf. Algra. In: Inwood, B. (org.). *Os estoicos*, p. 193-196.

⁵⁴ *Ibid.*, 87.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 3, 88-93.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 3, 90. Ver também. Homero, *Ilíada*, 4, 160-168.

não se ocupam dos homens individualmente e compreender que os sonhos, todavia, são transmitidos a pessoas particulares. Portanto, parece que, segundo o acadêmico, os deuses até poderiam se ocupar com as circunstâncias particulares de cada um, mas a providência estoica parece estar muito ocupada, cuidando do céu, do mar e da terra, enquanto outros tantos deuses estão ociosos, sem poder contribuir em favor da vida humana.

Com essa série de objeções, Cota alega que não se dispõe a refutar as proposições evocadas pelo seu interlocutor, mas a apresentar as inconsistências presentes nas mesmas, de modo que ele diz o seguinte, quando reflete sobre o tema da natureza dos deuses: “Não era a minha intenção negar a sua existência, mas sim fazer-vos compreender até que ponto esta questão é obscura e difícil de explicitar”.⁵⁷

Conclusão

Diante de uma leitura mais superficial dos argumentos expostos, alguém comumente poderia julgar que o texto ciceroniano promove apenas uma série de ataques ou refutações direcionadas ao conceito de providência divina dos estoicos. Contudo, a proposta deste diálogo, explicitada a partir dos já citados primeiros trechos do prólogo, é apresentar as problemáticas intrínsecas a esse tipo de debate. Com isso, o filósofo romano se propõe a evidenciar que o conhecimento acerca dos deuses, portanto, constitui-se como uma temática considerada obscura, da qual nem a filosofia epicurista, nem a dos estoicos é capaz de dar conta. Assim, a figura de Cota se interpõe entre os argumentos de Balbo com a finalidade de apresentar possibilidade de se acreditar na existência dos deuses⁵⁸ sem a necessidade de qualquer sistema filosófico para fundamentá-lo. Em suma, a tarefa deste personagem, ao mostrar a outra “face” da noção de providência divina, é apontar, na fala do seu interlocutor, o que carece de esclarecimento⁵⁹ e reforçar que o conhecimento que o mesmo detém sobre as práticas religiosas advém da tradição difundida entre os romanos. Dessa maneira, ele não pretende criticar certos argumentos com o intuito de negar a existência dos deuses, mas indicar que as explicações da filosofia do pórtico não são suficientes,⁶⁰ pois o que contribui para o exercício de qualquer

⁵⁷ *Ibid.*, 93.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 3, 14, 15; 1, 61.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 4.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 43, 44; *Div.*, 1, 8.

investigação filosófica, segundo Cícero, é a precaução quanto ao risco de se aderir a doutrinas falsas⁶¹ ou insuficientemente aprofundadas.

Referências

ALGRA, K. Cosmologia e teologia. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 175-195.

_____. Teologia estoica. In: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2022. p. 171-197.

AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

BÉNATOUÏL, T. How industrious can Zeus be? The extent ad objects of divine activity in Stoicism. In: SALLES, R. (org.). *God and cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, p. 24-45.

CICERÓN. *Cartas a Ático I-II*. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodriguez-Pantoja Márquez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

_____. *De natura deorum: liber I*. Edited by Andrew R. Dyck. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *De natura deorum: liber primus*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

_____. *De natura deorum: libri secundus et tertius*. Edited by Arthur Stanley Pease. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 1.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. 2.

_____. *De natura deorum Libri Tres: With introduction and Commentary*. Edited by Joseph B. Mayor and J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3.

_____. *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. v. 1.

_____. *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. v. 2.

⁶¹ Cf. CÍCERO, *Luculo* [Luc.], 7, 8; 112-115; 126; *Div.*, 1, 7.

_____. *Textos filosóficos* (Paradoxos dos Estóicos, Hortênsio, Luculo, Da Antiga à Nova Academia, As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal). Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Textos filosóficos II: Diálogos em Túsculo*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos III: A natureza dos deuses, A adivinhação*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2020.

_____. *Textos filosóficos IV: Diálogo sobre o destino (De fato)*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2021.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

_____. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by Hicks, R. D. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. 2 v.

DORION, L.-., A. De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV, 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron. *Philosophie antique*, 2016.

GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy: Studies in the early history of natural theology*. New York: Routledge, 1990.

GOURINAT, J.-B. O Mundo. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 77-94.

HORNBLOWE, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford classical dictionary*. 4th edition. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2012.

LONG, A. A.; SEDLEY, D., N. *The Hellenistic philosophers: Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 1.

_____. *The Hellenistic philosophers: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 2.

PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

SEDLEY, D. N. *Creationism and its critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____. Os Deuses e os homens. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 95-116.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against Physicists, Against Ethicists*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2009.

LINGUAGEM: UMA EXPERIÊNCIA A PARTIR DE HEIDEGGER

LANGUAGE: AN EXPERIENCE BASED ON HEIDEGGER

GILSON DIONISIO DA SILVA JUNIOR¹

<https://orcid.org/0009-0004-8864-5766>

RESUMO: A todo momento falamos, e falamos de diversas maneiras: na palavra falada, num calar, em um gesto ou pensamento. Isso nos revela o fato de sermos indissociáveis da linguagem, pois de comum já é dito que o humano é um ser de linguagem. Todavia, o que é linguagem? Expressão? Comunicação? A fala pertence à linguagem, mas não traz à tona aquilo que a linguagem é, apenas evidencia uma das maneiras da linguagem. A linguagem não pertence ao humano, mesmo este estando nela. A partir disso, a investigação que faremos nesse trabalho se dará a partir da análise bibliográfica dos textos de linguagem de Martin Heidegger (1889-1976), o que compreende sua produção do período pós 1930, abordando a linguagem não numa perspectiva linguística, mas como uma manifestação, uma experiência. Adentraremos a linguagem a partir dela mesma a fim de, primeiramente, compreendermos como se dá a linguagem a partir do legado que a tradição filosófica nos deixou e, depois, o que significa a linguagem como experiência, como morada do ser – ou seja, a partir do pensamento fenomenológico de Heidegger, queremos acessar a essência da linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; Experiência; Lógica.

ABSTRACT: At every moment we speak, and we do so in different ways: through spoken words, in silence, through gestures or thoughts. This shows that we are inextricably linked to language, as it's commonly said that man is a linguistic being. But what is language? Expression? Communication? Speech is part of language, but it doesn't reveal what language is; it merely highlights one of its aspects. Language doesn't belong to man, even though man exists within it. With this in mind, the investigation we will undertake in this paper will begin with a bibliographical analysis of Martin Heidegger's (1889-1976) texts on language, focusing on his post-1930 production. We will approach language not from a linguistic perspective but as a manifestation, an experience. We will look at language from within in order to understand, firstly, how language unfolds on the basis of the heritage of the philosophical tradition and, secondly, what it means for language to be an experience, a dwelling place of being - in other words, drawing on Heidegger's phenomenological thought, we aim to access the essence of language.

KEYWORDS: Language; Experience; Logic.

Introdução

Linguagem? O que quer dizer isso? Por tantas vezes, todos os dias, estamos falando e nos comunicando, nos expressando e raciocinando, e pouco nos perguntamos a respeito da

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei. Bolsista do CNPq. Contato: gilsondionisio49@gmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/1784352439281713>.

linguagem, acerca de sua relevância e exercício, de como ela se manifesta e como a experienciamos, levando-nos a perguntar: o que é a linguagem? Desde a pergunta feita podemos já colocar alguns questionamentos, pois dentro da questão “o que é...?” já há uma afirmação dizendo que a linguagem, como tal, é alguma coisa, vige e existe. Como conseguimos, então, experimentar a linguagem? Existe uma forma possível de definir o que é linguagem?

Ao falarmos de linguagem, logo somos remetidos a um fato básico: falamos. E falar não nos é limitado apenas à locução de sons, como menciona Heidegger:

[...] o homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem.²

Podemos aqui ver que a linguagem se abre para nós de maneira indeterminada e obscura, haja vista que não podemos defini-la, mas ela nos determina, a princípio pelo menos, conceitualmente. Nessa investigação, a investigação da linguagem, podemos afirmar que quando estamos tratando dela também tratamos de nós mesmos, pois falamos e falamos linguagem. Contudo, ainda se mostra muito nebuloso o caminho que se segue para o acesso à ela, pois parece que por mais que a falemos e com ela estamos em relação, pouco dela sabemos. Perguntemo-nos então: o que queremos saber? A resposta é outro questionamento, a saber: onde a linguagem, como linguagem mesma, se abre para nós de maneira que possamos a reconhecer? Queremos então conhecer o que é a linguagem em sua essência.

A arguição sobre a essência da linguagem é a nossa guia para tantos questionamentos propostos até então. Vai ser nas obras pós 1930 de Martin Heidegger (1889-1976) que fundamentaremos nossa busca sobre a linguagem em sua essência, sobretudo na sua obra *A Caminho da Linguagem*, primeiro publicada em 1959. Nela há uma reunião de preleções sobre a questão da linguagem, sendo a que principia nossas indagações de nome *A Essência da Linguagem*, de 1957, em que o filósofo nos convida a fazer uma experiência na linguagem.

Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmos-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem,

² Heidegger, 2003, p. 7.

quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença.³

Fazer uma experiência com a linguagem é irmos a ela de maneira que ela nos recepcione e permita-nos acessá-la. “Fazer” aqui está longe de produzir algo ou criar algo, mas significa voltar a ter acesso, encontrar a linguagem de forma sóbria, a tematizando, pois “[...] fazer uma experiência com a linguagem é algo bem distinto de se adquirir conhecimentos sobre a linguagem.”⁴ Quando tratamos de adquirir conhecimentos sobre a linguagem, estamos abordando a linguagem dentro de uma estrutura de conhecimento já estabelecida, em que já há uma determinação prévia sobre o que é a linguagem. A partir dessas pressuposições que temos disciplinas como, por exemplo, a linguística e a filologia.⁵

As áreas que tratam das diversas manifestações da linguagem estão inseridas numa conceituação corrente de linguagem, que é uma concepção científica, técnica, sobre a mesma. Essa concepção técnica é a que Heidegger critica, pois, quando se trata de técnica, estamos discorrendo sobre uma estrutura de pensamento moderna, do qual Heidegger diz:

O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la.⁶

A técnica, dentro dessa concepção moderna, trabalha o conhecimento como conhecer o ente, o que se questiona é o ente, que é dissociado e está a ser apreendido por alguém, sendo esse o sujeito. Essa estrutura de conhecimento é a que Heidegger chamará de metafísica, a “busca do ente pelo ente”,⁷ que dá base ao conhecimento técnico enquanto técnica científica. Essa estrutura de conhecimento é racional⁸ e entende o pensar como pensamento que calcula, formata as informações adquiridas a fim de explorar e universalizar o conhecimento. Esse pensamento técnico moderno é lógico e pretende ser inequívoco por ser verdadeiro.

³ Heidegger, 2003, p. 121.

⁴ Heidegger, 2003, p. 122.

⁵ Heidegger, 2003, p. 122.

⁶ Heidegger, 2006, p. 18.

⁷ Heidegger, 2008, p. 378.

⁸ *Animal rationale* (Heidegger, 2008, p. 379).

O que quer dizer “verdade” dentro dessa concepção? Verdade é estar em conformidade com a coisa e com o intelecto,⁹ é o que está de acordo com esse ente investigado (coisa) e a proposição (intelecto). Está aqui a concepção de “lógica”, a forma de conhecer a verdade a partir da técnica moderna. O que entendemos por “lógica” dentro dessa concepção técnica? Essa concepção é unívoca?

1. Da lógica ao *lógos*

Não é de se estranhar cotidianamente escutarmos, falarmos ou pensarmos termos como “é lógico que sim” ou “é lógico que não”, bem como “isso tem lógica” ou “isso não tem lógica”. Usamos essas sentenças para tratar daquilo que está ou não em conformidade com a realidade das coisas, num necessário critério de verificabilidade. Nesse sentido, o que significa “lógica”? Lógica será “a doutrina do pensamento correto”,¹⁰ é a partir dela que as coisas podem ser verdadeiras ou falsas. Essa noção de verdadeiro ou falso é advinda da técnica moderna em que o conhecimento do ente é cristalizado e exterior a nós mesmos,¹¹ pois pensamos o ente, “pensamos ‘coisalmente’”¹², o que se pensa e conhece parte de uma relação sujeito/objeto, criando uma ponte intransponível entre no pensar, a saber: onde é convocado o homem nesse modo de pensar.¹³

Tendo como objetivo uma experiência na linguagem, havemos de estar no meio, havendo então de superar essa tradição metafísica em que há o conhecido e o conhecedor. Como? Voltando às origens, no antes da técnica moderna. Voltemos à origem das palavras para que possamos compreender o que significa “lógica” a partir de uma reivindicação da própria linguagem, ou seja, como a linguagem nos permite acessar as palavras em seu viger, na sua forma mais pura e genuína. Para que isso seja possível, é necessário que as palavras sejam despidas dos valores e significados advindos da modernidade, necessariamente por isso é preciso dar um salto atrás para adentrarmos na reivindicação da própria linguagem.

“Pensar é preciso, e, em primeiro lugar, aprender a pensar”.¹⁴ É amplamente assumido que o humano é um ser racional, aquele que é dotado da capacidade de pensar, e pensar a todo

⁹ Heidegger, 2008, p. 192.

¹⁰ Heidegger, 1998, p. 199.

¹¹ Pois somos aqueles que absorvem o conhecimento, os que conhecem, e de maneira alguma temos propriedade nele, mas nos é posse o saber.

¹² Heidegger, 1998, p. 201.

¹³ Heidegger, 1998, p. 201.

¹⁴ Heidegger, 1998, p. 203.

momento. Mas por que Heidegger nos convida a aprender a pensar? Pois esse pensar não será a simples ação de uma faculdade mental ou espiritual. O termo em questão se abre como uma experiência de *inter-esse*, que significa ser sob, entre e no meio das coisas,¹⁵ e é a partir da própria lógica que estaremos nos relacionando com sua essência.

“Lógica” é oriunda do termo grego *lógos*, e bem nos anuncia Heidegger que há, além da lógica, outras palavras que se assemelham e se valem de uma significação parecida. Conhecemos e nos valem de expressões semelhantes, como ‘física’, ‘ética’. São derivações das palavras gregas correspondentes, *logiké*, *physiké*, *ethiké*,¹⁶ três conceitos conhecidos por nós pois são termos cotidianos: a lógica, como já dito, como doutrina do pensamento correto; a física como forma de investigação e compreensão da natureza; e a ética como o questionamento das formas de conduta e a investigação das tomadas de decisão. Contudo, ao voltarmos à origem desses termos gregos, notamos que os três são acompanhados pela palavra *epistéme*, que por nós é traduzido comumente como “saber” ou ciência, o que resultaria nos termos: *epistéme logiké*, *epistéme fisiké* e *epistéme ethiké*.

A ciência moderna, que é essencialmente técnica, tem sua origem na estrutura de pensamento da *epistéme*. Na nossa volta à origem das palavras, encontramos a correspondência de *epistéme* no verbo *epístasthai*, que significa se colocar frente a algo de maneira permanente a fim de que isso se mostre à sua visão.¹⁷ A partir disso, já podemos compreender a *epistéme* de forma mais aprofundada, pois ao traduzirmos apenas como “saber” ou “ciência”, estaremos, a princípio, dentro do império da técnica moderna, do conhecer a partir do ente, de forma coisal. Quando aprendemos a pensar a *epistéme* como colocar-se em frente, a partir de sua originalidade, vemos que há uma convocação da própria linguagem para a experiência epistemológica, é um chamamento de imersão.

A técnica moderna, por sua vez, também pode ser despida de toda significação que ela nos carrega, pois: “Se a ciência moderna é, como vimos, de ‘essência técnica’, é porque a *epistéme*, de onde deriva, é estreitamente aparentada com a *téchne* e não pode ser pensada fora dessa conexão.”¹⁸ “Técnica” possui sua origem na palavra grega *téchne*, que geralmente traduzimos como “arte”, “capacidade” e até mesmo “poder” (também no sentido de potência ou habilidade)¹⁹, todavia, essa tradução também já se encontra imbuída de significados do

¹⁵ Heidegger, 2006, p. 113.

¹⁶ Heidegger, 1998, p. 203.

¹⁷ Heidegger, 1998, p. 205.

¹⁸ Zarader, 1990, p. 205.

¹⁹ Heidegger, 1998, p. 215.

pensar moderno. *Téchne* significa, originariamente, “colocar no mundo. [...] É trazer algo para o descobrimento, a fim de vigorar no descobrimento como o que foi trazido, como o que aparece a partir de...”²⁰, ou seja, longe de simplesmente fazer alguma coisa, *téchne* é a experiência de interpretação e apropriação da verdade (o des-encobrir ou *alétheia*): é o que prepara para a verdade num colocar-se em meio de forma vigorante, tocando o mundo e sendo tocado por ele.

Téchne e *epistémē* são palavras próximas: “se, com certo direito, devemos traduzir *epistémē* por “ciência” – e devemos mesmo –, é porque, em seus fundamentos de essência, aquilo que conhecemos como ciência se determina e distingue pela *epistémē* – pelo entender-se com alguma coisa.”²¹ Dessa forma, já estamos saindo da compreensão da técnica moderna e adentrando à experiência da palavra a partir daquilo que ela tem a nos dizer, ao seu reivindicar. Esse reivindicar é uma imersão, e a lógica pode ser compreendida como um entender com o *lógos*, um mergulho no próprio *lógos* (*epistémē logikē*).

Vai ser a partir de um fragmento de Heráclito que Heidegger nos convida a pensar o *lógos* e sua profundidade no pensar como experiência. Temos por comum traduzir a palavra *lógos* como “fala”, “dizer”, “razão” ou “pensar”, por exemplo, todavia, devemos voltar à sua origem a fim de compreendermos seu significado antes da compreensão técnica. Tomemos o fragmento 50 de Heráclito em que está dito: “Auscultando não a mim mas o *Lógos*, é sábio concordar que tudo é um”²². Auscultar o *lógos*, essa é a orientação que Heráclito nos dá, pois é o próprio *lógos* que nos guia ao encontro de si próprio. Quanto à ausculta, é correto pensar que é um ouvir com o corpo, é uma imersão ao dito do próprio *lógos*, o que tem que ser ouvido. Como afirma Heidegger: “a ausculta não depende do que se tem no ouvido. A ausculta, na verdade, já sobre-escutou o que se percebe e o perceptível. A ausculta, aliás, só se dá puramente onde nenhuma percepção nos toca, onde nada soa. Chamamos essa ausculta de audiência.”²³

Auscultar o *lógos*, pois ele fala. “Falar” aqui não se trata de locução fonética, mas sim de uma reivindicação do próprio *lógos* para se mostrar a partir de si mesmo. A audiência é uma obediência também, pois ao passo que o *lógos* nos chama, se atentamente ouvirmos (auscultarmos), já atendemos a reivindicação de aprender. Aprender o quê? O que o *lógos* tem a propor-nos como uma experiência a partir de si. Ao atendermos à fala do *lógos*, atendemos também a sua reivindicação, “pois nós, de alguma maneira, pertencemos e não pertencemos a

²⁰ Heidegger, 1998, p. 213.

²¹ Heidegger, 1998, p. 212.

²² Heráclito, 1980, p. 81.

²³ Heidegger, 1998, p. 256.

tudo isso”.²⁴

Abordar o *lógos* é um caminho difícil devido à sua obscuridade, por isso é necessário fazer uma travessia pela palavra. Heráclito mesmo não define o *lógos*, haja vista que o pensador é anterior à tradição do pensamento metafísico, logo, ao perguntarmos “o que é *lógos*?”, estamos diante de fazer uma experiência na essência do próprio *lógos*, que é a experiência de ausculta.

A fim de clarear nossa experiência com o *lógos*, pensemos o mesmo fragmento a partir da tradução de Heidegger “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um”²⁵. Ao atendermos a reivindicação, o falar, do *lógos*, adentramos àquilo que é essencialmente o *lógos*, o que de fato é sábio, pois “na justa ausculta do *lógos* surge e se dá o saber, em sentido próprio – *sophón*”²⁶, ou seja, o conhecer, o saber, está no íntimo do que é dito pelo *lógos*. O saber que é experienciado na fala do *lógos* é que “tudo é um”, como já citado, e isso quer dizer que o próprio *lógos* reúne em si o tudo na sua tessitura e na vigência²⁷. Esse tudo que é um para o qual Heidegger nos chama a atenção está à espreita a todo momento, é uma linha clandestina que vige enquanto o mundo está a pulsar. O uno do *lógos* é silencioso, e por silêncio entendemos o viger do mundo mesmo quando não o vemos, mesmo quando não estamos atentamente debruçados a o que diz o *lógos* no seu movimento reunidor de tudo. Sobre o dizer do *lógos* que se escuta (ausculta) no silêncio, Zarader dirá que:

Fica-se à espreita frente ao invisível, como se fica à escuta do silêncio. O que não significa que estejamos de emboscada – emboscada onde se prepara uma presa e um ataque – mas, muito pelo contrário, que nos mantemos numa atitude de receptividade, de submissão, de tensão de todo o ser em direção àquilo que talvez venha.²⁸

Essa reunião que o próprio *lógos* opera em seu dizer não é racional, mas é uma experiência de travessia, de pensamento, um aprender. Lispector, em seu texto *A Paixão Segundo G.H.*, de 1964, nos convida também a experienciar esse pulsar do mundo como movimento reunidor de tudo sendo um dizendo:

Vou agora te contar como entrei no inexpressivo que sempre foi a minha

²⁴ Heidegger, 1998, p. 259.

²⁵ Heidegger, 1998, p. 270.

²⁶ Heidegger, 1998, p. 271.

²⁷ Heidegger, 1998, p. 275.

²⁸ Zarader, 1990, p. 223.

busca cega e secreta. De como entrei naquilo que existe entre o número um e o número dois, de como vi a linha de mistério e fogo, e que é linha sub-reptícia. Entre duas notas de música existe uma nota, entre dois fatos existe um fato, entre dois grãos de areia por mais juntos que estejam existe um intervalo de espaço, existe um sentir que é entre o sentir - nos interstícios da matéria primordial está a linha de mistério e fogo que é a respiração do mundo, e a respiração contínua do mundo é aquilo que ouvimos e chamamos de silêncio.²⁹

Adentrar à experiência do dizer do *lógos* é ouvir por inteiro, auscultar esse dizer silencioso que reúne todos os entes: “tudo é um. [...] tudo (*panta*) é o ente que recebe no *hen* (um/uno) o traço fundamental de seu ser”³⁰.

2. Do *lógos* à linguagem

Até aqui entramos no dizer do *lógos* como via de acesso à experiência da sua essência reunidora e fundante no saber (*sophón*), agora acessemos um outro dizer do *lógos*, pois esse é de caráter plurívoco³¹. Heidegger nos remete à palavra *légein*, que possui a mesma raiz de *lógos*, e ressalta-o infinitivo. *Légein* possui duas significações, a primeira, que já abordamos, é a de reunir e recolher, a segunda é a que nós já conhecemos de “dizer” e/ou “falar”: a essência do *lógos* reúne o tudo em um, mas e o dizer e o falar, como se dão? Heidegger nos proporrá que, quando tratamos de experienciar o *lógos/légein*, estamos na relação originária da linguagem, numa experiência originária, “O *lógos* leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se”³², sendo assim, ao dizer.

Dizer é *légein*. Esta afirmação, quando bem pensada, se despe, então, de tudo que é banal, desgastado e vazio. Evoca sim o mistério insondável de a fala da Linguagem acontecer em sua propriedade pelo des-encobrimento do vigente e se determinar de acordo com a disponibilidade que deixa o real à disposição num conjunto.³³

Chegamos à linguagem como cerne da experiência do dizer, do *légein*, devido à nossa experiência: “é que a linguagem no seu todo foi experimentada a partir do dizer, e que este dizer adveio, no âmago da língua grega, como recolha, ser e presença. É este o acontecimento original que atravessa e rege, ainda que sem que o saibamos, toda nossa relação com a palavra.”³⁴

²⁹ Lispector, 2009, p. 74.

³⁰ Heidegger, 1998, p. 275.

³¹ Zarader, 1990, p. 214.

³² Heidegger, 2006, p. 188.

³³ Heidegger, 2006, p. 188.

³⁴ Zarader, 1990, p. 231.

“Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra?”,³⁵ pergunta Heidegger a fim de experienciar a essência da linguagem. Como resposta, encontramos o inexpressível, o indizível, mas existente, que nos move e nos direciona, pois a linguagem, como linguagem, a partir de si própria, é uma forma de encontrarmos e experienciarmos a nós mesmos, haja vista que a linguagem pertence à vizinhança mais próxima do humano,³⁶ pois falamos mesmo quando não deixamos soar o mínimo som. Nos é inevitável a fuga da linguagem, pois falamos e falamos linguagem. Como podemos acessar a linguagem em sua essência? Por “essência” compreendemos “*Wesen* tem o sabor dinâmico de: sendo. Aquilo que dinamicamente está agindo, sustentando, vitalizando...”.³⁷ Perguntamo-nos então como podemos reconhecer a linguagem em seu viger, em seu exercício.

“A linguagem fala”³⁸. O que quer dizer isso? Que a linguagem vem à palavra como linguagem, numa reivindicação própria, no seu próprio dizer e a ele devemos estar atentos, fazer como fizemos na linguagem originária: auscultar, uma audiência. Então, para conhecer a linguagem em seu exercício, em sua essência, devemos ouvir sua fala. Onde a linguagem se manifesta como tal de forma a reconhecermos e imergirmos no inexpressível, no indizível, que nos afeta, oprime, nos move?

Se devemos buscar a fala da linguagem no que se diz, faríamos bem em encontrar um dito que se diz genuinamente e não um dito qualquer, escolhido de qualquer modo. Dizer genuinamente, é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema.³⁹

No poema é que se guarda a palavra da linguagem, é no poema em que a linguagem dá livre acesso ao seu dizer. Vai ser, também, a partir de um poema de Stefan George (1868 –

³⁵ Heidegger, 2003, p. 123.

³⁶ Heidegger, 2003, p. 7.

³⁷ Harada, 1970, p. 5. Também há uma nota de rodapé da tradutora de *A Caminho da Linguagem* que diz: “A palavra alemã *Wesen* significa comumente essência. Ao longo de sua obra e muito claramente no presente volume, Heidegger “destrói” o sentido de essência, devolvendo-o para a experiência de realizar o modo de ser, de vigorar, expressa num antigo verbo alemão *wesen*, *vigir*, *vigorar*. Para acompanhar no texto a transformação do sentido eminentemente metafísico de essência para a experiência da simplicidade do vigor, percorrida de maneira muito particular no presente volume e explicitamente discutida por Heidegger no capítulo intitulado “A essência da linguagem”, a tradução usou uma espécie de glissando semântico entre essência, modo de ser e vigor. Considerando não apenas o sentido mas igualmente o fato de o verbo latino *uigeo*, vigorar, e seus derivados terem a mesma proveniência que *wesen*, a tradução insistiu em traduzir por vigente e vigência os derivados de *wesen*, tais que *anwesen* e *Anwesenheit*, habitualmente traduzidos por presente e presença. Para guardar essa mesma genealogia filosófica, traduzimos por vigor de já ser a palavra *Gewesenheit*, expressão muito decisiva na obra de Heidegger, que é uma substantivação de *gewesen*, passado do verbo ser, *sein*, e que guarda em sua morfologia a raiz *wesen*.” (Heidegger, 2003, p. 8).

³⁸ Heidegger, 2003, p. 9.

³⁹ Heidegger, 2003, p. 12.

1933), chamado *A Palavra* (1919), que Heidegger fará uma experiência hermenêutica, ao ressaltar o último verso que diz “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”.⁴⁰ O que diz esse verso? Que a linguagem, no seu dizer que é poético, anuncia, deixa ver, traz à tona, re-anuncia⁴¹ e esse re-anunciar é trazer a coisa àquilo que ela mesmo o é. A palavra da linguagem, dessa forma a própria linguagem, dá ser ao nomear, e nomear é estabelecer o ente como tal.⁴²

A linguagem não vai ser um constructo humano, tão pouco por ele é dominado. Vai ser na linguagem que encontramos o íntimo de nós mesmos, encontramos o ambiente mais íntimo ao nosso existir. Se nada há ou existe onde falta a palavra,⁴³ é porque nós mesmos só somos porque somos na linguagem, e ser na linguagem é desfrutar e imergir na essência da linguagem; por isso Heidegger é enfático ao dizer que “a linguagem é a casa do ser”,⁴⁴ pois é na linguagem que nós encontramos habitação, e por “habitar” não se compreende estar naquilo que foi construído num fazer, num produzir, num criar (por si ou por outro)⁴⁵, todavia, uma permanência, um pertencimento, uma realização-em⁴⁶. Assim nós moramos na linguagem, pois é ali (ou aqui) que encontramos a permanência de nós mesmos, onde nos deparamos com a mais justa realização de nossas possibilidades de ser.

Conclusão

Uma hermenêutica na linguagem é um caminho de aprendizagem, é uma travessia, em termos roseanos. Por “travessia”, compreendemos “Fazer uma travessia, atravessar na experiência significa: aprender”.⁴⁷ Aprendemos com e na linguagem sobre nós mesmos, sobre a própria linguagem e sobre o que ela propicia. Essa travessia, ou aprendizagem, é uma experiência própria e única, pois reúne o todo em um, uma aprendizagem sábia, em que se ausculta atentamente o dizer da própria linguagem. Também havemos de compreender que estar em contato com o dizer da linguagem, com sua essência, não é uma realização estática, pelo

⁴⁰ A palavra: “Milagre da distância e da quimera / Trouxe para a margem de minha terra / Na dureza até a cinzenta norna / Encontrei o nome em sua fonte-borda - / Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão / Agora ele brota e brilha na região... / Outrora eu ansiava por boa travessia / Com uma joia delicada e rica / Depois de longa procura, ela me dá a notícia: / “Assim aqui nada repousa sobre razão profunda” / Nisso de minhas mãos escapou / E minha terra nunca um tesouro encontrou... / Triste assim eu aprendi a renunciar: / Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” Heidegger, 2003, p. 174.

⁴¹ Heidegger, 2003, p. 176.

⁴² Heidegger, 2003, p. 127.

⁴³ Heidegger, 2003, p. 174.

⁴⁴ Heidegger, 2003, p. 127.

⁴⁵ Heidegger, 2006, p. 125.

⁴⁶ Heidegger, 2006, p. 126.

⁴⁷ Heidegger, 2003, p. 177.

contrário, vitaliza a cada momento nos dizeres poéticos, que não está arraigado somente ao puro filosofar, mas onde quer que haja a experiência do pensamento: seja em músicas, textos, quadros ou dizeres. Há-se de compreender que nós vigemos no viger da linguagem.

Referências

HARADA, Hermógenes. *Verdade e Liberdade*. Seminário sobre o texto: Da essência da verdade, de Heidegger. 1970. Disponível online em <https://pessoapessoa.blogspot.com/2016/03/verdade-e-liberdade-frei-hermogenes.html?m=1>. Último acesso em 13.16.2024.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Ed. Passagens, 1995.

_____. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Ensaio e Conferências*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclitiana do lógos*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 1998.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DA CRÍTICA ÀS ONTOLOGIAS PRÁTICAS

FROM CRITIQUE TO PRATICAL ONTOLOGIES

TOBIAS MARCONDE DE CARVALHO GOMES¹

<https://orcid.org/0000-0001-5469-5520>

RESUMO: Este artigo aborda as complexidades e desafios presentes nos discursos sobre as ciências, tanto nas visões relativistas (críticas) quanto nas iluministas (modernistas). Um problema central é o diagnóstico inflacionário da Ciência Moderna como "desencantamento do mundo", fundamentado na ideia weberiana de que a modernidade se destaca pela sua racionalidade instrumental e pela masterização progressiva de tudo. Movimentos contra-hegemônicos críticos muitas vezes adotam uma postura oposta aos "valores científicos", defendendo a subjetificação, corporeidade e emoção como valores não-modernos. No entanto, essa reação está inadvertidamente reforçando os próprios pressupostos modernos ao se contrapor aos métodos racionais ocidentais. A abordagem crítica é problemática por outros dois problemas: ela é denunciata, negando a realidade das ciências modernas em favor de condições ideológicas ou culturais; e é derrotista, ao retratar a modernidade como uma força dominante inescapável. Além disso, a postura relativista tende a simplificar as práticas científicas e a ser corrosiva também com práticas não-modernas, reduzindo a agência de entidades não-humanas a aspectos culturais e simbólicos. O objetivo do artigo é negar a tese do desencantamento do mundo e propor um relato das ciências modernas que vá além da dominação, considerando os efeitos do colonialismo. Exploro o diagnóstico de Bruno Latour sobre a modernidade para reavaliar o papel das ciências, reposicionando o debate em termos de ontologias práticas – desde que se compreenda de outra forma também o papel da metafísica. Assim, é possível evitar uma série de problemas da crítica relativista, ao mesmo tempo que mantemos a realidade do apagamento de saberes promovidos pela modernidade, possibilitando condições de verdade tanto às práticas científicas quanto às práticas não-modernas.

PALAVRAS-CHAVE: Desencantamento do mundo; Ontologias práticas; Bruno Latour; Crítica.

ABSTRACT: This article addresses the complexities and challenges present in discourses on the sciences, both in relativist (critical) and illuminist (modernist) visions. A central problem is the inflationary diagnosis of modern science as the 'disenchantment of the world', based on the Weberian idea that modernity stands out for its instrumental rationality and the progressive mastering of everything. Critical counter-hegemonic movements often adopt an opposite stance to 'scientific values', defending subjectification, corporeity and emotion as non-modern values. However, this reaction is inadvertently reinforcing modern assumptions themselves by opposing Western rational methods. The critical approach is problematic for two other reasons: it is denunciata, denying the reality of modern sciences in favour of ideological or cultural conditions; and it is defeatist, portraying modernity as an inescapable dominant force. Furthermore, the relativist stance tends to simplify scientific practices and to be corrosive towards non-modern practices as well, reducing the agency of non-human entities to cultural and symbolic aspects. The aim of the article is to deny the thesis of the disenchantment of the

¹ Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES/PROSUC. Contato: tobiasmarconde@gmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/1709374566097448>.

world and propose an account of modern science that goes beyond domination, considering the effects of colonialism. I explore Bruno Latour's diagnosis of modernity in order to re-evaluate the role of the sciences, repositioning the debate in terms of practical ontologies - provided that the role of metaphysics is also understood in a different way. This allows us to avoid a series of problems with the relativist critique, while at the same time maintaining the reality of the erasure of knowledge promoted by modernity, making conditions of truth possible for both scientific and non-modern practices.

KEYWORDS: Disenchantment of the world; Practical ontologies; Bruno Latour; Critique.

Mas, se agora falamos de fatices, não existem nem crenças (a serem fomentadas ou destruídas) nem fatos (a serem usados como um martelo). A situação tornou-se mais interessante. Defrontamo-nos agora com muitas diferentes metafísicas práticas, muitas diferentes ontologias práticas.²

Introdução

Há um problema no discurso sobre as ciências, compartilhado tanto pelas posições da crítica relativista quanto pelas visões mais iluministas sobre as ciências, que é o diagnóstico inflacionário sobre a Ciência Moderna. Esse problema é a tese weberiana de modernidade enquanto “desencantamento do mundo”: a excepcionalidade da Modernidade (ou do Ocidente) seria a sua racionalidade instrumental que promoveu uma progressiva masterização de tudo.

Há uma certa tendência nos movimentos contra-hegemônicos, emancipatórios, decoloniais, pós-coloniais, de aceitarem esse diagnóstico e se contraporem a este adotando posições críticas opostas aos “valores científicos”.³ Em oposição à objetificação, racionalização e neutralidade ocidentais, esta posição faz um reflexo relativista e passa a defender a subjetificação (humana), a corporeidade (humana), a emoção (humana), e a politização (humana). Como diz Zé Antônio Magalhães, é uma reação que corre o “risco de assumir como verdadeiros os pressupostos do colonialismo”, como se apenas o Ocidente fosse capaz de afetar sem ser afetado.⁴ Já que nossos inimigos são os ocidentais racionais e calculistas, nós vamos negar o cálculo, negar a racionalização.

Esta posição é ao mesmo tempo denunciasta e derrotista sobre a Ciência Moderna: denunciasta porque opera negando a realidade agenciada pelas ciências modernas, chamando atenção unicamente para as “condições de possibilidade do conhecimento” (ideológicas ou

² Latour, 2001, p. 328.

³ Tenho em mente, como mencionado, a corrente denominada “epistemologias do Sul” e textos bastante relevantes do *giro decolonial*, como Quijano, 2005; no entanto, meu argumento segue válido para qualquer autor ou autora que sustente uma leitura da Modernização unicamente enquanto desencantamento.

⁴ Magalhães, 2021, p. 13.

culturais). Nada do que acontece nos laboratórios, em seus gráficos, trabalhos de campo, realmente conta, o que conta é a estrutura psíquica, linguística ou social que sobredetermina a atividade científica. E derrotista porque, ao descrever a Modernidade enquanto uma força inexorável e vencedora, o monstro torna-se grande demais para ser combatido. Não há como vencer contra quem dominou tudo. Mais importante ainda, assumir que a Modernidade foi capaz de produzir racionalização, objetividade, conhecimento seguro, e assumir o ponto de vista relativista é, digamos assim, entregar o tesouro ao inimigo.

Um segundo problema da posição relativista é que, além de ser uma caracterização muito simplista e unidimensional das práticas científicas, ela é simultaneamente corrosiva com as práticas dos não-modernos. As entidades outras-que-humanas que emergem das práticas de conhecimento através de provas situadas a cada prática e que respondem a obrigações e negociações são tratadas como a “continuação do sujeito por outros meios”.⁵ A agência de outros-que-humanos - sejam eles os micróbios para os biólogos, os teoremas para os matemáticos, os xapiri para os yanomami, os orixás para os cultos afro-brasileiros - não pode ser reduzida ao “sujeito” ou a valores culturais. Isso é recorrer novamente ao aparato Moderno que retira realidade do mundo e a reduz a “aspectos culturais”. É o caso, por exemplo, da corrente das “epistemologias do Sul”. O problema já se encontra no próprio termo: as epistemologias, tanto “do Norte” quanto “do Sul”, são fundamentalmente *crenças* em uma realidade externa. Isso inevitavelmente ressuscitará os fantasmas da divisão entre Sujeito-Objeto, Natureza-Cultura, ou seja, os fantasmas da *bifurcação da natureza* mencionada por Alfred Whitehead.⁶ Mesmo quando os críticos se dizem não-relativistas e afirmam que a ciência em pé de igualdade com outras práticas de conhecimento, todas elas “igualmente válidas”, o aspecto do multiculturalismo vem à tona: há uma única Natureza que seria igualmente inacessível a todas as culturas - todos os povos acabam com nada nas mãos além de seus próprios valores e conceitos culturais, absolutamente arbitrários e humanos. A epistemologia assume: “há algo lá fora, cada cultura tem sua epistemologia, todas igualmente válidas”, ou seja, todas as culturas fazem “aproximações” ao que existe, mas nunca chegam lá.

Essa postura relativista dos movimentos contra-hegemônicos se torna ainda mais inadequada quando confrontada com os diversos movimentos negacionistas de extrema-direita que ganharam considerável força nos últimos anos em todo o mundo, sobretudo em relação às questões do aquecimento global e da pandemia de COVID-19. Não é preocupante que os

⁵ Santos, 1995, p. 52.

⁶ Uma boa introdução a esse conceito está em Latour, 2023.

negacionistas e teóricos da conspiração façam uso das mesmas ferramentas que nós, críticos da Modernidade, para apontar interesses sórdidos, motivações obscuras e ideologias ocultas? O desafio que se apresenta em nossa época, como abordado por Alyne Costa, é: como podemos simultaneamente reconhecer os conhecimentos produzidos pela modernidade, valorizar as perspectivas não-modernas e, ao mesmo tempo, refutar vigorosamente as assertivas negacionistas?⁷

O objetivo deste texto é propor uma noção alternativa – ou, em certa medida, complementar – à tese do desencantamento do mundo e elaborar um discurso sobre as ciências modernas que não seja apenas o de dominação – sem perder de vista, contudo, a realidade dos efeitos drásticos do colonialismo. Meu interesse ao abordar este tema reside no fato de que movimentos intelectuais e políticos tão importantes quanto o decolonial não podem se limitar a uma visão convencional da ciência que a reduza a um mero instrumento de dominação – como no caso das “epistemologias do Sul”. Para isso, começarei por explorar o diagnóstico de Bruno Latour sobre a Modernidade, a fim de desinflar o papel das ciências, e, em seguida, buscarei reposicionar o debate sobre a herança das ciências modernas – formuladas aqui não como práticas epistemológicas, mas ontológicas. Minha aposta é que resolver estes embaraços conceituais pode ser o passo inicial para um convívio entre as práticas modernas e não-modernas, elaboradas aqui sob um caráter mais ontológico do que epistemológico.

1. A Constituição Moderna e a crítica

Bruno Latour, em seu importante livro de 1991 intitulado "Jamais Fomos Modernos", oferece uma perspectiva que desafia a tradicional narrativa do desencantamento da modernização. De acordo com Latour, a característica fundamental da Modernidade é o estado de incomensurabilidade ontológica que separa os domínios da Cultura e da Natureza, uma divisão que ele denomina de "*Constituição Moderna*".⁸ Segundo essa Constituição, o único agente que consegue transitar entre esses dois mundos é o Cientista, detentor do poder de acessar os objetos puros da Natureza e retornar à esfera da Cultura, suprimindo assim os debates irracionais da população. Esse processo contínuo de silenciamento de discussões, segundo Latour, dá origem ao "front de Modernização" que representa o movimento incessante de depuração dos objetos confusos, particulares, locais, culturais e políticos em direção aos objetos

⁷ Costa, 2021, p. 39.

⁸ Latour, 2019a; 2020, p. 33-42.

puros e globais que os Cientistas manipulam. Esta dicotomia - Cultura de um lado, Natureza do outro - já se percebe, se desdobra em muitas outras: valores e fatos; humanos e não-humanos; sujeito e objeto, etc.

A Constituição Moderna, de acordo com Latour, apresenta pelo menos três garantias que possibilitam aos modernos habitarem ao mesmo tempo o reino da Cultura e o da Natureza. A dinâmica que emerge a partir da interação dessas "garantias" é o que estabelece a base para a possibilidade do movimento crítico, conforme Latour argumenta. Exploraremos de maneira mais detalhada essa questão.

Primeira garantia (ontológica): a natureza não é uma construção (ou seja, é transcendente), mas a sociedade o é (ou seja, é imanente). Somos totalmente livres e a Natureza é totalmente determinada.

Segunda garantia (epistemológica): a natureza é construída artificialmente (ou seja, é imanente), enquanto as leis da sociedade nos ultrapassam (ou seja, são transcendentais).

A primeira e a segunda garantia são o que explica a facilidade com que o aparato crítico Moderno “retira” a realidade dos outros, “desvenda” o que estava por trás dos panos. Os cientistas naturais, com a primeira garantia, eram capazes de criticar as crenças irracionais tacanhas.⁹ Os cientistas sociais, com a segunda garantia, poderiam também criticar as crenças irracionais, até as ciências naturais, separando o que é “ideologia” do que é “fato”. A questão é que ambas as garantias fazem o mesmo duplo movimento: o movimento antifetichista, que funciona a partir da acusação de projeção subjetiva a qualquer objeto (“esse amuleto que você diz ser mágico na verdade é apenas sua própria vontade subjetiva”; “esse experimento científico que você fala que foi bem sucedido só é bem sucedido porque os cientistas entraram em livre acordo”);¹⁰ o movimento reducionista, que funciona acusando a sobredeterminação inexorável do objeto sobre o sujeito (“você acha que você é livre pra fazer o que quiser, mas na verdade seu comportamento foi determinado pelos hominídeos no Pleistoceno”; “você acha que gosta de filmes da Marvel, mas na verdade é a indústria cultural que te manipula”).¹¹ A crítica Moderna é como uma máquina de puxar tapetes epistêmicos. À conveniência do crítico, tanto

⁹ Um exemplo infeliz é o recente e polêmico livro de Pasternak; Orsi, 2023.

¹⁰ Este último exemplo é importante no debate acalorado entre os proponentes da Teoria Ator-Rede como Latour e outros sociólogos da ciência - relativistas num sentido fraco - como Harry Collins. Sobre isso, ver o segundo capítulo de De Vries, 2016.

¹¹ Latour não chama exatamente esses movimentos de “antifetichista” e “reducionista”, mas sim de “posição da fantasia” (fairy) e “posição do fato” (fact). Escolhi estes outros nomes para facilitar a associação dos movimentos descritos a correntes filosóficas.

o pólo do sujeito quanto o do objeto podem ser usados como ponto âncora da explicação de qualquer fenômeno, de maneira invencível.

A clara contradição exposta nas duas garantias constitucionais da ontologia moderna é contornada por uma última e importante garantia, a seguir.

Terceira garantia: a natureza e a cultura devem permanecer absolutamente distintas, o trabalho de purificação (que propriamente separa os dois polos) deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação (que constrói a natureza nos laboratórios e a sociedade em suas práticas sociais).

Para Latour, a terceira e última garantia se refere a um processo subterrâneo que ocorre dentro da Constituição Moderna. Para estabelecer polos infinitamente separados, como os da Natureza e da Cultura, os indivíduos modernos devem engajar-se na construção de inúmeras mediações e associações entre elementos humanos e não-humanos, frequentemente denominados híbridos ou quase-objetos. Essas mediações se materializam nos laboratórios, instituições e artigos científicos, unindo os referidos polos. A esse processo de ocultação de mediações, Latour dá o nome de Purificação. A Purificação representa um caso particular de mediação por meio do qual se estabelecem os polos distintos da Natureza e da Cultura.¹² Importante ressaltar que esse procedimento não é intrinsecamente necessário para a produção de conhecimento científico nem para a prática política na sociedade. Pelo contrário, a Purificação é considerada por Latour como um procedimento que na proibição de debates políticos e na sensação de que questões foram resolvidas de uma vez por todas¹³ e a sensação de se estar *quite*.¹⁴ Enquanto o diagnóstico weberiano coloca a Purificação (desencantamento) enquanto procedimento fundamental dos Modernos (dos que se acham Modernos), Latour coloca a mediação enquanto procedimento fundamental, e a Purificação (desencantamento) como secundário.

Aqui, podemos começar a entender que é possível defender que jamais fomos modernos e que os efeitos da modernidade foram reais.

¹² Latour, 2019a, p. 98.

¹³ Latour, 2019b, p. 32.

¹⁴ É isso que Latour nota em *Investigação Sobre os Modos de Existência*. Se a Providência da primeira Natureza produz o fim da política, a segunda Natureza - a Economia - produziu a sensação de desprendimento, alienação, desinteresse, independência através da ideia de que as trocas entre proprietários privados é um jogo de soma zero que nos irresponsabiliza imediatamente sobre os valores das trocas - o fim da moralidade. “Não devo nada a ninguém”, “posso poluir, já paguei por esse carbono”, “o preço foi pago”. Cf. Latour, 2019c, p. 361.

O processo de purificação (desencantamento) na Constituição Moderna não é apenas discursivo ou conceitual, construído pela filosofia e pela linguagem, mas também material. Se os modernos precisavam dividir as entidades em termos de natureza e cultura dentro de seus sistemas noéticos é porque o pensamento articula entidades materialmente. Por exemplo, quando Descartes defende que os animais são autômatos, o que importa não é exatamente a veracidade ou falsidade descritiva dessa afirmação, mas a felicidade performativa dessa afirmação em um sentido pragmático, isto é, os animais precisam ser transformados em autômatos, através de práticas materiais-semióticas.

[...] talvez seja possível compreender o lugar das bestas-máquinas cartesianas como um ideal, um norte civilizacional; elas não estariam no começo da história, portanto, mas viriam a ser assim produzidas.¹⁵

Os efeitos da Modernidade e da colonização, portanto, foram muito reais, a máquina antropológica efetivamente produziu violência; natureza e cultura existem (*já não existem coisas demais!*), mas elas não são feitas de natureza e cultura, não são domínios ontológicos dados e então acessados por alguns poucos privilegiados ontológicos - elas são feitas de mediações híbridas, bastante ordinárias, mundanas, situadas e localizadas. Como diz Latour, “é o ordinário que é preciso compreender, as pequenas causas e seus grandes efeitos.”¹⁶

De maneira decisiva, a assunção da mediação (as “pequenas causas”) enquanto proceder essencial da Modernidade (“o grande efeito”) nos coloca em choque com a ideia de desencantamento. O próprio Latour reconhece que ou aceitamos a tese de desencantamento do mundo e permanecemos Modernos, ou aceitamos a agência das mediações, mas deixamos de ser Modernos.¹⁷

2. Ontologias práticas

O que então fizeram as ciências? O que exatamente significa que as ciências procedem por “mediação” e não “purificação”? Significa que a ciência não desencanta coisas, depura o que “já está aí”, mas sim funciona aumentando a lista de entidades que agem no mundo. Como Latour argumenta em *Diante de Gaia*, as práticas científicas tratam de identificar atores em suas situações, desenhar seus atributos, suas interações com outros, fazendo emergir personagens

¹⁵ Fausto, 2018, p. 52.

¹⁶ Latour, 2019a, p. 157

¹⁷ Latour, 2019a, p. 63.

surpreendentes através de provas e instrumentos.¹⁸ É justamente *conferir potências de agir*, e não “objetificar”. O fenômeno essencial do trabalho científico é a descoberta destas competências das entidades, a sua *animação*. Como podemos não acreditar nisto quando, por exemplo, os biólogos dizem corretamente que, durante uma transcrição gênica, o DNA *se abre* e os *códigos* do gene são *transcritos* para a molécula de RNA por uma enzima?¹⁹ Ou os geólogos que dizem que os corpos hídricos *procuram* falhas tectônicas?

Latour caracteriza ciência da seguinte maneira em *Diante de Gaia*:

a ciência prossegue [...] revisando a lista de objetos que povoam o mundo, o que costuma ser chamado pelos filósofos, com razão, de uma *metafísica* e, pelos antropólogos, de uma *cosmologia*. [M]undo e natureza são marcos temporais: a natureza é o que está estabelecido, o mundo, o que vem. É por isso que a palavra “metafísica” não deveria ser tão chocante para os cientistas em atividade, mas apenas para aqueles que acreditam que a tarefa de povoar o mundo *já* está completa.²⁰

A ciência é, portanto, melhor caracterizada como uma atividade metafísica, não epistêmica. Mas veja bem, aqui nessa citação há uma torção no sentido tradicional pelo qual se compreende o método da metafísica.²¹ Se concebemos, de maneira tradicional, metafísica enquanto a investigação sobre o Ser, então imediatamente a imagem da Totalidade aparece e estamos perdidos, só o que nos sobra para comparar com o Ser é o Nada. E então pareceria que a definição de ciência enquanto prática metafísica garantiria um papel de ser a única atividade capaz de dizer *o que há*. Este é um método e um papel que chamo de univocal em metafísica. Uma metafísica de univocidade é uma metafísica que se configura como a procura por um ponto de vista privilegiado a partir do qual se pode “inventariar o que há no mundo”.²² Boa parte da história da metafísica é escrita nestes termos: há um mundo, sua existência é coerente e absoluta, e, portanto, há uma única maneira de falar sobre ele. Esta maneira de falar é, usualmente, a ciência moderna, sempre capaz de se autocorrigir para “aproximar-se” do real.

Como Patrice Maniglier argumenta, essa é uma maneira ruim de descrever o que é metafísica, na verdade, a questão que importa é a seguinte, “por que esta entidade é tão diferente desta outra?” - e não “por que existe o Ser e não o Nada?”.²³ É sempre uma entidade particular

¹⁸ Latour, 2020a, p. 151.

¹⁹ Exemplo citado por Latour na Conferência 3 de Latour, 2020.

²⁰ Latour, 2020, p. 151.

²¹ Neste texto, utilizo “metafísica” e “ontologia” de maneira sinônima.

²² Bensusan; Cardoso, 2012, p. 282. Digo que a univocalidade é uma característica de “metafísica de paisagem” e a equivocalidade é uma característica de uma metafísica de tramas, como elaborado pelos autores citados. Claro que essa caracterização metodológica da metafísica também é em si uma tese metafísica, portanto não é neutra.

²³ Maniglier, 2024.

que, no curso das nossas relações, nos causa a curiosidade de compreender como essa entidade particular e especial compartilha o mesmo mundo que as outras. Não há necessidade de se haver com questões como a Totalidade ou o Nada.

Isso abre espaço para operar com o método da equivocação, que explica melhor o que é uma ontologia prática.²⁴ A equivocação é a ideia de que ser não significa o mesmo ser em todas as situações, ou ainda, que há uma “variabilidade intrínseca da Terra em relação a ela mesma”.²⁵ Uma metafísica equivocal assume a necessidade da heterogeneidade das premissas sobre o ser, ou seja, ela opera no “*intervalo* entre diferentes jogos linguísticos”.²⁶ Por isso não é necessário lidar com a totalidade: as equivocações não são dialeticamente contraditórias, elas implicam uma abertura a outros modos de existência, em uma síntese disjuntiva.²⁷ A Terra, assim como uma língua qualquer, existe somente nas diferentes maneiras pelas quais ela diverge de si.²⁸ Portanto, quando as ciências povoam o mundo, elas estão acrescentando diferenças em associações específicas de humanos e não-humanos *de um determinado modo*, no espaço da equivocação. O método equivocal é ontologicamente plural, isto é, há muitos modos de ser, e as práticas científicas são apenas um deles. Outras práticas se relacionam a outros modos.²⁹ Este é o passo (in)fundamental para elaboração de ontologias práticas.³⁰

Tentei explicar acima que, para compreender melhor as ciências enquanto práticas metafísicas, é preciso adotar um método equivocal em metafísica. Mas e quanto à própria ideia de *práticas*?

Aqui eu uso “prática” no sentido de Isabelle Stengers, de uma forma que torne possível uma distinção entre os “agentes da modernização” e os “praticantes modernos” ou “praticantes experimentais”.³¹ Esse conceito procura dividir os cientistas em relação à sua lealdade ao projeto Moderno - portanto ele não é pacífico. Os agentes de modernização, os que encarnam a missão do Ocidente, acreditam apenas em operações policiais ontológicas, portanto, com eles não é possível negociar. Para eles, a Terra é unívoca. No entanto, muitos praticantes modernos

²⁴ Eduardo Viveiros de Castro defende um método de “equivocação controlada” em antropologia. Em filosofia, talvez as contribuições mais interessantes desta virada sejam as reunidas em Charbonnier; Gildas; Skafish, 2016.

²⁵ Maniglier, 2020, p. 10.

²⁶ Viveiros de Castro, 2018, p. 255.

²⁷ Viveiros de Castro, 2018, p. 255.

²⁸ “A equivocação não está só do lado da linguagem, mas também do lado das ‘realidades’”. Maniglier, 2020, p. 10.

²⁹ É enorme importância do livro-projeto *Investigação sobre os Modos de Existência* para traçar as condições de felicidade e infelicidade de cada modo de existência segundo os Modernos. Cf. Latour, 2019.

³⁰ A expressão “ontologias práticas” circula desde pelo menos a década de 90 nos textos de Science and Technology Studies segundo Jensen, 2021, p. 94, mas aqui vou fazer uma caracterização específica unindo a noção de ontologia defendida por Maniglier e o conceito stengeriano de “prática”.

³¹ Stengers, 2020.

podem ser chamados à diplomacia entre mundos. O trabalho da antropóloga Helen Verran, por exemplo, mostra como aborígenes Yolngu e cientistas ambientais conseguiram produzir juntos pequenas pontes ontológicas, alianças pragmáticas que possibilitaram um aprendizado sobre os regimes de queimadas no Nordeste da Austrália.³² Mauro Almeida, citando outro exemplo, mostra como ontologias-*Caipora* podem pragmaticamente se relacionar com o modelo ecológico da “fonte-sumidouro”.³³ Como Stengers defende, nenhuma prática procura uma “representação objetiva” da realidade, já que uma representação exige um “fundo”, uma univocalidade ontológica, sendo que as práticas experimentais justamente estão sempre procurando boas e confiáveis testemunhas para seus êxitos.³⁴ Mais interessante que uma ideia de objetividade geral alcançada por uma ciência neutra, é a ideia de uma prática científica comprometida com a parcialidade de sua questão e com a situação concreta de seus “êxitos” (*achievements*), que não podem substituir as perguntas das outras práticas. O conceito de ontologia prática é, neste sentido, materialista porque afirma que as questões metafísicas existem, mas elas emergem, se instauram, acontecem em encontros práticos e mundanos.

Tentei mostrar, com a diferenciação entre purificação e mediação, que afirmar a realidade de saberes não-modernos não é contraditório com a realidade das práticas científicas, e que rebater os negacionismos não implica afirmar o império das ciências, esse grande monoteísmo. Com a ideia de ontologias práticas, é possível celebrar a parcialidade de nossas práticas – é por serem parciais que elas vivem. Um pluralismo ontológico (e materialista!) pode nos ajudar a perceber o quanto há de espaço para manobra e criação na filosofia latino-americana além da denúncia crítica. Se há uma luta decolonial, é necessário desmetropolizar a Europa, desinflá-la. Assumir que talvez a Modernidade não seja uma força total - ou pelo menos, que a Totalidade não seja tudo - nos permita, por um segundo, respirar. Isso pode nos tornar capazes de finalmente respeitar os laboratórios e os terreiros que nos constituem.

Referências

ALMEIDA, M. W. B. DE. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 1 jun. 2013.

DE VRIES, G. *Bruno Latour*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2016.

³² Verran, 2002.

³³ Almeida, 2013.

³⁴ Stengers, 2020, p. 98.

FAUSTO, J. A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivisseccão e mecanomorfose no século XVII. *DoisPontos*, v. 15, n. 1, 18 jul. 2018.

JENSEN, C. B. Practical Ontologies Redux. *Berliner Blätter*, n. 84, p. 93-104, 21 jun. 2021.

LATOUR, B. *A Esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC, 2001.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2019a.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Tradução: Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2019b.

LATOUR, B. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos*. Petrópolis: Vozes, 2019c.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.

MAGALHÃES, Z. A. R. ¿Qué es lo decolonial? Cosmopolítica y descolonización del pensamiento. *Das Questões*, v. 8, n. 2, 25 abr. 2021.

MANIGLIER, P. How Many Earths: The geological turn in anthropology. *The Otherwise*, n. 1, Summer 2020.

MANIGLIER, P. *Patrice Maniglier: Metaphysics Today - The Methodological Controversy*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nI7fNjBmoL0>>. Acesso em: 14 abr. 2024.

PASTERNAK, N.; ORSI, C. *Que bobagem!: pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério*. São Paulo, SP: Contexto, 2023.

STENGERS, I. 3. The challenge of Ontological Politics. Em: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Eds.). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press, 2020. p. 83-111.

VERRAN, H. A Postcolonial Moment in Science Studies: Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners. *Social Studies of Science*, v. 32, n. 5-6, p. 729-762, 1 dez. 2002.

FUNCIONALISMO: UMA ANÁLISE DAS OBJEÇÕES DOS *QUALIA* AUSENTES E INVERTIDOS

FUNCTIONALISM: AN ANALYSIS OF ABSENT AND INVERTED *QUALIA* OBJECTIONS

JOÃO FELIPE SANTANA RASI¹

<https://orcid.org/0000-0002-4336-8505>

RESUMO: A mente é um dos objetos mais familiares e próximos que temos, mas, ao mesmo tempo, um dos mais misteriosos. Neste contexto, existem diversas teorias filosóficas sobre a mente que buscam compreendê-la, especialmente em seu aspecto metafísico, ou seja, a natureza da mentalidade. Entre essas teorias, destaca-se o funcionalismo, o qual defende que um estado mental é, em última análise, um estado funcional. Este estado pode ser compreendido como uma rede complexa de relações causais entre estímulos (*inputs*), estados mentais e saídas (*outputs*). Apesar de o funcionalismo já ter sido uma teoria popular no meio filosófico, a forma como ele aborda os estados mentais suscitou algumas críticas. Entre as objeções ao funcionalismo, destacam-se aquelas relacionadas aos *qualia* ausentes e invertidos. *Qualia* é um termo técnico em filosofia da mente que se refere à experiência subjetiva, qualitativa e fenomênica que vivenciamos. Em outras palavras, as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos concentram-se em apontar a suposta fragilidade da teoria funcionalista em acomodar os *qualia* na sua metafísica. Portanto, o presente artigo tem como objetivo analisar em detalhes as críticas relacionadas aos *qualia* ausentes e invertidos à teoria funcionalista e explorar a possibilidade de a referida teoria superá-las.

PALAVRAS-CHAVE: Funcionalismo; Estados mentais; Estados funcionais; *Qualia* ausentes; *Qualia* invertidos.

ABSTRACT: The mind is one of the most familiar and closest objects that we have, yet at the same time, one of the most mysterious. In this context, some philosophical theories try to understand the mind, especially their metaphysical aspect, that is, the mind's nature. Between these theories, there is functionalism, which defends that a mental state is a functional state. This state could be understood as a complex network of inputs, mental states, and outputs. Although functionalism has already been popular in philosophical circles, the way he approaches mental states has raised some criticism. Among the objections to functionalism, those related to absent and inverted *qualia* stand out. *Qualia* is a technical term in the philosophy of mind that refers to the subjective, qualitative, and phenomenal experience that we undergo. In other words, criticisms of absent and inverted *qualia* focus on pointing out the supposed weakness of functionalist theory in accommodating *qualia* in its metaphysics. Therefore, this article aims to analyze in detail the criticisms related to absent and inverted *qualia* towards the functionalist theory and explore the possibility of overcoming them.

KEYWORDS: Functionalism; Mental states; Functional state; Absent *qualia*; Inverted *qualia*.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista da FAPESP (2023/03526-5). Contato: jfsr31@hotmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/6517387938657627>.

Introdução

Em inúmeros momentos, temos dificuldade de expressar em palavras aquilo que sentimos. As sensações, as experiências e os diversos fenômenos mentais familiares e íntimos a nós são, ao mesmo tempo, extremamente misteriosos à prática científica, gerando discussões acaloradas na história da filosofia há décadas. O filósofo David Chalmers (1996) interpreta essa discussão fazendo uma distinção entre dois diferentes problemas existentes na investigação humana sobre a mente: o problema fácil da consciência e o problema difícil da consciência. O problema fácil da consciência é sobre as questões da nossa cognição relacionadas, *grosso modo*, ao seu funcionamento. Isto é, como ocorre os processos cerebrais da audição, da fala, da imaginação etc. Neurocientistas, linguistas e neurofisiologistas estão tendo conquistas e avanços investigativos acerca dessas questões. Por outro lado, há o problema difícil da consciência: como processos bioquímicos eletromagnéticos cerebrais fazem surgir sentimentos, sensações fenomênicas tão vívidas e tão distintas dos processos físicos do cérebro. Esta questão gera dificuldades para a prática científica e esquentou os debates filosóficos sobre a mente. Uma das teorias que tenta responder ao problema difícil da consciência é o funcionalismo, trazendo considerações metafísicas sobre o que é a mente.²

A teoria funcionalista sobre a mente já foi uma teoria muito popular na filosofia e na prática neurocientífica, principalmente em meados da década de sessenta.³ No entanto, assim como qualquer teoria filosófica, o funcionalismo não foi imune a críticas. Dentre essas, há a dos *qualia* ausentes e invertidos feitas principalmente por Ned Block (1978; 1980; 2007) e Jerry Fodor (1980). *Qualia* é um termo técnico da filosofia geralmente usado para fazer referência a todas as sensações qualitativas, subjetivas e fenomênicas que experimentamos.⁴ Sendo assim, as críticas feitas por Block e Fodor ao funcionalismo concentram seus esforços, de modo geral, em apontar uma suposta fragilidade da teoria ao tentar acomodar os *qualia* em seu arcabouço teórico.

Portanto, o presente trabalho tem por objetivo avaliar as críticas aos *qualia* ausentes e invertidos do funcionalismo. Através desta análise iremos traçar um diagnóstico positivo ou

² É importante mencionar que a teoria funcionalista não é uma teoria que tenta apenas *explicar* a consciência, mas sim é uma teoria *metafísica* sobre a mente. Ou seja, o funcionalismo busca oferecer uma descrição da natureza fundamental da mentalidade. Em termos mais técnicos, a teoria se debruça em oferecer condições *necessárias* e *suficientes* para haver mente (Block, 1978, p. 261).

³ Shagrir, 2005, p. 221.

⁴ Dennet, 1988, p. 381.

negativo sobre a teoria funcionalista ser capaz de superar tais objeções ou não. Nesta medida, o trabalho adotou uma metodologia de clarificação dos conceitos trabalhados. Isto é, iremos primeiramente entender algumas concepções de funcionalismo e algumas posturas ontológicas sobre os *qualia*. Suspeitamos que caso o funcionalismo⁵ adote posturas ontológicas anti-reducionistas sobre os *qualia*, este, talvez, seria capaz de superar as objeções dos *qualia* ausentes e invertidos.

Portanto, o trabalho será dividido em quatro seções. A primeira será sobre a teoria funcionalista e suas vertentes. A segunda será sobre os *qualia* e algumas posturas ontológicas sobre este fenômeno recorrentes na literatura. A terceira foca nas objeções dos *qualia* ausentes e invertidos. Por fim, a quarta trará um diagnóstico positivo ou negativo ao funcionalismo frente a tais críticas.

1. Funcionalismo

A popularidade do funcionalismo na prática filosófica se deu por ser uma alternativa dentre as teorias fisicalistas da época e preservar, em alguma medida, algumas intuições dualistas sobre a mente.⁶ A teoria funcionalista defende que um estado mental é um estado funcional. Os estados funcionais são uma complexa rede causal entre estímulos (*inputs*), estados mentais e saídas (*outputs*).⁷ Por exemplo, segundo o funcionalismo, um estado mental de desejo de participar do evento de filosofia da PUC-Rio pode ser entendido da seguinte maneira:

- (i) Uma entrada sensorial/*input* (ver o anúncio do evento no site da ANPOF).
- (ii) Um outro estado mental de crença que o evento ocorrerá.
- (iii) Uma saída/*output* comportamental de se inscrever no evento.

A teoria funcionalista entende o estado mental de desejo de participar do evento de filosofia da PUC-Rio através da relação causal entre estes três eventos (i, ii e iii). No entanto, o funcionalismo pode entender o respectivo estado mental de desejo elencando vários outros estados mentais ou entradas sensoriais. Como por exemplo, um outro estado mental de desejo de conhecer novas pessoas do meio acadêmico. Ou outras entradas sensoriais: como o

⁵ Como dito anteriormente, o funcionalismo é uma teoria essencialmente *metafísica* da mente e não *ontológica*. A teoria, portanto, não discute quais entidades existem ou não na realidade, isto é, a teoria funcionalista não é inerentemente fisicalista e reducionista sobre os *qualia*. (Block, 2007, p. 9).

⁶ Abrantes; Amaral, 2002, p. 14.

⁷ Block, 2007, p. 28.

orientador(a) ter aconselhado o(a) pesquisador(a) a participar do evento etc. Ou seja, o exemplo acima é simplificado com finalidade didática, e a teoria funcionalista pode entender um estado mental particular de maneira extremamente complexa e ampla. Ademais, para esta teoria, não há necessidade de haver uma saída/output comportamental. Neste caso, por exemplo, o estado mental de desejo poderia ser entendido apenas pelo estímulo visual de ver o anúncio do evento e outro estado mental de crença sobre a realização do evento.

A metafísica funcionalista sobre os estados mentais a faz, na maioria dos casos, aceitar a tese da *realizabilidade múltipla* sobre a mente.⁸ Esta tese afirma que a mente pode ser multiplamente realizável. Isto é, o substrato/materialidade de uma certa entidade não é relevante para a mente ser instanciada – ou seja, a mente pode estar presente em qualquer objeto independente de seu material, contanto que as condições para haver mentalidade (no caso do funcionalismo, estados funcionais) estejam presentes.⁹ Por exemplo, a definição de relógio como *o objeto que oferece as horas é multiplamente realizável*. Assim como podem haver relógios de diversas materialidades (analógicos, digitais, etc), a mente pode ser instanciada em diversos substratos para o funcionalismo.

No entanto, mesmo que tenhamos uma concepção geral da tese funcionalista, a maneira como definimos e caracterizamos os estados funcionais e as relações causais faz diferentes vertentes funcionalistas surgirem. Veremos a seguir algumas das principais versões do funcionalismo recorrentes na literatura.

a. Funcionalismo de máquina

O funcionalismo de máquina (ou computacional) foi seriamente sistematizado com o filósofo Hilary Putnam (1960; 1967), mas sofreu influência dos avanços da ciência da computação promovidos por Alan Turing (1950).¹⁰ Como visto anteriormente, a caracterização dos estados funcionais e a delimitação das regras causais que há entre as entradas (*inputs*), estados mentais e saídas (*outputs*) são o que faz surgir diferentes vertentes funcionalistas.¹¹ No caso do funcionalismo de máquina, os estados funcionais são compreendidos como estados computacionais. Isto, na prática, é uma compreensão de um estado funcional como um estado de Turing. Uma máquina/estado de Turing é, de maneira geral, um modelo computacional

⁸ Braddon; Jackson, 2007, p. 49.

⁹ Block, 2007, p. 17-18.

¹⁰ Shagrir, 2005, p. 221-222.

¹¹ Braddon; Jackson, 2006, p. 49.

abstrato finito que manipula símbolos seguindo uma instrução determinística pré-programada.¹² Importante frisar, portanto, que Putnam (1960;1967) aceita uma certa similaridade entre a mente e o software, mas esta por sua vez não é pré-determinística e limitada como os programas computacionais atuais. Em suma, pode-se identificar a versão funcionalista de máquina como um paralelo entre a mente humana e um programa de computador. Ou seja, assim como o *software* está para um computador, segundo o funcionalismo de máquina, a mente humana está para o cérebro.

b. Funcionalismo analítico

O funcionalismo analítico surgiu especialmente com os filósofos David Lewis (1972; 1980) e David Armstrong (1968; 1981). Esta corrente teórica compreende os estados funcionais do funcionalismo através de um tipo de sentenças de Ramsey formuladas por Lewis.¹³ Uma sentença de Ramsey, de maneira geral, é uma longa *conjunção* de sentenças em *aberto* que possuem a possibilidade de serem satisfeitas.¹⁴ Os termos que essa longa *conjunção* de sentenças possui pode ser de qualquer tema que você queira se referir e explicar. No caso do funcionalismo analítico, as sentenças de Ramsey servem para compreender os estados funcionais. Além disso, o *conteúdo* dessas sentenças será composto através da nossa psicologia do senso comum,¹⁵ que é a maneira que pessoas ordinárias/comuns usam os termos mentais em seu dia a dia.¹⁶ Dessa forma, esta vertente funcionalista pode ser *metafisicamente neutra* focando apenas no aspecto linguístico e *semântico* de termos mentais¹⁷. Além disso, não é apenas a vertente teórica do funcionalismo analítico que usa termos de Ramsey para caracterizar seus estados funcionais.

c. Psico-funcionalismo

A orientação teórica psico-funcionalista teve como um de seus principais fundadores Jerry Fodor (1968). De maneira semelhante ao funcionalismo analítico, o método dos psico-funcionalistas envolve utilizar sentenças de Ramsey para caracterizar seus estados funcionais. No entanto, diferentemente dos funcionalistas analíticos, o conteúdo das sentenças de Ramsey

¹² Putnam, 1960, p. 364-365.

¹³ Shoemaker, 1981, p. 93.

¹⁴ Shoemaker, 1981, p. 94.

¹⁵ Lewis, 1972, p. 256.

¹⁶ Stich; Nichols, 2003, p. 5.

¹⁷ Lewis, 1980, p. 218-219.

não será o senso comum. Por outro lado, no caso dos psico-funcionalistas o conteúdo será composto pela melhor teoria psicológica cognitiva disponível.¹⁸ Isto supostamente gera alguns problemas para o psico-funcionalismo. Veremos posteriormente, na seção 3, o desenvolvimento de algumas dessas.

2. *Qualia*

Todo ser humano ou, quiçá, animal vivo já experienciou felicidade, tristeza e sentimentos que frequentemente, de maneira trivial, acreditamos serem fenômenos mentais. Para se referir a todos esses sentimentos qualitativos, subjetivos e fenomênicos a filosofia cunhou o termo, a partir do latim, *qualia*.¹⁹ Este conceito foi principalmente popularizado por C.S. Peirce (1866) e também, C.I. Lewis (1929). No entanto, como vários debates em filosofia, o termo *qualia* não possui um consenso acerca de sua compreensão. Sendo assim, a presente seção dissertará um pouco sobre algumas posturas ontológicas da literatura acerca dos *qualia*. Dentre essas, veremos, *qualia* como: propriedades distintas do físico, ilusão e *quididades*

a. *Qualia* como propriedades distintas do físico

Em vários momentos de nossas vidas percebemos que, apesar de termos vivido situações comuns/públicas com outros indivíduos, a nossa percepção, experiência e vivência é extremamente *particular, subjetiva e íntima*. Mesmo que tentemos descrever tais situações de maneira *objetiva, pública* e em terceira pessoa, falhamos ao captar o mesmo sentido do que é para cada um (*what it is like to*) vivenciar essas situações. É este aspecto fenomênico das experiências que o filósofo Thomas Nagel (1974) compreende como *qualia*. Isto é, *qualia* são as experiências subjetivas, qualitativas, singulares que apenas o indivíduo que possui pode acessar e vivenciar. Esta concepção gera dúvidas sobre a possibilidade de uma descrição de terceira pessoa, impessoal e objetiva captar satisfatoriamente os *qualia*. Consequentemente, há a dúvida sobre a capacidade da ciência/física de explicar/reduzir este fenômeno mental a fenômenos físicos. Apesar de uma vasta gama de filósofos e filósofas verem com bons olhos

¹⁸ Levin, 2023, seção 3.4.

¹⁹ Dennet, 1988, p. 381.

teorias fisicalistas sobre a realidade, esta compreensão dos *qualia* gera desafios para teorias fisicalistas reducionistas.²⁰

b. *Qualia* como uma ilusão

Uma das estratégias fisicalistas é, como visto, tentar reduzir esses eventos mentais, qualitativos e subjetivos a fenômenos físicos. No entanto, esta é uma empreitada com algumas dificuldades as quais, inclusive, podem ser traduzidas como problemas gerados por fortes intuições sobre os *qualia* como algo não físico. Sendo assim, um outro caminho que o paradigma fisicalista pode seguir é o de negar radicalmente nossas intuições sobre a consciência e negar que há na realidade estes fenômenos mentais chamados pelos filósofos de *qualia*. Portanto, segundo essa vertente fisicalista, os *qualia* são na verdade uma ilusão que temos e não fenômenos que de fato existem e devem ser explicados. O que deve ser investigado é, na verdade, a *ilusão*²¹ da ocorrência dos *qualia*.

Apesar desse projeto de negar os *qualia* aparentar ser demasiadamente radical, é importante lembrar que esta aceção busca negar o conceito dos *qualia* costumeiramente caracterizado pela literatura filosófica como propriedades distintas e independentes do físico. Ou seja, esta compreensão não nega que existe algo que chamamos de mente. O que não existe é os *qualia* como costumeiramente os filósofos(as) definem e caracterizam, como, por exemplo, a compreensão de Nagel (1974).

c. *Qualia* como quididades

Por fim, outra concepção interessante acerca dos *qualia* é a dos “Monistas Russelianos”, uma proposta alternativa entre os dualistas e os fisicalistas. Esta concepção dos *qualia* foi inicialmente idealizada por Bertrand Russell (1927) e defende que, talvez, estados mentais não sejam nem completamente físicos e nem completamente mentais (não-físicos). Isto é, os monistas irão compreender os *qualia* a partir de propriedades ou substância “neutra” (as *quididades*), veremos em detalhes a seguir.

De modo geral, o monismo russeliano sobre estados mentais é uma conjunção de três teses: estruturalismo sobre a física, realismo sobre quididades e *qualia* como uma gama de

²⁰ Autores como Chalmers (1996) e Jackson (1982) ilustram bem a dificuldade fisicalista de oferecer uma descrição física para a mentalidade fenomênica sem enfrentar problemas metafísicos e epistêmicos.

²¹ Frankish, 2016, p. 14.

quididade.²² O estruturalismo sobre a física é o entendimento de que nossa prática científica, especialmente a física, não possui um conhecimento *total* sobre os fenômenos físicos. Pois, todas as descrições físicas sobre eventos naturais são conhecimentos sobre propriedades *extrínsecas*, *relacionais*, *causais* dos objetos e não sobre as propriedades *intrínsecas* deles. Em outras palavras, a física entende *como* certas entidades físicas da realidade *agem* e se *comportam*, mas não entendem *o que são essas entidades*.²³ Isso nos leva a segunda tese do monismo russeliano, essas propriedades *intrínsecas* dos objetos que a física não consegue acessar são as *quididades*. Ou seja, as propriedades ontologicamente fundamentais dos objetos são as *quididades*.²⁴ Nesta medida, os *qualia*, segundo o monismo russeliano, são *quididades*. Isto é, a natureza última de estados fenomênicos da mente é as *quididades*.²⁵ Ademais, é importante ressaltar, diferentes compreensões da relação metafísica entre *quididades* e *qualia* dão diferentes vertentes teóricas do monismo russeliano.²⁶ Iremos nos ater a uma compreensão geral e breve de monismo russeliano que atenda aos propósitos argumentativos do trabalho.

3. As objeções dos *qualia* ausentes e invertidos

Uma das críticas ao funcionalismo mais influentes na literatura especializada, é as feitas por Ned Block (1978; 1980; 2007) e Jerry Fodor (1980) conhecidas na bibliografia como os *qualia* ausentes e invertidos. Ambas as objeções buscam mostrar a fraqueza da teoria funcionalista em oferecer uma boa caracterização sobre a natureza da mentalidade, especialmente, em virtude da sua fragilidade de acomodar satisfatoriamente os *qualia* em sua metafísica.

a. *Qualia* ausentes

Apesar de haver um debate em filosofia da mente sobre quais criaturas possuiriam mente ou não, temos certas inclinações em comum sobre quais entidades seriam estranhas ou plausíveis de terem mentalidade. São essas supostas intuições através das quais Block (1978) formula sua objeção dos *qualia* ausentes. Para isso, ele mobiliza dois experimentos mentais para apontar a suposta característica *liberal* que o funcionalismo de máquina possuiria em

²² Goff, 2017, p. 143-144.

²³ Russell, 1927, p. 253-255.

²⁴ Chalmers, 2013, p. 9-10.

²⁵ Chalmers, 2013, p. 9-10.

²⁶ Goff, 2017, p. 149-152.

aceitar muitas entidades como possuidoras de mentalidade. Esta vertente funcionalista, segundo Block, seria demasiadamente liberal ao aceitar muitos e casos estranhos como detentores de mentalidade. Ou seja, a caracterização de estados funcionais do funcionalismo de máquina o faz aceitar entidades que claramente/intuitivamente não teriam mentalidade. Uma dessas entidades é, segundo Block (1978), a Nação da China. Este experimento mental nos pede para imaginarmos uma Nação da China detentora de um governo e uma população extremamente “integrada” e “conectada” por meio de sinais de rádio partilhados por cada indivíduo. Estes aparelhos de rádio instalados nos indivíduos emitem sinais simultâneos quando ativados. A maneira que a população e os estados estão integrados e conectados trocando informações através das ondas de rádio funcionam de maneira análoga ao conjunto de neurônios no cérebro. A partir disso, o funcionalismo de máquina deveria aceitar que esta Nação da China hipotética deteria os estados funcionais relevantes para a mentalidade e, por fim, possuiria mente. Contudo, argumenta Block (1978), não há uma subjetividade de primeira pessoa, o que é ser uma Nação da China (*what it is like to be a*). Se é um absurdo aceitar a Nação da China como uma entidade que possui mentalidade e o funcionalismo de máquina aceita, logo, o funcionalismo é uma tese contraintuitiva e falsa.

Por outro lado, caso o funcionalismo não queira se comprometer em aceitar entidades estranhas como a nação da China de Block, ele pode caracterizar seus estados funcionais de maneira mais “restritiva”. Sob este contexto, o psico-funcionalismo seria uma alternativa interessante para evitar atribuir mentalidade a entidades estranhas. Porém, argumenta Block (1978), o psico-funcionalismo sofre do problema oposto do funcionalismo de máquina, ou seja, essa orientação teórica seria demasiadamente chauvinista, excluindo casos paradigmáticos de mentalidade. A caracterização dos estados funcionais do psico-funcionalismo é, como vimos, através da melhor teoria psicológica disponível. Essa teoria da psicologia é exclusivamente da psique humana e, conseqüentemente, indivíduos que não partilham das mesmas leis psicológicas não possuiriam mentalidade. Seres não mamíferos dificilmente teriam mentalidade, segundo o psico-funcionalismo, e isso seria, para uma parte da literatura especializada, um absurdo. Portanto, segundo Block (1978), o psico-funcionalismo não atribui mentalidade para entidades que claramente teriam mente e, dessa forma, esta vertente teórica é contra-intuitiva e falsa.

Em suma, tanto o funcionalismo de máquina quanto o psico-funcionalismo falham em caracterizar metafisicamente²⁷ os *qualia*, em razão de excluírem casos os quais claramente possuem mente, ou conceber mentalidade para casos que trivialmente não possuem. Mesmo que haja outras vertentes funcionalistas, segundo Block (1978), qualquer que seja a versão funcionalista, esta recairia sobre os mesmos problemas do psico-funcionalismo ou do funcionalismo de máquina.

b. *Qualia* invertidos

Outra crítica muito influente e, em alguma medida, similar ao dos *qualia* ausentes é a objeção dos *qualia* invertidos. A crítica dos *qualia* invertidos ao funcionalismo é antiga na literatura filosófica, podendo se observar alguma formulação em debates de filosofia da mente nos escritos de John Locke.²⁸ No entanto, essa objeção foi seriamente sistematizada e direcionada ao funcionalismo apenas modernamente e ficou conhecida principalmente em Block e Fodor (1972).

Esta objeção, assim como a dos *qualia* ausentes, foca em apontar a fragilidade que o funcionalismo teria em caracterizar metafisicamente os *qualia*. Segundo os funcionalistas, para haver mentalidade deve haver os estados funcionais relevantes para isso. No entanto, é possível dois indivíduos possuírem os mesmos estados funcionais e ao mesmo tempo terem estados mentais distintos. Nas palavras de Fodor:

A razão pela qual o conteúdo qualitativo representa um problema para o funcionalismo é evidente. O funcionalismo está comprometido com a definição dos estados mentais em termos de suas causas e seus efeitos. Parece possível, no entanto, que dois estados mentais tenham as mesmas relações causais, diferindo, porém, em seu conteúdo qualitativo. Deixe-me ilustrar isso com o clássico enigma do espectro invertido. Aparentemente, é possível imaginar dois observadores semelhantes em todos os aspectos psicológicos relevantes, com a única exceção de que as experiências subjetivas que possuem o conteúdo qualitativo do vermelho para um observador teriam o conteúdo qualitativo do verde para o outro observador.²⁹

²⁷ Vale a pena lembrar que a objeção dos *qualia* ausentes é sobretudo uma crítica ao funcionalismo enquanto teoria *metafísica* e não enquanto teoria *explicativa* da consciência. Isto fica claro quando Block diz na primeira sentença de seu texto: “O funcionalismo como uma visão da *natureza* da mentalidade...” (Block, 1978, p. 231, tradução própria).

²⁸ Ver a entrada da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de Byrne (2020) para saber mais sobre o aspecto histórico da objeção do *qualia* invertido.

²⁹ Fodor, 1981, p. 130.

Ou seja, é possível que dois indivíduos estejam observando uma mesma cor, tendo os mesmos estados funcionais cognitivos referentes ao ato de ver esta cor, mas possuem dois *qualia* de cores invertidos/distintos. Dessa forma, caracterizar estados mentais através de estados funcionais não é suficiente e o funcionalismo é uma teoria falsa.

4. É possível superar tais objeções?

Como visto, o funcionalismo foi uma teoria com o propósito de servir como uma alternativa para as teorias fisicalistas de sua época e foi historicamente desenvolvida por alguns filósofos fisicalistas e reducionista como David Lewis e David Armstrong. Todavia, a teoria funcionalista não está comprometida em aceitar o fisicalismo e o reducionismo³⁰ sobre a natureza de estados mentais.³¹ Compreender estados mentais através de estados funcionais, talvez, como visto, mantenha em alguma medida a teoria *ontologicamente neutra*. Ou seja, poderia haver vertentes funcionalistas não fisicalistas e anti-reducionistas³² sobre os *qualia*, e isto seria compatível com a principal definição do funcionalismo: (i) estados mentais são estados funcionais e (ii) a mente pode ser multiplamente realizável. Veremos na presente seção como a característica do funcionalismo de ser *ontologicamente neutro* pode ser, possivelmente, explorada para superar as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos.³³

A crítica dos *qualia* ausentes ao funcionalismo de Block (1978) é feita tendo em mente *qualia* como propriedades distintas das propriedades físicas. Ou seja, *qualia* seriam propriedades subjetivas, fenomênicas e de primeira pessoa (*what it is like to be a*). O uso do termo *qualia* desta maneira fica evidente quando Block (2007, p. 73) faz menção direta³⁴ a

³⁰ No entanto, historicamente o funcionalismo foi, inclusive na época de seu surgimento, visto como uma teoria reducionista sobre os estados mentais. Em outras palavras, a mente se reduziria a estados funcionais. Isto não ocorre em vão, um dos idealizadores iniciais do funcionalismo, como por exemplo Lewis, Putnam, Armstrong, endossam uma teoria funcionalista fisicalista e reducionista (Block, 2007, p. 34-35).

³¹ Block, 2007, p. 118.

³² Ver Chalmers (1996; 2010) para conhecer uma versão anti-reducionista e dualista do funcionalismo.

³³ A estratégia de explorar a neutralidade ontológica do funcionalismo não é uma novidade no debate. O funcionalismo dualista de Chalmers (1996; 2010) faz um bom uso desta estratégia ao formular seus contra-argumentos às objeções dos *qualia* ausentes e invertidos, conhecidos como os *qualia* dançantes e desaparecidos (Chalmers, 1996, p.249)

³⁴ Block (1978), ao falar sobre o *homunculi* de seu experimento mental, afirma que: “nos termos de Nagel (1974), há uma dúvida *prima facie* que exista algo que seja para (*what it is like to be a*) o homunculi - headed System” (Block, 1978, p. 281, tradução própria). Lembrando que, apesar de não o termos apresentados no texto, o experimento mental do *homunculi* de Block ocupa a mesma função argumentativa do experimento mental da Nação da China: apontar a fragilidade do funcionalismo em explicar metafisicamente os *qualia*, uma vez que este aceitaria casos estranhos como dignos de *qualia*.

Nagel (1974). Em suma, uma das premissas do argumento de Block é aceitar os *qualia* como propriedades fenomênicas, qualitativas e de primeira pessoa.

Por outro lado, há a objeção dos *qualia* invertidos que, assim como a dos *qualia* ausentes, também pressupõe na formulação de seu argumento uma concepção dos *qualia* como propriedades distintas do físico. O uso do termo desta maneira fica claro quando esta objeção formula o seu experimento mental. Como visto, imaginemos dois indivíduos que observam a mesma cor e possuem os mesmos estados funcionais no cérebro, psique, mas *qualitativamente* possuem experiências distintas. Isto é, os observadores se distinguem acerca dos seus aspectos *subjetivos* de *primeira pessoa*; o que é para cada indivíduo enxergar aquela cor (*what it is like to*). Sob esta ótica, fica evidente que a crítica dos *qualia* invertidos ao funcionalismo usa a concepção dos *qualia* como propriedades distintas do físico.

Em suma, as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos são feitas tendo em vista a concepção dos *qualia* como propriedades distintas do físico. Nesta medida, o funcionalismo se apresentando historicamente como uma teoria fisicalista e reducionista terá problemas com uma concepção dos *qualia* como propriedades não-físicas. No entanto, apesar do funcionalismo estar inserido em um paradigma filosófico fisicalista e reducionista este não precisa necessariamente aceitar o fisicalismo e o reducionismo, veremos a seguir algumas alternativas ontológicas.

a. Funcionalismo ilusionista

Como vimos, os ilusionistas negam a existência dos *qualia* na realidade, ao menos a concepção dos *qualia* que costumeiramente é feita pelos filósofos. Nesta medida, o que há é apenas a ilusão de que existe tal fenômeno. Com isto em mente, imaginemos uma versão funcionalista ilusionista que define estados mentais através de estados funcionais e negue a existência de propriedades mentais como os *qualia*. Dessa maneira, quando Block (1978) apela para a concepção dos *qualia* para acusar o funcionalismo de ser demasiadamente liberal ou chauvinista, este estaria usando apenas uma *intuição ilusória* que há *qualia*. Portanto, o argumento de Block (1978) perde força e, em certa medida, se torna sem sentido. É importante frisar que não está em discussão aqui se uma Nação da China hipotética possuiria mente ou se certos animais não possuem mentalidade. O que estamos argumentando é que a noção de mentalidade usada por Block (1978) deixa de ter um apelo argumentativo/intuitivo caso *qualia* for apenas uma ilusão que temos.

Ademais, a objeção dos *qualia* invertidos, assim como os *qualia* ausentes, perderia força argumentativa. A possibilidade de dois indivíduos com os mesmos estados funcionais, mas com estados mentais distintos não afetaria uma vertente funcionalista ilusionista. Uma vez que, mesmo que os indivíduos sejam portadores de estados mentais qualitativos distintos, estes estados, em última análise, não querem dizer absolutamente nada sobre a mente. Pois, como visto, estes *qualia* dos indivíduos seriam ilusórios (falsos) e, portanto, não seriam um contra-exemplo ao funcionalismo.

Portanto, se a teoria funcionalista aceitar algumas ideias ilusionistas em seu arcabouço ontológico, ela, talvez, seja capaz de superar as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos. Uma vez que o funcionalismo entenderia a concepção dos *qualia*, pressuposto nas referidas objeções, como uma ilusão.

b. Funcionalismo monista

Outra alternativa, talvez menos radical que o ilusionismo, é entender *qualia* como *quididades* que não são nem físicas e nem mentais. Ou seja, o funcionalismo monista compreenderia estados mentais a partir de estados funcionais e um conjunto de *quididades*. Dessa forma, assim como o funcionalismo ilusionista, talvez esta vertente funcionalista supere as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos.

Podemos observar que, no caso dos *qualia* ausentes, esta vertente dificilmente atribuiria mentalidade à Nação da China de Block (1978), pois não haveria *quididades* nesta entidade hipotética. Além disso, dificilmente esta vertente iria se restringir a atribuir mentalidade apenas para seres humanos ou animais similares. Pois, várias outras espécies de animais e seres vivos seriam compostos por *quididades*/mentalidade. Ademais, no caso da objeção dos *qualia* invertidos, dificilmente seria possível haver dois indivíduos com os mesmos estados funcionais e *quididades* e que não teriam os mesmos estados mentais qualitativos.

Em suma, assim como o funcionalismo ilusionista, a teoria funcionalista monista abre mão de uma postura ontológica reducionista sobre os *qualia*. A teoria funcionalista, dessa forma, talvez, consiga superar as tradicionais objeções dos *qualia* ausentes e invertidos. Isso se deve principalmente em virtude de tais críticas atacarem, principalmente, uma postura ontológica reducionista sobre os *qualia* que o funcionalismo monista não possui.

É importante observar que, apesar de ambas as vertentes, em um primeiro momento, aparentam ser promissoras em responder às objeções dos *qualia* ausentes e invertidos, é

extremamente importante que estas vertentes e discussões sejam compreendidas como especulações extremamente embrionárias. Ou seja, ainda há um trabalho de pesquisa a ser feito acerca de diversos pontos em aberto. Sob este contexto, as considerações feitas nesta seção são especulações iniciais e breves que não esgotam o debate. Sendo assim, tentar desenvolvê-las e aprofundá-las no presente trabalho seria demasiadamente pretensioso e dificilmente realizável. Portanto, através da discussão levantada, almejamos apenas apontar ser possível o funcionalismo contornar estas tradicionais críticas dos *qualia* ausentes e invertidos e, talvez, retomar sua popularidade filosófica.

Conclusão

O funcionalismo já foi uma teoria filosófica popular, mas devido algumas críticas, como a dos *qualia* ausentes e invertidos, perdeu seu posto. A objeção dos *qualia* ausentes acusa a teoria funcionalista de ser liberal, atribuir mentalidade a entidades estranhas, ou chauvinista, não atribuir mentalidade a casos paradigmáticos. Por outro lado, há a objeção dos *qualia* invertidos a qual diz haver a possibilidade de indivíduos terem os mesmos estados funcionais, mas serem mentalmente distintos. Ambas as críticas são similares em atacar o funcionalismo por ser uma teoria insatisfatória ao acomodar os *qualia* em seu arcabouço teórico.

No entanto, como visto anteriormente, as duas objeções possuem como pressuposto um funcionalismo ontologicamente reducionista sobre os *qualia*. Isto é, *qualia* como propriedades redutíveis ao físico e aos estados funcionais. Sendo o funcionalismo uma teoria que talvez seja ontologicamente *neutra*, este não precisaria aceitar o fisicalismo e o reducionismo e ter problemas com as críticas dos *qualia* ausentes e invertidos.

Em suma, poderia haver vertentes funcionalistas que aceitem outras posturas ontológicas não reducionistas sobre os *qualia*, como, por exemplo: *qualia* como uma ilusão e como *quididades*. Em outras palavras, poderia haver uma orientação teórica do funcionalismo monista ou ilusionista. Ambas as vertentes, em um primeiro momento, parecem ser promissoras para contornar as críticas dos *qualia ausentes e invertidos*. Portanto, o funcionalismo ainda é uma teoria filosófica com potencial para contornar as tradicionais objeções dos *qualia* ausentes e invertidos e, quem sabe, voltar a ser uma teoria filosófica popular em filosofia da mente.

Referências

ABRANTES, P.; AMARAL, F. Funcionalismo e causação mental. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, SP, v. 25, n. 3, p. 13-45, 2002.

ARMSTRONG, D. *A Materialistic Theory of the Mind*, London: RKP, 1968.

_____. *The Nature of Mind*, Brisbane: University of Queensland Press, 1981.

BLOCK, N. *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers*. London: Bradford, 2007.

_____. Troubles with Functionalism. In: GOLDMAN, A. (Ed.). *Readings in Philosophy and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press. p. 261-325, 1978.

BLOCK, N. *Readings in the Philosophy of Psychology*, Volumes 1 e 2, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

BLOCK, N.; FODOR, J. What psychological states are not. *Readings in philosophy of psychology*, v. 1, p. 237-250, 1980.

BRADDON, D.; JACKSON, F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Malden, MA: Blackwell Publishing, (2th Edition), 2007.

BYRNE, A. Inverted Qualia, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/qualia-inverted/>; 2020. Acesso em: 07/08/2024.

CHALMERS, D. J. *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. *The character of consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. Panpsychism and Panprotopsyism. *Amherst Lecture in Philosophy*, 8 (reprinted in Alter and Nagasawa 2015), p. 246-276, 2013.

DENNET, D. Quining Qualia. In: LYCAN, W. (Ed.) *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1990. Capítulo 17, p. 519-548.

FODOR, J. *Psychological Explanation*, New York: Random House, 1968.

_____. *O problema mente-corpo*. Trad. Saulo F. Araujo, *Scientific American*, Vol. 244 (1), p. 124-32, 1981.

FRANKISH, K. Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, v. 23, p. 11-39, 2016.

GOFF, P. *Consciousness and fundamental reality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2017.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quartely*, v. 32, p.127-136, 1982.

LEVIN, J. Functionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalism/>>, 2023. Acesso em: 07/08/2024.

LEWIS, D. *Psychophysical and Theoretical Identifications*, in Block 1980, 207-215, 1972.

_____. *Mad Pain and Martian Pain*, in Block 1980, 216-222, 1980.

NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, v. 83 (4), p. 435-450, 1974.

PUTNAM, H. *Minds and Machines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

_____. *The Nature of Mental States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

_____. *Representation and reality*. Cambridge, MA: MIT press, 1988.

_____. The Nature of Mental States. *Readings in philosophy of psychology*, v. 1, p. 223-231, 1980.

RUSSELL, B. *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul, 1927.

STICH, S; NICHOLS, S. Folk Psychology. In: EDITORES. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 2003, p. 235-255.

SHOEMAKER, S. The Inverted Spectrum, *Journal of Philosophy*, 79: 357-81, 1982.

SHAGRIR, O. The Rise and Fall of Computational Functionalism. In: BEN-MENAHM, Y. (ed.). *Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Capítulo 9, p. 220-250.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, vol. LIX, p. 433-460, 1950.

A “WEAPONIZAÇÃO” DA IA: UMA CRÍTICA À MORAL CONTEMPORÂNEA

THE WEAPONIZATION OF AI: A CRITIQUE OF CONTEMPORARY MORALITY

LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA¹

<https://orcid.org/0009-0007-3570-2984>

RESUMO: Recentemente, a inteligência artificial (IA) se tornou popular e facilmente acessível no mundo virtual. Assim, a IA também passou a ser utilizada para atacar outras pessoas, como em casos em que alguém se passa por um parente de uma vítima para aplicar golpes e roubar dinheiro, transformando-a em uma arma de ataque, ou seja, *weaponizando-a*. O objetivo do presente texto é analisar a inteligência artificial e seus riscos, esclarecer o significado do termo “weaponizar” e, por fim, realizar uma consideração sobre o que os usos espúrios dessa tecnologia avançada dizem sobre a moral no século 21.

PALAVRAS-CHAVE: IA; *Weaponização*; Moralidade.

ABSTRACT: Recently, Artificial Intelligence (AI) became popular and easily accessible in the virtual world. As such, AI also started to be used to attack other people, like in cases where someone impersonates their victim’s relatives in order to scam and steam money, turning this tool into an attack weapon, ergo, weaponizing it. The objective of the present text is to analyze the artificial intelligence and its risks, to clarify the meaning of the term “to weaponize” and, finally, to consider what the bad uses of this advanced technology are saying about morality on the 21st Century.

KEYWORDS: AI; *Weaponization*; Morality.

Introdução

O presente texto tem como objetivo tratar da relação entre ser humano e máquina, considerando, especificamente, a popularização de ferramentas baseadas em inteligência artificial. Com tantos trabalhos sobre a IA, é importante que se considere como as pessoas estão reagindo e o que estão fazendo com ela. O foco, portanto, será voltado mais para o usuário dessa tecnologia.

Hoje em dia, é possível encontrar diversos aplicativos e websites que funcionam com inteligência artificial. Certamente, um dos mais populares é o ChatGPT, que é uma IA generativa de textos. Seja como for, existe uma miríade de possibilidades de uso de uma IA: o usuário pode ter conversas fictícias com personagens virtuais graças aos LLMs (Large

¹ Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista da CAPES. Contato: luizbakker@protonmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/7973245635877221>.

Language Models), criar representações visuais automatizadas utilizando, por exemplo, o DALL-E, configurar um amigo virtual e até mesmo solicitar textos sobre os mais diversos temas, em vários estilos possíveis, sendo possível, inclusive, emular o estilo de escrita de outras pessoas, novamente usando o ChatGPT. Por conta desse amplo leque de capacidades demonstrado pela inteligência artificial, é até previsível que exista um temor cada vez maior sobre certos riscos atrelados a esta tecnologia. Há diversas problematizações a respeito da inteligência artificial, existindo até mesmo discussões sobre a possibilidade que a IA assuma o controle da humanidade.²

Não se trata apenas do que a inteligência artificial pode fazer em sentido amplo. A questão também envolve o que exatamente pode ser feito com ela. Em casos mais simples, ela pode servir de instrumento para que golpistas enganem outras pessoas. Em casos mais complexos, ela pode controlar tecnologias, tanto no campo civil quanto no campo militar. Em casos como esses, encontrar um responsável pode se tornar uma tarefa bastante desafiadora.

Mas a inteligência artificial não possui, originalmente, fins ofensivos.³ Ela não foi criada para ser uma arma, e sim para realizar tarefas específicas conforme sua programação. Isso significa que, ao ser utilizada para montar uma mensagem de áudio falsa, ela está realizando a tarefa para o qual foi programada, mas com um objetivo ofensivo, diferente do original. Dessa forma, ela pode ser considerada uma arma. Essa ressignificação específica, no idioma inglês, é conhecida como *weaponization*, que, aqui, será traduzida como *weaponização*.

Este texto seguirá, assim, uma linha um pouco diferente do habitual: a problematização não será centrada na tecnologia em questão, mas sim na forma como ela está sendo utilizada pelo ser humano em geral. Então, resta indagar: como o indivíduo está reagindo a essas novas tecnologias? Será que a inteligência artificial representa uma ameaça à existência humana em si, ou ela também representa mais um risco à moralidade? Será realizada uma breve análise do comportamento das pessoas ao utilizar a inteligência artificial generativa, com o objetivo de convidar a refletir sobre como as novas tecnologias estão afetando as relações interpessoais em um sentido amplo.

² Há, inclusive, uma discussão sobre Inteligência Artificial Geral, ou Superinteligência artificial, que seria o futuro da IA, ou seja, sua evolução.

³ O conceito de inteligência artificial, no entanto, é bastante amplo e abrange diversas formas de IA. O ponto em comum entre elas seria a IA como um objeto autônomo capaz de cumprir tarefas voltadas para a resolução de problemas. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Intelig%C3%A2ncia_artificial.

1. Sobre a palavra ‘*weaponização*’

A palavra aqui utilizada, *weaponização*, é baseada no vocábulo *weaponization*. Esse é um neologismo que significa “adaptar algo para utilizar como arma”.⁴ Basta que o objeto em questão seja utilizado de maneira agressiva, ou ao menos com intenção ofensiva, como, por exemplo, atirar um copo em outra pessoa.⁵ Ao fazer isso, o indivíduo está *weaponizando* o copo. Curiosamente, esse termo não é recente, tendo sido utilizado pela primeira vez em 1957, segundo o dicionário de Oxford.

É importante ressaltar que, contextualmente, o ato de recondicionar algo com objetivo ofensivo pode ocorrer de duas formas: no primeiro caso, o objeto pode ser diretamente utilizado para ataque, conforme o exemplo mencionado; no segundo caso, um veículo pode ter uma arma de fogo anexada a ele. Adequando o exemplo ao tema aqui proposto, uma inteligência artificial, originalmente programada para realizar uma função simples, pode ser usada para enganar outras pessoas, ou ser treinada para gerenciar sistemas bélicos.

Ainda em relação ao termo *weaponizar*, não existe uma tradução oficialmente estabelecida para esse vocábulo. Uma breve pesquisa em mecanismos de busca⁶ retorna, como possíveis traduções, os termos “militarização” e “armamentização”, sem que haja um consenso sobre qual termo é preferencial. Dado que essa falta de consistência prejudicaria a argumentação que se busca construir, optou-se, então, por abrigar o termo original, para fins de clareza contextual.

O tema da *weaponização* da inteligência artificial não é algo inexplorado. Em 2019, Joe Burton e Simona Soare publicaram um artigo intitulado *Understanding the Strategic Implications of the Weaponization of Artificial Intelligence*.⁷ O artigo trata precisamente do potencial de uma IA no ciberespaço, mas também como parte integrante de sistemas bélicos, nos dois contextos da palavra *weaponização*. O texto justifica a crescente preocupação com os perigos da inteligência artificial, por mais que Burton e Soare ressaltem que “a tecnologia pode claramente ser aproveitada para melhorar a segurança assim como para destruir”.⁸

⁴ Fonte: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/weaponization>. Último acesso em 05/08/2023.

⁵ Até emoções e comportamentos podem ser weaponizados.

⁶ Em outras palavras, uma busca no Google pela frase “weaponizar em português”.

⁷ Em português, *Implicações Estratégicas da Weaponização da Inteligência Artificial*.

⁸ Burton e Soare, 2019, p. 16.

2. Sobre a Inteligência Artificial e seus riscos

Normalmente, quando se fala de riscos relacionados à IA, é comum que se imagine um futuro distópico onde as máquinas tomaram controle da humanidade. Burton e Soare referenciam esse mesmo tipo de imaginação ao mencionar, na introdução de seu texto, o filme *Exterminador do Futuro*, que descreve esse exato cenário, em que uma inteligência artificial se manifesta primariamente, na forma de robôs assassinos decididos a eliminar a humanidade. Os próprios autores consideram esse tipo de debate como hiperbólico.

Entre os artigos que serão analisados a seguir, o já citado texto de Burton e Soare trata dos riscos da inteligência artificial no ciberespaço, em um sentido geral, embora falem sobre essa tecnologia também no campo bélico. Os autores afirmam:

Os avanços na IA também fazem com que os próprios malwares sejam mais danosos, mais sofisticados e mais capazes de mirar precisamente em seu destinatário desejado. Um exemplo recente é o software Deeplocker, desenvolvido pela IBM Research, que é altamente evasivo e capaz de ocultar suas intenções malignas antes de chegar ao seu alvo. O malware identifica alvos através de indicadores de mídias sociais, incluindo reconhecimento facial, geolocalização e reconhecimento vocal, e evita ser detectado até entregar sua ‘carga’ (...). Esse é apenas um exemplo do leque, em expansão, de capacidades ofensivas aprimoradas ou facilitadas pela IA.⁹

A IA, conforme é aprimorada, aumenta os danos dos malwares. Esses programas invasivos, outrora utilizados em ataques diretos, se tornaram mais furtivos e capazes de atingir seus alvos, pois a inteligência artificial sabe como evadir proteções, identificar possíveis alvos com base em indicadores de mídias sociais, e consegue se camuflar até atingir sua carga.

Em outro artigo relevante, intitulado *Malevolent soft power, AI, and the threat to democracy*, Kamarck aborda outro assunto relacionado, relatando que a IA pode ajudar a produzir edições de vídeos onde uma pessoa parece dizer algo que nunca falou:

O outro desenvolvimento da IA que oferece problemas reais para a democracia é a habilidade crescente de sistemas de IA de colocar palavras que nunca foram ditas nas bocas das pessoas (...).

Esse processo funciona utilizando algoritmos de reconhecimento facial e um clipe de áudio da pessoa falando, para manipular a boca e fazer parecer que ela está dizendo algo que não está. Até agora, a tecnologia se foca em mudar o formato da boca, mas mudar uma expressão facial ou uma postura completa certamente está no horizonte. Atualmente, é importante ter grandes quantidades de vídeo da pessoa falando para possibilitar este processo. Portanto, líderes mundiais como Barack Obama ou David Cameron estão

⁹ Burton e Soare, 2019, p. 10. Todos os trechos citados neste artigo foram traduzidos por mim.

particularmente vulneráveis a protagonizar vídeos com palavras falsas saindo de suas bocas.¹⁰

Na época em que Kamarck escreveu seu artigo, 2018, esta funcionalidade não era tão avançada e popular quanto é hoje, mas já possuía o mesmo potencial devastador, conforme exemplo explicitado pela autora. Hoje em dia, anos depois, não é necessário mais do que dois minutos de áudio para que a inteligência artificial possa produzir um vídeo ainda mais convincente, o que representa um risco ainda maior para a democracia.

Coeckelbergh, em seu artigo intitulado *Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability*, segue em uma direção diferente em seu texto. Ele reconhece que a IA pode ser usada de formas diferentes daquelas para as quais foi projetada, ou seja, mal-utilizada, mas insiste no valor moral e ético da ferramenta baseada em IA. Dado que o autor se baseia na ética aristotélica para argumentar em seu artigo, ele considera a inteligência artificial como um instrumento. Sendo assim, o problema está não no instrumento, mas nas consequências de seu uso:

Geralmente, programadores e usuários sabem o que eles querem fazer com a IA. Mais precisamente, eles sabem o que eles querem que a IA faça *para eles*. Eles sabem o objetivo, as consequências *desejadas*. Aristóteles diria *o fim*. Entretanto, usuários de IA não estão necessariamente a par das consequências *não desejadas* e da *significância moral* do que eles fazem. Por exemplo, eles podem não saber que há uma parcialidade no conjunto de dados que estão usando ou mesmo em seus algoritmos. Eles podem não estar nem a par de que o que eles fazem é moralmente significativo (...). E eles podem não saber as consequências exatas para aqueles que foram atingidos pelo algoritmo.¹¹

Os usuários da IA não pensam muito no funcionamento da tecnologia que utilizam, e acabam não levando em consideração que existem consequências indesejadas, visto que o código das IA possui uma parcialidade, ou mesmo um viés intrínseco. Eles não entendem completamente o funcionamento do algoritmo que estão utilizando, assim como não entendem completamente as consequências do uso indiscriminado da tecnologia que têm em mãos.

Mas o que mais chama atenção nessa afirmação de Coeckelbergh é a parte onde o autor se refere ao desconhecimento, da parte do usuário, da significância moral de suas ações com a inteligência artificial. Em outras palavras, alguém que *weaponiza* uma IA desconhece completamente, ou, pelo menos, ignora, o fato de que todo ato possui consequências, e isso inclui a maneira como uma tecnologia é utilizada. Nesse sentido, seria possível explorar mais

¹⁰ Kamarck, 2018, online.

¹¹ Coeckelbergh, 2019, p. 2059, grifos do autor.

profundamente como um indivíduo que *weaponiza* qualquer coisa ignora ou desconhece as consequências morais de seu ato, mas isso levaria a outro texto que seria ao menos duas vezes maior do que este artigo.

Embora os três textos relatem riscos da inteligência artificial, com Coeckelbergh indo em uma direção diferente dos outros autores, eles convergem no fato de que há alguém utilizando ou programando uma IA para realizar ações específicas. No caso da afirmação de Burton e Soare, onde essa tecnologia faz uso de um malware, ainda há um agente envolvido, pois alguém precisou programar a IA ou o malware em questão.

De fato, o exemplo fornecido pelos dois autores demonstra muito bem o que Coeckelbergh afirma sobre o algoritmo tendo efeitos não desejados que até mesmo os desenvolvedores desconhecem. Afinal, de certo modo, a inteligência artificial acabou se rebelando. Isso não significa, no entanto, que a humanidade esteja presenciando os primeiros estágios de uma “era das máquinas”, onde a tecnologia atacará seres humanos e assumirá controle do planeta, uma vez que a IA que utiliza o malware não atacou alvos indiscriminados ou realizou ataques a esmo. Na verdade, considerando o exemplo fornecido por Burton e Soare, a IA pode ser considerada uma arma cuja trava de segurança parou de funcionar e ela começou a atirar em seus alvos. Seguindo este raciocínio, ainda assim ela é curiosamente mais segura do que uma arma, pois os projéteis, quando a arma dispara, variam de direção indiscriminadamente, e o malware, que seria o equivalente à munição balística, não erra o alvo e nem atinge vítimas inocentes.

Essa *weaponização* da IA se mostra de maneira ainda mais direta ao considerar o texto de Kamarck, que trata especificamente deste tipo de mau uso da tecnologia com motivações espúrias. Nesse caso, inclusive, as pessoas que utilizam deste recurso para manipular as eleições não se importam com as consequências morais de seus atos.

Comparando os três artigos aqui mencionados, o que se pode perceber é que a inteligência artificial, por si só, não representa nenhuma ameaça, no sentido em que ela não vai além do que foi programada para fazer, embora, segundo Burton e Soare, existam riscos consideráveis:

O processo de *weaponização* – seja na área nuclear ou na área de informação – compreende riscos consideráveis. Esses estão associados com a instabilidade que a proliferação das tecnologias, dentro da arena internacional, cria, o prospecto das corridas de armas e dilemas de segurança, o risco de que os atores não estatais adquiram agentes *weaponizados*, o risco de que os estados não sejam capazes de controlar eficientemente a tecnologia

weaponizada, e que as tecnologias de IA serão incontíveis e resultarão em consequências indesejáveis quando foram utilizadas. Os riscos associados com a weaponização da IA não foram delineados sistematicamente, mas incluem o desenvolvimento de parcialidade dentro dos sistemas de IA. Essa dinâmica foi demonstrada recentemente quando um robô de conversa da Microsoft chamado ‘Tay’ ganhou sua própria conta do Twitter e foi deixado para interagir com o público e, como resultado de receber dados malignos, começou a exibir racismo, sexismo, e pontos de vista políticos extremistas (...). Outro risco significativo dos sistemas de IA é que eles podem ser manipulados e sua integridade pode ser alterada por atores malignos, e até mesmo programados para realizar funções indesejadas.¹²

O risco associado com a IA é decorrente do seu uso, mais especificamente de seu mau uso. Quando ela recebe dados malignos, ou dados parciais, a inteligência artificial acaba por assumir uma personalidade distorcida, baseada na informação recebida, como no caso do robô de conversação que se tornou racista e preconceituoso após navegar pelo Twitter. O outro risco associado à IA é precisamente o que está sendo abordado no presente texto: ela pode ser manipulada e alterada por atores malignos.

Com base no que foi apresentado nesses três artigos, pode-se concluir, portanto, que a inteligência artificial, por si só, é incapaz de agir fora de sua programação. No entanto, ela pode ser, de certo modo, distorcida, desenvolvendo uma parcialidade após ser exposta a informações malignas, e até reprogramada por indivíduos que planejam *weaponizá-la*. Sendo assim, o problema não está em seu potencial, mas sim na maneira como ela é utilizada.

3. IA e a Moral

Embora Burton e Soare foquem seu artigo na weaponização da IA para fins militares e estratégicos, eles admitem que o “risco significativo dos sistemas de AI é que eles podem ser manipulados e sua integridade alterada por atores maliciosos e até programados para desempenhar funções não-intencionais”, e que a “IA também causou preocupações sobre a manipulação social”.

Burton e Soare não estão sozinhos nessas enunciações. Kamarck denuncia uma possível manipulação das eleições norte-americanas de 2016, que teria ocorrido por meio do uso da inteligência artificial. Por conta disso, a autora chega a considerar a IA como uma potencial arma contra a democracia.

¹² Burton e Soare, 2019, p. 8.

Não há dúvidas de que a IA pode ser *weaponizada* e causar muitos estragos. No Brasil, por exemplo, golpistas têm utilizado essa tecnologia para ludibriar outras pessoas e roubar seu dinheiro. O golpe em questão consiste em utilizar a inteligência artificial para imitar a voz de outras vítimas, fazendo-as dizer qualquer frase que queiram.

Nesta matéria, publicada pelo site R7, intitulada *Golpe da Voz*, há o relato de um influenciador digital que teve sua voz copiada por uma inteligência artificial. O golpista, então, usou a cópia da voz para extorquir o pai deste influenciador digital e fazê-lo depositar dinheiro em uma conta falsa. O advogado especialista em crimes cibernéticos Luiz Augusto D’Urso relata que uma IA capaz de manipular a voz alheia não é recente, mas os golpes com esta tecnologia são. Ele ressalta que, quanto mais tecnologias surgem, mais opções de golpes surgirão com ela.

Enquanto Burton e Soare consideram a inteligência artificial como uma ferramenta *weaponizável* e Kamarck a vê como uma arma em potencial, Mark Coeckelbergh enxerga a questão sob uma ótica um pouco diferente: para ele, o ser humano “*pode* ser responsável e deve ser responsabilizado pelo que ele faz e decide quando desenvolve e utiliza IA”. Ele mesmo admite, no entanto, que esta questão é bastante complexa.

Os três textos se completam, de certo modo. O primeiro considera as possibilidades estratégicas e os riscos da weaponização da inteligência artificial; o segundo, por sua vez, trata da atribuição de responsabilidade pelo uso da IA, um ponto que os outros autores não abordam detalhadamente em seus respectivos textos. Burton e Soare falam da susceptibilidade da inteligência artificial para usos maliciosos, enquanto Kamarck dá maior ênfase à forma como ela foi utilizada para atacar a democracia norte-americana.

É verdade que o texto de Coeckelberg é voltado para um aspecto específico da explicabilidade. Ele afirma que seu objetivo é “a questão da atribuição de responsabilidade para tecnologias usadas na automação de ações e decisões normalmente tomadas por humanos”. Porém, o próprio autor afirma que o que ele trabalha no artigo é aplicável “além desses domínios para todos os usos da IA”. Ocorre que Coeckelbergh utiliza a ética aristotélica, que o faz considerar a IA como um mero instrumento, assim como está sendo feito neste texto. Enquanto o pesquisador admite que isso é limitante para o escopo de seu texto, essa limitação não se aplica no caso deste artigo, porque o tipo de situação considerada é de um indivíduo que utiliza a inteligência artificial para prejudicar outras pessoas. O caso dos golpes financeiros serve de exemplo: a IA foi completamente controlada, sendo apenas um instrumento em um

golpe perpetrado contra uma vítima. Nesse exemplo, a atribuição de responsabilidade é bastante óbvia. Comparando o que está sendo tratado aqui com o texto de Coeckelbergh, portanto, a diferença fundamental é que ele discute a responsabilização em casos de acidente, não em casos em que há dolo envolvido, como os que foram apresentados neste artigo. Aqui, o que está em questão é precisamente um tipo de caso em que a inteligência artificial é *weaponizado* por agentes humanos. O que se busca é entender por que as pessoas estão ressignificando essa tecnologia como uma arma, fora de contextos militares.

Aplicando rigorosamente a definição de *weaponização*, a simples divulgação de uma notícia falsa é, por si só, uma *weaponização*: o usuário está recondicionando o ambiente virtual como uma arma a ser utilizada contra o alvo da desinformação que está divulgando online. Então, mais do que a possibilidade de ser uma ameaça por conta de suas capacidades tecnológicas, a inteligência artificial acaba sendo utilizada como uma ferramenta conveniente para que o indivíduo ataque outras pessoas, sendo mais uma dentre as tecnologias que figuram na lista de opções de golpes virtuais conhecidos como *phishing*.¹³

A notícia, postada no site GaúchaZH sob o título *Inteligência Artificial Exige Atenção Redobrada de Internautas contra Golpes na Internet*, cita uma declaração do coordenador do curso de segurança da informação da Unisinos, Luciano Ignaczak, afirmando que o *phishing*, anos atrás, era mais artesanal, isto é, era redigido manualmente pelos golpistas, e a atenção à escrita era o bastante para perceber que uma mensagem virtual se tratava de um golpe. Ele nota que a IA não está apenas criando novas formas de enganar os outros, mas também sofisticando golpes mais antigos. A notícia infere, assim, que o *phishing* está evoluindo junto com a tecnologia.

Na mesma matéria, a professora da Escola Politécnica da PUC do Rio Grande do sul, Ana Benso, aponta a necessidade de criação de artifícios para saber se algo considerado verídico realmente é verdadeiro ou apenas produto de uma montagem realizada por inteligência artificial, e ressalta que é necessária a existência de um código de conduta para o ambiente virtual da internet.

Chama atenção como as duas matérias tratando do mesmo golpe evocam especialistas que oferecem conselhos diferentes, mas diagnósticos iguais: D’Urso sugere a criação de palavras-chave entre familiares e videochamadas para conferência da veracidade da mensagem

¹³ Fonte: <https://prodest.es.gov.br/entenda-o-que-e-phishing-e-adote-medidas-para-evita-lo>. Último acesso em 30/03/2024.

de áudio, enquanto Paulo Ricardo Muniz Barros, professor da Feevale, aconselha apenas uma simples ligação entre os familiares. Porém, todos eles são unânimes: mais tecnologias significam mais golpes virtuais.

Soare refere-se às implicações estratégicas de weaponizar a inteligência artificial, ou seja, ressignificar esta tecnologia com o objetivo de guerrear, em sentido amplo. Quanto mais tecnologias as pessoas têm à sua disposição, mais o ser humano estará sujeito a perigos, principalmente no ambiente virtual, onde a IA torna difícil de perceber a linha entre verdade e mentira.

Não é objetivo deste artigo, no entanto, generalizar ou partir do pressuposto de que o ser humano é necessariamente maligno e que obrigatoriamente buscará novas formas de atacar seus semelhantes. Mas é necessário refletir sobre para onde está indo a moral de um indivíduo capaz de aprender sobre e obter uma tecnologia avançada para deliberadamente *weaponizá-la* contra uma vítima.

Independentemente da ética considerada, a discussão enveredará por um caminho que se torna complexo demais para ser estendido aqui. O que se pode notar preliminarmente é que, se por um lado há extensa consideração a respeito dos riscos e potenciais ameaças relacionadas à inteligência artificial, é igualmente prioritário que se considere como as novas tecnologias estão afetando a moral, para o bem e para o mal, principalmente no aspecto das relações interpessoais. Sendo assim, em vez de fornecer uma argumentação a título de conclusão, posto que não há a intenção de se assumir uma posição específica em relação a isso, deixa-se, aqui, um convite para a reflexão: será que a moral está avançando junto com a tecnologia ou, ao contrário, está retrocedendo?

Conclusão

Coeckelbergh admite que utilizar a ética aristotélica é limitante, pois o obriga a considerar a inteligência artificial como mero instrumento. Porém, enquanto o autor trabalha com casos mais complexos, como veículos terrestres e aéreos autônomos, controlados por IA, os casos mostrados aqui consistem exatamente em situações nas quais ela se encaixa exatamente como mero instrumento, sendo *weaponizado* contra outrem. A abordagem aristotélica, no entanto, tem razão de ser quando é observada conforme a perspectiva do usuário que tem intenção de *weaponizar* a ferramenta.

Kamarck, ao tratar da inteligência artificial em seu texto, assume uma postura mais acusativa, até mesmo incisiva, considerando que, no campo político, essa tecnologia possui potencial para causar mais estragos do que trazer benefícios. Embora apresente relatos de maneira tão intensa, Kamarck não pode ter seus argumentos ignorados, uma vez que a IA pode ser manipulada e possui forte potencial *weaponizável*.

Burton e Soare também tratam brevemente sobre a capacidade de se manipular uma inteligência artificial. Porém, os dois autores não entram em muitos detalhes, preferindo apenas relatar o incidente das eleições norte-americanas superficialmente. No entanto, ao contrário de Kamarck, Burton e Soare não consideram a IA como uma ameaça em potencial. Eles não a problematizam diretamente.

Em realidade, os três artigos podem ser interpretados de maneira interligada, por causa de seus pontos comuns: Burton e Soare chamam atenção para o fato de que a inteligência artificial pode ser manipulada por atores maliciosos, Kamarck afirma que esse incidente já aconteceu em 2016 e pode acontecer novamente, e Coeckelbergh pergunta se os desenvolvedores da IA também deveriam ser responsabilizados por permitir, indiretamente, esse tipo de uso.

Por fim, reitera-se, aqui, o convite à reflexão. É bastante importante que se considere o quanto o avanço tecnológico está permitindo, ou estimulando, que as pessoas se deixem corromper. Talvez a questão seja ainda mais complexa, e seja necessário entender a origem deste comportamento. Por outro lado, talvez a questão seja mais simples do que aparenta, e o ser humano precisa apenas compreender que a ética e a moral também se estendem à tecnologia.

Referências

ARISTÓTELES. (1984). *Nicomachean ethics*. In BARNES, J. (Ed.), The complete works of Aristotle (Vol. 2, pp. 1729–1867). Princeton: Princeton University Press.

BURTON, J.; SOARE, S. R. *Understanding the Strategic Implications of the Weaponization of Artificial Intelligence*. In: h International Conference on Cyber Conflict: Silent Battle. T. Minárik, S. Alatalu, S. Biondi, M. Signoretti, I. Tolga, G. Visky. 2019: NATO CCD COE Publications, Tallinn. Disponível online em https://ccdcoe.org/uploads/2019/06/Art_14_Understanding-the-Strategic-Implications.pdf. Último acesso em 05/08/2023.

COECKELBERGH, M. *Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability*. Disponível online em <https://link.springer.com/article/10.1007/s11948-019-00146-8>. Último acesso em 05/08/2023.

GAÚCHAZH. <https://gauchazh.clicrbs.com.br/tecnologia/noticia/2023/05/inteligencia-artificial-exige-atencao-redobrada-de-internautas-contragolpes-na-internet-cli9987yo009j0165zwr5ecp0.html>. Último acesso em 05/08/2023.

KAMARCK, E. *Malevolent soft power, AI, and the threat to democracy*. Disponível online em <https://www.brookings.edu/articles/malevolent-soft-power-ai-and-the-threat-to-democracy/>. Último acesso em 05/08/2023.

OXFORD. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/weaponization>. Último acesso em 05/08/2023.

PORTAL R7. <https://noticias.r7.com/sao-paulo/golpe-da-voz-criminosos-usam-inteligencia-artificial-para-enganar-vitimas-e-roubar-dinheiro-20052023>. Último acesso em 05/08/2023.

PRODEST – Instituto de Tecnologia da Informação e Comunicação do Estado do Espírito Santo. <https://prodest.es.gov.br/entenda-o-que-e-phishing-e-adote-medidas-para-evita-lo>. Último acesso em 30/03/2024.

SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Translation E. J. F. Payne. New York, Oxford University Press, 2012.

.

O HUMANO NO LIMITE DA REPRESENTAÇÃO: ANALISANDO VIDA PRECÁRIA DE JUDITH BUTLER

THE HUMAN AT THE LIMIT OF REPRESENTATION: ANALYZING JUDITH BUTLER'S PRECARIOUS LIFE

MICHELE TEIXEIRA BONOTE¹

<https://orcid.org/0000-0002-4617-3623>

RESUMO: O objetivo desse artigo é revelar como Judith Butler começa a pensar a categoria do humano a partir dos limites representacionais produzidos pelo contexto histórico e político de guerra, analisado em *Vida Precária* (2004). Ao mostrar como Butler compreende o processo de formação do sujeito a partir da vulnerabilidade, precariedade e interdependência, revela-se um deslocamento de suas primeiras questões ontológicas sobre gênero, sexo e sexualidade em direção a uma ética que tem como ponto de partida a vulnerabilidade da vida humana. Para tanto, exploraremos sua articulação do sujeito “fora de si” com o conceito levinasiano de “rostro”, isto é, de uma alteridade que desloca o sentido soberano e autônomo do sujeito moderno em direção à apreensão de uma vulnerabilidade comum, que rompe essa ideia unívoca de sujeito e produz novos sentidos para se pensar uma ética não-violenta e responsável. É dessa forma que a autora consegue denunciar como o enquadramento, ou apagamento, de figuras da guerra pela mídia cria a própria realidade do que pode ser considerado humano e do que não pode, em suas palavras, de corpos dignos de serem enlutados e de corpos indignos de luto.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetivação; Vulnerabilidade; Representação; Luto; Humano.

ABSTRACT: The aim of this paper is to examine how Judith Butler begins to think about the category of the human based on the representational limits produced by the historical and political context of war, as discussed in *Precarious Life* (2004). By demonstrating Butler's perspective on subject formation based on vulnerability, precariousness and interdependence, a shift is observed from her initial ontological inquiries about gender, sex, and sexuality towards an ethical framework rooted in the vulnerability of human life. In doing so, we will analyze her portrayal of the subject as "besides oneself," drawing on the Levinasian notion of the "face" as an alterity that displaces the sovereign and autonomous sense of the modern subject toward an understanding of shared vulnerability, challenging the univocal conception of the subject and fostering new ways of contemplating non-violent and accountable ethics. This is how the author critiques the media's construction or omission of war narratives, shaping the very definition of what is considered human and what is not, particularly in delineating whose bodies are deemed worthy of mourning and those that are not.

KEYWORDS: Subjectivation; Vulnerability; Representation; Grief; Human.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC. Pesquisadora bolsista pela FAPESP. Contato: michelebonote@hotmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/1932947206200773>.

Introdução

No contexto da teoria feminista e da teoria de gênero, o nome Judith Butler é amplamente reconhecido, estimado e, por vezes, alvo de inúmeras críticas. Para muitas feministas norte-americanas, especialmente nos anos 1990, era praticamente impossível ignorar a publicação de *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990) e sua “convincente reconceitualização pós-foucaultiana de gênero, sexo e subjetividade”.² Neste livro, as noções de gênero, sexo e sexualidade são completamente desprendidas de qualquer tipo de definição estável e segura, seja de sexo (macho e fêmea), identidade (feminina e masculina) e sexualidade (heterossexual), enfim, de qualquer referência corporal fixa. Afastando-se de noções substantivas de gênero, encontramos neste livro a proposição do gênero como performativamente constituído. Originalmente, assume Butler, foi a leitura de Jacques Derrida do texto “Diante da Lei” de Kafka que a inspirou a produzir tal conceito. Na história de Kafka, quem se senta diante da porta da lei, à espera de sua revelação, acaba dando à lei certa força. Ou seja, antecipar a lei, ou um significado não revelado, é o meio pelo qual essa lei ganha autoridade e materialidade. Será, então, que as expectativas em relação ao gênero não funcionam de maneira análoga? Será que também não nos sentamos diante da porta do gênero aguardando sua revelação? Uma expectativa, como Butler informa, “que acaba por produzir o próprio fenômeno que ela antecipa”.³

No momento em que escreveu *Problemas de Gênero*, Butler estava opondo-se à matriz de poder heterossexual que pressupõe a existência de dois sexos, dois gêneros e um desejo, produzindo a inteligibilidade e viabilidade dos sujeitos. Um regime de poder, portanto, que decreta quais expressões de gênero são verdadeiras e reconhecíveis e quais são falsas e derivativas – uma mulher “verdadeira” e uma drag queen “falsa” que, supostamente, imita uma feminilidade autêntica. Porém, se não há no gênero qualquer tipo de substancialidade original ou atributo natural, como afirma Butler, então, tanto a mulher como a drag queen performam – ainda que de maneiras diversas – a feminilidade. Assim, a pretensão da autora não foi ditar qual a melhor forma ou modelo que o gênero poderia adotar, “mas antes abrir possibilidades de gênero sem ditar os tipos de possibilidades que poderiam concretizar-se”.⁴ De maneira geral, *Problemas de Gênero* buscou enfraquecer e criticar discursos de verdade que atuam deslegitimando práticas minoritárias de sexualidade e gênero, demonstrando como algumas

² Segal, 2008, p. 382.

³ Butler, 1999, p. xiv.

⁴ *Ibid.*, p. viii.

pressuposições comuns ao feminismo são violentas, na medida em que impossibilitam pensarmos a vida fora dos padrões heteronormativos de gênero.

Assim sendo, *Problemas de gênero* afirma que a política feminista não deve colocar a “identidade”, o “sujeito”, as “mulheres”, como seu fundamento. Ao contrário, deve estabelecer a tarefa de realizar uma *genealogia feminista*, retomando os discursos de poder que estruturaram a concepção de identidade como pré-requisito da política e, com isso, apresentar uma forma de política que conteste as reificações e exclusões de gênero e identidade. Dessa forma, em suas considerações finais, Butler diz o seguinte:

O “nós” feminista é sempre e somente uma construção fantasística, que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e a indeterminação internas do termo, e só se constitui por meio da exclusão de parte da clientela, que simultaneamente busca representar [...] meu argumento é que não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato.⁵

O problema aparece quando começam a questionar a viabilidade de uma política feminista a partir dessas desconstruções. Para muitas feministas daquele período, isso significava apagar todo um aparato conceitual teórico construído. Como Segal compreende,

(...) isto foi especialmente verdade para aquelas que ainda tentavam, contra a maré, encarar o aumento geral, em vez da diminuição, da miséria das mulheres e o aumento da violência contra as mulheres no mapa global durante a mesma década de 1990 [...] a nova opacidade teórica desencadeou a ira de antigas organizadoras ativistas, como Heidi Hartmann, Ellen Bravo, Charlotte Bunch e Nancy Hartsock, que se queixavam [...] de que a teoria feminista era agora inútil para seus trabalhos.⁶

No entanto, Butler não almejava o fim do feminismo, muito menos sua substituição por uma teoria queer, mas pretendia mostrar como a aposta em uma política representativa pautada na identidade “mulher” poderia ter consequências violentas e excludentes. Comprometida e engajada com a política feminista, Butler travou inúmeros diálogos com interlocutores diversos, além de se dedicar em revisões e esclarecimentos de sua teoria de gênero.⁷ Para Lynne Segal, no período de uma década e meia, Butler teria alterado suas posições, identificando pelo menos cinco modificações significativas: 1) mudança de uma análise primariamente semiótica para

⁵ Butler, 2016, p. 245.

⁶ Segal, Op. cit., p. 383.

⁷ Destacamos a obra *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”* (1993) como outro importante trabalho de Butler dentro da temática de gênero, sexo e sexualidade. Trabalho este que pretende, em partes, responder às críticas que recebeu com a publicação de *Problemas de gênero*.

uma que frisa a significância de momentos socioculturais; 2) de abstrações políticas para um raciocínio ético; 3) de uma preocupação central com gênero e sexualidade para um interesse geral com a alteridade e o rosto/lugar do Outro; 4) de um engajamento foucaultiano com a exterioridade e performatividade para um interesse mais psicodinâmico com a interioridade e uma ênfase nos primeiros anos de formação da vida; 5) de uma rejeição das identidades para a contemplação de várias identidades distintas articuladas na forma de uma política de identidade. Para Segal, essas cinco mudanças se interconectam, além de posicionarem Butler mais perto – senão no mesmo barco – de muitas teóricas que anteriormente criticaram seu trabalho.⁸

Apesar desse grande número de mudanças evidenciados por Segal –e nem todas representam nossa interpretação da obra butleriana –, o que nos interessa neste artigo é apresentar como o interesse pela alteridade, especialmente em relação ao rosto e ao lugar do Outro, começa a aparecer nas análises de Butler. O recorte traçado dá prioridade à análise do livro *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2004), especificamente na forma como Butler pensa o processo de subjetivação, a partir do êxtase ou da desposseção – o sujeito fora de si –, articulando o conceito levinasiano de rosto para pensar a dinâmica entre representação e humanização no contexto de guerra. Neste livro dos anos 2000, Butler introduz novos conceitos-chave como vulnerabilidade e interdependência, que nos oferecem pistas para compreendermos algumas de suas mudanças teóricas. Nosso objetivo é, portanto, percorrer o raciocínio argumentativo de Butler e mostrar como a construção do sujeito como “fora de si” dá base para uma ético-política crítica.

1. Vulnerabilidade e interdependência: o sujeito fora de si

Em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2004), Butler se preocupa em considerar uma dimensão do sujeito em relação à comunidade, principalmente através de conceitos como precariedade e vulnerabilidade da vida, assim como suas dimensões de interdependência. Desse modo, além de mostrar como os indivíduos são enquadrados por normas para se tornarem sujeitos reconhecidos, Butler também se preocupa em apresentar como eles dependem fundamentalmente uns dos outros para a própria sobrevivência, abrindo caminho para refletirmos eticamente sobre noções como responsabilidade e não-violência.

⁸ Segal, Op. cit., p. 384.

Os cinco ensaios que compõem o livro são frutos de uma reflexão localizada no contexto após o 11 de setembro.⁹ Em resposta aos ataques, o então presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, desencadeou uma campanha militar de “Guerra ao Terror” como estratégia de combate ao terrorismo. Ao tratar o atentado como um ato de guerra, esse governo conseguiu assumir mais poderes do que tinha anteriormente para perseguir e deter pessoas no exterior, promovendo espionagem doméstica e justificando a invasão e ocupação de países como o Iraque e Afeganistão. Dessa forma, a intensificação do discurso nacionalista, o aumento dos mecanismos de vigilância, a suspensão de direitos constitucionais, graves violações de direitos humanos, censura, torturas, prisões e mortes marcam, de acordo com Butler, a reação defensiva e violenta dos Estados Unidos. O atentado terrorista, ao romper com as fronteiras estadunidenses, tornou explícita a vulnerabilidade de um país que se achava invulnerável.

Diante desse quadro, o pressuposto da reflexão de Butler é levar em conta, como escreve: “a condição de violável e a agressão como ponto de partida para a vida política”.¹⁰ De certa forma, o medo e o luto pelas mortes em um acontecimento como o 11 de setembro, provém da percepção de que podemos ser violados e de que estamos sujeitos à morte a qualquer momento. Isso significa que essas experiências de vulnerabilidade e perda levam, necessariamente, a uma resposta violenta militar? Para Butler, não. Se quisermos fins menos violentos, então com certeza é importante investigarmos “o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra”?¹¹

O ensaio “Violência, luto, política” começa com a possibilidade de se pensar um “nós”, pois todos compartilhamos, enquanto sujeitos, a experiência de ter perdido alguém: “a perda nos transformou em um tênue ‘nós’ ”.¹² Com isso, Butler parece expandir sua problematização sobre “quem conta como humano”, pois além das violências de gênero, das perdas por causa da AIDS no contexto dos anos 1980 e 1990 de sua formação, agora também há um enfoque nas vidas perdidas devido às doenças, conflitos globais, guerras, violência de Estado: todos perdemos, todos estamos sujeitos à violência, à morte e à perda. Assim, passa-se a considerar que parte de nós é constituída pela vulnerabilidade social de nossos corpos, compreendendo

⁹ 9/11 ou 11 de setembro refere-se aos ataques suicidas planejados pela organização fundamentalista islâmica Al-Qaeda no dia 11 de setembro de 2001, em que quatro aviões comerciais foram sequestrados e lançados em algumas regiões centrais dos Estados Unidos. Dois aviões colidiram com as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, em Nova Iorque; um avião colidiu com o Pentágono (sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos), nos arredores de Washington, D.C.; e o último avião caiu em um campo aberto próximo de Shanksville, Pensilvânia. Aproximadamente três mil pessoas morreram durante os ataques.

¹⁰ Butler, 2014, p. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 40.

que estamos ligados aos outros, expostos aos outros e, por isso, sempre correndo o risco de perder ou de sermos violentados pelo outro.

Para explicitar tal vulnerabilidade e relacionalidade, Butler recorre a discussão sobre luto e melancolia. De acordo com Freud, no texto *Luto e Melancolia*, progredir no trabalho de luto significa ser capaz de trocar um objeto de amor perdido por outro. Para Butler, ao contrário, o trabalho de luto está associado a um processo de transformação do Eu. Uma transformação que não escolhemos, não conseguimos antecipar, mapear ou planejar: a experiência do luto é aquela que desconstitui nossas possibilidades de escolha. Quando passamos por um luto somos atingidos por ondas. Começamos o dia com um objetivo, um projeto, um plano, para depois nos vermos frustrados, caídos, exaustos. Butler pergunta, “o que nos domina em tais momentos, nos quais não somos mais donos de nós mesmos? A que estamos amarrados? E pelo que somos tomados?”.¹³ Parece que há algo enigmático na perda, algo do qual não conseguimos compreender completamente, algo que nos escapa. E é precisamente essa experiência que revela a constituição de nosso Eu como, necessariamente, atado ao outro, vulnerável e dependente. No luto perdemos mais do que somente um objeto de amor, também se perdem os laços pelo qual ‘eu’ e ‘outro’ se diferenciam, se relacionam e se (des)constituem.

Assim, Butler afirma que o luto é político. Ele fragiliza nossa concepção de ser humano completamente autônomo, soberano e em controle, exhibe “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm”,¹⁴ não mais a partir de uma chave *negativa* – em que a identidade é primordialmente subordinadora, como aparece em *Problemas de gênero* –, mas a partir de uma chave *positiva*, da conexão e do atravessamento.¹⁵ De maneira similar, em um artigo que trata sobre os limites da autonomia sexual em *Desfazendo gênero* – livro publicado no mesmo ano de *Vida Precária* –, Butler se aproxima bastante dessa caracterização do sujeito, de acordo ela: “somos desfeitos uns pelos outros [...] se este parece ser tão claramente o caso do luto, é apenas porque já era o caso do desejo”.¹⁶ Então, é difícil falar sobre *minha* sexualidade, pois não é sobre uma questão de posse, mas sobre um modo de ser despossuído, de *ser para* um outro. Uma maneira de conceituar essa desposseção é através da noção de êxtase: compreendendo o sujeito como aquele que está *fora de si*. Em suas palavras:

Ser extático significa, de maneira literal, estar fora de si, e isso pode ter vários significados: ser transportado para além de si mesmo por uma

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ Como sugere tanto a leitura de Allen (2007), como de Cyfer (2020).

¹⁶ Butler, 2022, p. 40.

paixão, mas também estar fora de si por raiva ou tristeza. Penso que, se ainda puder falar de um “nós”, e me incluir em seus termos, estou falando para aqueles de nós que estão vivendo de certo modo fora de nós mesmos, seja por paixão sexual, sofrimento emocional ou raiva política. Em certo sentido, o dilema é entender que tipo de comunidade é composta por aqueles que estão fora de si.¹⁷

A autonomia corporal, no entanto, não é completamente rejeitada por Butler, pois ela ainda é essencial para “maximizar a proteção e as liberdades das minorias sexuais e de gênero, das mulheres –definidas em um espectro o mais amplo possível–, bem como de minorias raciais e étnicas”.¹⁸ Porém, apesar de lutarmos por direitos sobre nossos próprios corpos, eles nem sempre são apenas nossos. O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência, está exposto ao olhar dos outros, à violência, “ele é e não é meu”,¹⁹ está entregue ao mundo, marcado socialmente desde o início. Então, não há como negar, quando pensamos em nossa infância, que meu corpo se relacionava com pessoas que não escolhi ter ao meu lado, antes mesmo da formação do meu próprio “arbítrio”. Uma noção de autonomia, dessa forma, não deveria ignorar a esfera de proximidade física primária e não desejada com outros.

Com isso, Butler aproxima-se da ideia de relacionalidade não apenas como um fato descritivo de nossa formação psíquica, mas principalmente como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas. A experiência do luto (da raiva ou da paixão) nos permite apreender essa dimensão que nos une em um tênue ‘nós’. Isto é, assimilando a despossessão como um traço definitivo de nossa formação que, para Butler, é uma marca de nossa sociabilidade primária.

Podemos perceber que essa característica do sujeito que apresenta vínculos fundamentais de interdependência com outros revela que Butler está agora explicitamente mais preocupada em pensar formas de conexões, interações e comunidade. Se em *Problemas de gênero* o principal objetivo era realizar uma crítica imanente à construção da identidade “mulher” no feminismo, em *Vida Precária* sua intenção demonstra uma reorientação normativa para a política, através do luto como princípio ético que nos revela os limites da representação de quem é considerado humano, digno de luto, e de quem não é.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

Butler se encaminha, assim, para uma ética atravessada pela alteridade –ou com o rosto do Outro, para utilizar o vocabulário levinasiano– na formação do sujeito, que nos fornece base para considerarmos a responsabilidade ética e a não-violência na relação com o outro.

2. O “rosto” levinasiano e as delimitações do humano

Butler incorpora alguns aspectos da ética de Emmanuel Lévinas em seu trabalho, pois ambos se preocupam com a descentralização do sujeito. O filósofo, também judeu, era crítico da ideia moderna ocidental de um sujeito autônomo, autossuficiente e individualista.²⁰ Para Lévinas, a ética exige um sujeito que é espontâneo, irreflexivo, não-calculista e que não reduz a exterioridade aos padrões universais – ao Mesmo –, mas que conserva, ao contrário, sua diferença.²¹

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas sustenta a ideia de que a ontologia está relacionada à empreitada em que o Eu busca reduzir tudo que lhe é estranho e exterior a ele mesmo, ou seja, reduz a alteridade ao registro do Mesmo. A ética, ao contrário, seria aquele domínio que foge a essa totalização, respeitando tanto a unicidade do Eu, quanto a alteridade do Outro. Por isso, a ética precede a ontologia e é considerada “filosofia primeira”. Nesse sentido, reflexões éticas acontecem no momento em que o Eu é colocado em questão, quando se age *espontaneamente* a despeito de seu Eu ou de deveres e leis universais. Esse tipo de conduta, de ação espontânea que não coloca em primeiro lugar deveres universais, pode não ser justa, pois nem sempre se está de acordo com a lei, mas para Lévinas pode ser considerada uma ação ética responsável.²²

No último ensaio de *Vida Precária*, Butler explora alguns desses aspectos da ética levinasiana para pensar as formas de representação do humano e seus mecanismos de desumanização pela mídia no contexto de guerra. Sua reflexão se inicia ao considerar a noção levinasiana de “rosto” para explicar como os outros fazem reivindicações morais sobre nós, como nos endereçam demandas morais que não pedimos e que não podemos recusar, a despeito de nossas normas e deveres universais estipulados nos domínios da lei e da moral.

De acordo com Lévinas, o “rosto” do Outro faz uma exigência ética a mim: “você não matará, não colocará a vida do outro em risco”.²³ O rosto não é de fato um rosto humano, uma boca ou qualquer parte isolada do corpo, mas aquilo que transmite o mandamento “não matarás”

²⁰ Papuri, 2014, p. 19.

²¹ Loizidou, 2007, p. 53.

²² *Ibid.*

²³ Lévinas, 1986, p. 24.

sem precisar enunciá-lo. No ensaio “Peace and Proximity” [Paz e Proximidade], Lévinas compara o rosto às costas de pessoas que esperam na fila por notícias de familiares detidos politicamente. Ele escreve: “as costas humanas, o esticar de pescoço, o levantar das escápulas [...] choram, soluçam e gritam”.^{24,25}

No entanto, essa exigência ética prescinde de uma necessidade ontológica, o “rosto” marca um esvaziamento semântico, “aquilo para o qual nenhuma palavra realmente funciona”.²⁶ Então, é porque ele não tem nenhum compromisso com a ordem do ser, que o rosto pertence a esfera da ética, da relação com o Outro, ou melhor, com a precariedade do outro e da própria vida. Apreender a precariedade da vida implica, sempre, entender e colocar em primeiro lugar a precariedade do Outro e, para Lévinas, isso leva a um conflito interno no Eu, aquele que se firma no coração da ética: a tentação de matar e o apelo à paz. A precariedade e o desamparo do outro produzem a tentação de matá-lo, tendo em vista sua vulnerabilidade e susceptibilidade à violação, ao mesmo tempo e pelo mesmo motivo, produzem o inverso, isto é, um pedido de paz.

Butler pergunta-se: por que uma das primeiras respostas à precariedade de outra pessoa é o desejo de matar? Uma resposta possível é justamente o medo da morte, da percepção do Outro como ameaçador. Ou seja, a justificativa é o desejo de autopreservação. Para Lévinas, no entanto, o assassinato em nome da autopreservação não dá conta de uma justificativa ética da violência e, ao invés de associar isso a um pacifismo extremo, ele nos propõe considerarmos o dilema da ansiedade ética: “Temendo por sua própria vida, mas ansioso por ter que matar”.²⁷ Assim, existiria, simultaneamente, o medo que o Outro produz em relação à própria sobrevivência e a ansiedade de ter que matá-lo: dois impulsos em guerra. A não-violência que Lévinas fomenta, portanto, não parte de uma posição passiva, mas provém de uma “tensão constante entre o medo de sofrer violência e o medo de infligir violência”.²⁸

Apesar de a violência não ser justificável nem em momentos de autopreservação, Lévinas acredita que o desejo de matar é primordial aos seres humanos, por isso o dever ético é precisamente lutar contra este impulso. Em termos psicanalíticos, o dever ético ou a moral faz com que essa agressão –o desejo de matar– retorne ao próprio Eu na forma de crueldade

²⁴ Lévinas, 1996, p. 167.

²⁵ As citações das obras de Emmanuel Lévinas, referentes às notas 22 e 23 deste trabalho, também podem ser encontradas, respectivamente, em Butler, 2014, p.161 e 162.

²⁶ Butler, 2014, p. 163.

²⁷ *Ibid.*, p. 167.

²⁸ *Ibid.*

superegoica, como uma versão negativa do narcisismo. Porém, como Butler propõe, “pode ser que a psicanálise encontre um limite aqui”,²⁹ visto que para Lévinas é a própria moral que nos tira dos circuitos da má consciência através do “rostos” do outro: “o rosto do Outro chega até mim pelo lado de fora e interrompe esse circuito narcisista. O rosto do Outro me puxa para fora do narcisismo em direção a algo mais importante”.³⁰

Embora Lévinas esteja falando sobre o “rostos”, ele também está se referindo à conjuntura do discurso. É o rosto que *fala* “não matarás”, é ele que possibilita e dá início a qualquer discurso. Então é o discurso do “rostos” que faz um apelo ético sobre nós, e o discurso só existe quando nos endereçamos ao outro. Assim, é nesse endereçamento ao outro – onde há a tensão de autopreservação e a ansiedade de matar –, que a precariedade da vida é comunicada. A conjuntura do discurso consiste, dessa forma, nessa linguagem que nos aparece como uma mensagem que não queremos e pela qual somos capturados, implica em uma sujeição: “receber um nome, estar sujeito a um conjunto de imposições, compelido a responder a uma rigorosa alteridade”.³¹

Apesar de Butler não reafirmar toda a argumentação de Lévinas, essas considerações lhe são úteis para pensar, no contexto em que escreve, na relação entre representação e humanização. Butler nos indica que as formas convencionais desse debate supõem que aqueles que são representados têm maiores chances de serem humanizados e os que não são representados têm maiores chances de não serem humanizados. Porém, como a filósofa afirma, nem sempre o rosto é necessariamente um rosto humano e nem sempre a personificação de rostos na mídia implica em uma humanização. Na realidade, o rosto pode ser usado com o objetivo de desumanizar. Então, Butler pergunta-se: “como descobrir a diferença entre o rosto desumano, mas humanizador, de Lévinas, e a desumanização que também pode ocorrer nesse rosto?”.³² Para tanto, ela propõe considerar as diferentes formas em que a violência ocorre na mídia nesse contexto de guerra.

Os rostos, estampados em jornais e revistas, de Osama bin Laden,³³ Yasser Arafat e Saddam Hussein, por exemplo, são rostos que estão sendo enquadrados e simultaneamente se

²⁹ *Ibid.*, p. 168.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 171.

³³ Osama bin Laden, líder e fundador da organização Al-Qaeda, responsável pelos ataques do 11 de setembro; Yasser Arafat, líder da Autoridade Palestina e presidente da Organização para a Libertação da Palestina e Saddam Hussein, uma das principais lideranças ditatoriais do mundo árabe, foi presidente e primeiro-ministro do Iraque durante a guerra dos Estados Unidos contra o Iraque.

enquadrando em molduras produzidas pela mídia. Esses rostos são retratos a serviço da guerra. Segundo Butler, Bin Laden é o próprio rosto do terror; Arafat, o rosto da mentira e Hussein, o rosto da tirania. Ao trazerem consigo uma narrativa, essas imagens acabam escondendo outras, como, por exemplo, todas as mortes de civis que essa guerra produz e o ataque sistemático contra a soberania desses países invadidos. “Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento por causa da guerra?”.³⁴ É nesse processo que ocorre a desumanização na qual o sentido de rosto levinasiano é deslocado e escondido pelas fotografias, em que não há “nenhum entendimento sobre a precariedade da vida”.³⁵

Assim, apesar de todos esses rostos humanizarem os acontecimentos desse período, nem sempre eles são rostos humanizados. São imagens, na realidade, que produzem o paradigma do humano, tornando-se o próprio meio cultural pelo qual esse paradigma é estabelecido. No caso de Bin Laden ou Saddam Hussein, são rostos que se encontram fora do enquadramento do humano, “é o rosto humano em sua deformidade e extremidade, não é aquele com o qual você é convidado a identificar-se”.³⁶ Essas imagens acabam impedindo o reconhecimento da precariedade da vida, são imagens de alvos da guerra, uma das consequências representacionais e filosóficas da própria guerra.

Retornando a Lévinas, existe um “rosto” que é incomensurável, que rosto algum consegue capturar completamente, é o sofrimento humano, o grito do sofrimento que não alcança representação direta. De certa forma, o rosto não representa nada, no sentido de que ele falha em capturar e transmitir aquilo a que se refere. É assim que o humano é “representado”, através dessa disjunção que torna a representação impossível. Como Butler afirma: “o humano não é identificado com o que é representado, mas tampouco é identificado com o irrepresentável; ele é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional”.³⁷ Então, no momento em que a mídia afirma “capturar” o ser humano a partir desses enquadramentos, o que acontece, na realidade, é a perda do humano. Assim, quando o mal é personificado no rosto, ele representa aquilo para o qual não devemos ou não podemos nos identificar, por outro lado, quando o bem é personificado no rosto, nos é transmitida uma noção do humano com a qual deveríamos nos identificar. Butler demonstra que a identificação sempre depende de uma diferença que ela mesma precisa superar: vencer o mal é o que nos torna humanos.

³⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 175.

Ao revelar essa dinâmica, Butler expõe que o objetivo de uma teoria crítica deve ser mostrar a falha que opera na captura desses referentes. Ao invés de buscar por imagens *mais verdadeiras*, seria mais interessante compreendermos que não é possível capturar a realidade. A imagem não representa a realidade, mas pode nos oferecer maneiras de compreendermos os limites da representação, de como o esvaziamento do humano, efetuado pelas imagens que a mídia produz, faz parte de esquemas normativos de inteligibilidade que estabelecem o que é humano é o que é não-humano, “o que será uma vida digna de ser vivida e o que será uma morte dolorosa”.³⁸ Além de produzirem ideais de humano, a autora ressalta como esses esquemas normativos também produzem imagens daquilo que é menos que humano. Por exemplo, quando algo já surgiu no reino da aparência e precisa ser contestado, como o rosto de Bin Laden ou Saddam. Outra forma de atuação desse poder normativo é através do apagamento radical de rostos, de modo que nunca houve um humano, uma vida, e o que opera é a exclusão de certos rostos da esfera pública, como a proibição de obituários públicos de mortes de civis palestinos.³⁹

Partindo dessa exposição, Butler começa a relacionar a dinâmica de representação e desumanização com o luto, lançando uma série de questões que parecem ser também afirmativas:

Qual é a relação entre a violência pela qual essas vidas não enlutáveis foram perdidas e a proibição do luto público? A proibição do luto seria uma continuação da violência em si? E essa proibição do luto exigiria um controle rígido sobre a reprodução de imagens e palavras? De que maneira a proibição do luto surge como uma circunscrição de representatividade, de modo que nossa melancolia nacional se restrinja ao enquadramento do que pode ser dito, do que pode ser mostrado? Não seria esse o local em que poderíamos ver, se ainda podemos ver, os modos em que a melancolia se inscreve como os limites do que pode ser pensado?⁴⁰

Nessas passagens, é possível verificar como Butler articula a condição de enlutável como o mecanismo que demarca as fronteiras do humano e do não-humano. Proibir certos tipos de luto não significa simplesmente proibir um ritual ou uma homenagem. A proibição do luto marca os limites da representatividade, do que pode ser reconhecido como humano e do que não pode. Butler destaca particularmente isso quando afirma que a desrealização da perda

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ “Um cidadão palestino dos Estados Unidos recentemente enviou para o jornal *San Francisco Chronicle* obituários de duas famílias palestinas que foram mortas por tropas israelenses, apenas para ouvir que eles não poderiam ser aceitos sem que as mortes fossem comprovadas. A equipe do jornal disse que declarações ‘*in memoriam*’ poderiam, no entanto, ser aceitas, e assim os obituários foram reescritos e reenviados no formato de memórias. Esses memoriais foram então rejeitados, com a desculpa de que o jornal não gostaria de ofender ninguém” (*Ibid.*, p.56).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 178-9.

transformou-se no mecanismo de realização da desumanização, pois, ao não realizarmos o luto de certas vidas – não reconhecendo certas perdas –, produzimos a realidade de sua desumanização.

Butler conclui seu texto alertando para a vulnerabilidade e precariedade da vida, reivindicando sua apreensão; por uma mídia em que as vozes de dissidência e oposição encontrem espaços, em que imagens que não temos acesso e ainda não conseguimos imaginar possam ser exibidas; por mais projetos intelectuais de crítica e tradução cultural que tome como político os próprios termos em que trabalha e, por fim, por uma outra prática democrática em que relatos de oposição não sejam temidos ou degradados, mas enfrentados como próprios do exercício crítico democrático.

Conclusão

Ao longo de sua obra, a filósofa Judith Butler esteve – e ainda parece estar – comprometida com a responsabilidade política de denunciar estruturas hegemônicas de poder, desvelar a construção unívoca de sujeitos soberanos e expor as exclusões geradas por tais ficções da esfera pública, estatal e de direito. Colocando-se, dessa forma, contra formas de violência ontológica e social, através de uma produção interdisciplinar e engajada com os conflitos de seu próprio tempo. Se em *Problemas de gênero* ela nos mostrou como postular uma identidade fechada para o feminismo produz formas de violência contra gêneros e sexualidades dissidentes, em *Vida Precária* ela explora como a violência dos enquadramentos das imagens de guerra pela mídia também faz parte do mesmo mecanismo que produz determinados sujeitos em detrimento de outros não-sujeitos.

Neste último livro, Butler dá ênfase na caracterização do sujeito como despossuído e fora de si, que serve de base para a teorização e defesa de uma ético-política mais explícita. Butler, assim como Lévinas, está preocupada em apresentar uma crítica tanto ao sujeito moderno, quanto ao modelo ético universalista que o acompanha. Aqui, a ética assume essa característica crítica, pois, ao invés de ditar qual o melhor modelo de humano, ela expõe como atuam os limites da representação do humano a partir da condição de enlutável, isto é, de corpos dignos e indignos de reconhecimento, endossando a necessidade de manter tais categorias sempre abertas e tensionadas.

Além disso, uma mudança – ou desdobramento – começa a aparecer, principalmente quando prestamos atenção na reorientação normativa que Butler propõe para a política, algo

que não é explícito e evidente em seus textos sobre gênero, sexo e sexualidade. Em *Problemas de gênero*, por exemplo, o maior interesse de Butler era denunciar como a inteligibilidade do sujeito estava atada por relações de submissão às normas de gênero, visto que a não reprodução de tais normas deslocava o indivíduo para um campo abjeto. Em *Vida Precária*, além dos sujeitos estarem subordinados às normas, eles também estão conectados e atravessados uns pelos outros. De acordo com Amy Allen, ao sugerir que nossa vulnerabilidade humana comum é a base tanto para a comunidade política, como para a resistência coletiva, Butler estaria apontando para uma reorientação normativa da política que consiste em “promover formas não subordinadas de reconhecimento”,⁴¹ especialmente quando defende a necessidade de expandir e tornar mais inclusivos nossos pressupostos culturais – por exemplo, por uma mídia inclusiva de vozes dissidentes.

Referências

ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2007.

BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

_____. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999. [Edição brasileira: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016].

_____. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 25 (3), 59-74, 2020.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: *Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. Peace and Proximity. In: PEPERZAK, Adrian T.; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Eds.). *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel; KEARNEY, Richard. Dialogue with Emmanuel Lévinas. In: *Face to face with Lévinas*. Albany: SUNY Press, 1986.

⁴¹ ALLEN, 2007, p. 88.

LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Nova York: Routledge-Cavendish, 2007.

POPURI, Haritha. Vulnerability and Responsibility: Judith Butler's Political Rendenring of Levinasian Ethics. In: *Hinge*, vol. 20, 2014.

SEGAL, Lynne. After Judith Butler: Identities, Who Needs Them? In: *Subjectivity*, 25, 381–94, 2008.

BUROCRACIA E ACELERAÇÃO MINORITÁRIA EM DELEUZE, GUATTARI E SIMONDON

BUREAUCRACY AND MINORITARIAN ACCELERATION IN DELEUZE, GUATTARI AND SIMONDON

CAÍQUE COELHO¹

<https://orcid.org/0000-0002-6289-1596>

RESUMO: Este artigo busca expor em que consistiria uma perspectiva minoritária sobre a burocracia, isto é, uma compreensão que fosse não propriamente uma crítica externa à burocracia, mas uma reversão imanente de seus procedimentos pela aceleração de seus próprios critérios. É esta reversão que Deleuze e Guattari parecem ter exposto, processo cuja inteligibilidade, segundo a hipótese deste texto, pode ser esclarecida a partir da passagem pela concepção de angústia em Gilbert Simondon. Num primeiro momento, trata-se de realizar um sobrevoo específico da recepção que Deleuze e Guattari fazem da obra de Franz Kafka, iluminando essa recepção sob o ângulo da relação que haveria entre a burocracia e a questão minoritária. Nessa concepção, a escrita minoritária não buscaria denunciar um conteúdo oculto, mas expor aquilo que se desmonta e se transforma no ato mesmo de ser apresentado, posto que só funciona performativamente quando não tematizado explicitamente. Em um segundo momento, recorreremos a Gilbert Simondon e aos conceitos de angústia e transindividual para pensar qual sentido pode ser dado à afirmação de Deleuze e Guattari deste poder de aceleração que residiria no encontro entre a escrita minoritária e a burocracia. Que essa relação diferencial possa gerar uma certa aceleração é o que, nos parece, pode ser esclarecido retroativamente por esse retorno à obra de Simondon. Defenderemos que a aceleração minoritária é inseparável de um regime transindividual de relações que nasce de sua própria precariedade, fazendo dessa precariedade não o obstáculo negativo mas o signo positivo de um potencial ainda não utilizado.

PALAVRAS-CHAVE: Burocracia; Aceleração; Deleuze; Simondon; Kafka.

ABSTRACT: This article seeks to explain what a minoritarian perspective on bureaucracy might consist of, that is, an understanding that is not exactly an external critique of bureaucracy, but an immanent reversal of its procedures by accelerating its own criteria. It is this reversal that Deleuze and Guattari seem to have exposed, a process whose intelligibility, according to the hypothesis of this text, can be clarified by looking at Gilbert Simondon's conception of anxiety. The first step is to take a specific flight over the reception that Deleuze and Guattari make of Franz Kafka's work, illuminating this reception from the angle of the relationship between bureaucracy and the minoritarian question. In this conception, minoritarian writing does not seek to denounce a hidden content, but to expose what is dismantled and transformed in the very act of being presented, since it only works performatively when it is not explicitly thematized. In a second moment, we will turn to Gilbert Simondon and the concepts of anxiety and transindividual to think about what meaning can be given to Deleuze and Guattari's affirmation of this power of acceleration that resides in the encounter between minoritarian writing and bureaucracy. The fact that this differential relationship can generate a certain

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ com financiamento da CAPES e com período sanduíche na Université Paris Nanterre pelo programa CAPES Print. Contato: caiqueatenas@gmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/3058613489602337>.

acceleration is what, it seems to us, can be retroactively clarified by this return to Simondon's work. We will argue that minoritarian acceleration is inseparable from a transindividual regime of relations that is born of its own precariousness, making this precariousness not the negative obstacle but the positive sign of a potential that has not yet been used.

KEYWORDS: Bureaucracy; Acceleration; Deleuze; Simondon; Kafka.

Introdução

É comum que se espere da descrição de um fenômeno social que ela, encerrada em si mesma, não nos revele a prescrição que daí deveria se seguir, como se a descrição do que é jamais retroagisse sobre a natureza daquilo que deveria ou poderia ser. Entretanto, parece-nos que, em fenômenos como a burocracia, a performance de uma descrição altera, em certos aspectos, a própria configuração do processo, talvez numa ressonância do que Judith Butler diria sobre o gênero: em ambos os casos, a superfície é a essência do próprio fenômeno², não havendo burocracia a não ser pelos atos que a sustentam numa cena procedimental, mesmo que o espetáculo que ela monta não tenha mais um observador humano, como seria o caso dos formulários eletrônicos e seus reconhecimentos automatizados. Uma exposição do agenciamento social que está suposto nessas interações desmonta a própria inocência da performance, pois pode retroagir sobre os desejos e crenças daqueles que sustentam a maquinaria social. Em outras palavras, a questão é que desmontar o funcionamento burocrático de um procedimento ao descrevê-lo é também expor a contingência dessas regras e de suas metas respectivas; é conceber a variação contínua (e histórica) da qual nascem, o que retroage sobre o horizonte de expectativas daquilo que é possível, daquilo que é desejável e daquilo que é praticamente viável. Descrever a burocracia seria, nesse sentido kafkeano, tornar visível a variação das próprias regras e como estas seriam apenas a resolução metaestável de problemáticas que a excedem e cuja descrição pode catalisar novas prescrições, permitir movimentos mais sutis ou, como poderia ter dito Simondon, abrir as instituições ao transindividual que elas buscam integrar sem nunca poderem aprisionar.³ Ou seja, a questão, remetendo novamente a Judith Butler, é que algumas performances apenas possuem o valor que possuem na medida em que se fazem valer como segunda natureza para aqueles que a mantêm na existência, obscurecendo o processo de produção do qual elas são um resultado evanescente,

² Cf. Butler, 1999.

³ A constituição transindividual da coletividade e o caráter “apenas” metaestável de qualquer instituição ou regramento da vida podem ser encontrados na conclusão e no último capítulo de *A individuação à luz das noções de forma e informação*, de Gilbert Simondon (2020). Retomaremos estes conceitos mais à frente.

uma resolução entre outras de problemáticas que estão além ou aquém dessas regras, que não se reduzem a seus aparatos e suas certezas histórico-geográficas.

Como veio a dizer Mark Fisher, no contexto educacional britânico dos anos 2000, na burocracia neoliberal, o que importa é a representação dos atos e não exatamente o que eles implicam.⁴ Ou seja, a burocracia, enquanto a estrutura organizacional e a prática continuada de regras e procedimentos internos a instituições humanas e suas infraestruturas técnicas impessoais, teria sua realidade na medida em que há performances. Isto é o mesmo que dizer que existem atos normativos e seus efeitos que se reticulam entre si, ou seja, que formam redes de conexões contíguas entre escritórios, repartições, e-mails, arquivos, notas de repúdio, rostos, mensagens automáticas de aniversário, editais, inscrições, contratos, certidões, autenticações, assinaturas e milhares de outras nomenclaturas para documentos e os rituais e fetiches que giram em torno de seu reconhecimento.

Entretanto, seria inadequado reduzir a burocracia ao puro formalismo da regra ou à perseguição ascética de uma pureza legalista. Pelo contrário, parece-nos que autores como Deleuze e Guattari apontam a maneira como a burocracia é atravessada por violentos desejos, poderes moleculares, movimentos de bastidores e corredores, fluxos que driblam as paredes dos escritórios e repartições, revelando não exatamente o que escapa à burocracia, mas como a burocracia, ela mesma, é imediatamente infestada de movimentos moleculares sem os quais ela jamais funcionaria, movimentos esses que também tem certo potencial de transformação imanente. Ambos os autores, neste caso, estão pensando claramente na importância de Franz Kafka como um dos escritores que melhor expôs a montagem e a desmontagem desses funcionamentos e engrenagens do desejo burocrático, isto é, da burocracia como imediatamente desejo, e não como lei transcendente ou teologia negativa (como muitos intérpretes de Kafka julgavam se tratar sua obra). O que aqui pretendemos expor, ao menos em parte, é como uma perspectiva minoritária do fenômeno burocrático poderia ser uma performance que, ao expor a própria engrenagem do desejo burocrático, pudesse acelerar a invenção de inteligências coletivas e aperfeiçoamentos afetivos transindividuais que retroagissem sobre a própria prática das instituições, isto é, que catalisassem novos desejos, colaborando na sustentação de

⁴ “O que temos não é uma comparação direta dos rendimentos ou desempenhos dos trabalhadores, mas sim uma comparação entre representações auditadas de desempenho ou rendimento. [...] curto-circuito: o trabalho passa a ser orientado para a geração (e manipulação) das representações mais do que para os objetos oficiais do próprio trabalho. [...] valorização dos símbolos do resultado, em detrimento do resultado efetivo. [...] tendência a implementar iniciativas cujos efeitos reais no mundo importam apenas na medida em que se registrem bem no nível das aparências.” (Fisher, 2020, p.75-76).

maquinarias procedimentais menos opressivas. Uma literatura menor como a de Kafka parece ter dado os primeiros passos nessa direção.

A relevância de uma discussão sobre a burocracia no capitalismo tardio de 2023 não é um anacronismo fordista e nem stalinista. Pelo contrário, é crescente o número de autores que apontam como o neoliberalismo não inibiu, mas acelerou a proliferação de procedimentos burocráticos em todas as esferas da vida social e psíquica, a tal ponto que a burocracia é componente essencial da própria crise da saúde mental atrelada ao que Mark Fisher apelidou de *realismo capitalista*. Em seu livro exatamente com esse título, Mark Fisher desenvolve uma análise psicossocial do conceito. O realismo capitalista se resumiria à tese de que não há alternativas viáveis ao capitalismo e que, portanto, é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo.⁵ Estas duas afirmações dão o tom do que Fisher examinará em mais detalhes em seu livro, a saber, as repercussões do realismo capitalista na saúde mental e na burocracia, temas caros ao mundo educacional, o qual Fisher conhecia de perto enquanto professor e universitário. Se a saúde mental e a burocracia se intercalam na arquitetura dos capítulos do livro, estas duas temáticas encontram sua convergência na própria atmosfera geral que o realismo capitalista apresenta a nível econômico. Isto é, seguindo os passos de Deleuze e Guattari, Fisher corrobora a inseparabilidade entre a questão psíquica do desejo e a questão do funcionamento da própria infraestrutura econômica da sociedade: só há o funcionamento de uma sociedade porque há o investimento e colaboração diária de todos os que compõem suas engrenagens, ao mesmo tempo em que essa estrutura, uma vez existindo, possui uma realidade própria que é especulativamente irreduzível à soma das partes, pondo-se portanto como um problema, por isso mesmo, estrutural: “É preciso ter em mente que o capitalismo é tanto uma estrutura impessoal hiper abstrata quanto algo que não poderia existir sem a nossa colaboração.”⁶ Nesse contexto, o realismo capitalista seria uma espécie de atmosfera de ideias e disposições afetivas que se proliferaram pelo inconsciente político, econômico, cultural e individual da sociedade a partir dos anos 1980, ganhando maior tração após o fim da União Soviética e o espírito de “fim da história” defendido pelo neoliberalismo dos anos 1990 em diante. Ora, essa descrição bipolar do capitalismo, como algo estrutural e ao mesmo tempo sustentado pelo desejo tácito daqueles que compõem suas peças, parece se aplicar precisamente ao fenômeno da burocracia neoliberal: ela é simultaneamente uma monstruosidade hiper abstrata de um sistema acentrado e terceirizado incapaz de exercer responsabilidade *e também*

⁵ Fisher, 2020, p.10. Essa tese é atribuída por Fisher a Frederic Jameson e Slavoj Žižek.

⁶ Fisher, 2020, p. 28.

algo cuja colaboração diária e manutenção na existência depende do investimento de desejos e crenças daqueles que fazem parte de suas engrenagens, de seus reconhecimentos e execuções, de seus pequenos prêmios e distribuições de esmolas. Nesse sentido, o ponto de partida deste trabalho talvez seja não propriamente um interesse sociológico ameno em regularidades do comportamento, mas o esforço em expor as coordenadas e variáveis que modulam a saúde mental coletiva no capitalismo tardio. Dessa forma, a recepção de Deleuze e Guattari da obra de Kafka pode nos ilustrar alguns dos componentes do problema e talvez parte do prognóstico. Isso se dá porque, como Fisher aponta, e Deleuze e Guattari já o sabiam, Kafka é o profeta dos poderes acentrados e cibernéticos do capitalismo tardio.⁷ Sua obra foi a exposição literária da burocracia não exatamente como o velho poder centralizador, mas como uma nova e monstruosa tecnicidade acentrada, irresponsiva e angustiante própria ao mercado e suas relações públicas. Em outras palavras, talvez a burocracia stalinista do socialismo real fosse ainda algo pequeno diante da atual proliferação do telemarketing como forma geral da experiência e das relações públicas. Como resume Fisher:

A experiência do telemarketing destila a fenomenologia política do capitalismo tardio: o tédio e a frustração pontuados pelas relações públicas alegremente enlatadas; a repetição de detalhes aborrecedores para diferentes operadores (mal treinados e mal informados); a raiva acumulada que deve permanecer impotente porque não pode ter nenhum objeto legítimo, pois – como fica muito claro para quem faz a ligação – não há ninguém que saiba o que fazer e ninguém que fará coisa alguma (mesmo que pudesse fazer).⁸

Diante desse impasse atual apontado por Fisher, nos parece que a recepção de Deleuze e Guattari da obra de Kafka tem algo essencial a dizer sobre a burocracia e sobre como uma perspectiva minoritária desse processo pode acelerar a constituição de um outro campo transindividual de relações. Essa transindividualidade, conceito pelo qual fazemos recurso aqui à Simondon, pode nos esclarecer o que estava implícito na recepção deleuzo-guattariana de Kafka e no que isso pode repercutir atualmente.

1. A burocracia e a questão minoritária

A recepção de Deleuze e Guattari da obra literária de Franz Kafka é rica em uma lucidez metodológica que destoa das usuais interpretações da obra, a começar pela própria rejeição da *pertinência* da categoria de interpretação. Em primeiro lugar, Deleuze e Guattari se situam

⁷ Deleuze; Guattari, 1975, p. 149.

⁸ Fisher, 2020, p. 109-110.

diante da tradição literária sobre Kafka em uma chave quase lacaniana: eles nos dizem, em seu livro *Kafka: por uma literatura menor*, que não se trata nem de descrever o imaginário de Kafka nem de extrair de sua obra uma ordem simbólica específica, uma série de analogias ou de semiologias. Para eles, Kafka trata do *real*, nesse sentido ligeiramente lacaniano do termo: o que escapa à significação simbólica, às representações e que *também* não é mero imaginário nem uma vaga associação de ideias edipianas. A obra *O Processo*, por exemplo, trata-se da investigação científica do funcionamento de uma máquina, a máquina da justiça.⁹ A máquina da justiça não seria apenas o tribunal, a não ser no sentido em que o tribunal é todo o campo social: o padre, o pintor, as amantes, as empregadas, o advogado, os policiais carrascos, as criancinhas, o próprio K; todos são funcionários da justiça de algum modo, todos estão enredados e esquadrinhados, à sua maneira, em uma grande maquinaria desejante da justiça. Dessa maneira, o que Kafka nos mostraria, ao acompanharmos K em seu processo judicial, seria uma pura experimentação política dos limites quase humorísticos dessa maquinaria.

Kafka ri: Kafka não é um autor dos lamentos conformados. Kafka revelaria, seja no *Castelo* ou no *Processo*, a maneira como há uma euforia imanente à própria burocracia. O(a) leitor(a) de ambas as obras acompanha o personagem K com o mais estranho afeto de uma intensidade que se alastra mesmo na mais infernal angústia, como se K começasse a desejar o próprio contato com o castelo e o andamento incessante do processo.¹⁰ Há uma aceleração que já não é só a angústia mas, imanente a essa angústia, um certo gesto de coragem e de vitalidade, uma intolerância com a besteira e a estupidez dos funcionários com os quais K negocia, uma vontade de fazer valer novas forças mesmo na pior maquinaria em que elas se encontram enredadas. Essa força de desterritorialização, nos parece, é o componente propriamente *minoritário* da literatura de Kafka e o componente em que reside seu caráter político, cuja forma não é a de uma crítica mas a de uma desterritorialização da própria máquina social.

Por isso, convém esclarecer os dois componentes da discussão que aqui expomos: o que é exatamente essa perspectiva minoritária e o que os autores entendem como burocracia. Quanto à perspectiva minoritária, o que Deleuze e Guattari encontram em Kafka são as condições de uma literatura menor, a qual é definida pela presença de ao menos três características fundamentais: a desterritorialização da língua, a ligação imediata do caso individual à política e o caráter coletivo da enunciação.¹¹ A desterritorialização da língua concerne ao impasse

⁹ Deleuze; Guattari, 1975, p. 80.

¹⁰ Deleuze; Guattari, 1975, p. 96.

¹¹ Deleuze; Guattari, 1975, p. 33.

vivido de uma impossibilidade da escrita, um acesso precarizado aos meios de expressão de um povo. No caso de Kafka, a territorialidade rural da língua tcheca, da qual sua família já tinha partido, aparece como uma realidade distante de sua vida em Praga, a qual exigia o conhecimento do alemão, o que lança um outro impasse: a “linguagem de papel”¹² desse alemão praticado pelas relações comerciais e institucionais da cidade, uma linguagem distante de qualquer capilaridade mais próxima aos judeus. A impossibilidade do escrever se mescla, portanto, com a impossibilidade de não escrever, já que esse próprio “espaço exíguo”¹³ exige de uma coletividade que os meios de expressão artísticos adiantem uma realidade que ainda não se encontrava no agenciamento social senão enquanto rascunho, esboço. Ou seja, é a precariedade mesma da situação dos judeus de Praga que é, ao mesmo tempo, a catalisação da necessidade de que a escrita seja “menos um espelho do que um relógio que adianta”¹⁴, uma aceleração do potencial de uma coletividade virtual que ainda não existe atualmente, mas que insiste como o que se poderia desenhar a partir da situação molecular concreta.¹⁵ Toma-se a língua em sua variação contínua de usos; não se busca reterritorializá-la num novo padrão que reinaria despoticamente sobre as variações: trata-se de prolongar as variações por elas mesmas, tomar a desterritorialização como ponto de partida de percursos ainda mais além da ordem simbólica.

Isso leva ao segundo ponto, a ligação imediata do caso individual à política. Isto é, a presença da minoria num espaço exíguo, desterritorializado e apertado, onde ela não é desejada, faz com que o caso individual de um personagem seja retratado como imediatamente

¹² Deleuze; Guattari, 1975, p. 30.

¹³ Deleuze; Guattari, 1975, p. 30.

¹⁴ Deleuze; Guattari, 1975, p. 107.

¹⁵ Entende-se por “molecular” em Deleuze e Guattari, entre outras coisas, esses fluxos de desejo e crença inconscientes que funcionam em um campo de relações que perpassa tanto o individual quanto o coletivo, posto que é anterior a ambos. O termo, como é de se esperar, também possui inspiração na química e na biologia molecular, na medida em que remete à oposição ao molar, aos fenômenos de multidão enquanto tendências estatísticas identitárias e pressões seletivas que anulam as divergências. O molecular designaria um regime de sínteses contrário às conexões específicas e às disjunções exclusivas do nível molar, ou seja, afirmaria conexões não-específicas e disjunções inclusivas, como também conjunções nomádicas. Estas concepções, no *Anti-Édipo* (1972), remetem à assimilação do trabalho do biólogo Jacques Monod sobre o funcionamento de toda uma “cibernética microscópica” das enzimas alostéricas, bem como às concepções do filósofo Raymond Ruyer sobre o caráter microscópico de todo vivente que, por maior que seja, prolongaria e amplificaria certos fenômenos singulares dos átomos e suas composições moleculares, a partir dos quais se dariam as cadeias do DNA, das proteínas, células, tecidos, órgãos, etc. Neste nível de um inconsciente molecular autopoiético, aquém dos indivíduos e das sociedades, tanto Ruyer quanto Monod parecem encontrar as condições de um maquinismo universal para além de toda estrutura fechada, isto é, um nível onde o funcionamento é imanente à formação, em que não há transcendência das estruturas sobre os materiais. Os parágrafos essenciais desta relação de Deleuze e Guattari com a biologia molecular se encontram no capítulo 4 do *Anti-Édipo* (1972), em especial na seção *O Inconsciente Molecular*. Já no que diz respeito aos fluxos de desejo e crença, estes remetem à recepção de Gabriel Tarde, que pode ser encontrada no capítulo *Micropolítica e segmentaridade* de *Mil Platôs* (1980, p. 267).

provocando uma repercussão de efeitos no campo social: “o triângulo familiar conecta-se aos outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos”¹⁶. Por trás do pai de Kafka não está o drama de Édipo, mas as relações comerciais, burocráticas, os patrões, comissários e juizes. Por trás dos judeus, não o drama familiar das literaturas majoritárias, mas o mal-estar de uma vida em que existir é, por si só, gerar incômodo à maioria; parecer estar infestando o espaço, lotando-o mesmo que com apenas uma pessoa. Isto é, o que a minoria testemunharia seria, antes de tudo, que as relações familiares, sexuais ou de amizade são imediatamente investidas sobre um campo social que as julga, seleciona ou exclui. Há uma terceirização da produção de seu sentido enquanto povo, que passa a estar nas mãos da maioria, a qual vê a minoria não pelo que ela é, mas pela medida da distância dela em relação à representação do que deveria ser, o padrão diante do qual ela aparece como variação marginal e desfiguração escandalosa.¹⁷ A vida minoritária seria, nesse sentido, dificultada por processos absurdos que revelam com uma resolução concreta que as engrenagens da lei favorecem o desejo de certos grupos contra outros, o que equivale a um desencantamento com a ordem simbólica da linguagem e dos discursos oficiais, das pompas e das cerimônias. Kafka se encontrava na transversal dos discursos jurídicos e da realidade maquínica dos trabalhadores¹⁸: lidava com seguros contra acidentes de trabalho, conhecia o direito e a burocracia por dentro, ao mesmo tempo em que as máquinas de trabalho que esquadrihavam a realidade do capitalismo industrializado do início do século XX.

Esse “entre” da situação profissional de Kafka nos sugere também o terceiro aspecto da literatura menor que havíamos citado: o caráter coletivo da enunciação. Para Deleuze e Guattari, a literatura menor de Kafka expõe o funcionamento daquilo que chamam de agenciamentos

¹⁶ Deleuze; Guattari, 1975, p. 30.

¹⁷ Há uma definição precisa de minoria em Deleuze e Guattari a partir do livro *Mil Platôs* (1980). Nesta obra, os autores opõem-se à concepção quantitativa de minoria, como se esta designasse apenas um grupo numericamente menor que outro. A minoria seria melhor designada, pelo contrário, pela sua distância em relação a um padrão que se impõe como majoritário (e que é majoritário por esse estado de dominação, e não o contrário). Entretanto, até aí, isto não quer dizer que a minoria seja necessariamente libertária, pois os autores fazem uma outra distinção entre a *minoria* como subsistema relativo a esse padrão e o *minoritário* como devir que atinge a variação contínua para além e aquém das constantes majoritárias (as quais são percebidas retroativamente como extraídas de maneira abstrata dessa variação contínua): “A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. [...] Pois a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém – Ulisses –, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo o mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas e o minoritário como devir potencial e criado, criativo. O problema não é nunca o de obter a maioria, mesmo instaurando uma nova constante. Não existe devir majoritário, maioria nunca é um devir. Só existe devir minoritário.” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 133-4).

¹⁸ Deleuze; Guattari, 1975, p. 148.

coletivos de enunciação¹⁹, ou seja, os modos de relacionamento dos atos enunciativos entre si e com os corpos numa formação social. Ora, no caso da literatura menor, nos dizem os autores, há uma raridade dos talentos, isto é, faltam autores e autoras devido às dificuldades do próprio acesso à escrita. Essa dificuldade, entretanto, torna cada escritor e escritora o nome potencial de uma coletividade.²⁰ Mesmo que o conteúdo do que se diz não seja uma unanimidade, seus enunciados não aparecem como os enunciados de um mestre individual, mas de uma comunidade porvir, na qual mesmo o escritor apartado e à margem da coletividade vigente é capaz de, por essa solidão mesma, encontrar o lugar e a ocasião da escuta de uma comunidade porvir, escuta essa que é barrada, no mais das vezes, em escritores por demais envolvidos com as significações intersubjetivas de uma época. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que a solidão de Kafka é não um refúgio apolítico e antissocial, mas a oportunidade de um contato de outra natureza com a coletividade²¹, um contato muito mais molecular que o arrasta a visões em alta resolução dos processos burocráticos.

Cabe, portanto, entender qual é o sentido preciso que Deleuze e Guattari dão ao fenômeno burocrático em Kafka. De modo geral, a burocracia é o desejo no nível dos seus elementos enquanto engrenagens, seu funcionamento por contiguidade, sua proliferação em séries de procedimentos e conexões entre essas séries: sempre uma repartição além da outra, e corredores e portas dos fundos que realizam a continuidade entre os escritórios, conectando funcionários, máquinas, documentos, enunciados jurídicos, acusados. Essa proliferação é, em suma, a caracterização da burocracia como o agenciamento mesmo do desejo, tanto a nível dos enunciados quanto dos corpos envolvidos. É nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem – em um capítulo curiosamente chamado *A proliferação das séries* – que:

A burocracia é desejo: não desejo abstrato, mas desejo determinado em tal segmento, por tal estado de máquina, em tal momento [...] A burocracia como desejo se unifica com o funcionamento de um certo número de engrenagens, o exercício de um certo número de poderes que determinam, em função da composição do campo social sobre o qual eles têm alcance, seus mecânicos tanto quanto seus mecanizados.²²

Nesse sentido, o escândalo que a burocracia revela é não o segredo oculto de uma lei transcendente, mas a nudez das relações de poder enquanto tais;²³ a contiguidade dos

¹⁹ Deleuze; Guattari, 1980, p. 112-113.

²⁰ Deleuze; Guattari, 1975, p. 31-2.

²¹ Deleuze; Guattari, 1975, p. 74-5.

²² Deleuze; Guattari, 1975, p. 104.

²³ Sobre a contiguidade e imanência do poder na dispersão das relações de um campo social, convém ressaltar a influência da obra *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault, que acabava de ser publicada em 1975, momento em que

escritórios, a banalidade da servidão voluntária, a calma circulação de um funcionamento que não possui um ponto alto e eminente fora do seu jogo de relações, onde a decisão não vem de uma instância transcendente ao jogo mas da reticulação de pequenas influências que se propagam entre os olhos, papéis, gestos, e-mails, senhas, comandos, etc. A burocracia se sustenta, em sua própria imanência, mediante a colaboração tácita de seus agentes, que são as engrenagens de uma maquinaria de centro ilocalizável, onde o funcionamento se encontra sempre pelo meio e cuja origem ou destinação é sempre retroativamente editável conforme as contorções que o desejo fará em sua própria lei, cujo sentido é eternamente adiável, tais quais os procedimentos que perseguem os personagens de Kafka. Entretanto, como dizíamos, é simultâneo a essa perseguição uma curiosa euforia em Kafka: em *O Processo* e em *O Castelo*, K experimenta verdadeiras intensidades mesmo nas piores maquinarias burocráticas; ele testemunha uma estranha coragem e um desejo enérgico de fazer fugir as engrenagens em que se encontra enredado. Os livros de Kafka fazem rir, ainda que angustiadamente.²⁴ Isto é, o curioso da burocracia kafkeana é que seu funcionamento regular é inseparável de mil irregularidades tragicômicas vividas intensamente, variações imanentes da própria regra e indiscerníveis de sua própria oficialidade, posto que a própria formalidade da lei não é distinta da modulação imanente do desejo que a habita. Nesse sentido, há uma conclusão inesperada que se pode encontrar na leitura angustiada de Kafka e que Deleuze e Guattari souberam diagnosticar: a burocracia não é um castelo imóvel de procedimentos rígidos; a burocracia é movente, fluida, passível de fugas e variações internas; a burocracia é inseparável de seus próprios devires minoritários.²⁵ Em outras palavras, a burocracia kafkeana parece ser uma angústia eufórica, uma ambivalência do terror e do ecstasy, o testemunho de um humor infernal.

Deleuze e Guattari escrevem *Kafka: por uma literatura menor*: “Michel Foucault faz uma análise do poder que renova hoje em dia todos os problemas econômicos e políticos. Com outros meios, essa análise não deixa de ter uma ressonância kafkiana. Foucault insiste na segmentaridade do poder, sua contiguidade, sua imanência no campo social (o que não quer dizer interioridade em uma alma ou um sujeito à maneira de um supereu). Ele mostra que o poder não procede de modo algum pela alternativa clássica, violência ou ideologia, persuasão ou coação. [...] o campo de imanência e de multiplicidade do poder nas sociedades ‘disciplinares’.” (Deleuze; Guattari, 1975, p. 103).

²⁴ Deleuze; Guattari, 1975, p. 75.

²⁵ Do ponto de vista micropolítico, Deleuze e Guattari afirmam que “não basta definir a burocracia por uma segmentaridade dura, com divisão entre as repartições contíguas, chefe de repartição em cada segmento, e a centralização correspondente no fundo do corredor ou no alto da torre. Pois há ao mesmo tempo toda uma segmentação burocrática, uma flexibilidade e uma comunicação entre repartições, uma perversão de burocracia, uma inventividade ou criatividade permanentes que se exercem inclusive contra os regulamentos administrativos. Se Kafka é o maior teórico da burocracia, é porque ele mostra como, num certo nível (mas qual? E que não é localizável), as barreiras entre repartições deixam de ser ‘limites precisos’, mergulham num meio molecular que as dissolve, ao mesmo tempo que ele faz proliferar o chefe em microfiguras impossíveis de reconhecer, de identificar, e que são tão pouco discerníveis quanto centralizáveis: um outro regime que coexiste com a separação e a totalização dos segmentos duros.” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 260-261).

2. O transindividual e a reversão imanente da angústia

É exatamente nessa tensão fundamental entre o terror e o ecstasy da angústia burocrática kafkeana que gostaríamos de situar a chave de uma possível aceleração minoritária que utilizasse essa angústia para a afirmação de novos agenciamentos menos opressivos. E é nesse cruzamento que Gilbert Simondon pode esclarecer o que está em jogo tanto na visão de Deleuze e Guattari quanto na visão de Mark Fisher. Simondon é autor fundamental para a ontologia deleuziana e seus processos de individuação a partir de realidades pré-individuais. Não cabe neste texto uma análise de toda a amplitude de suas repercussões em Deleuze e Guattari. Entretanto, isto não impede de utilizá-lo como elemento que dispara a intensificação do caminho que aqui fazemos: talvez Simondon auxilie no esclarecimento de um uso da angústia que leve não ao impasse estéril mas à experiência do transindividual. Tanto a angústia quanto o transindividual são conceitos tratados pelo autor. Na angústia, afirma Simondon:

O sujeito se sente existindo como problema posto a si mesmo, e sente sua divisão em natureza pré-individual e em ser individuado [...] o sujeito adere a tudo como adere a si mesmo; ele já não está localizado [...] O sujeito se dilata dolorosamente perdendo sua interioridade; ele está aqui e alhures, [...] ele assume todo o espaço e todo o tempo, devém coextensivo ao ser, se espacializa, se temporaliza, devém mundo incoordenado. [...] dilatação sem limites que retira todo refúgio e toda interioridade [...] o individuado é invadido pelo pré-individual; todas as estruturas são atacadas, as funções são animadas por uma força nova que as torna incoerentes [...] a angústia já comporta o pressentimento desse novo nascimento do ser individuado a partir do caos que se estende; o ser angustiado sente que poderá reconcentrar-se em si mesmo num além ontológico [...] mas, para que esse novo nascimento seja possível, é necessário que a dissolução das antigas estruturas e a redução em potencial das antigas funções esteja completa, o que é uma aceitação do aniquilamento.²⁶

É curioso portanto que o autor aponte esse pressentimento para além da angústia exatamente no seu ponto de maior desgraça e miséria. Similar à angústia simondoniana, a experiência burocrática do indivíduo minoritário diante da monstruosidade acentrada e terceirizada de um sistema irresponsivo e ilocalizável parece apresentar esse movimento em que o indivíduo contempla a rede causal de processos pré-individuais nos quais está enredado e do qual depende como uma modificação finita e precária. Em linguagem spinozista, porém sob um prisma sombrio, poderíamos dizer que os seres finitos, enquanto modificações da substância absoluta, pressentem em si a sua servidão a uma rede infinita de causas externas que negam sua potência de agir, que a impedem de perseverar no ser e que exigem desse ser finito

²⁶ Simondon, 2020, p. 380-1.

um esforço infinito de integração afetiva e cognitiva que é uma flutuação incessante entre o medo e a esperança, o horror e o ecstasy pontilhados numa temporalidade fragmentada e digitalizada. A sociedade do controle, como nos dizia Deleuze em seu pequeno artigo sobre o assunto, é caracterizada pela modulação, ou seja, por variação quantitativas que controlam os parâmetros de outras variações quantitativas.²⁷ O controle modula, o poder se exerce, no caso da burocracia neoliberal, por esse grande sistema acentrado e ilocalizável de procedimentos de terceirização da responsabilidade e variação contínua das condições técnicas de subjetivação, ou seja, a modulação dos parâmetros pelos quais se produzem fluxos de desejo e crença que atravessam as coletividades através da infraestrutura digital ou analógica das telecomunicações.

Ora, se há uma reversão imanente possível da angústia em um “além” dela, como sugeria Simondon na passagem supracitada, nos parece que isso pode se apresentar exatamente nestas experiências minoritárias imanentes à própria burocracia informacional do neoliberalismo. Pois se a sociedade do controle a tudo modula, está aí incluso também que há sempre fluxos que escapam ao controle total. O poder só se torna radicalmente imanente no capitalismo tardio ao preço de também gerar fenômenos de desvio em relação às normas e códigos, pois esses próprios códigos já não querem nada dizer a não ser pelo seu papel situado e *ad hoc* numa axiomática específica. Em outras palavras, se o capitalismo só funciona a partir da descodificação generalizada dos fluxos do desejo,²⁸ como apontava o *Anti-Édipo*, o corolário deste funcionamento é que ele sempre atiga as forças que podem levá-lo ao seu limite; forças de uma imanência do desejo para além dos códigos que o esquadrihavam nas formações sociais anteriores. É neste ponto que o conceito de transindividual de Simondon parece encontrar eco na experiência minoritária da máquina burocrática capitalista: se o poder imanente do capital se realiza hoje numa modulação dos infindáveis parâmetros sensório-motores de produção das subjetividades, isso significa que a informação e suas plataformas e infraestruturas técnicas passam a ter um papel mais importante que os próprios indivíduos que elas constituem (e que já são, em certo sentido “divíduos”).²⁹ Ora, a informação, segundo Simondon, é suporte e símbolo do transindividual³⁰; ela é um fenômeno que constitui coletividades a partir de processos pré-individuais e que, sob essa ótica, é transversal à dicotomia entre indivíduo e sociedade, os quais são distinções tardias e posteriores em relação ao transindividual e ao pré-individual. A infraestrutura informacional das plataformas digitais,

²⁷ Deleuze, 2013, p. 221.

²⁸ Deleuze; Guattari, 1972, p. 263.

²⁹ Sobre o “divíduo”, cf. Deleuze, 2013, p. 222.

³⁰ Cf. Simondon, 2020b.

portanto, não é necessariamente um instrumento do controle, pois é o controle que precisa capturar as potências transindividuais das plataformas a seu favor, as quais, entretanto, possuem um potencial que atravessa sempre para além ou aquém dos axiomas do capital. Isto é, a transindividualidade digital pode comportar devires minoritários.

Convém portanto expor aqui uma definição operacional do termo a partir de Simondon: o transindividual remete àquilo que excede os indivíduos ao mesmo tempo em que os prolonga, ou seja, remete a esta dimensão de constituição da coletividade que está além ou aquém da interioridade e da exterioridade, posto que remete a uma fase do ser anterior a essa própria oposição.³¹ Em Simondon, isto quer dizer que o transindividual é o campo pré-individual e molecular na medida em que esse se torna contemporâneo dos indivíduos numa integração do coletivo. O transindividual é a direção da ontogênese, é o sentido em que vai a constituição das coletividades a partir de seus processos pré-individuais. Os exemplos de tais processos são numerosos: a técnica é transindividual, a espiritualidade é transindividual, a arte e a linguagem também o são, assim como a afetividade que integra e sincroniza os agentes.³² Ora, no caso da experiência minoritária kafkeana da burocracia, Deleuze e Guattari parecem expor o movimento simondoniano de reversão da angústia em transindividualidade. Se o(a) escritor(a) que está à margem e apartado da comunidade é ao mesmo tempo aquele(a) que pode compor as sensações e percepções do povo porvir, é na medida em que, experimentando a ruptura das significações sociais e intersubjetivas, ele(a) se abre, em sua solidão povoada, à transindividualidade das quantidades intensivas transmitidas pela literatura: agenciamentos de enunciação que, enquanto matéria expressiva, adiantam novas realidades, regimes de crença, de desejo e de emoções que circulam enquanto informação pela própria escrita como suporte e símbolo do transindividual. Ou seja, assim como a figura de Zaratustra³³, em Simondon, explicitava uma possível conversão da angústia em transindividualidade a partir da experiência de uma comunidade pré-individual com o equilibrista caído ao chão e abandonado pela multidão, a experiência kafkeana da burocracia parece expor essa tensão entre uma angústia diante das engrenagens da máquina social e uma simultânea simpatia com alguns movimentos

³¹ Ou seja, “o transindividual é o que está no exterior do indivíduo bem como dentro dele; de fato, o transindividual, não sendo estruturado, atravessa o indivíduo, não está em relação topológica com ele; imanência e transcendência só podem ser ditas relativamente à realidade individuada; há uma anterioridade do transindividual relativamente ao individual, anterioridade que impede que se defina um nexo de transcendência ou de imanência; o transindividual e o individuado não são da mesma fase de ser: há coexistência de duas fases de ser, como a água amorfa num cristal” (Simondon, 2020, p. 453).

³² Sobre a espiritualidade e a afetividade, cf. Simondon, 2020, p. 375-376.

³³ Sobre o exemplo de Zaratustra enquanto experiência do transindividual, cf. Simondon, 2020, p. 418.

de fuga internos a essa máquina, os quais são apresentados inúmeras vezes pelo personagem K em *O Processo* e *O Castelo*.

Conclusão

Portanto, esta perspectiva simondoniana sobre a experiência kafkeana, em ressonância indireta com outros precursores de Deleuze e Guattari que aqui não abordamos – como a sociologia de Gabriel Tarde – apresenta uma dimensão minoritária da burocracia. Esta pode ser, através da literatura e outras composições transindividuais de informação, a ocasião da aceleração de inteligências coletivas e do aperfeiçoamento afetivo de grupos minoritários exatamente através dessas pequenas repetições, variações e integrações de quantidades intensivas que circulam pelas obras artísticas enquanto suporte e símbolo do transindividual, isto é, na medida em que atravessam os indivíduos ao mesmo tempo em que excedem suas constituições e significações vigentes, apontando no sentido de uma ontogênese porvir.

A possibilidade de uma reversão da angústia em experiência do transindividual não seria, entretanto, algo restrito às obras de arte. A experiência kafkeana apresentada por Deleuze e Guattari, lida sob o prisma do transindividual de Simondon, aponta diretamente para a imanência técnica desta experiência, o que significa que esta pode ser levada à cabo nas plataformas digitais que mediam e modulam a subjetividade no capitalismo tardio. Isto é, na medida em que as plataformas digitais excedem e prolongam os indivíduos e as sociedades, elas guardam potenciais pré-individuais de constituição de realidades além do controle capitalista. Um dispositivo de comunicação, quer sejam os livros de Kafka, o rádio, a televisão ou as redes sociais, guardam potenciais que não se definem necessariamente pelos usos que os direcionam para o controle capitalista da maioria sobre as minorias. Nesse sentido, permanece em aberto a ontogênese de novas comunidades porvir a partir da infraestrutura informacional atual. Se a informação é suporte e símbolo do transindividual, é possível que a aceleração da experiência minoritária da burocracia neoliberal catalise a percepção da própria relatividade de suas regras e resoluções individuadas, que remetem a uma problemática que as excede e que, portanto, aponta para a imanência de outras resoluções, outras maneiras de resolver os problemas coletivos.³⁴ Uma liberdade que se pressente, portanto, mesmo nas situações mais angustiantes.

³⁴ É nesse sentido que Simondon defende uma ética que compreende a metaestabilidade de suas próprias regras e concepções diante dos valores aos quais ela responde: “uma verdadeira ética seria aquela que daria conta da vida corrente sem adormecer no corrente dessa vida, que saberia definir, através das normas, um sentido que as

Referências

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

_____.; _____. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

_____.; _____. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. Tradução de R. Gonsalves, J. Adeodato, M. da Silveira, São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e informação*. Tradução de Luís Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

_____. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

ultrapasse.” Simondon, 2020, p.495. Isso depende de uma epistemologia atenta aos processos mais do que aos indivíduos que dele resultam, e, portanto, poderíamos dizer também, uma concepção das problemáticas coletivas para além das instituições que as cristalizam sob esta ou aquela resolução historicamente contingente: “que o sistema conheça em si sua própria relatividade, que ele seja feito segundo essa relatividade, que nas suas condições de equilíbrio esteja incorporada sua própria metaestabilidade [...] o saber da metaestabilidade das normas.” Simondon, 2020, p. 494-495.

FOTOGRAFIA E FOTOMONTAGEM SURREALISTA: ORIGENS E RAMIFICAÇÕES

SURREALIST PHOTOGRAPHY AND PHOTOMONTAGE: ORIGINS AND RAMIFICATIONS

CECÍLIA SAMEL CÔRTEZ FERNANDES¹

<https://orcid.org/0009-0006-1040-4537>

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo discutir a fotografia e a fotomontagem Surrealista como uma forma de construção da imagem, assim como suas origens e ramificações. No início do século XX, o Surrealismo incorporou a construção imagética em suas obras com a camada adicional do aspecto onírico e misterioso, que almeja demonstrar o “fantástico” através de fotomontagens e de arranjos e enquadramento das fotografias. O resultado é uma construção fotográfica do enigmático. Serão discutidos os conceitos de fotomontagem, *trompe-l'oeil*, duplicação e *mise-en-abyme* e como essas técnicas são utilizadas no contexto da fotografia surrealista. Esse trabalho tem como intuito demonstrar a complexidade dessa técnica e apontar ramificações contemporâneas dessa prática Surrealista, como as obras de Sofia Borges.

PALAVRAS-CHAVE: Fotografia; Fotomontagem; Surrealismo.

ABSTRACT: This paper aims to discuss Surrealist photography and photomontage as a means of image construction, as well as its origins and ramifications. In the early 20th century, Surrealism incorporated image construction as an added layer of a dream-like and mysterious atmosphere of the artworks, which aimed to show the marvellous, be it by photomontages or the setting and framing of the photographs. The result is the photographic construction of the enigmatic. The concepts of photomontage, *trompe-l'oeil*, doubling and *mise-en-abyme* will be discussed, in addition to how they are used in the context of Surrealist photography. This paper has the objective to demonstrate the complexity of these techniques and point to contemporary ramifications of this Surrealist practice, such as Sofia Borges's artworks.

KEYWORDS: Photography; Photomontage; Surrealism.

O Surrealismo foi um movimento artístico que tinha como temas centrais o inconsciente e os sonhos. As cenas oníricas são fruto do que André Breton chama de automatismo psíquico, uma forma de expressão não mediada do pensamento. Esse não é necessariamente um movimento artístico notório por suas fotografias. As pinturas e esculturas vêm à mente inicialmente, porém existem vários exemplos surrealistas no campo fotográfico, notadamente a obra de Man Ray e de Brassai, assim como Florence Henri, influenciada pelos fotogramas de seu professor na Bauhaus László Moholy-Nagy. Propõe-se nesse artigo discutir algumas

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Bolsista da CAPES. Contato: cecilia.samel@gmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/8195067081533691>.

práticas surrealistas da fotografia, a saber: fotomontagem; construção do enigmático; imagem como *trompe-l'oeil*; duplicação; e *mise en abyme*. É importante ressaltar que tais práticas não são exclusivas do surrealismo, como é o caso da fotomontagem, que tem expressões nos movimentos construtivista russo e dadaísta. Ambos usaram um tipo de fotografia cujos elementos são posicionados intencionalmente, não se baseando apenas na captura de um instante espontâneo como um de seus meios criativos. Em seguida, será analisada uma série de obras de arte de Sofia Borges como exemplo de ramificação contemporânea da prática surrealista.

Benjamin Buchloh, em seu artigo *From Faktura to Factography* (1984), discute as possíveis origens para o uso da fotomontagem nas artes visuais. O principal foco é a fotomontagem soviética e a forma como as origens da técnica eram constantemente reformuladas para se encaixarem em uma narrativa que justificasse discursos de diferentes períodos do contexto soviético. Algumas possíveis origens podem ser a fotomontagem na publicidade americana ou a fotomontagem militante e política da União Soviética². Independentemente da origem, o termo “fotomontagem” começou a se estabelecer no contexto artístico no início do século XX, devido ao fato de que a técnica já estava sendo difundida em cartões postais e ilustrações. Apesar de ambos os movimentos estarem realizando experimentos com essas técnicas por volta da mesma época, é difícil precisar se eles conheciam o trabalho dos outros artistas ou se houve alguma influência direta, como afirma Buchloh:

Já que em 1919 a fotomontagem era extensa e comumente usada tanto na publicidade quanto na fotografia comercial, a questão de quem realmente introduziu a técnica na transformação do paradigma modernista não importa. O que é muito mais crucial é a forma como os artistas (que poderiam muito bem ter “descoberto” simultaneamente a técnica para seus próprios propósitos independentemente um dos outros) se relacionaram com o potencial inerente e as consequências da reintrodução da imagem icônica (fotográfica) precisamente no momento em que a representação mimética parecia estar completamente desmantelada e definitivamente abandonada.³

É relevante, portanto, o retorno da representação mimética no contexto das artes visuais. Por volta desse período, dadaístas e construtivistas estavam tentando se distanciar da abstração

² Buchloh, 1984, p. 96-97.

³ Buchloh, 1984, p. 96, tradução nossa. Versão original: “Since by 1919 photomontage was widespread and commonly used in both advertising and commercial photography, the question of who actually introduced the technique into the transformation of the modernist paradigm is unimportant. What is far more crucial is in what way the artists (who might very well have simultaneously “discovered” the technique for their own purposes quite independently of one another) related to the inherent potential and consequences of the reintroduction of (photographic) iconic imagery at precisely the moment when mimetic representation had seemingly been dismantled and definitively abandoned”.

e da pintura figurativa tradicional. No lugar da tinta, a fotomontagem usa imagens para construir outras imagens, uma prática análoga ao gesto duchampiano, com o uso de objetos existentes – aqui mais especificamente imagens – como matéria prima. Essa era uma forma de criar expressões estéticas sem necessidade de técnicas de pintura. A fotomontagem, juntamente com a tipografia, a publicidade e a propaganda, se mostraram úteis na tentativa de redefinir os sistemas representacionais da nova sociedade.⁴ Houve, no entanto, um aspecto bem distinto entre os dadaístas alemães e os construtivistas russos além do componente geográfico: o tom resultante do uso da técnica. O Dadá tinha uma abordagem política, irônica e cômica, enquanto os construtivistas tinham um cunho político, como no contexto de propagação de ideologias:

Assim, na encruzilhada da estética politicamente emancipatória produtivista e a estética da transformação da montagem modernista em um instrumento de educação em massa e esclarecimento, encontramos não apenas sua iminente transformação em propaganda totalitária, mas também sua adaptação bem-sucedida para as necessidades do aparato ideológico da indústria cultural do capitalismo ocidental.⁵

Exercendo ou não esse potencial político-ideológico, a fotomontagem pode ter vários significados e formatos, seja uma colagem com imagens fotográficas, o uso de outros materiais juntamente com fotografias, a adição de escrita em uma imagem ou uma fotografia composta por diferentes elementos fotográficos. No último caso, é possível pensar em fotografias de dupla exposição ou na justaposição de dois modos de exposição para resultar em uma imagem mais nítida. Essa era uma prática comum no início do século XX:

Para o conjunto da vanguarda dos anos 20, a fotomontagem era considerada como um meio de fazer com que o sentido penetrasse dentro de uma simples imagem da realidade. Tratava-se na maioria das vezes da justaposição de duas fotografias, de uma fotografia e um desenho ou, ainda, de uma fotografia e um texto.⁶

A partir dessa descrição, se faz necessário estabelecer uma diferença entre fotomontagem e fotocolagem. Enquanto a fotomontagem é feita pela justaposição de imagens, mantendo a possibilidade de reproduções “infinitas” e o aspecto múltiplo da imagem fotográfica, a fotocolagem consiste em fragmentos físicos de fotografias e outros elementos que

⁴ Buchloch, 1984, p. 99.

⁵ Buchloch, 1984, p. 118, tradução nossa. Versão original: “Thus, at the cross-section of politically emancipatory productivist aesthetics and the transformation of modernist montage aesthetics into an instrument of mass education and enlightenment, we find not only its imminent transformation into totalitarian propaganda, but also its successful adaptation for the needs of the ideological apparatus of the culture industry of Western capitalism”.

⁶ Krauss, 2002, p. 116.

são construídos no corpo material da fotografia. Caso não seja refotografada, se tornando uma nova fotografia, perde-se a capacidade de reprodução, pois um objeto novo e único é criado com esses fragmentos, não sendo apenas uma construção “virtual” da imagem. A fotografia em si – não apenas no contexto da fotomontagem – tem uma inerente conexão com a colagem, devido ao fato de ser fragmentação estética do sujeito retratado, o qual é retirado de seu contexto original. Tirar uma fotografia é, de certa forma, levar um fragmento da realidade para o campo da representação.

Imagens podem ressaltar uma qualidade estética fragmentada mesmo que não sejam colagens em si. O aspecto da colagem reside na supressão do contexto original em torno do sujeito. Um elemento torna-se então algo diferente do que ele é.⁷ É o reconhecimento da existência de um objeto ao mesmo tempo em que ele é desenraizado da realidade e ressignificado em uma nova situação. Pois o “real” é um fragmento no campo da representação em uma colagem, portanto fragmentando a representação da realidade.⁸ A fotografia age como uma forma de colagem da realidade, transportando fragmentos dela para além de seus contextos originais. A fotomontagem, por sua vez, vai ainda além com a justaposição de elementos estéticos adicionais, criando um novo contexto e ressignificando a realidade.

Os surrealistas ressignificavam a realidade através da busca pelo maravilhoso⁹, herança, segundo Walter Benjamin, das fotografias de Eugène Atget – capazes de criar um aspecto de mistério e libertação do objeto de sua aura¹⁰ – e da fotografia criativa dos filmes construtivistas russos.¹¹ Essa tarefa é alcançada pela transformação dos objetos fotografados “que frequentemente provoca a desorientação que leva ao que os surrealistas chamam de maravilhoso”.¹² Apesar de a fotografia não ser a atividade principal do Surrealismo, Sontag aponta a relação intrínseca entre a técnica e o propósito abrangente do movimento.¹³

O surrealismo se situa no coração da atividade fotográfica: na própria criação de um mundo em duplicata, de uma realidade de segundo grau, mais rigorosa e mais dramática do que aquela percebida pela visão natural. Quanto menos

⁷ Krauss, 2002, p. 166.

⁸ Krauss, 2002, p. 167.

⁹ Na bibliografia utilizada, o termo em inglês usado para esse termo é *marvellous*, que poderia tanto ser traduzido como maravilhoso quanto fantástico. Escolheu-se usar o termo *maravilhoso* devido à semelhança das palavras nos dois idiomas.

¹⁰ Benjamin, 1985, p. 101.

¹¹ Benjamin, 1985, p. 106

¹² Ades, 2021, tradução nossa. Versão original: “It is the transformation of materials, the juxtaposition that alters the nature of the original object photographed, that often provokes the disorientation that leads to what Surrealists call the marvellous”.

¹³ Sontag, 2019, p. 54.

douta, quanto menos obviamente capacitada, quanto mais ingênua — mais confiável havia de ser a foto.¹⁴

A fotografia surrealista seria, então, a construção fotográfica do enigmático. A ideia de que uma fotografia sempre representaria a realidade estava presente nas origens da fotografia, como se o artista por trás dela tivesse pouco ou nenhum efeito no resultado final.¹⁵ Isso, entretanto, se provou falso em alguns aspectos. Por exemplo, negativos eram frequentemente manipulados e montagens de diferentes formas eram feitas nos primórdios da fotografia. Sendo assim, é importante estabelecer dois polos opostos da fotografia: o lado objetivo, com a técnica e a máquina; e o lado subjetivo, com a pessoa atrás da câmera. A partir do momento em que a técnica fotográfica foi capaz de reproduzir a realidade de uma forma fidedigna e exata, os surrealistas se empenharam em reconquistar a aura e subverter a técnica para obter o mesmo aspecto fluido e embaçado da fotografia rudimentar.¹⁶ Segundo Sontag, fotografias são artefatos: “Assim, tiram partido simultaneamente do prestígio da arte e da magia do real. São nuvens de fantasia e pílulas de informação”.¹⁷ Em vez de reproduzir a realidade, esse tipo de fotografia almeja criar algo novo e aprofundar a noção de real:

Da mesma forma que a maior “realidade” da imagem fotográfica quando comparada com, por exemplo, a caricatura desenhada informa a fotomontagem política, ela pode perturbar nossa percepção do mundo normal com mais sucesso e criar imagens maravilhosas. A partir da justaposição de elementos que são tão estranhos uns aos outros, são formadas paisagens alucinantes; objetos cotidianos se tornam enigmáticos quando deslocados para um novo ambiente. Nossas mentes esforçam-se para compreendê-los e ficam perplexas, ou um novo pensamento é formado para eles. Diferentes realidades são então reveladas.¹⁸

Uma das formas usadas pelo surrealismo para alcançar essas realidades enigmáticas é o automatismo psíquico, um subconsciente que é levado à tona quando ações não são minuciosamente pensadas. André Breton explorou o conceito de escrita automática (*écriture automatique*), que seria pensamento em forma de escrita.¹⁹ Ele acreditava que a escrita era uma forma de representação de pensamento mais verdadeira do que uma imagem, pois ela pode ser

¹⁴ Sontag, 2004, p. 67.

¹⁵ Sontag, 2019, p. 55-56.

¹⁶ Krauss, 2002, p. 114-115.

¹⁷ Sontag, 2004, p. 84.

¹⁸ Ades, 2021, tradução nossa. Versão original: “Just as the greater ‘reality’ of the photographic image in comparison to, for example, the drawn caricature informs political photomontage, so it can all the more successfully disrupt our perception of the normal world, and create marvellous images. By the juxtaposition of elements that are strange to one another, hallucinatory landscapes are formed; commonplace objects become enigmatic when moved to a new environment. Our minds struggle to encompass them and are baffled, or a new thought is made for them. Different realities are thus revealed”.

¹⁹ Krauss, 2002, p. 116.

vista como um *trompe-l'oeil*.²⁰ O termo significa literalmente “engana o olho” em francês, fazendo referência a imagens que aparentam ser outra coisa, como ilusões de ótica. Nesse sentido, imagens fabricadas seriam mais a representação de um sonho do que o sonho em si, portanto uma versão distante dele.²¹ Teoricamente, isso significaria que Breton desconsideraria a fotografia como uma técnica que fabrica imagens, o que não foi exatamente o caso. A fotografia fazia parte da obra de Breton, com ilustrações fotográficas no lugar de desenhos em suas publicações, por exemplo.²²

Outro artista surrealista que trabalhou com fotografia foi Man Ray. O artista tem um extenso portfólio de fotografia, como por exemplo *Élevage de poussière* (1920), feita em parceria com Marcel Duchamp, e uma fotomontagem relevante para ilustrar o que está sendo discutido aqui, *Sem título (Reflections)* (1926), que consiste em uma fotografia de múltipla exposição, em que é possível identificar um rosto, uma estrutura circular – que possivelmente é a lente de uma câmera fotográfica – e outros elementos texturizados. A dificuldade de identificar claramente todos os elementos da fotografia causam um estranhamento, pois há algo de familiar em cada um deles, porém não é possível ter certeza absoluta do que são, mantendo um ar de mistério. Além de fotografias, Ray criou seus “raiógrafos”²³, fotogramas feitos com objetos colocados diretamente sobre papel fotossensível e expostos à luz, nos quais objetos e corpos são transformados em vultos fantasmagóricos que beiram o abstracionismo. Não é possível saber exatamente quais objetos foram usados para obter tais imagens, porém, ao mesmo tempo, existem elementos nítidos, como óculos, velas ou mãos. Percebe-se, portanto, ambos o aspecto enigmático e o *trompe-l'oeil* na constituição surrealista dessas imagens.

Ademais, existem mais peculiaridades da fotografia surrealista que se desdobraram na primeira metade do século XX, como é o caso da duplicação (*doubling*). Essa estratégia consiste na repetição de um elemento que implica a ideia de um original e de um simulacro, uma representação desse original: “Porém, tão logo é visto ao mesmo tempo em que o original, o duplo destrói a singularidade intrínseca deste último. A duplicação projeta o original no campo da diferença, do deferido, do cada-coisa-ao-seu-tempo, da germinação dos múltiplos no interior de um deles”.²⁴ De forma similar à duplicação, *mise en abyme* — que literalmente significa “colocar no abismo” — cria profundidade na narrativa. O conceito consiste na presença de

²⁰ Krauss, 2002, p. 111.

²¹ Krauss, 2002, p. 112.

²² Krauss, 2002, p. 113.

²³ Man Ray cunhou o termo em inglês *rayograph*, juntado Ray e *photograph*, para designar seus fotogramas. O termo traduzido raioógrafo foi tirado do livro *O fotográfico* (2002), de Rosalind Krauss.

²⁴ Krauss, 1981, p. 25.

camadas de representação e narrativa dentro de uma única unidade.²⁵ Craig Owens discute o conceito de *mise en abyme*, especificamente no contexto da fotografia, pelas ideias de duplicação, reduplicação, assim como o papel de espelhos na fotografia. Ao analisar o *Bal des Quatre Saisons* de Brassai, Owens afirma que a imagem pode aparentar inicialmente ser apenas um grupo de pessoas em um bar:

Uma complexa rede de reduplicações internas desvia a atenção daquilo que, apesar do status da fotografia como impressões do real, se mantém externo à imagem: a realidade retratada. [...] Duplicada e ainda, paradoxalmente, representada apenas uma vez, ela parece ter sido destituída dos seus seres corporais. Seus reflexos, separados de qualquer conexão física com um objeto, se acoplam ao primeiro grupo, para que cada uma das figuras sentadas no banco encontrem um segundo, um duplo virtual do outro no reflexo do espelho.²⁶

O ato de duplicação dentro da fotografia é descrito como a fotografia se dobrando em si mesma, criando literalmente um vinco na superfície da impressão.²⁷ Esse conceito também evoca um jogo de palavras com a palavra em francês para dobra, *pli*, que está presente no termo duplicação. Essa ação de dobra sobre si mesma evoca o conceito da fotografia como uma imagem espelhada:

Pelo fato de a imagem espelhada duplicar os sujeitos – o que é exatamente o que faz a fotografia – ela funciona aqui como uma imagem reduzida, interna da fotografia. O espelho reflete não apenas os sujeitos retratados, mas também a própria fotografia em sua totalidade. Ele nos mostra em uma fotografia o que a fotografia é – en abyme.²⁸

Owens especula que os espelhos internos da fotografia e a *mise en abyme* se tornaram sinônimos devido ao efeito que espelhos virados para outros espelhos têm. Independentemente das origens específicas do termo, o fato é que há uma referência à profundidade e às camadas de elementos na fotografia.

²⁵ Krauss, 2002, p. 154.

²⁶ Owens, 1978, p. 73, tradução nossa. Versão original: “A complex web of internal reduplications deflects attention away from that which, despite the status of photographs as imprints of the real, remains external to the image: the reality it depicts. [...] Doubled and yet, paradoxically, represented but once, the latter appear to have been dispossessed of their corporeal beings. Their reflections, severed from any physical connection with an object, attach themselves to the first group, so that each of the figures seated on the banquette finds a second, virtual double in the mirror reflection of the other.”

²⁷ Owens, 1978, p. 74.

²⁸ Owens, 1978, p. 75, tradução nossa. Versão original: “Because the mirror image doubles the subjects — which is exactly what the photograph itself does — it functions here as a reduced, internal image of the photograph. The mirror reflects not only the subjects depicted, but also the entire photograph itself. It tells us in a photograph what a photograph is — en abyme”.

Florence Henri é uma fotógrafa que fazia uso de muitos espelhos e reflexos, criando cadeias de imagens dentro das outras. Existem exemplos de composições fotográficas com espelhos e objetos – esferas, grades, frutas, flores, outras fotografias – evocando os estilos de abstracionismo geométrico e natureza morta. Ademais, a fotógrafa também realizou autorretratos, em que aparece nos reflexos dos espelhos sem que a câmera esteja visível. Krauss realiza uma aproximação entre um autorretrato de Henri com uma fotografia de Man Ray, em que a autora observa a formação da fotógrafa no contexto do abstracionismo formal da Bauhaus²⁹, nesse sentido distante da tradição surrealista, ao mesmo tempo em que traça paralelos das estratégias de ambos os artistas de enquadramento dos seus respectivos sujeitos fotográficos.³⁰ Em sua produção, Henri faz uso de estratégias como a duplicação e *mise en abyme* que também alcançam um efeito enigmático tal qual as fotografias surrealistas, mostrando-se um exemplo de uso dessas estratégias que tangenciam o movimento artístico francês. Um autorretrato de 1938 coloca em evidência o *mise en abyme* de Henri: a fotógrafa se encontra em uma moldura ou janela, com um fundo escuro e olhando melancolicamente para a direita da imagem. Em torno de tal moldura, se misturando pelas bordas, vemos elementos de uma cena externa ensolarada: plantas, um gradil, vinhas soltas pelo chão, parte de um vaso com uma planta alta e algumas sombras. Estaria a moldura com o retrato da artista atrás de um vidro que reflete essa cena externa? Seria uma fotografia de múltipla exposição? Nesse caso em específico, praticamente todos os elementos são imediatamente reconhecíveis, porém o deslocamento feito por Henri ao juntá-los dessa forma causa um estranhamento, da mesma forma que as fotografias surrealistas. As camadas de representações na fotografia se apresentam como mistérios a serem descobertos o quanto mais se olha para a imagem.

Esses foram alguns exemplos do uso das estratégias surrealistas na fotografia e origens. Como já dito anteriormente, elas não são exclusivas do movimento, tampouco sua origem significa que toda fotografia ou fotomontagem irá ter o peso político que as fotomontagens construtivistas tiveram, ou o efeito irônico das dadaístas, nem mesmo o mistério e maravilhoso da surrealista. As *assemblages* de Sofia Borges a partir de obras de Degas são um exemplo contemporâneo de como a fotografia e fotomontagem podem uma gama de temas complexos, pois têm uma abordagem política e feminista através do olhar de uma artista sobre a obra de um artista, criticando o olhar masculino do artista francês, reestruturando sua obra em um contexto contemporâneo enquanto cria camadas de imagens e narrativas.

²⁹ Krauss, 2002, p. 108.

³⁰ Krauss, 2002, p. 106.

O trabalho em questão foi estruturado em torno do convite a Borges, na ocasião da exposição retrospectiva de Edgar Degas pelo Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), para fotografar a obra *La Petite Danseuse de Quatorze Ans*, parte da Coleção Degas do museu, que consiste em 76 pinturas, desenhos e bronzes. Existe um evidente contraste entre as imagens feitas das obras de Degas para o catálogo e arquivo e a forma escolhida por Borges para retratá-las, pois esta não é uma mera reprodução estéril e neutra. Por exemplo, o fundo das imagens não é simplesmente preto ou branco, existem sombras e texturas que mudam a cada fotografia, em contraste ao fundo branco e liso tradicional de fotografias de arquivo. A abordagem da artista brasileira não é uma mera reprodução fotográfica, devido ao fato de que são usados diferentes modos de iluminação, enquadramento e composição que revelam as características brutas do bronze e a força dessas mulheres, cujos corpos eram frequentemente explorados pela prostituição e outras dificuldades. Esse é o esforço de Borges de trazer à tona uma reparação histórica, política e cultural pela forma como elas foram retratadas. Apesar de não ser possível afirmar que Degas tinha esses temas em mente durante a produção das obras, agora existe o espaço para essa discussão através do olhar do século XXI.

Além das fotografias, Borges também executou algumas assemblages, que consistem em fundos com partes de pinturas de Degas, impressões da bailarina e as estatuetas em bronze, que resultaram em imagens oníricas em *mise en abyme*: múltiplas camadas de reinterpretação das imagens de Degas através de seus ecos. Essas fotografias mostram detalhes velados das obras originais, similarmente às fotomontagens surrealistas, as quais deixam de lado o fotorrealismo e distorcem ligeiramente a realidade, ao mesmo tempo em que essas imagens são repensadas por um olhar feminino contemporâneo. Apesar de elas não estarem presentes na exposição, elas foram um produto das visitas feitas por Borges à reserva técnica do museu. O processo dessas *assemblages* é uma dança fluida e espontânea entre Borges e os bronzes. A artista trabalha com as esculturas como se elas estivessem dançando, colocando-as em diferentes direções e adicionando máscaras feitas a partir do rosto da Bailarina. Aqui é travado um diálogo direto com sua obra *Teatro para artifício* (2018), na qual foi organizado um teatro-performance em que artistas eram convidados a se movimentar com grandes impressões de máscaras e de objetos em frente a vários fundos, que eram então fotografados. Sendo assim, um processo similar foi repetido com as obras de Degas para obter as *assemblages*.

Práticas comuns de Borges são a sobreposição, repetição e correlações entre as imagens, novas ou velhas, do conjunto de sua obra com o intuito de criar novos significados ao estabelecê-las em novos arranjos. A fotografia se torna um material bruto, resultando em vários

formatos: telas, instalações, vídeos. Existe um sentido de transformação da realidade na construção de uma obra de arte e na subversão do meio fotográfico. Isso pode ser alcançado por longas exposições que enfatizam o aspecto metafísico da imagem, uma tentativa de transcender a forma pictórica, assim como por desenhos sobre as imagens e montagem, transformando a forma original em algo quase irreconhecível. Borges desconstrói e compõe imagens de modos inesperados, às vezes causando desconforto e estranhamento. Essa série de *assemblages* em especial explora os limites de representação dos corpos, questiona o movimento e é desenvolvido a partir de um processo vital para a obra de Borges, que consiste na criação de imagens pela encenação complexa das esculturas em si:

A partir do momento em que a artista estava lidando com as esculturas em si, as *assemblages* foram construídas e fotografadas pela artista dentro da reserva técnica do museu, criando uma relação disruptiva entre as cabeças femininas e os corpos dos bronzes de Degas. Ao juntar mais de cem anos entre os dois artistas, Borges intervém nas esculturas do mestre francês, trazendo uma nova substância radical para o trabalho em conjunto que tem em sua concepção a análise do movimento e do corpo de acordo com a mitologia e a teatralidade.³¹

As *assemblages* resultantes são oníricas e misteriosas, um eco do maravilhoso buscado na fotografia surrealista, a partir de uma coleção de fragmentos. De acordo com Sontag, colecionar era uma atividade importante no movimento surrealista, seja na forma de fotografias, citações, objetos fragmentados, com a camada adicional da justaposição desses elementos em novas formas, normalmente atípicas. Uma fotografia pode ser descrita como uma citação e o gosto por citações é algo inerentemente surrealista: “O gosto por citações (e pela justaposição de citações incongruentes) é um gosto surrealista”.³²

Ao considerar a mistura de meios que compõem as *assemblages* — fotografia impressa de parte de uma escultura, de parte de uma pintura como pano de fundo e as esculturas em si — é importante ressaltar a força existente daquilo que está ausente nessas imagens pelo modo que elas são enquadradas. Cada parte das obras deliberadamente mostrada ou ocultada é essencial para a construção da atmosfera misteriosa da imagem, enquanto ressalta detalhes dificilmente visíveis. Esses elementos são ecos das obras originais que, no entanto, ainda ressoam com a imagem original, mesmo que em certa medida deslocados. Alguns elementos

³¹ Borges, 2022, tradução nossa. Versão original: “Once the artist was dealing with the actual sculptures, the *assemblages* were constructed and photographed by the artist inside the conservation area of the museum, creating a disruptive relation between female heads and bodies of Degas' bronzes. By assembling more than one hundred years between the two artists, Borges intervenes in the French master's sculptures, bringing radical new substance for a dual-work that has in its conception the examination of movement and the body according to mythology and theatricality”.

³² Sontag, 2004, p. 90.

são repetidos, como a cabeça da bailarina em vários ângulos. Nessa obra, um trabalho tridimensional é traduzido para essa nova forma bidimensional: a assemblage.

Nesse artigo, buscou-se elencar e analisar algumas práticas e estratégias surrealistas na fotografia e fotomontagem tanto no início do século XX, com André Breton, Brassai, Man Ray e Florence Henri, quanto com um exemplo contemporâneo da obra de Sofia Borges. É evidente a complexidade dada a uma imagem a partir dessas técnicas, causando o estranhamento através do deslocamento dos objetos retratados e criação de novos arranjos de imagens. A exploração da fotografia nos termos surrealistas perturba o senso comum de que essa é uma técnica que apenas retrata a realidade fidedignamente. Esses exemplos ilustraram como é possível criar, de diferentes formas, novas e misteriosas realidades a partir da imagem fotográfica.

Referências

ADES, Dawn. *Photomontage*. London: Thames & Hudson, 2021.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BORGES, Sofia. *DEGAS* | *BORGES*. Available in: <<https://sofiaborges.carbonmade.com/projects/7239689>>. Accessed on: 22 October 2022.

BUCHLOH, Benjamin. Faktura to Factography. *October*, Cambridge, n. 30, p. 82-119, Autumn, 1984.

CHIARELLI, Tadeu. A Fotomontagem como “Introdução à Arte Moderna”: Visões Modernistas sobre a fotografia e o Surrealismo. *ARS*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 67-81, 2003.

KRAUSS, Rosalind. The Photographic Conditions of Surrealism. *October*, Cambridge, v. 19, pp. 3-34, 1981.

_____. *O fotográfico*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

OWENS, Craig. Photography “en abyme”. *October*, Cambridge, v. 5, pp. 73-88, 1978.

SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *On Photography*. London: Penguin Books, 2019.

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

A secretaria 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 10 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 das 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.

Abaixo das palavras-chave, deve ser incluído o título, abstract e keywords traduzidos para o inglês.

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 numerados – excetuando introdução e conclusão –, 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, 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, espaçamento simples. O conteúdo das Referências deve observar as normas da ABNT naquilo que não for expresso nessas normas. O modelo deve ser:

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

Revistas ou periódicos: SOBRENOME, Nome. Título do artigo. 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.