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

ISSN 2526-7698

ANALÓGOS

2024, n. 1

PUC RIO

A N A L Ó G O S

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

MAXWELL

PUC RIO

FAPERJ
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

CAPES

A N A L Ó G O S

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 XXIII

N. 1 / 2024
ISSN 2526-7698

Rio de Janeiro, RJ, 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/1DbcgM-iUFcPs57mnvWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing.

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

EDITORAS ADJUNTAS
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

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

Revisão técnica
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)

IDENTIDADE VISUAL

Logomarca
Luise Krahl Krause

Capa
Mauricio Einhorn Filho

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 005

A *DYNAMIS* E A INSTAURAÇÃO ONTOLÓGICA NO *SOFISTA* DE PLATÃO 006
Josias Israel Ferreira Alves

TEATRO DAS PAIXÕES: A CRÍTICA DE ELISABETH DA BOÊMIA À MORAL CARTESIANA 025
Mary Emily Mattoso Silva Suzano

A POBREZA DE EXPERIÊNCIAS A PARTIR DA ATROFIA DA ARTE NARRATIVA, SOB A PERSPECTIVA DE WALTER BENJAMIN 041
Maiara de Sousa Bispo

G. E. MOORE E O BOM: REVISITANDO O PRIMEIRO CAPÍTULO DE *PRINCIPIA ETHICA* 060
Matheus Sampaio Benites Correia

FICÇÕES EM GAIA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS SERES DA FICÇÃO NAS CIÊNCIAS DE GAIA 076
João Victor de Almeida Consoli

A ESPACIALIDADE DA COSMOPOLÍTICA E O PARLAMENTO DAS COISAS 094
Tobias Marconde

Seção *VARIA*

VIOLÊNCIA DO OPRIMIDO E VIOLÊNCIA DO OPRESSOR: DOS MODOS DE VIOLÊNCIA NO PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE A *OS CONDENADOS DA TERRA* DE FRANTZ FANON 107
Lucas Gonçalves Palmier de Almeida

APRESENTAÇÃO

A edição de 2024, volume XXIII, número 01, da revista AnaLógos, reúne a primeira parte da seleção dos trabalhos apresentados na XXV Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), que ocorreu entre 26 e 30 de agosto de 2024.

As editoras

10.17771/PUCRio.ANA.70036

A *DYNAMIS* E A INSTAURAÇÃO ONTOLÓGICA NO *SOFISTA* DE PLATÃO

DYNAMIS AND THE ONTOLOGICAL INSTAURATION IN THE PLATO'S SOPHIST

JOSIAS ISRAEL FERREIRA ALVES
Doutorando em Filosofia na PUC-Rio
Bolsista da CAPES
https://orcid.org/0009-0000-5955-6642
http://lattes.cnpq.br/6693293208967305
josiasisrael54@gmail.com

10.17771/PUCRio.ANA.70004

Resumo: O presente trabalho apresenta o importante papel que a nova definição de "Ser como *dynamis*", apresentada no *Sofista* (247e), desempenha na nova ontologia exposta no diálogo. Antes dessa passagem, no entanto, o Estrangeiro de Eleia empreende uma investigação que visa colocar sob exame as principais teses ontológicas daquela época. A nosso ver, torna-se imprescindível a análise da investigação empreendida pelo Estrangeiro, bem como de suas implicações para o estabelecimento da nova definição expressa em 247e. O artigo está dividido em quatro seções: a) a primeira, contextua a necessidade da investigação sobre o Ser; b) a segunda, examina os argumentos lançados sobre a tese monista; c) a terceira se detém sobre a célebre passagem da *gigantomaquia* (246a-249b) e à primeira menção da definição de ser ali proposta; d) a quarta seção se dedica a mostrar como a definição de "Ser como *dynamis*" exerce um importante papel no paradoxo dos aprendizes tardios e possibilidade de comunicação entre os gêneros. Com base nisso, espera-se com as considerações finais reconhecer o importante papel exercido da definição "Ser como *dynamis*" no estabelecimento dos gêneros supremos.

Palavras-chave: dynamis; ser; ontologia; instauração.

Abstract: This paper presents the important role that the new definition of "Being as dynamis", presented in the *Sophist* (247e), plays in the new ontology set out in the dialogue. Before this passage, however, the Eleatic Stranger undertakes an

investigation aimed at examining the main ontological theses of that time. In our opinion, it is essential to analyze the investigation undertaken by the Stranger, as well as its implications for the establishment of the new definition expressed in 247e. The article is divided into four sections: a) the first contextualizes the need for an investigation into Being; b) the second examines the arguments launched against the monist thesis; c) the third focuses on the famous passage on the gigantomachia and the first mention of the definition of being proposed there; d) the fourth section is dedicated to showing how the definition of "Being as dynamis" plays an important role in the paradox of the late apprentices and the possibility of communication between the genders. Based on this, the final considerations hope to recognize the important role played by the definition "Being as dynamis" in the establishment of the supreme genres.

Keywords: dynamis; being; ontology; instauration.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

Introdução

Dentre os debates célebres em torno do *Sofista*, é de nosso especial interesse aquele que trata da relação entre a ontologia parmenídica, fundamento da ontologia platônica em diálogos supostamente anteriores ao *Sofista*, e uma nova ontologia desenvolvida por Platão nesse diálogo. Alguns comentadores, como Seligman (1974) e Ross (1951), que partilham do entendimento de que a Teoria das Ideias tomou princípios da ontologia parmenídica como seu fundamento, argumentam que, após as críticas à teoria das ideias no *Parmênides* e as aporias da participação nelas apontadas, Platão, sobretudo no diálogo *Sofista*, teria abandonado ou reformulado sua teoria, dando ensejo a uma nova ontologia a partir da apresentação dos chamados *megista gene*, os gêneros supremos (254b-c). A questão central desse texto encontra-se vinculada a esse debate.

Em *Sofista* 254b-c, são apresentados aqueles nomeados como "gêneros supremos" (*megista gene*): *Movimento*, *Repouso*, *Ser*, *Mesmo* e *Outro*. Entendemos que essa passagem desempenha o papel de arremate de uma rigorosa análise acerca do Ser iniciada na passagem 242c, em que o Estrangeiro de Eleia coloca sob investigação as principais teses ontológicas discutidas em seu

tempo. Essas teses são reunidas por grupos caracterizados, em um primeiro momento, pelo número de princípios admitidos – pluralistas e unitaristas (242c-245d) – e, em um segundo momento, pela natureza desses princípios – materialistas e amigos das formas, na passagem conhecida como *gigantomaquia* (246a-249b).

O exame dessas "antigas doutrinas do ser" (242c-249b), por sua vez, é deflagrado no diálogo em virtude do reconhecimento de que o problema da imagem, implicado pela questão da mimética e da sofística, envolve uma revisão da tese parmenídica do não-ser, anunciando-se com essa revisão o famoso *parricídio* de Platão (241d-e). Ou seja, se, a partir daí, o diálogo irá se desenrolar por meio do estudo das teses ontológicas selecionadas por Platão, e, se o arremate desse exame poderá ser reconhecido na passagem dos gêneros supremos, será possível admitir com razoável segurança que o conjunto da investigação dessas teses sobre o Ser e sobre a nova ontologia platônica, na dimensão do curso das passagens do diálogo, encontra-se relacionado à revisão dos postulados parmenídicos.

Interessa-nos, no entanto, verificar de forma mais pormenorizada, no curso dessa análise platônica sobre essas teses acerca do Ser, se há ou não conceitos e argumentos envolvidos na ontologia parmenídica que serão analisados ou revisados e cumprirão importante papel para o desenlace da nova ontologia platônica.

Entendemos, alinhados com a leitura de Cornford (2007), que ao discutir as teses dos pluralistas e dos monistas, possivelmente considerando a tese parmenídica dentre os desse último grupo, Platão examina dois relevantes conceitos para a ontologia parmenídica: *unidade* e *totalidade*. O exame levará ao reconhecimento de aporias associadas às concepções possíveis para esses dois conceitos. Essas aporias, identificadas a partir dos dois grupos, possibilitarão a nova perspectiva de análise das teses do Ser: o confronto entre as teses dos "amigos das formas" e as dos "materialistas". Sendo possível compreender o movimento que liga esses dois conjuntos de passagens da forma como expressa anteriormente, podemos então formular a seguinte questão: que papel desempenha a análise das teses pluralistas e das unitaristas acerca do Ser para a passagem da *gigantomaquia*? Em particular, qual a importância do exame das noções de unidade e totalidade envolvidas na concepção parmenídica do ser?

10.17771/PUCRio.ANA.70004

A noção de "Ser como *dynamis*" aparece, pela primeira vez, no exame das teses materialistas sobre o Ser, diante da dificuldade dos materialistas de admitirem que coisas incorpóreas tem Ser (247e). Ao examinar a doutrina dos amigos das formas, o Estrangeiro também sugere a mesma noção de *dynamis* para este grupo (248c). Eles, no entanto, parecem não querer admitir tal noção, pois ao fazê-lo estariam concedendo que o Ser tem relação com o devir. Nesse sentido, pode-se perguntar: para a apresentação da concepção de "Ser como *dynamis*", que papel desempenham as aporias identificadas a partir do confronto entre as teses acerca do Ser defendidas pelos amigos das formas e pelos materialistas? E, por fim, de que modo a nova definição de "Ser-*dynamis*" esclarece o paradoxo dos aprendizes tardios e possibilita a comunhão e instauração dos gêneros supremos.

A fim de tratar da questão geral acima expressa e das questões específicas a ela relacionadas, seguiremos alguns trabalhos e algumas interpretações já localizadas, destacando algumas passagens que aparecem como centrais para tal análise.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

1 Sobre a necessidade de se investigar o ser

No diálogo *Sofista*, a partir da passagem 241d-e, o Estrangeiro e Teeteto, personagens do diálogo, começam uma empreitada a fim de mostrar que de alguma forma "o não-ser é e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é" (*Sofista*, 241d-e). Para tanto, é necessário investigar o que Parmênides e outros pré-socráticos entendem por Ser, precisamente, o que eles entendem por seu "número" (*posa*) e por sua "natureza" (*poia*).

Na passagem 242d-e, como uma espécie de "sumário" do que será analisado posteriormente, o Estrangeiro menciona inicialmente haver três grupos: os que defendem haver três princípios, isto é, os "pluralistas"; os que defendem haver dois princípios, podendo ser chamados de "dualistas"; e os que defendem haver um único princípio, conhecidos por alguns intérpretes, como Kahn (2018), Notomi (1999) e Seligman (1974), como "monistas". Por fim, indica-se haver um quarto grupo que, associando as teses dos jônios e a dos da sicilianos, afirmariam o Ser como simultaneamente uno e múltiplo.

No primeiro grupo, são considerados aqueles que acreditam haver três seres que promovem entre si "uma espécie de guerra ou, tornando-se amigos, fazem-nos assistir seus casamentos" (242d). O segundo grupo mencionado acredita haver dois seres (dualistas): o úmido e o seco ou quente e frio, "os quais faz coabitar e casar em forma devida" (242d). Depois, citando os "monistas", o Estrangeiro afirma que, "entre nós eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo antes dele, admitem que o que chamamos o Todo (*panton*) é um único ser (*hos henos ontos*)" (242d). O quarto grupo citado é caracterizado como sendo o "das Musas da Jônia e da Sicília" que acreditavam que era correto combinar as duas teses anteriores, dizendo que "o ser é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo sua coesão pelo ódio e pela amizade" (242e).

Entre 243d e 244a, essas teses serão analisadas pelo Estrangeiro, que iniciará o exame a partir dos que afirmavam dois princípios, isto é, os "dualistas". Admitindo-se dois princípios e aplicando com rigor a questão do Ser a eles, nos trechos entre 243d-244b, Platão apontará para três possíveis aporias decorrentes da tese dualista: uma delas faria com que dois princípios se tornassem três; duas das outras apontariam para o resultado de que dois princípios se tornariam um. Enfim, nesse exame, não seria possível "nenhuma maneira de fazer com que dois sejam" (243e).

Haverá, primeiro, uma consequência necessária de os dois tornarem-se três, os dois princípios mais o ser:

> Que devereis vós todos, para quem o Todo é o quente e o frio ou algum par desta espécie, entender por esse vocábulo que aplicais ao par quando dizeis que tanto o par, como cada um de seus termos é? Deveremos nele ver um terceiro somado aos dois outros, ou deveremos, segundo acreditais, admitir que o Todo é três, e não mais dois? (Platão, *Sofista,* 243d6-e8 -244a).[1]

Duas outras aporias parecem ser sugeridas como consequência da tese dualista. Platão chega a mencionar que, diante do exame dessa tese, haveria "em rigor, uma **maneira dupla** de fazer com que apenas um seja." (243e, grifo nosso). A primeira dessas maneiras parece ter sido apontada pouco antes desse enunciado. A unidade do Ser seria uma consequência não desejada pela tese

[1] A tradução utilizada em todas as citações das passagens do diálogo *Sofista*, de Platão, ao longo do texto é de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa (1991).

10.17771/PUCRio.ANA.70004

dualista no caso de aplicar-se rigorosamente o problema do Ser e do Não-ser à análise dessa tese. Admitindo-se Ser a um dos princípios, o outro seria inevitavelmente remetido ao Não-ser. Assim, "pois se chamardes de ser a um dos dois, não podereis mais dizer que os dois igualmente são" (243e).

E, ainda, por fim, na segunda forma de "fazer com que apenas um seja", aplicando-se o Ser ao par dos princípios (quente e frio), apareceria como outra consequência desse exame uma outra forma dos dois princípios tornarem-se apenas um: "seria, pois, ao par que pretenderia chamar de ser? É possível. Mas então, amigo, responderíamos, ainda nesse caso se afirmaria muito claramente que dois é um" (243e-244a).

Nas passagens acima, Seligman (1974, p. 23) reconheceu essas três aporias e aponta que Platão considerou esses três argumentos, sintetizando-os da seguinte forma: a) que o Ser é uma terceira coisa ao lado de quente e frio, assim havendo três coisas e não duas; b) que nós damos o nome Ser somente a um dos dois elementos, e assim o outro não será, havendo, portanto, apenas uma coisa e não duas; c) podemos chamar ambos os elementos, quente e frio, pelo nome "Ser", mas nesse caso também, haveria apenas uma coisa e não duas, a saber, o "quente-frio". Tais alternativas mostram a inconsistência do dualismo (quente e frio).

2 O ser para os monistas

Após apresentar as aporias decorrentes do dualismo "quente-frio", é necessário discutir a doutrina dos monistas (244b-245e), cujo representante é Parmênides. Ainda segundo Seligman (1974, p. 25), essa parte da investigação tem uma importância destacada, pois a crítica de Platão ao Ser parmenídico será aplicada de modo igualmente contundente ao caráter "parmenidoide" (*parmenidoid*) de sua concepção clássica de Forma.

No poema de Parmênides, a partir dos fragmentos 2 e 3, é deduzido um determinado número de "propriedades" (*semata*) do Ser, duas das quais são destacadas por Platão: i) ser uno (B8. 6), e ser um todo (B8. 4 e 38). Cornford (2007, p. 227) assinala que, para Parmênides, Ser indica realidade completa, plena, e que a Unidade, por sua vez, exclui qualquer pluralidade. Tal concepção de Ser que associa essas duas propriedades, unidade e totalidade, de modo rígido,

10.17771/PUCRio.ANA.70004

será examinada no curso da investigação do *Sofista* aí evidenciando-se suas aporias. Em virtude desse exame, tornar-se-á necessário reconsiderar as concepções de unidade e de totalidade envolvidas no Ser de Parmênides, assim como da implicação entre essas concepções, levando-se, com isso, a uma nova compreensão do Ser. Essa operação de redefinição do Ser será mencionada, frequentemente, pelos comentadores como o "parricídio" de Platão, ou seja, seu afastamento do pensamento de Parmênides, e que dará ensejo, para muitos estudiosos do diálogo, a uma nova ontologia platônica.

O Estrangeiro afirma que é preciso indagar aqueles que "dizem que o Todo (*to pan*) é uno (*henos*)" buscando compreender qual a noção de ser uma tal afirmação implica. No decorrer da primeira parte da argumentação, dois tipos de problemas serão abordados: o problema da predicação da unidade e o problema da relação nome e coisa. O primeiro argumento do Estrangeiro aponta para uma possível contradição na predicação da unidade, pois, tal afirmação envolveria já o reconhecimento de dois nomes: "Ser" e "Uno". Ou seja, nessa indagação, Platão está apontando para o fato de não ser possível identificar o "é", necessário para a predicação, com o "uno", atributo predicado, pois são dois "nomes" e referem-se a duas coisas distintas. Assim, afirmar "Todo é uno", seria contraditório, pois dois nomes, "Ser" e "Uno", seriam afirmados de um mesmo sujeito e a própria afirmação já carregaria sua aporia, na medida em que dois atributos são afirmados conjuntamente à afirmação do atributo "um". Isto se dá porque, nessas passagens, Platão ainda não estabeleceu a distinção entre nome e verbo (*onoma* e *rhema*) (262a) e trata "Ser" e "Uno" como nomes. Como "nomes" ambos têm significados e estes se relacionam com as coisas que levam esses nomes (244b-c). Desse modo, se damos dois nomes ao Todo, Ser e Uno, o Todo já estará associado a dois atributos – pela predicação é – e a um atributo – pelo que foi predicado – simultaneamente. Nesse sentido, a tese fundamental do monismo de Parmênides, embora pretenda afirmar que o Todo é uno, tem de considerar que há três termos e não um.

A segunda parte da argumentação (244d) refere-se especificamente à crítica da noção parmenídica de um Todo indivisível e homogêneo, citada em um trecho do fragmento 8. 43 de seu poema:

10.17771/PUCRio.ANA.70004

> Semelhante à massa de esfera bem redonda, em todas as suas partes, Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos, pois é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que do outro," o ser que assim é tem um meio e extremidades; e, desse fato, necessariamente tem partes, não é certo? (Platão, *Sofista*, 244d).

A noção de "Todo", caracterizada por Parmênides pela figura da esfera, portadora de "meio" e "extremidade", implica, por sua vez, a noção de "partes" e assim nada é um todo se tiver partes. E, pelo fato de ter partes, não será mais uno.

No entanto, o Estrangeiro afirma que, mesmo sendo dividido, é possível ainda que o Todo possua uma "unidade que se sobreponha ao conjunto de suas partes", o que o tornaria, não somente um todo, mas também uno. Todavia, o Estrangeiro também assinala que o que se constitui dessa maneira, não pode ser "em si mesmo o próprio Uno". Porque o verdadeiro Uno, afirmará o Estrangeiro, "só pode ser absolutamente indivisível" (245a).

Nessa etapa do argumento, são exibidas duas concepções de unidade: a primeira, uma unidade que está sobre uma multiplicidade, sobre as partes do todo, e uma segunda, que o Estrangeiro cunha de o "próprio Uno", ou a própria unidade em si mesma (*auto to hen*). Essa última concepção de unidade é eleita pelo Estrangeiro como a "definição correta" (*orthon logon*), pois é aquela unidade completamente indivisível, ou seja, sem partes (245b). Logo depois, a argumentação se torna ainda mais complexa, pois o Estrangeiro articula as noções de Uno, Todo, Totalidade e Ser. Ele salientará, ainda em 245b, que se o Ser for afetado pelo primeiro tipo de unidade assinalado anteriormente, a saber, aquele que está sobre as partes, ele não poderá ser idêntico ao Uno, tendo como consequência também que a "totalidade será maior que o um".

Em 245c afirma-se:

> Se, pois, o ser não é o Todo, em virtude deste caráter de unidade que recebeu do Uno, e se o todo absoluto (*auto to holon*) existe em si mesmo, segue-se que o ser falta a si mesmo [...] E, por este raciocínio, o ser, assim privado de si mesmo, não seria ser [...] Assim, ainda mais esta vez a totalidade se torna maior que o uno pois que o Ser, de um lado, e o Todo, de outro, têm agora, cada um, sua natureza distinta (Platão, *Sofista,* 245c).

No trecho citado acima, o Estrangeiro destacará que se o Ser não é um todo por causa daquela unidade em si mesma, e a "totalidade em si mesma" (*auto to*

10.17771/PUCRio.ANA.70004

holon) existe (é), então o ser carecerá de si mesmo, uma conclusão que estaria de acordo com B8.30-34, verso no qual Parmênides afirma que não é correto para o Ser ser incompleto:

> e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra, para ser lei que não sem termo seja o ente; pois é não carente; não sendo, de tudo careceria. O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento (Parmênides, B8.30-34).[2]

E, de acordo com o argumento, portanto, se ele carece de ser, não será. O Estrangeiro ainda acrescentará que, mais uma vez a totalidade se torna maior que o uno, pois cada um deles existe distintamente: Ser e Todo (245c).

A partir de 245d, o Estrangeiro aventa ainda outra possibilidade. Afirmando que, caso o "todo absoluto não exista", o ser além deixar de ser, "não poderá jamais vir a sê-lo". Tal consequência se dá porque "tudo o que veio a ser, veio a ser sob a forma de um todo", não podendo "se admitir como reais, nem a existência, nem a geração", caso não se considere "o Uno ou Todo no número dos seres" (245d).

A seção argumentativa dedicada aos monistas encerra uma parte da investigação sobre o Ser, aquela que diz respeito ao exame do que os pensadores daquele tempo entendiam por seu "número" (*posa*). A próxima etapa da investigação, iniciada em 242c, se debruça sobre análise do que se entendia a respeito da "natureza" (*poia*) do Ser. Tal etapa traz consigo o célebre confronto entre "materialistas" e "amigos das formas".

3 A *gigantomaquia* e uma nova definição de Ser

Após analisar as concepções pluralistas e monistas, a investigação prossegue analisando novamente dois grupos, na passagem conhecida como "*gigantomaquia*", uma batalha de gigantes (245e-248a). A batalha é composta de, por um lado, "materialistas" e, por outro, "amigos das Formas".[3] Os primeiros

[2] Tradução de José Cavalcante de Souza (1973).
[3] A identificação dos amigos das Formas é motivo de grande controvérsia entre os comentadores da obra de Platão. Guthrie (1978, p. 142) apresenta um pequeno inventário das propostas feitas pelos intérpretes. Seguindo esse levantamento: Zeller os identifica com os Megáricos, Taylor e Burnet acreditam que referência seria aos pitagóricos, Campbell e Ritter, creem que se trata de

10.17771/PUCRio.ANA.70004

afirmam que somente "o que se pode tocar" e oferece resistência" existe, definindo o corpo (*soma*) e Ser (*ousia*) como idênticos (246b). Os segundos procuram demonstrar que "o ser verdadeiro" (*ten alethinen ousian einai*) consiste em "Formas" (*eide*) "inteligíveis" (*noeta*) e "incorpóreas" (*asomata*). A primeira bateria de argumentos se direciona ao primeiro grupo, os materialistas, pois os amigos das Formas são mais "acessíveis". Por isso, para o Estrangeiro, deve-se começar o exame com o grupo que parece mais austero (246c-d).

No início da argumentação o grupo não tem dificuldade em admitir que a alma está entre as coisas que são e, portanto, tem ser. Logo em seguida, ao admitirem que na alma residem virtudes e é a partir da presença dessas virtudes que ela é ou deixa de ser virtuosa, eles são forçados a admitir realidade (ser) às virtudes, que são, claramente, coisas incorpóreas. No entanto, Teeteto afirmará que "o temor lhes impedirá de se atreverem tanto a negar-lhes, absolutamente, o ser, quanto afirmar, categoricamente, que todas são corpos" (247c). Logo depois, o Estrangeiro afirma que será necessário que os materialistas digam o que há em comum entre as coisas que eles admitem como corpóreas e as que eles admitem como incorpóreas, que os permita dizer que ambos são.

Ao afirmar tal necessidade, ele sugere uma definição de Ser (247d-e):

> A seguinte: o que naturalmente traz em si um poder (*dynamin*) qualquer ou para agir (*poien*) sobre não importa o quê, ou para sofrer (*pathen*) a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder (*dynamis*) (Platão, *Sofista*, 247d-e).

A passagem acima possui grande relevância na literatura especializada, pois aponta para uma nova definição de Ser, embora seja tratada com uma certa brevidade por helenistas consagrados, como Bluck (1965), Seligman (1974) e Rosen (1983). Há um debate sobre o quanto essa nova definição de Ser repercute e afeta a ontologia da fase tardia do pensamento de Platão. Isto é, discute-se se

discípulos de Platão que não compreenderam sua doutrina e Cherniss os identifica como os opositores de Eudoxo na Academia. Diès, Jowett, Field e Runciman, afirmam não saber a quem Platão se refere. Diès, Taylor e Field, por sua vez, excluem a possibilidade de ser Platão, outros até consideram a possibilidade de incluí-lo. Para o próprio Guthrie trata-se de um Platão de maturidade, anterior à fase tardia, e de todos que o seguiram nessa mesma fase. Outros autores compartilham da mesma opinião, como: Grote, Friedlander, Ross, Grube, Ritter, Allan, Cornford, Seligman, Cordero entre outros.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

esta nova concepção de Ser é uma resposta definitiva e tipicamente platônica ao problema do Ser ou se essa proposta é provisória e serve meramente aos propósitos argumentativos do debate. De acordo com Guthrie (1978), por exemplo, tal definição aparece provisoriamente, como mero instrumento dialético, tendo em vista aproximar os materialistas e amigos das Formas.

Segundo Arêas (1999, p. 147), por outro lado, o desenvolvimento da análise ontológica que Platão opera no *Sofista* está profundamente relacionado à repercussão e à importância dessa definição. Tal definição expressa aqui, como tese fundamental, que algo, por menor que seja, possuindo como característica basilar uma "potência" (*dynamis*), que lhe permita "produzir" (*poien*) afecção em outro algo ou sofrer (*paschein*) afecção, existe realmente ou é plena e inteiramente. Essa tese que identifica ser e *dynamis* poderia, então, ser resumida em: o ser é *dynamis*.

Como fundamento de sua tese, Arêas (1999, p. 148) se baseia no estudo muito detalhado de Souilhé (1999) sobre os usos do termo *dynamis*, tanto nos textos pré-platônicos como nos diálogos platônicos, no qual se defende que, ao longo de sua obra, Platão desenvolveu um sentido filosófico para o termo.

Desse processo de elaboração, Souilhé (1919, p. 110) chama a atenção particularmente para o sentido atribuído ao termo no *Sofista*. O sentido filosófico para a *dynamis*, nesse diálogo, segundo o comentador, seria a propriedade e qualidade reveladora do ser. Tal propriedade se distinguiria, ainda segundo Souilhé (1919, p. 154), em dois aspectos: como princípio de atividade e passividade dos seres e como princípio que revela a natureza íntima dos seres. Podemos salientar, a partir das observações feitas por Souilhé e Arêas, que o reconhecimento da capacidade de agir e sofrer não é, de modo algum acidental, no entanto ela expressa a própria constituição ontológica dos seres, ou seja, a característica essencial de tudo o que é. De tal modo que afirmar que o ser possui uma "potência" (*dynamis*) é o mesmo que dizer que o Ser *é dynamis*, e tal identificação permite afinar a origem e a natureza do Ser com a *dynamis*.

Ainda sobre essa passagem do diálogo que define o Ser como *dynamis*, Silva (2005, p. 112) defende que tal definição será tornada mais precisa com a apresentação do que se deve compreender pelas noções de "agir" (*poien*) e "sofrer" (*paschein*). Platão parece entender por *paschein* "a possibilidade que algo tem de receber a propriedade de outro, isto é, ser determinado por outro.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

Poien, inversamente, seria a possibilidade de um ente transmitir a outro a sua qualidade" (Silva, 2005, p. 112). Tais aspectos compreendem os dois modos de toda relação ou participação, nos quais tal relação é explicada exatamente pela capacidade de uma coisa ser afetada por outra, ou seja, receber alguma propriedade daquilo que lhe afeta.

Arêas (1999) e Silva (2005) concordam em relação ao papel que essa definição de Ser desempenhará para um momento importante do diálogo: a passagem que definirá os gêneros supremos dos quais todos os entes participam (254b-c). Afirmados os gêneros supremos (Movimento, Repouso, Ser, Mesmo e Outro), será reconhecida a necessidade de comunicação entre eles, e será justamente a definição de "ser como *dynamis*" de agir e sofrer que permitirá a explicação da dinâmica de entrelaçamento desses gêneros, justificando a possibilidade de suas mútuas relações. Essa afirmação do papel desempenhado pela definição de ser como *dynamis* na passagem dos gêneros supremos encontra outros defensores, como Movia (1991),[4] Fronterotta (1995), Anachoreta (2004), Gonzalez (2011) e Cordero (2016). Após examinarem a nova definição, o Estrangeiro e Teeteto se dirigem aos amigos das Formas (248a-249b), indagando-os sobre o Ser.

O ponto de partida da investigação começa a partir da separação e distinção entre duas esferas: a do Ser (*ousia*) e a do Devir (*genesis*). E para operar tal distinção, afirmam que é pelo corpo que o indivíduo estão em relação com o Devir, que varia a cada momento, e, pela alma e pelo pensamento, que se relacionam com o Ser verdadeiro, que é continuamente idêntico a si mesmo e imutável (248a). Ao reconhecer no homem o acesso ao Ser e ao Devir, apresenta-se a necessidade de justificar o modo como se dá essa "comunhão" (*koinonia*). Aventa-se a possibilidade da definição anterior de Ser como *dynamis*, capacidade de agir e sofrer, ser suficiente para essa explicação. Ocorre, no entanto, que essa dupla potência é admitida apenas como propriedade do Devir e não do Ser (248c): "o devir participa, certamente, do poder de sofrer e de exercer; mas ao ser nenhum destes poderes convém". Essa distinção, no entanto, trará problemas, inicialmente identificados no conhecer. Se a alma entra em contato com o ser

[4] A interpretação de Movia (1991), por exemplo, se afina com a daqueles da Escola de Tübingen - Milão, indicando que essa definição de Ser como *dynamis* é compatível também com a leitura mais geral dos que defendem a necessidade de se considerar a doutrina não-escrita de Platão.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

verdadeiro, o ser torna-se conhecido e, portanto, sofre a ação do conhecer. Assim, diante da inflexibilidade dos amigos das Formas, o estrangeiro se servirá de um argumento, por meio do qual entrelaçará o "conhecer" ao "agir" (248d-e):

> Compreendo. Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável é que o objeto ao ser conhecido sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato de conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso (Platão, *Sofista,* 248d-e).

Tal argumento força os amigos das Formas a admitirem (249b) que o Ser se relaciona ao movimento, bem como ao ser movido. Isto se dá, porque caso se negue que Ser e movimento têm relação, a vida, a alma, o pensamento não terão lugar no ser absoluto (*pantelos on*), pois segue estático e sem poder movimentar-se (248a-249a). Nesse sentido, é preciso admitir o Ser tanto ao movimento quanto ao que é movido.

4 Os aprendizes tardios e a potência de comunicação

Após questionar as teses propostas por materialistas e amigos das Formas, Teeteto acredita ter chegado a uma clara definição do Ser, mas o Estrangeiro o adverte, dizendo que é a partir desse momento que se verá a dificuldade de se examiná-lo (249d). O exame conduz os dois personagens a seguinte questão: "como pode acontecer que designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes" (251a). Como veremos mais a frente, tal questão conduz ao problema da predicação e da comunidade entre os gêneros.

A partir de 251a-b, o Estrangeiro dá o exemplo do termo "homem", dizendo que a ele atribuímos uma diversidade de denominações. Afirmamos dele formas, grandezas, vícios e virtudes, e em todas as atribuições não afirmamos apenas a sua existência, mas um número ilimitado de atribuições. O Estrangeiro acrescenta ainda que assim se dá também com todos os objetos, pois sobre eles dizemos que cada um é um e, em seguida, afirmamos dele uma multiplicidade de nomes (251a-b). Em seguida, ele destaca:

> E creio que assim fazendo estaremos servindo aos jovens e a alguns velhos, que só agora começam a instruir-se, um

10.17771/PUCRio.ANA.70004

> verdadeiro banquete. Está ao alcance de qualquer um dar a resposta imediata: é impossível que o múltiplo sejam um e que o uno seja múltiplo. E, na verdade, aprazem-se em não permitir que o homem seja chamado bom, mas apenas que o bom seja bom, e o homem, homem (Platão, *Sofista,* 251b-c).

A passagem acima expõe o que ficou conhecido por alguns comentadores, Kahn (2018), Cornford (2007), Bostock (1984), como "paradoxo dos aprendizes tardios" (*opsimatheis*), os quais são frequentemente associados a Antístenes. Tal paradoxo é conhecido pela recusa em admitir que uma coisa pode ser múltipla ou que múltiplas coisas podem ser uma. Para Kahn (2018), a questão central não está sobre o "é" de identidade, como se tratasse de uma tese sobre o sentido desta letra No entanto, ele afirma que o que está em jogo é a concepção de predicação como forma de nomear corretamente, pois os "aprendizes tardios" defendem que para qualquer coisa deve haver um único e verdadeiro nome, sendo esse nome que expressa a natureza da coisa ou de sua propriedade essencial.

De acordo com Cornford (2007), a doutrina exposta acima não se trata de uma negação da predicação, mas sim de uma certa teoria da predicação, que defende que toda a predicação tem de ser tautológica. Alguns outros intérpretes, como Malcom (1967), Ackrill (1971), Moravcsik (1973), Vlastos (1973), La France (1981), Rosen (1983), Owen (1986), Crombie (1988) e Frede (1992), atribuem a responsabilidade do paradoxo à confusão feita entre o sentido copulativo e de identidade do verbo ser, acreditando que Platão tentará desfazer tal confusão distinguido os dois sentidos do uso incompleto de "é". Bostock (1984), por outro lado, é um dos autores que afirma que Platão não diferenciou o sentido de identidade daquele de predicação, afirmando que o motivo dos aprendizes tardios impedirem a predicação consiste no erro de pensarem que todo o falar é nomear, fixando-se na tese de que um nome não pode nomear mais de uma coisa.

Após o passo citado na passagem 251b-c, o Estrangeiro afirma ser necessário questionar não só o grupo atual (Antístenes), mas a todos aqueles que, não importa de que modo, falaram a respeito do ser (251c-d). Em seguida diz:

> Ser-nos-á vedado unir o ser ao repouso e ao movimento, assim como unir uma a outra quaisquer coisas que sejam, e, considerando-as, ao contrário, como inaliáveis, como incapazes de participação mútua, tratá-las como tal em nossa linguagem? Ou as uniremos todas supondo-as capazes de se associarem

10.17771/PUCRio.ANA.70004

> mutuamente? Ou, enfim, diremos que algumas possuem essa capacidade e outras não? Dessas possibilidades, Teeteto, à qual poderemos afirmar que se orientará a preferência dos homens? (Platão, *Sofista,* 251d-e).

Na passagem citada acima, são mencionadas três possibilidades: a) a impossibilidade total de participação entre as coisas; b) a possibilidade de todas as coisas se comunicarem; c) ou que algumas coisas são capazes de se comunicar e outras não. A partir de 251e serão analisadas as consequências de cada uma dessas possibilidades, sendo a primeira delas exposta do seguinte modo:

> Suponhamos, pois, pelo menos, como hipótese, que a primeira afirmativa seja, se concordas, a seguinte: nada possui, com nada, possibilidade alguma de comunidade sob qualquer relação que seja. Isto não significa excluir o movimento e o repouso de toda participação da existência? Perfeitamente. E então? Poderá dar-se o caso de algum deles existir e não possuir comunidade com a existência? (Platão, *Sofista*, 251e).

Após o questionamento do Estrangeiro sobre a relação do repouso e do movimento com a existência (*ousian*), Teeteto responde que é impossível a possibilidade de movimento e repouso existirem sem se associarem à existência. Tal consequência seria, certamente, absurda, pois afirmações como "Movimento é" ou "Repouso é" seriam impossíveis, bem como própria possibilidade de predicação e, ainda, qualquer tese sobre o ser.

Em seguida, analisa-se a segunda possibilidade, na qual o Estrangeiro pergunta a Teeteto: "o que aconteceria se concedêssemos a todas as coisas este 'poder' (*dynamin*) de mútua comunidade?" (252d). Novamente, se recorre ao exemplo do Movimento e do Repouso para exemplificar a consequência da segunda possibilidade. Teeteto responde:

> Do seguinte modo: o movimento se tornaria repouso absoluto, por sua vez e o próprio repouso, por sua vez, mover-se-ia no momento em que eles se unissem um ao outro. Ora, é impossível, absolutamente impossível, creio, que o movimento seja imóvel e o repouso móvel? (Platão, *Sofista,* 252d).

A consequência absurda dessa segunda possibilidade se dá pelo fato de que Movimento e Repouso possuem naturezas incompatíveis e, portanto, incapazes de se comunicar entre si. Porque, caso isso ocorresse, teríamos afirmações

10.17771/PUCRio.ANA.70004

absurdas como “Movimento repousa” e “Repouso movimenta”, o que revela a impossibilidade de sua participação mútua.

Ora, uma vez que as duas primeiras possibilidades – a impossibilidade total de participação entre as coisas e a possibilidade de todas as coisas se comunicarem - conduzem a consequências absurdas, restará apenas a terceira via (252e): algumas coisas que são têm potência (*dynamis*) de comunhão e outras não. O Estrangeiro expressará essa terceira alternativa tomando como exemplo as letras, dando importância, sobretudo, às vogais (253a-b):

> Desde que, pois, algumas vezes se consente a união, e outras vezes se recusa, o caso seria mais ou menos idêntico ao que se dá com as letras: entre elas também, com efeito, há desacordo entre algumas e acordo entre outras. [...] Mas as vogais, certamente, se distinguem das outras letras, pelo fato de circularem como laços através de todas; além disso, sem uma delas é impossível que as outras se combinem uma a uma (Platão, *Sofista,* 253a-b).

O Estrangeiro afirma que as vogais se distinguem das outras letras por terem a potência de circularem entre todas outras letras, de tal modo que sem as vogais é impossível ocorrer a combinação entre elas.

Ainda sobre a passagem acima, alguns comentadores, dentre os quais podemos citar Bluck (1965), Trevaskis (1966), Dixsaut (2001) e Santos (2011), acreditam que a única Forma-vogal corresponde ao Ser, sendo ele a Forma responsável pela comunicação das outras Formas. E, tal como as vogais no caso das letras, o Ser age como um laço (*desmos*) cujo caráter “onipervasivo” permite as outras Formas participem, ou seja, ajam (*poien*) e, por outro lado, sejam “participadas”, isto é, sofram (*paschein*). Nesse sentido, é possível notar que o Ser possui agora uma certa potência, uma *dynamis*, que o permite perpassar e, portanto, se comunicar com outros gêneros.

Considerações finais

A análise empreendida pelo Estrangeiro das teorias ontológicas de sua época parece-nos cumprir um papel preparatório para o estabelecimento de uma nova definição de Ser, pois ao longo da investigação evidenciam-se diversas insustentabilidades e aporias decorrentes da eventual assunção daquelas teses. A

10.17771/PUCRio.ANA.70004

partir dessa constatação, dá-se ensejo ao estabelecimento de uma nova definição de Ser, capaz de satisfazer os anseios da investigação. A passagem do paradoxo dos aprendizes tardios, por sua vez, estabelece a necessidade de os gêneros serem capazes de comunicação e, consequentemente, de uma proposta de definição de Ser que cumprisse tal expectativa.

A concepção proposta pelo "dualismo quente-frio", além de ter se demonstrado ela mesma inconsistente, não poderá tornar possível a combinação entre os gêneros. Da mesma maneira, as teses propostas pelo monismo apresentado por Parmênides, associam ao Ser noções de unidade e totalidade de um modo demasiado rígido, excluindo qualquer pluralidade e, portanto, qualquer possibilidade de comunhão entre os gêneros.

A investigação proposta na *gigantomaquia* mostra que atribuir o Ser somente a o que se pode tocar, no caso dos "materialistas", ou somente às "Formas Inteligíveis", no caso dos "amigos das Formas", além de acarretar uma série de *aporias*, não dará a possiblidade de o gêneros se comunicarem. A partir dessa constatação, faz-se necessário sugerir uma definição de Ser, que é a de "Ser como *dynamis*", isto é, como potência de agir e de sofrer.

Concluímos, portanto, que a definição de Ser-*dynamis*, embora pareça esquecida após a *gigantomaquia*, cumpre um papel crucial para o desenvolvimento da instauração e comunicação entre os gêneros, na medida em que somente a partir dela, enquanto potência de agir e sofrer, a cada um dos gêneros supremos é permitido a comunicação recíproca, pois podem participar (agir) e serem "participados" (sofrer) nas relações entre si.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

Referências

ACKRILL, J. L. *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*. *In*: VLASTOS G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchior Books, 1971.

ANACHORETA, M. I. S. *A Transposição Platônica da Noção Matemática de Dynamis e sua Importância no Teeteto de Platão*. 2004. 143 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

ARÊAS, J. B. *A instauração ontológica no Sofista de Platão*. 1999. 186 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BLUCK, R. S. Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross. *In*: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

BOSTOCK, D. Plato on 'is not' (Sophist 254-9). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 2, p. 89-119, 1984.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

CORDERO, N. L. *Platón contra Platón:* la autocrítica del *Parménides* y la ontologia del *Sofista*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016.

CORNFORD, F. M. *La Teoria Platónica del conocimiento. El Teeteto y El Sofista:* Traducción y Comentário. Tradução de N.-L. Cordero e M. D. Ligato. Buenos Aires: Paidos, 2007.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón, 2*. Teoria del conocimiento e de la naturaleza. Tradução de A. Torán e J. C. Armero. Madrid: Alianza, 1979. Reimpressão 1988.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la Dialectique dans dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

FRONTERROTA, F. L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste. *Les Études Philosophiques*, 3, p. 311-353, 1995.

GONZÁLEZ, F.J. Being as power in Plato's Sophist and beyond. *In*: HAVLÍCEK, A. e KARFIK, F. *Plato's Sophist. Proceedings of the seventh symposium Platonicum pragense*. Praga: PRAHA, 2011.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Reimpressão 1996.

KAHN, C. *Platão e o diálogo pós-socrático:* o retorno à filosofia da natureza. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

LA FRANCE, Y. *La Théorie Platonicienne de la Doxa*. Montréal; Paris: Bellarmin-Belle Lettres, 1981.

MALCOLM, J. Plato's analysis of τὸ ὄν and το μὴ ὄν in the Sophist. *Phronesis*, v. 12, n.2, p. 130-146, 1967.

MORAVCSIK, J. M. E. The Anatomy of the Divisions. *In*: LEE, E. N. e tal. (eds.). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum, 1973.

MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità*. Comentario storico-filosofico al "*Sofista*" di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1991. Reimpressão 1994.

NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

PLATÃO. *Banquete*, *Fédon*, *Sofista e Político*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Junior e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATON. *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas por Néstor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

ROSS W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

ROSEN, S. *Plato's Sophist*. *The drama of original and image*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

SELIGMAN, P. *Being and Not-being: an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SOUILHÉ, J. *Études sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*. Paris: Felix Alcan, 1919.

SILVA, J. L. P. *O Sofista de Platão:* uma revisão da hipótese das Formas. 2005. 181 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Campinas, Campinas, 2005.

TREVASKIS, J. R. The *megista gene* and the vowel analogy of Plato. *Phronesis*, 11, p. 99-116, 1966.

VLASTOS, G. An ambiguity in the Sophist. *In*: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

10.17771/PUCRio.ANA.70004

TEATRO DAS PAIXÕES: A CRÍTICA DE ELISABETH DA BOÊMIA À MORAL CARTESIANA

THEATER OF THE PASSIONS: ELISABETH OF BOHEMIA'S CRITIQUE OF CARTESIAN MORALITY

MARY EMILY MATTOSO SILVA SUZANO
Mestranda em Filosofia na PUC-RIO
Bolsista da CAPES
https://orcid.org/0009-0009-5818-1215
http://lattes.cnpq.br/8666278856141079
marymattoso@aluno.puc-rio.br

10.17771/PUCRio.ANA.70007

Resumo: Entre os anos de 1644 e 1646, Elisabeth da Boêmia e René Descartes discutiram acerca das paixões e da moral em sua correspondência. Nessa ocasião, Elisabeth da Boêmia apresentou uma crítica à moral cartesiana e suas aplicações na conservação da saúde. Descartes defende que as grandes almas devem lidar com as paixões com certo distanciamento, tal como espectadores em um teatro, buscando o contentamento mesmo em situações adversas. No entanto, Elisabeth questiona essa noção, argumentando que a moral cartesiana ignora as limitações impostas pelo corpo e pelas influências externas. Ela ressalta que as paixões, muitas vezes, afetam nossa capacidade de decisão e que as circunstâncias da vida e a condição física influenciam o juízo. Veremos de que forma a moral cartesiana pode ser caracterizada enquanto uma moral heroica, bem como a crítica tecida por Elisabeth contra as ideias de regramento passional sugeridas por Descartes.

Palavras-chave: Elisabeth da Boêmia; René Descartes; Filosofia Moral; Paixões.

Abstract: Between 1644 and 1646, Elisabeth of Bohemia and René Descartes discussed passions and morality in their correspondence. On this occasion, Elisabeth of Bohemia presented a critique of Cartesian morality and its applications to the preservation of health. Descartes argued that great souls should deal with the passions with a certain detachment, like spectators in a theater, seeking satisfaction even in adverse

situations. Elisabeth, however, challenges this notion, arguing that Cartesian morality ignores the limitations imposed by the body and external influences. She points out that passions often affect our ability to make decisions, and that circumstances and physical condition affect judgment. We will see how Cartesian morality can be characterized as heroic morality, as well as Elisabeth's critique of Descartes' ideas of passion regulation.

Keywords: Elisabeth da Boêmia; René Descartes; Moral Philosophy; Passions.

Introdução

Podemos encontrar, no corpo da obra de René Descartes (1596-1650), diversas passagens em que o filósofo evoca a imagem do teatro, sobretudo a relação espectador-enredo, numa espécie de analogia para a dinâmica das paixões no composto da união mente-corpo.[1] Na terceira parte de seu *Discurso do Método* (1637), por exemplo, ele menciona o teatro quando diz procurar ser mais como um espectador do que como um ator em todas as comédias representadas no mundo (Descartes, 1979, p. 44). Mais tarde, em 1645, em correspondência com Elisabeth da Boêmia (1618–1680), Descartes recorre novamente à figura do espectador de teatro para ilustrar o bom procedimento com as paixões:

> Mas parece-me que a grande diferença que existe entre as almas maiores e as que são baixas e vulgares, consiste principalmente no facto de as almas vulgares se deixarem levar pelas suas paixões e de serem felizes ou infelizes apenas conforme as coisas que lhes acontecem são agradáveis ou desagradáveis [...] E como as histórias tristes e lamentáveis, que vemos representar num teatro, nos proporcionam muitas vezes tanta recreação como as alegres, se bem que nos façam correr lágrimas dos olhos; assim, estas almas maiores, de que falo, têm satisfação nelas mesmas com todas as coisas que lhes acontecem, mesmo as mais aborrecidas e insuportáveis (Descartes, 1979, p. 44).

[1] A relação entre a moral cartesiana e o teatro já foi analisada por autores como Jean-Marie Beyssade, Gustave Lanson, Pierre Guenancia e outros, fornecendo contexto e precedente para a análise pretendida. Este precedente é enfatizado diante da analogia que o próprio Descartes faz ao valer-se do teatro como recurso para compreender a ordenação das paixões. Ver, por exemplo, Beyssade, 1991; Guenancia, 2018 e Lanson, 1894.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

Nesse trecho, o espectador de teatro é comparado àqueles que possuem *grandes almas*, cuja postura devemos imitar: temos que lidar com os acontecimentos de nossas vidas como espectadores de uma comédia ou tragédia, que apenas observam o desenrolar do enredo. O espectador encontra satisfação, seja nas cenas felizes, seja nas cenas tristes, por saber que, com o fechar das cortinas, as paixões evocadas pela trama desvanecerão. Também na vida, as grandes almas encontram satisfação em toda sorte de acontecimentos, sejam eles bons ou ruins. É a suscetibilidade às paixões e a resolução de não conduzir a vida segundo elas que distingue as *grandes almas* das *almas baixas e vulgares*. As grandes almas, para o filósofo, são firmemente guiadas pela razão, nunca perdem de vista a imortalidade da alma e os contentamentos da eternidade, e, ainda, não confiam sua felicidade à fortuna.

O espectador do teatro aparece novamente no artigo 147 do *Tratado das Paixões* (1649):

> E quando lemos aventuras estranhas num livro, ou quando as vemos representadas num teatro, isso excita às vezes em nós a tristeza, outras vezes a alegria, ou o amor, ou o ódio, e geralmente todas as paixões, segundo a diversidade dos objetos que se oferecem à nossa imaginação; mas com isso temos prazer de senti-las erguerem-se em nós, e esse prazer é uma alegria intelectual que pode tanto nascer da tristeza como de todas as outras paixões (Descartes, 1979, p. 271).

No artigo seguinte, somos apresentados àquele que é o melhor remédio para a regulação das paixões: o exercício da virtude. O indivíduo que se determinou a seguir tudo aquilo que a razão o aconselha encontra, nesta resolução, "uma satisfação tão poderosa para torná-lo feliz que os mais violentos esforços da paixão nunca têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma" (Descartes, 1979, p. 272).

É também no *Tratado das Paixões* que Descartes desenvolverá sua ideia de *homem generoso*, que é central ao seu pensamento moral. O *homem generoso* é aquele que reconhece que nada realmente lhe pertence, a não ser a sua vontade. Seu valor é medido pelo bom uso da razão e pela firme e constante resolução de sempre se ater a ela. Os generosos são também os mais humildes; são aqueles destinados a grandes empreendimentos, desde que se sintam capazes para tal; não menosprezam os outros, são sempre agradáveis e estimam a todos;

10.17771/PUCRio.ANA.70007

desprezam seus próprios interesses diante do interesse comum e, por fim, são inteiramente mestres de suas paixões (Descartes, 1979, p. 276). Sendo assim, a generosidade é também um indício de elevação da alma, sinal de um espírito forte. A generosidade está relacionada àquilo que nos confere uma justa razão para nos estimarmos: o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre a nossa vontade, pois é só pelas ações que dependem do livre arbítrio que podemos ser louvados ou censurados (Descartes, 1979, p. 276). Outro aspecto importante sobre a generosidade é que Descartes a caracteriza enquanto um remédio para o desregramento das paixões, visto que os generosos

> são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com os homens, porque estimam a todos; e do medo, porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim, da cólera, porque apreciando muito pouco todas as coisas dependentes de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer que são por eles ofendidos (Descartes, 1979, p. 277).

As passagens acima citadas evidenciam o aspecto fundante da moral cartesiana, a aplicação da virtude, definida como uma resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que suas paixões e apetites o afastem disso (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 265). Ou seja, a virtude é justamente um esforço, uma conquista da razão, um ato heroico de ordenamento das paixões. Para Figueiredo (2021, p. 37), podemos caracterizar a moral cartesiana enquanto uma moral heroica e aristocrática, pois "funda-se no uso que uma aristocracia presente dentre nós faz das paixões, do discernimento e da vontade, a ponto de seus representantes destacarem-se dos demais, tornando-se dignos de glória". Podemos dizer que o indivíduo capaz de ordenar suas paixões e de satisfazer-se nessa ação, eleva-se diante de seus pares; é deste movimento que surge a distinção entre as *grandes almas* e as *almas baixas e vulgares*. O próprio Descartes, em uma carta a Elisabeth, utiliza a palavra *heroísmo* para referir-se a essa ideia de elevação moral, que posteriormente será composta em sua elaboração de *generosidade*: reconhecer que não podemos subsistir sozinhos e considerar o interesse de todos acima do nosso próprio é "a origem de todas as

10.17771/PUCRio.ANA.70007

acções mais heroicas que os homens possam realizar" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 88; AT IV, 293-294).

Apesar da resistência a escrever um tratado dedicado exclusivamente à moral,[2] nas suas cartas à Elisabeth, sobretudo as dos anos de 1645 e 1646, Descartes discorre bastante sobre o tema.[3] Ainda que não tratemos aqui das cartas de 1643, onde Descartes e Elisabeth debatem acerca da real distinção entre a alma e o corpo, este ainda é o pano de fundo do debate sobre a moral, que está no domínio da união entre o corpo e a alma. Só conhecemos a alma através do entendimento puro; a extensão, ou o corpo, conhecemos através do entendimento auxiliado pela imaginação e, por fim, tentar compreender a união entre a alma e o corpo através do entendimento é cair na obscuridade, mesmo quando este é auxiliado pela imaginação, tudo o que pertence à união entre a alma e corpo só conhecemos claramente através dos sentidos (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 36; AT III, 691-692). Sendo assim, o gênero epistolar, ao fornecer um contexto de privilégio aos temas da vida prática, apresenta certa conveniência ao tema da moral, que está nos domínios da união da alma com o corpo: "é tão-só ao viver a vida e as conversações ordinárias, e ao abster-se de meditar e de se aplicar às coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união entre a alma e o corpo" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 37; AT III, 692). No entanto, as ideias morais cartesianas encontraram muita resistência, visto que Elisabeth apresentou uma série de objeções contra o domínio da razão sobre as paixões.

A melancolia contra o heroísmo

O tema da moral é introduzido na correspondência a partir de um episódio em que Elisabeth adoece. Ao receber a notícia, Descartes aproveita a oportunidade para apresentar aquilo que se tornará o assunto de maior discordância no diálogo: sua terapia racional. Em uma carta de julho de 1644, ele escreve à filósofa dizendo que os remédios que ela escolheu para sua recuperação, a saber, dieta e exercícios, só são os melhores depois dos remédios da alma. Considerando que, em nossos corpos, certos movimentos seguem certos

[2] Ver, por exemplo, a carta à Pierre Chanut de primeiro de novembro de 1646 (AT IV, 536).
[3] Para Lisa Shapiro, as cartas desse período, sobretudo as que Descartes e Elisabeth discutem *De Vita Beata*, constituem uma das quatro principais fontes da filosofia moral cartesiana, sendo, inclusive, lugar onde ele expressa sua posição com mais detalhes (Shapiro, 2014, p. 157).

10.17771/PUCRio.ANA.70007

pensamentos, os remédios da alma consistem em conduzir os pensamentos a coisas mais agradáveis e proveitosas. Nesse sentido, o pensamento mais poderoso para a conservação da saúde é acreditar firmemente que a arquitetura dos nossos corpos é tão boa que, uma vez saudável, não se pode adoecer facilmente; e no caso do adoecimento, pode-se recuperar a saúde pela simples força da natureza (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 49; AT V, 64).

Posteriormente, em 18 de maio de 1645, Descartes lamenta ter recebido a notícia de que Elisabeth esteve doente com uma febre persistente e uma tosse seca. Para ele, "a causa mais comum da febre lenta é a tristeza", então lhe prescreve os remédios da virtude: não sucumbir às paixões e não se deixar influenciar pelos acidentes da vida. É preciso contentar a alma, apesar das desgraças da fortuna, e satisfazer-se em conseguir fazer frente às paixões provocadas pelos eventos nefastos. As *grandes almas* são capazes de, em um movimento de afastamento análogo ao do espectador de uma peça, contemplar os acontecimentos de suas vidas e encontrar sempre a melhor perspectiva (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 55-56; AT IV, 201- 203).

Elisabeth parece não proceder com suas paixões como o espectador de uma tragédia, mas sim como as personagens que, confinadas ao interior da narrativa, não possuem escolha senão padecer com as paixões. Por vezes, ela expressa uma dificuldade em desviar sua atenção das paixões que a perturbam, e a inevitabilidade da vida prática é difícil de contornar. Ela relata precisar de muito tempo para se recuperar das adversidades continuamente apresentadas a ela. Suas dificuldades, segundo sua própria visão, emergem da experiência de um corpo "imbuído duma grande parte das fraquezas do meu sexo", muito suscetível às paixões e de um ambiente que contribui muito para tal (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 58; AT IV, 208).

A despeito do que Descartes sugeriu ao aconselhar sua terapia racional, ela diz não firmar sua felicidade em nada que dependa da fortuna, mas,

> se nunca vir a minha casa restabelecida ou os meus parentes fora da miséria, não poderia considerar os acidentes nocivos que lhes acontecem sob outra noção que não seja a do mal, nem os esforços inúteis que faço para os servir, sem qualquer espécie de inquietação (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 59; AT IV, 209).

10.17771/PUCRio.ANA.70007

E ainda, ela acrescenta, logo que uma preocupação é acalmada pelo raciocínio, surge outra devido a um novo desastre. O que poderia ser entendido como uma simples queixa, na verdade, trata-se de uma objeção que Elisabeth coloca à Descartes. Esse seria o primeiro movimento feito pela filósofa no sentido de questionar as possibilidades de racionalizar as paixões e as contingências, tudo aquilo que foge ao controle da alma.

Em resposta, Descartes aconselha Elisabeth a libertar completamente o espírito de todo tipo de pensamentos tristes ou preocupantes, e até mesmo de todo tipo de meditação séria a respeito das ciências, buscando contemplar a natureza e desviar sua atenção dos assuntos nefastos. Isto, ele diz, não é perder tempo, mas empregá-lo bem para recuperar a saúde, que "é o fundamento de todos os outros bens que se podem ter nessa vida" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 62; AT IV, 220). O fundamento desse conselho é sua própria experiência. Ele relata que, no seu nascimento, recebeu um prognóstico desfavorável dos médicos, mas que o venceu ao dedicar-se a olhar as coisas pelo ângulo mais agradável e ser o único responsável por seu contentamento.

Elisabeth diz que, caso fosse possível curar-se da forma que ele a sugeriu, o teria feito prontamente. Em objeção, o que a filósofa destaca é que, aplicar a terapia moral cartesiana e afastar-se de suas preocupações é pecar contra o seu dever. Para além de uma vida de estudos, Elisabeth também levava uma vida de obrigações públicas para com sua posição e sua família. Enquanto a mais velha dos irmãos, era responsável por cuidar dos interesses de sua casa, arranjar acordos políticos e cuidar dos irmãos mais novos. Sua família envolveu-se em eventos políticos importantes, como a Guerra dos Trinta Anos e a Guerra Civil Inglesa, sendo o primeiro o que determinou o seu exílio em Haia durante anos (Shapiro, 2007, p. 13).

De um lado, temos Elisabeth que era responsável pelo conforto e pelos interesses políticos de sua família. A certa altura de sua correspondência com Descartes, ela teve de negociar a liberdade de um de seus irmãos (que foi preso em meados da Guerra dos Trinta Anos por defender o Rei Charles I)[4] e relatou diversas vezes ter sido impedida de estudar ou escrever. Em 16 de agosto de 1645, por exemplo, Elisabeth diz não ter podido estudar, pois passou oito dias aos

[4] Sobre esses dados biográficos, ver Godfrey, 1909 e Morrah, 1976.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

cuidados de um irmão doente (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 74; AT, IV 270); em outra carta, de 30 de setembro de 1645, queixa-se de ter sido interrompida sete vezes enquanto escrevia a Descartes: “esperava aproveitar a estadia no campo, como tempo que empregaria no estudo, e encontro, sem comparação, menos tempo livre do que tinha em Haia” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 91; AT, IV 304).

Do outro lado, aquele que recomenda que Elisabeth busque a distração é alguém que diz sempre ter dispensado

> muitas poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e muitas poucas horas por ano aos que ocupam o simples entendimento e que dediquei todo o resto do meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso do espírito; conto, inclusive, entre os exercícios da imaginação, todas as conversas sérias e tudo aquilo que é preciso ter atenção (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 37; AT III, p. 692).

Ao mencionar constantemente os afazeres que furtam seu tempo, seu adoecimento melancólico e as “fraquezas” de seu sexo, Elisabeth marca sua impossibilidade de valer-se da terapia racional cartesiana. O herói generoso de Descartes possui uma universalidade incompatível com a perspectiva corporificada e, sobretudo, marcada por gênero, que Elisabeth reivindica. Com isso, a filósofa questiona a aplicabilidade da razão nas desordens do composto mente-corpo.

Para Pellegrin, as “fraquezas” e as “maldições do meu sexo” mencionadas por Elisabeth[5] constituem um parâmetro para compreender sua composição psicofísica. Se as paixões a perturbam tão intensamente, é porque seu corpo é fraco e, esta fraqueza é, em parte, devido a seu gênero. Portanto, a experiência moral de Elisabeth é a de um sujeito marcado por gênero. Deste ponto de vista, sua análise das paixões não é, e nem poderia ser, neutra (Pellegrin, 2021, p. 198). Podemos constatar, através do *Dicionário da Academia Francesa*[6] e do *Dictionnaire du Moyen Français*,[7] que o termo maldição [maladie] referia-se a desregramentos, indisposições e alterações na saúde. A maldição das mulheres [maladie des femmes] à qual Elisabeth se refere, seria, então, o período

[5] “Faiblesses de mon sexe” (AT IV, p. 208) e “la malédiction de mon sexe” (AT IV, p. 234).
[6] “Maladie. s. f. Dereglement, indisposition, alteration dans la santé”. (*Dictionnaire de L’Académie Française*, 1re édition, 1694).
[7] “Privees maladies des femmes: Règles des femmes” (Le Lièvre, 1418 in: *Dictionnaire du Moyen Français* (1330-1500) versão de 2023).

10.17771/PUCRio.ANA.70007

menstrual. Ao evidenciar essa diferença na constituição psicofísica entre ela e Descartes, a filósofa destaca que nossa capacidade de raciocinar depende de algo mais do que apenas a nossa razão, visto que a saúde está para além do nosso poder (Shapiro, 2014, p. 167). Quando Descartes a diz para buscar a cura de seu corpo através da abstração dos pensamentos, ela o diz que até mesmo sua liberdade e sua vontade estão sujeitas à condição de seu corpo.

Diante da sugestão cartesiana de forjar pensamentos mais agradáveis e buscar a distração, Elisabeth responde dizendo que, para ela, o diálogo com Descartes é como um "antídoto para a melancolia", que desvia seu espírito de temas desagradáveis. A partir dessa frase e da constante frustração que a filósofa relata por não possuir tanto tempo quanto gostaria para estudar, podemos dizer que, para ela, a escrita e o diálogo filosófico seriam mais eficazes do que o heroísmo moral. Após escrever a Descartes dizendo que preferiria estudar que se entregar ao ócio, ele a sugere uma leitura conjunta de *De Vita Beata*, de Sêneca. Ao escrever para Elisabeth suas impressões acerca da obra, ele encontra um momento oportuno para retomar suas máximas morais[8] apresentadas primeiramente no *Discurso do Método*: procurar sempre utilizar a razão da melhor forma, a fim de conhecer as melhores ações diante dos acontecimentos da vida; ter a resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão aconselhar, a despeito dos apetites e das paixões; e habituar-se a não desejar todos os bens que não possui e que se encontram fora de alcance (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 265-266). Elisabeth questiona como é possível alcançar a beatitude pelo uso da razão e da vontade, como o propõe Descartes, pois, ela afirma:

> há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado e que tornam o homem mais moderado susceptível de se deixar levar pelas suas paixões e menos capaz de se libertar dos acidentes da fortuna, que requerem uma resolução pronta (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269).

Seja no *Discurso do Método,* seja na correspondência com Elisabeth, Descartes defende que não é necessária uma razão perfeita, ou seja, que não se engane, mas "basta que a consciência testemunhe que nunca nos faltou resolução

[8] Para um debate aprofundado sobre a moral provisória e sua reabilitação na correspondência com Elisabeth, ver o capítulo 2 da dissertação de Carmel Ramos (2017).

10.17771/PUCRio.ANA.70007

e virtude para executar todas as coisas que julgamos serem melhores, e assim, a mera virtude é suficiente para nos tornar contentes nesta vida" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 266). O necessário é combater a irresolução: é preferível seguir os juízos que ainda não são comprovadamente corretos do que cair na irresolução e, por conseguinte, padecer das paixões. No entanto, unicamente a vontade de fazer o melhor possível não basta, a vontade deve estar esclarecida pela razão. A objeção de Elisabeth é, portanto, válida. O que Descartes responde é que quando ele fala, em geral, de todos os homens, "só devem entender-se daqueles que têm o livre uso da razão" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 81; AT IV, 282). Essa resposta evidencia a desconfiança que Elisabeth parece ter de que existe um ponto cego na moralidade cartesiana. Se o bom senso é a coisa mais bem partilhada, como podem existir almas grandes e almas pequenas?[9] Uma das objeções apresentadas por Elisabeth é a de que, mesmo as "melhores almas" estão sujeitas aos acidentes da fortuna, visto que ninguém possui um conhecimento infinito. Cada nova circunstância que se apresenta exige uma resolução e, na vida, temos pouco tempo para examinar todas as escolhas. Daí que, na prática, o arrependimento é inevitável.[10] Outro ponto passível de questionamento é acerca da humildade do homem generoso. De que forma o altruísmo e a humildade dessa figura podem ser associados à moral de destacamento representada por ele? Nessa suposta perspectiva de igualdade, como podemos explicar a existência de almas grandiosas em detrimento de outras que são inferiores?

O que Elisabeth busca entender é de que forma a razão pode sujeitar as paixões e extrair algo de útil destas, sobretudo quando o corpo já está adoecido. A filósofa faz uma crítica à ideia de que as paixões são "perturbações da alma" e de que estas só podem cegar e submeter a razão. Sua experiência a mostrou que existem paixões que levam a ações razoáveis. Ela pede, então, que Descartes lhe escreva definindo as paixões segundo o pensamento dele (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 86; AT, 289-290). Sabemos que esse pedido serviu como ocasião para a

[9] Descartes abre o *Discurso do Método* com essa ideia: "O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens" (Descartes, 1979, p. 29).

[10] Para uma discussão mais aprofundada sobre o arrependimento e o remorso nas correspondências entre Elisabeth e Descartes ver Shapiro, 2014.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

elaboração daquilo que viria a ser o *Tratado das Paixões*,[11] mas isto se deu sob o olhar arguto de Elisabeth, tendo ela, inclusive, questionado a analogia que Descartes faz das paixões com o teatro:

> E é, segundo julgo, o que faz com que as tragédias agradem tanto mais, quanto mais tristeza provocam, porque sabemos que ela não será suficientemente violenta para nos levar a extravagâncias, nem suficientemente duradoira para corromper a saúde. *Mas isso de modo nenhum basta para apoiar a doutrina contida numa das vossas cartas precedentes, que as paixões são tanto mais úteis, quanto mais tenderem para o excesso, quando estão submetidas à razão, porque parece que elas não podem ser excessivas e submetidas* [grifo nosso] (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 64; AT IV, 322).

Elisabeth parece concordar com o efeito das paixões no espectador do teatro. Sim, somos afetados pelas tragédias e sentimos prazer em assisti-las. Há algo de satisfatório em experimentar as paixões evocadas pelo teatro e perceber-se acima delas. Mas, isso só se dá enquanto estão relacionadas à ficção. Nenhuma dessas paixões provocadas têm o poder de roubar a razão ou nos adoecer. As paixões violentas que sentimos ao assistir a uma peça são facilmente superadas, pois se extinguem com o fechar das cortinas. Já as paixões que vivenciamos diante da fortuna são capazes de nos adoecer, paralisar a razão, conduzir a más decisões e, por isso, ao arrependimento. Por vezes, somos condenados a conviver com elas por meses. É justamente o que ela sustenta quando diz que, ao contrário de Descartes, nunca conseguiu reagir imediatamente às paixões, apenas depois destas terem desempenhado seu papel: "só sou senhora depois dum certo tempo, em que meu corpo fica tão perturbado que, para o recompor, preciso de vários meses, que não passam sem algum novo motivo de perturbação" (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 64; AT, 233).

Mesmo diante dos esforços que Descartes faz para convencê-la de sua terapia racional, Elisabeth mostra-se obstinada em suas convicções. Após a leitura do *Tratado das Paixões,* em 25 de abril de 1646, marcando já um ano desde o início desse debate, ela o escreve:

> Mas considero ainda menos difícil entender tudo o que dizeis das paixões do que tomar os remédios que receitais contra os seus

[11] Ver, por exemplo, o artigo de Shapiro, 2019.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

> excessos. Pois, como prevenir todos os acidentes que podem acontecer na vida, que é impossível enumerar? E como impedirmo-nos de desejar com ardor as coisas que tendem necessariamente à conservação do homem (como a saúde e os meios para viver), que, todavia, não dependem nada do seu arbítrio? Para o conhecimento da verdade, o desejo é tão legítimo que existe naturalmente em todos os homens; mas seria necessário ter um conhecimento infinito para saber o justo valor dos bens e dos males que costumam comover-nos, porque há muito mais do que uma só pessoa poderia imaginar, e seria necessário, para isso, conhecer perfeitamente todas as coisas que existem no mundo (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 114; AT, 405).

A partir desse trecho, podemos recuperar alguns dos argumentos apresentados por Elisabeth contra a terapia moral cartesiana. O primeiro trata justamente deste "remédio contra os excessos": para Elisabeth, as paixões não podem ser, ao mesmo tempo, excessivas e submetidas à razão (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 100; AT IV, 322). Esse argumento retoma o seu questionamento acerca do domínio da moral frente às paixões, algumas podem ser tão excessivas que impossibilitam seu enfrentamento, outras sequer precisariam ser remediadas, pois, como ela defende, podem levar a boas ações (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 86; AT IV, 290). Ainda sobre os limites da razão, temos a questão da conservação da saúde, que é central ao pensamento de Elisabeth. A saúde, como ela diz, não depende em nada do livre-arbítrio e, portanto, escapa ao domínio da vontade e da razão. Sendo assim, não possuímos qualquer controle sobre nossa condição corporal e, portanto, é válido desejarmos uma saúde melhor. Para ela, como vimos anteriormente, a saúde está diretamente relacionada ao julgamento, pois existem doenças que impedem o raciocínio e outras que diminuem a força e tornam o indivíduo mais suscetível às paixões (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269).

Poderíamos pensar que, com isso, Elisabeth estaria inclinada a uma moral mais prescritiva, mas, tratando-se do corpo e dos processos de adoecimento, as doenças também são capazes de impedir que o indivíduo siga qualquer máxima que o bom senso tenha forjado para si (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269). Outro argumento importante presente no trecho acima é sobre a multiplicidade de acidentes a qual estamos sujeitos e que, em toda sua imprevisibilidade, requerem um conhecimento infinito.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

Percebemos, então, que há uma disputa acerca da moral, no interior da correspondência entre Elisabeth e Descartes. Para Dominik Perler, essa disputa está configurada pelo contraste de um internalismo moral, defendido por Descartes, e um externalismo moral, defendido por Elisabeth. O internalismo cartesiano resultaria do enfrentamento heroico das paixões e pela desestima de tudo aquilo que não está ao alcance da alma, ou seja, apenas o uso correto da vontade seria relevante para a obtenção da felicidade, o corpo e os fatores externos são secundários. A posição externalista é associada à Elisabeth, pois a filósofa persiste em defender a importância que os eventos de nossa vida, e as paixões decorrentes destes, desempenham em nossa conduta. Ou seja, para ela, as faculdades racionais estão sujeitas à contingência e à organização fisiológica do indivíduo (Perler, 2021, p. 190).

Como bem coloca Carmel Ramos (2024, p. 129), ao apresentar uma série de condições particulares, derivadas de constatações autobiográficas e observações empíricas, eventualmente relacionadas com à condição de gênero, Elisabeth questiona os limites do internalismo cartesiano e denuncia um falso universalismo da vontade e da moral. No entanto, para a autora, a posição de Elisabeth não é de um simples externalismo moral:

> Aquilo que configura para Descartes uma doença, um problema moral e médico que ele procura, com seus remédios, superar – quer dizer, a melancolia de Elisabeth – é exatamente a posição que ela assume para resistir à moralidade heroica, usando ao mesmo tempo a loucura e o gênio criador a ela historicamente associado para forjar uma doutrina positiva. Elisabeth não se configura como filósofa apesar da melancolia, mas através dela (Ramos, 2024, p. 138-139).

Através da experiência de um corpo marcado por gênero e pela melancolia, Elisabeth confronta a figura idealizada por Descartes de um homem sábio e generoso, perfeitamente racional, senhor de si e capaz de fazer frente às suas paixões e à fortuna. Para ela, as contingências da vida e do corpo ultrapassam a resolução cartesiana de elevação moral pelo exercício da vontade. Mais do que isso, o corpo de Elisabeth está tão presente nas cartas que toda e qualquer perspectiva apresentada por ela tem como ponto de partida o feminino e a melancolia. Podemos propor, com isso, uma moral melancólica, intimamente

10.17771/PUCRio.ANA.70007

ligada às paixões. E como antídoto para a melancolia: a escrita, o ofício da filosofia e a boa fortuna.

Considerações finais

Vimos como a discussão sobre a moral cartesiana, que emerge na correspondência com Elisabeth da Boêmia, é centrada no domínio racional das paixões e reflete um ideal heroico e aristocrático. Esse herói, ou seja, o homem generoso, se mantém acima das influências das paixões e das contingências externas, tal como um espectador em um teatro, observando com distanciamento as emoções que se desenrolam diante de si. No entanto, Elisabeth é bastante questionadora desta perspectiva: o corpo e suas reações às paixões, assim como as circunstâncias práticas e incontroláveis da vida, influenciam profundamente a capacidade de agir racionalmente. Para ela, a vida prática não permite tal distanciamento idealizado, pois as paixões e as condições físicas e emocionais do indivíduo afetam inevitavelmente o julgamento e a ação moral.

Elisabeth desafia a ideia cartesiana de que a razão é um mecanismo suficiente para controlar as paixões, em qualquer circunstância, e para conservar a saúde. Suas objeções possibilitam o reconhecimento das paixões como um componente legítimo da vida moral, eximindo-as dos remédios da razão. Podemos dizer que, no contexto de seu diálogo com Descartes, Elisabeth sugere uma moralidade mais singularizada aos corpos e às contingências, uma moral de melancolia, que reconhece que a virtude não é apenas uma questão de força racional. Com Elisabeth da Boêmia, o herói cartesiano pode ser substituído pelas figuras da escritora, da leitora e da filósofa, perpetuamente aliadas ao corpo e às paixões.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

Referências

BEYSSADE, J.-M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*, n. 1, v. 47, p. 63–82, 1991.

CARDOSO, A.; FERREIRA; M. L. R. (org.). *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e Princesa Elisabeth da Boémia*. Tradução de

Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora, 2001.

DESCARTES, R. *Discurso do Método* e *As Paixões da Alma* (Coleção Os Pensadores, 3a ed.). São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1979.

_____. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

FIGUEIREDO, V. de. *A paixão de igualdade:* genealogia do indivíduo moral na França. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

GODFREY, E. *A Sister of Prince Rupert:* Elizabeth Princess Palatine and Abbess of Herford. London: John Lane, 1909.

GUENANCIA, P. Le modèle du théâtre chez Descartes**.** *Revue de métaphysique et de morale*, n. 98, v. 2, p. 199-214, 2018.

LANSON, G. Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, n. 1, v. 4, 397–411. 1894.

LE DICTIONNAIRE de L'Académie Française. Paris: J. B. Coignard, 1694. Consultado em 04/01/2025. Disponível em: https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1M0033-03.

LE LIÈVRE, J. (1418) Privées maladies des femmes. *In*: CROMER, Pierre. Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500), versão de 2023. Consultado em 04/01/2025. Disponível em: http://zeus.atilf.fr/scripts/dmfX.exe?LEM=MALADIE;MENU=menu_dmf;AFFICHAGE=2;ISIS=isis_dmf2023.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2023;OO1=2;OO2=1;s=s143e2d08;LANGUE=FR;XMODE=STELLa;FERMER

MORRAH, P. *Prince Rupert of the Rhine*. London: Constable, 1976.

PELLEGRIN, M.-F. The Feminine Body in the Correspondence Between Descartes and Elisabeth. *In*: EBBERSMEYER, Sabrina, HUTTON, Sarah (eds). *Elisabeth of Bohemia* (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context. Berlim: Springer, 2021. p. 193-204.

PERLER, D. Is Our Happiness up to Us? Elisabeth of Bohemia on the Limits of Internalism. *In*: EBBERSMEYER, Sabrina, HUTTON, Sarah (eds). *Elisabeth of Bohemia* (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context. Berlim: Springer, 2021. p. 177-192.

RAMOS, C. da S. *Conservar o corpo e não temer a morte*. Filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth. 2017. 245 f. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

_____. Melancolia em Elisabeth da Boêmia. *In*: ARAÚJO, C. DEPLAGNE, L. NOGUEIRA, M. S. M. (org.) *Pequenos ensaios sobre grandes filósofas*. Vol. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024.

SHAPIRO, L. Introduction. *In*: Descartes, R., Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine. *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Edited and translated by Lisa Shapiro. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p. 1-51.

_____. Je ne regrette rien: Élisabeth, Descartes et la Psychologie Morale du Regret. *In*: ANTOINE-KOLESNIK, Delphine, PELLEGRIN, Marie-Frédérique (eds.). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* Paris: J. Vrin, 2014. p. 155-170.

_____. Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian. *In*: NADLER, Steven, SCHMALTZ, Tad M. & ANTOINE-MAHUT, Delphine (eds.). *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 287-302.

10.17771/PUCRio.ANA.70007

A POBREZA DE EXPERIÊNCIAS A PARTIR DA ATROFIA DA ARTE NARRATIVA, SOB A PERSPECTIVA DE WALTER BENJAMIN

THE POVERTY OF EXPERIENCES FROM THE ATROPHY OF NARRATIVE ART, FROM THE PERSPECTIVE OF WALTER BENJAMIN

MAIARA DE SOUSA BISPO
Mestranda em Filosofia na UFRRJ
Bolsista da CAPES
https://orcid.org/0009-0008-2011-8563
http://lattes.cnpq.br/5248564700456046
maiaradesousabispo@gmail.com

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Resumo: O presente trabalho busca compreender a relação entre a pobreza de experiências e a derrocada de narrativas auráticas, a partir da visão de Walter Benjamin. Nessa direção, faz-se uma análise de experiências desde aquelas que contribuem para a geração de unidade de sentido e de senso de comunidade àquelas que nos isolam e nos desumanizam. O referido declínio da experiência comunitária é agravado pelo desenvolvimento tecnológico, interferindo tanto na esfera da vida pessoal quanto na profissional. No que tange às modificações das relações sociais na modernidade, nos questionamos como estamos em relação à tradição oral e à relação intergeracional, vistas como essenciais na arte narrativa. Ao buscarmos compreender os elementos que contribuem para a atrofia da arte narrativa, identificamos o advento do romance e, posteriormente, o fluxo de informações, que é alavancado com a imprensa na época de Walter Benjamin e com a internet na atualidade. Nesse contexto, surge o *Storytelling* como uma eficiente técnica de comunicação, mas carente de sentido e orientação. Desse modo, com a perda das experiências auráticas, algo de mais decisivo está em jogo, isto é, a nossa capacidade de vínculo e, em última instância, a própria humanidade. Sendo assim, com vistas a superar a crise tradição-modernidade e elaborar a retomada da arte narrativa, abordamos o componente da distância como essencial no intercâmbio de experiências e de aprendizados. Com isso,

sublinhamos também a escuta e o olhar atentos aliados a uma experiência mística, mágica e extraordinária como inspirações para a construção de narrativas significativas e genuínas.

Palavras-chave: pobreza de experiências; arte narrativa; tradição; modernidade.

Abstract: This paper seeks to understand the relationship between the poverty of experiences and the collapse of auratic narratives, based on Walter Benjamin's perspective. In this direction, we analyze experiences ranging from those that contribute to the generation of unity of meaning and a sense of community to those that isolate and dehumanize us. The aforementioned decline in community experience is aggravated by technological development, interfering in both the personal and professional spheres. Regarding the changes in social relations in modernity, we question how we are in relation to oral tradition and intergenerational relations, seen as essential in narrative art. In seeking to understand the elements that contribute to the atrophy of narrative art, we identify the advent of the novel and, later, the flow of information, which is leveraged by the press in Walter Benjamin's time and by the Internet today. In this context, Storytelling emerges as an efficient communication technique, but it lacks meaning and guidance. Thus, with the loss of auratic experiences, something more decisive is at stake, that is, our capacity for connection and, ultimately, humanity itself. Therefore, with a view to overcoming the tradition-modernity crisis and developing the revival of narrative art, we approach the component of distance as essential in the exchange of experiences and learning. With this, we also emphasize attentive listening and looking combined with a mystical, magical and extraordinary experience as inspirations for the construction of meaningful and genuine narratives.

Keywords: poverty of experiences; narrative art; tradition; modernity.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Introdução

Walter Benjamin inicia o ensaio *Experiência e pobreza* com uma história de um senhor à beira da morte que deixa como herança aos seus filhos um grande tesouro em suas terras. Após tentativas frustradas à procura do mencionado tesouro e a prosperidade das colheitas feitas nas terras, os filhos compreendem que a riqueza da qual seu pai se referia era a valorização da

experiência ligada ao trabalho, a uma prática/ação que esteja ligada à realização e, mais do que isso, à produção de um sentido, de um significado. Nesse aspecto, podemos pensar que experiências como essa nos ajudam a ir ao encontro de nós mesmos, assim como também nos ajudam a ir ao encontro do outro. Trata-se de uma experiência compartilhada, como o próprio Benjamin menciona, de geração em geração, que está relacionada ao que é humano, à sua existência e à sua própria realidade.

Em contraposição, experiências desmoralizadas afetam as relações humanas e a nossa percepção de mundo, d3entre elas o autor cita a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome e a experiência ética pelos governantes. Quanto às experiências de guerra, especificamente, Benjamin fala sobre como os combatentes retornavam silenciosos do campo de batalha, afetados não só fisicamente, mas também psicologicamente. Eles retornaram às suas casas mais pobres em experiências comunicáveis. A guerra destrói o poder comunicante, a nossa capacidade de nos conectarmos uns com os outros. Essa situação ilustra a relação intrínseca entre a pobreza de experiências e a atrofia da arte de narrar, isto é, o estabelecimento de vínculos e o exercício do poder narrativo que se retroalimentam, de modo que a falta de um implica na ausência do outro.

É interessante observarmos que Benjamin fala sobre a arte de narrar em consonância com o trabalho manual, ao mesmo tempo que considera a narração uma arte manual. Quanto a isso, vemos em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, que o desenvolvimento da tecnologia provoca modificações nas relações de trabalho, subdividindo-o em duas principais categorias: o manual e o técnico. O trabalho técnico possui uma relação direta com o declínio da experiência comunitária, uma vez que exige uma determinada produtividade que distancia os indivíduos de uma ambiência propícia para o tecimento de histórias. Temos, em contrapartida, o trabalho manual envolvido com a experiência de narrar histórias durante a atividade laboral, favorecendo a tradição oral e uma relação intergeracional no processo de ensino e aprendizagem entre os mestres e os seus aprendizes.

No tocante às referidas categorias, Benjamin (1987) realça a presença de três elementos essenciais à arte de narrar que coexistem em sintonia durante os processos do trabalho manual e em dessintonia na elaboração do trabalho

10.17771/PUCRio.ANA.70009

técnico: a alma, o olho e a mão. O trabalho manual, de um lado, emprega a mão, o olho e a alma sem o favorecimento de um em detrimento de outro. No decorrer dessa experiência artesanal, há uma atmosfera próspera para a prática da arte de narrar. O trabalho técnico, por outro lado, delega ao olho maior presença em sua execução, gerando um desequilíbrio entre os outros elementos da arte de narrar, ou seja, a mão e a alma. Em outras palavras, a arte narrativa possui essencialmente uma relação artesanal e encontra no trabalho manual subsídios para o seu desenvolvimento, de modo que com o trabalho técnico, ela se vê em terreno infértil para o seu florescimento.

A figura do artesão e a do narrador se entrelaçam, uma vez que ambos usam as mãos para a elaboração de suas obras. Talvez isso cause um certo estranhamento *a priori*, mas gradativamente essa sensação vai mudando de forma ao pensarmos a pessoa narradora em sua amplitude, isto é, além do uso da voz como recurso narrativo há também o emprego das mãos. O ato de contar histórias tem a sua raiz na tradição oral e as mãos têm grande importância na partilha de experiências, pois a pessoa narradora recorre aos gestos para acompanhar a sua fala de forma a conduzir e corporificar as histórias contadas. Além do que, ao discorrer sobre a verdadeira narração, Benjamin diz que "a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito" (Benjamin, 1987, p. 221). Ou seja, os movimentos advindos das mãos expressam um amplo campo de aprendizados, que pertencem, dentre muitas experiências, àquelas relativas à esfera do trabalho (manual).

10.17771/PUCRio.ANA.70009

1 A crise narrativa e os desafios para a humanidade

Na sociedade atual, a narração entra em colapso à medida que a experiência comunitária se perde. Benjamin aponta para o fato de que não narramos mais, de que não existem mais pessoas narradoras, muito menos uma tradição oral. As histórias que eram contadas e recontadas atravessavam gerações pela oralidade, atribuindo uma unidade de sentido e um senso de comunidade. É preciso que reconheçamos a pobreza de experiências na qual estamos imersos para compreendermos a crise entre tradição e modernidade,

além de entendermos o que a tradição nos legou, possibilitando assim a previsão de desdobramentos da história.

A crise narrativa, segundo Byung-Chul Han, é revelada (e agravada) pelo uso inflacionário de narrativas, incluindo o *Storytelling*, que constitui uma eficiente técnica de comunicação, mas emite muitos ruídos e um vazio de sentido e orientação. Em contraposição, as narrações são vinculantes, unificadoras e criam uma comunidade. O *Storytelling*, por sua vez, cria consumidores. Consumidores são solitários e não formam uma comunidade, no sentido de criação de significado e identidade, muito menos criam uma atmosfera de sentido compartilhado entre os envolvidos na dinâmica dos conselhos.

> Através do storytelling, o capitalismo se apropria da narração. Ele a submete ao consumo. O storytelling produz narrações na forma de consumo. Com sua ajuda, os produtos ficam carregados de emoções. Eles prometem vivências especiais. É assim que compramos, vendemos e consumimos narrativas e emoções. Storyssell. Storytelling é Storyselling (Han, 2023, p. 10).

As experiências compartilhadas geram aprendizados e este legado tão importante da tradição nos ajuda a compreender o passado para nos mobilizar no presente, munidos desses conhecimentos para tentar antever o futuro. No entanto, com a perda de experiências comunitárias, o que mais estamos perdendo? Benjamin nos alerta para a perda da própria humanidade, uma vez que a arte de narrar na modernidade entra em desuso juntamente com a nossa capacidade de conexão humana, de ir ao encontro de sentidos, ou seja, daquilo que pode ser essencial na vida. Em outras palavras, o autor teme pela destruição daquilo que nos constitui e nos une enquanto humanidade.

Benjamin fala sobre como o verdadeiro narrador sabe dar conselhos, pois ele está rodeado de histórias, próprias e de outros, que funcionam como base para as suas recomendações práticas. A natureza narrativa é utilitária. Saber narrar é um pré-requisito tanto para quem busca conselhos quanto para quem os dá. Mas, quando as experiências deixam de ser comunicáveis, como podemos perpetuar a dinâmica dos aconselhamentos? Como podemos ser receptivos aos conselhos sem sermos previamente narradores de nossas histórias? De que forma estamos perdendo a sabedoria com a expulsão da narrativa da esfera do discurso vivo ao longo do desenvolvimento das forças produtivas? Sendo assim,

10.17771/PUCRio.ANA.70009

como recriar os ambientes corporativos para a construção de narrativas genuínas, desvinculadas do interesse capitalista e que nos aproximem da nossa humanidade?

O trabalhador operário contemporâneo de Benjamin não possui margem, em seu cotidiano mecânico, de desenvolvimento da narrativa e construções de conhecimentos por meio dela. E ao nos situarmos em nosso século, ainda nos deparamos com o desafio de construir narrativas genuínas, dado que somos atropelados pela turbulência de afazeres que nos sobrecarregam e nos alienam daquilo que nos é essencial, confirmando assim a decadência da narração anunciada por Benjamin em meio às forças produtivas com o desenvolvimento tecnológico das ferramentas de trabalho.

A obtenção de conselhos necessita, em estágio anterior, de abertura e de exposição, o que compreende um processo vulnerável, em que é preciso verbalizar/externalizar a situação vivida, a experiência. A partir disso, podemos compreender que o ato de "aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada" (Benjamin, 1987, p. 200). Isso significa que os possíveis conselhos não correspondem a respostas objetivas, a um manual de como viver a vida, mas, em outra medida, sugerem caminhos e é repleto por provocações que fazem o aconselhado discernir por aqueles que apresentam mais sentido em sua trajetória. Tais conselhos estão relacionados a uma sabedoria de vida, mas não dizem respeito a uma verdade absoluta. Muito pelo contrário, pois aquele que aconselha possui uma vasta experiência, mas, ao mesmo tempo, está aprendendo com a situação narrada, que é viva e está em movimento com os eventos do passado e os do futuro.

Os conselhos provêm da teia narrativa permeada por essa ampla temporalidade. Em virtude disso, eles representam uma importante esfera da vida humana, do espírito de comunidade que habita aquele que pede conselho como também aquele que aconselha. Tal dinâmica exige uma participação efetiva dos sujeitos envolvidos e apresenta um elo comum que os une. Diante da dificuldade atual na troca de experiências, ou ainda antes, na ausência mesmo de experiências, é preciso resgatar a habilidade de comunicação das nossas experiências, da substância viva da nossa existência, que é responsável pela integração com a vida e a díade tradição-modernidade.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Esse desafio se agrava diante do ser humano contemporâneo, que não se dispõe a viver experiências negativas, que repele a negatividade, como revela Han, em *A salvação do belo*, ao falar sobre a estética do liso, que pode ser ilustrada pela vivência das pessoas em seus dispositivos celulares desprovidos de ranhuras, de relevos e de quaisquer aspectos que remetem à vida. Esse contexto moderno, essencialmente digital, desconsidera o saber proveniente da realidade e suas múltiplas experiências (positivas e negativas) que nos permitem saborear as tensões e as contradições que constituem a vida. Nota-se aqui que existe uma diferença entre vivência (*Erlebnis*) e experiência (*Erfahrung*), nos termos benjaminianos: a primeira é permeada pelo campo privado, individual, enquanto a segunda corresponde a uma construção coletiva, coerente com o espírito de comunidade.

As experiências individuais estão relacionadas (talvez até subordinadas) às coletivas, assim como "a nossa pobreza de experiências é apenas uma parte da grande pobreza" (Benjamin, 1987, p. 115). Nesse sentido, as experiências esvaziadas de sentido dificultam o nosso acesso ao legado da tradição, uma vez que elas não se entrelaçam de modo a formar um elo entre os sujeitos e suas histórias. Por exemplo, como as experiências de consumo da contemporaneidade promovem uma conexão entre os sujeitos históricos de hoje e de ontem? Tais experiências não propiciam um nexo narrativo muito menos colaboram para uma vida significativa, comunitária e harmônica entre os seres humanos e a natureza.

2 Caminhos para a superação da pobreza de experiências

A pobreza de experiência generalizada colabora para a geração de uma nova barbárie, em que a pessoa, mesmo sem recursos, prossegue, recomeça e constrói sua nova realidade. Essa é, certamente, uma visão positiva da barbárie, segundo Benjamin, em *Experiência e pobreza*, pois ele enxerga possibilidades de superação da barbárie por meio da própria barbárie. Nesse âmbito, alguns "construtores", como ele mesmo diz, ao mencionar personalidades como Descartes, Einstein, Newton e Klee, (re)elaboram a realidade por meio de seus empreendimentos e suas colaborações para com a sociedade. Contudo, não percamos de vista o lado negativo da barbárie, que diz respeito à violência

10.17771/PUCRio.ANA.70009

(sentido esse mais comumente associado ao referido conceito), além da clara oposição ao lado positivo da barbárie pela sua impossibilidade de construir algo.

É importante sentir-se pobre para ir além da pobreza. A perda de experiências afeta aquilo que é essencialmente humano, isto é, as possibilidades de vínculo por meio da contação/narração de histórias. Em função disso, dentre as possibilidades de compreensão, a experiência pode ser entendida como uma "viagem", em que o indivíduo se dispõe a andar por caminhos ainda não trilhados pelo mundo, desbravando-os na busca de sentidos, construindo assim o próprio caminho. Há uma pobreza de experiências na ausência da narração de histórias e, nesse processo, o ser humano se distancia da sua humanidade. É preciso experimentar a pobreza, no sentido de vivê-la, de sentir-se atravessado por ela, pois o reconhecimento de que somos pobres em experiências é o primeiro passo para que possamos nos lançar ao encontro do humano e de seu estar no mundo.

É inegável que a pobreza de experiências nos leve à exaustão e cansados adormecemos em um sono repleto de caminhos e realizações (ao menos no campo do sonho). O cinema (por exemplo, as histórias de Mickey Mouse) nos conforta e funciona como um escape da realidade frustrante por alguns minutos, nos proporcionando fantasias e feitos impraticáveis, superando até mesmo a técnica, seja pela possibilidade ilimitada do personagem (pelo seu caráter ficcional), como pela projeção de uma felicidade, mesmo que brevemente, em sua simples e ao mesmo tempo engenhosa vida (Benjamin, 1987). Aqui também há a presença do contentamento dos construtores?

O personagem Mickey Mouse é, de certo, considerado um símbolo da chamada nova barbárie de Benjamin, conceito este carregado de possibilidades técnicas, mas desprovido de transformações na sociedade. Esse personagem é considerado a personificação da modernidade por representar um sujeito abastecido de recursos para transpor os desafios próprios da era moderna, não apresentando (ao menos na superfície) nenhum incômodo, inquietude ou problema que lhe demande um olhar apurado, crítico. Uma avalanche de estímulos e atividades atravessa o seu cotidiano de modo que a experiência do choque, provocada por ela, repetidamente e gradualmente altera a modalidade de sua percepção.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Diante disso, o personagem, dessensibilizado diante de tais estímulos táteis e digitais, age como se nada de importante e impactante estivesse ocorrendo em seu campo de recepção e concepção do mundo, ao se deter aos seus afazeres como a sua missão última (talvez até seja) e assim reflete de modo ímpar o discurso da modernidade que propaga a ideia de que estamos equipados e seguimos progredindo. Basta sabermos com "o quê" e "para onde". As mídias sociais desempenham importante tarefa nesse desalinhamento entre o controle de estímulos e a recepção do choque provocada pelo desgaste de uma camada de nossa consciência, situada no córtex cerebral, impedindo assim as melhores condições para a sua recepção, segundo a teoria psicanalítica. A partir desse contexto, Benjamin, a partir de Freud, reflete sobre os efeitos dos estímulos na modernidade:

> Quanto maior for a participação do momento de choque em cada uma das impressões recebidas, quanto mais constante for a presença da consciência no interesse da proteção contra os estímulos, quanto maior for o êxito dessa sua operação, tanto menos essas impressões serão incorporadas na experiência e tanto mais facilmente corresponderão ao conceito de vivência (Benjamin, 2015, p. 83).

Ao retomarmos a parábola contada no início do texto *Experiência e pobreza*, é possível identificarmos a pobreza em experiências na expectativa dos filhos de que o tesouro deixado pelo pai fosse uma riqueza material. Isso nos mostra a tendência moderna de acúmulo de bens materiais, de títulos, ou seja, de possuir as coisas, os objetos a todo o custo. A referida situação é mostrada na inclinação contemporânea das massas em se aproximar das coisas, por meio de sua reprodução, desconsiderando o seu caráter único, e, nesse sentido, se distanciando de sua imagem original (Benjamin, 1987).

Diante do exposto, encontramos, na primeira parte do ensaio *O narrador*, a menção de Benjamin sobre uma distância e um ângulo adequados para a coisa se manifestar, no caso, a arte narrativa. Distância essa que não pode ser nem muito perto nem muito longe; é, de certo, uma medida necessária, mas não necessariamente precisa. Tal concepção de distância vemos similarmente em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, quando Benjamin

10.17771/PUCRio.ANA.70009

tenta exprimir a ideia da aura[1] como "a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja" (Benjamin, 1987, p. 170). E é justamente o entendimento de tal distância (mesmo que essa não seja passível de mensuração) algo tido como crucial para que possamos preservar e renovar a arte narrativa.

A arte de narrar pressupõe, portanto, uma distância, e esta é formada por duas dimensões: espacial e temporal. Uma distância espacial diz respeito a um componente físico, enquanto que uma distância temporal corresponde a um componente histórico. Vale salientar aqui que tais dimensões compõem a arte original para Benjamin que, em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, vem acompanhada do seu "aqui e agora", que diz respeito ao lugar de concepção da obra e à história que ela conta. "A aura é narrativa porque está impregnada de distância. A informação, por outro lado, retira a aura e desencanta o mundo ao abolir a distância. Ela apresenta o mundo. Assim, torna-o disponível" (Han, 2023, p.14).

Temos a importância da distância na composição narrativa explicitada pelo pensador, em *O narrador*: "O saber, que vinha de longe — do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição —, dispunha de uma autoridade" (Benjamin, 1987, p. 202). A destruição da distância é uma marca da modernidade. Nesse aspecto, Han fala sobre o aparecimento da ausência do afastamento, que não significa necessariamente proximidade. Referida situação pode ser visualizada ao pensarmos nas relações sociais da nossa era digital que, não raras vezes, estão conectadas pela internet, mas se mantêm desvinculadas em termos de união, escuta e empatia.

A modernidade é repleta de atividades que nos exigem tempo, energia e que nos desconectam de nossa humanidade. Essas ações tidas como significativas e inadiáveis, no entanto, não ultrapassam o campo da conservação da vida, ou melhor, uma subsistência, uma sub-existência, por meio de trabalhos alienantes que alimentam o corpo, mas não a alma. Como exemplo disso, temos no próprio ato de quitar as dívidas, ou ainda, no ato de fazer mais dívidas e,

[1] A respeito do conceito de aura, cabe mencionar a ambiguidade apresentada por Benjamin, uma vez que em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, o filósofo aborda a diluição da aura como um elemento promissor para a revolução das massas, enquanto que em *Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire*, a perda da aura pode ser interpretada como um fenômeno nostálgico.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

consequentemente, precisar trabalhar mais para pagá-las, uma mola propulsora para o ciclo interminável de busca pela sobrevivência, o que caracteriza a sociedade do consumo.

Essa tendência moderna reflete uma proximidade com afazeres que nos atravessam e nos são apresentados como importantes e urgentes, de modo que surge uma ausência de distância, que é necessária para visualizar e, sobretudo, experimentar as fases da vida. Como resultado, esse estreitamento de rituais, de passagens, de limiares, também afeta a temporalidade, pois não se vive mais os rituais da infância, da adolescência, da fase adulta, e sim, se aligeira a vida, substituindo o essencial pelo dito emergencial, uma vez que a modernidade é movida pela intensidade, pela velocidade e pela mutabilidade.

3 Inspirações para a retomada das narrações auráticas

Benjamin (1987, p. 197) fala em *O narrador* sobre como "a arte de narrar está em vias de extinção. [De tal forma que] são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente". É como se tivéssemos perdido a habilidade de narrar histórias e "a faculdade de intercambiar experiências" (Benjamin, 1987, p. 198). Diante disso, como ir na contramão de experiências desumanas e degradantes? Como recuperar e renovar experiências revitalizadoras e propriamente humanas?

O autor destaca a narrativa oral quando menciona que as melhores narrativas escritas são aquelas que se assemelham às histórias orais contadas. Ele nos apresenta dois grupos de narradores: o primeiro, composto pelo narrador viajante; o segundo, pelo sedentário. Eles são exemplificados pelo marinheiro viajante e pelo camponês sedentário, respectivamente. Aquele que viaja, retorna à sua terra natal com muitas histórias sobre os lugares, as pessoas e as aventuras vivenciadas. Já aquele que nunca saiu de seu país e que conhece suas histórias e tradições, tem muito conhecimento também a compartilhar com a sua comunidade.

No que se refere ao conceito de distância que cada um traz consigo, o marinheiro viajante, sobretudo, se associa à distância espacial, uma vez que ele se desloca para terras distantes, em espaço físico, e, no papel de narrador, coleta nesses lugares longínquos a fonte de suas histórias. Em contrapartida, o

10.17771/PUCRio.ANA.70009

camponês sedentário se relaciona, majoritariamente, com a distância temporal, visto que nutre as suas narrações a partir das histórias contadas por terceiros, além de todo o conhecimento acerca da sua pátria.

Esses dois grupos de narradores se interpenetram, como diz Benjamin, ao frisar que, na relação laboral intergeracional, a pessoa que exerce o papel de mestre, e que se fixa em um lugar, adquire, portanto, a figura do primeiro grupo de narradores, a do sedentário camponês. Este possui conhecimentos acerca da história de onde vive, sua cultura e tradição e faz o intercâmbio de suas experiências com as do seu aprendiz que, por sua vez, é aquela pessoa que representa o grupo do marinheiro viajante e que, por sua característica particular, é repleto de histórias provenientes de suas aventuras além-mar.

Além disso, não podemos perder de vista que o mestre já foi em outros tempos um aprendiz, e para além das histórias relatadas que ele incorporou em seu repertório, ele também repercute/reproduz aquelas que ele trouxe em primeira mão, podendo até ter coatuado nos feitos partilhados. Desse modo, existe uma retroalimentação de experiências novas (modernidade) e antigas (tradição) entre o mestre e o aprendiz, o que contribui para a renovação de histórias assim como para a sua ressignificação. Nesse sentido, a relação tradição-modernidade é vista de forma harmônica ao reconduzir, por meio da narração, o ser humano à sua humanidade.

Um elemento que pode nos ajudar a entender a atrofia da arte narrativa é o advento do romance e, posteriormente, do fluxo de informações. O romance,[2] diferentemente da narração, possui como protagonista o sujeito isolado em suas emoções, cuja história é imersa em sua subjetividade, apartada de um contexto comunitário. O avanço das informações com a imprensa na época de Benjamin e com a internet na atualidade também difere da narração com a sua justaposição de acontecimentos sem necessariamente apresentar a preocupação em compor uma unidade de sentido que promova a construção de identidade e o sentimento de pertencimento a uma comunidade. Essas características compõem a sociedade da informação e da transparência, como denomina Byung-Chul Han. Além do mais, a informação habita apenas o atual, sem se

[2] Vale mencionar que a análise benjaminiana acerca do gênero romance não se esgota à abordada neste ensaio, tendo em vista a influência de romancistas como Goethe, Kafka e Proust em seus escritos.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

preocupar com o essencial, o que a limita a ser algo exclusivamente da modernidade isolada da tradição e, portanto, não estabelece uma relação temporal, muito menos uma unidade de sentido, na perspectiva de uma comunidade.

Como exemplo de um narrador sem igual, Walter Benjamin destaca Nikolai Leskov, que em seus contos descreve com detalhes as circunstâncias nas quais as histórias se desdobram sem fazer análise psicológica nem adentrar em explicações acerca dos eventos do campo sobrenatural, misterioso. A sua narração nos convida a construir as nossas próprias teorias interpretativas e propicia um exercício reflexivo. Em um polo oposto, nos deparamos com as informações, tanto em meio material como digital, repletas de minuciosas explicações e interpretações agregadas ao seu conteúdo, que preenchem todo e qualquer espaço para as nossas reflexões e desdobramentos da história contada.

Uma das histórias de Leskov chama-se “Alexandrita", e esse conto traz as descrições da referida pedra preciosa, suas origens e a trajetória do autor até o seu encontro. Essa pedra tem uma característica interessante quanto à sua cor: expressa uma tonalidade verde à luz natural e uma avermelhada à luz artificial. Diante de uma promessa de presentear a um amigo com duas das melhores granadas nas terras tchecas, o personagem, na figura do narrador anônimo, ao ter em sua posse tais pedras, nota que uma delas apresenta uma lapidação precária, que não possibilita à pedra reluzir tal qual sua natureza permite.

Na busca pela lapidação adequada, o personagem é aconselhado a procurar um lapidador local, chamado Wenzel, cujo ofício é considerado uma verdadeira arte, dado que, além da recuperação das características essenciais das pedras, esse lapidador consegue entrar em contato com os espíritos das montanhas por meio delas. Essa relação entre os seres humanos e a natureza, de aconselhamento e de troca de confidências, passa a se diluir na modernidade sob o ponto de vista de Benjamin. A partir do referido conto de Leskov, Benjamin faz alusão a uma espécie de dessintonia entre essas duas dimensões:

> Os planetas recém-descobertos não desempenham mais nenhum papel no horóscopo, e existem inúmeras pedras novas, todas medidas e pesadas e com seu peso específico e sua densidade exatamente calculados, mas elas não nos anunciam nada e não têm nenhuma utilidade para nós. O tempo já passou em que elas conversavam com os homens (Benjamin, 1987, p. 210).

10.17771/PUCRio.ANA.70009

É interessante destacar que Leskov menciona na história que as granadas tchecas, também chamadas de piropos, podem nos aconselhar, mediante a nossa abertura para ouvir, uma vez que "o piropo tcheco é orgulhoso demais para responder a um suábio. Não, ele não conversaria com um suábio" (Leskov, 2012, p. 155). O povo suábio, originário da Suábia, região sudoeste da Alemanha, é reconhecido pelos seus talentos para comercialização de pedras, não por lapidá-las, muito menos propenso à comunicação com os espíritos que nelas habitam.

Essa situação nos mostra que não basta buscarmos os conselhos com os piropos se não estivermos em sintonia, no campo espiritual, com esses minerais. Para ver e ouvir o que não está presente, mas se faz presente, tendo acesso à revelação de algo de outros tempos, é preciso ter olhos e ouvidos atentos, e mais, compreender que o mundo do ser humano e o da natureza é apenas um, assim como vê Wenzel. À medida que essa ligação/integração é vista como mera superstição, nós perdemos, de certa maneira, a capacidade de ouvir a voz da natureza e as profecias que dela derivam.

No final do conto, ao buscar a granada com o lapidador, o personagem fica impressionado com o brilho da granada após o trabalho feito. Porém, o artista responsável pelo seu acabamento, ao se deparar com a alexandrita fincada no anel do seu cliente, começa a chorar desesperadamente enquanto encolhe o seu corpo, deixando todos os presentes atônitos. Dentre as variadas interpretações, podemos pensar que naquele instante, por meio da pedra, algum espírito lhe revelou algo, como se a comunicação entre natureza e ser humano ainda ali estivesse presente. Essa experiência ultrapassa a lógica (pois tem uma lógica própria) e estabelece um sentido entre as histórias contadas e as pessoas que as ouvem.

Walter Benjamin também aborda a perda da ideia de eternidade em *O narrador*, que acompanha a ideia da morte que, por sua vez, vem se transformando em um fenômeno cada vez mais distante da vida das pessoas. "Hoje, a morte é cada vez mais expulsa do universo dos vivos. Antes não havia uma só casa e quase nenhum quarto em que não tivesse morrido alguém" (Benjamin, 1987, p. 207). É uma tendência atual enviarmos as pessoas doentes em diferentes ordens às instituições dedicadas ao seu cuidado, seja a um asilo ou a um hospital, ou ainda, a um sanatório. Esses espaços nos privam de

10.17771/PUCRio.ANA.70009

experienciar a morte de um ente querido, muitas vezes de ouvir as suas últimas palavras, sendo o leito de morte um dos ambientes mais patentes para as proferidas experiências, desde orgulhos, lamentos, até sabedorias de vida. E não é desta substância que compomos as narrações? Pois bem, esse é um dos cenários em que tal fenômeno, fonte de histórias, se diluiu com o tempo.

Em se tratando de ideia de eternidade, é possível pensarmos em relação à importância da recordação nesse processo narrativo. Isso porque, ao recorrermos à nossa memória em meio às nossas histórias vividas e relatadas por terceiros, temos subsídios para a continuidade e renovação de histórias contadas. Nesse ínterim, Benjamin sublinha a reminiscência como elemento chave da memória e da narração. "A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo" (Benjamin, 1987, p. 211). A reminiscência, segundo ele, é a responsável pelo encadeamento de histórias, sendo ela composta pelo processo da memória (musa da narrativa) e da rememoração (musa do romance). Nesse cenário de musas, há de se lembrar de Mnemosyne, a deusa da reminiscência, considerada a deusa da poesia épica para os gregos.

Benjamin (1987) diferencia o contador de histórias do romancista ao indicar que o surgimento do romance no início do período moderno configura o primeiro indício da morte da narrativa. Temos o narrador como aquele que tem na experiência, autobiográfica ou de outras pessoas, a sua fonte de histórias. Ele integra as histórias narradas às experiências de seus ouvintes em uma tradição da oralidade. Já o romancista, por meio do livro, se des-membra dessa dinâmica ao se isolar nas histórias ali contadas, sem interação e colaboração de outros sujeitos, não recebendo nem sabendo dar conselhos.

Em virtude disso, o indivíduo do romance, por seu isolamento, sua melancolia, apresenta uma experiência de ruptura com a comunidade, e, por isso, não entra no sistema de aconselhamento, como na narrativa. Deste modo, ele já se encontra perdido quanto ao espírito de comunidade. Os romances são constituídos por outra esfera que não a dos ensinamentos e sugestões. Benjamin cita o primeiro grande livro do gênero, *Dom Quixote*, para ilustrar como a grandiosidade, a coragem e a generosidade do herói não acompanham o campo dos conselhos, muito menos o da sabedoria. Em contraposição, a narrativa transita entre ambos e fortalece o senso comunitário. Além do que, a narrativa

10.17771/PUCRio.ANA.70009

pressupõe uma tradição oral, que é desestimulada pelo romance, conforme relata Benjamin na seguinte diferenciação:

> O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa - contos de fada, lendas e mesmo novelas - é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa (Benjamin, 1987, p. 201).

Em relação ao romance e à narração, Benjamin (1987) retrata como os seus desfechos são particularmente diferentes. A exemplo disso, ele menciona as últimas palavras do romance *A educação sentimental*, de Gustav Flaubert, que em nada concluem os acontecimentos relatados pelos personagens. Muito embora, segundo Benjamin, esse romance não tenha propriamente uma conclusão, o autor destaca que o fim do romance, de uma maneira geral, é mais rigoroso que em qualquer narrativa. Enquanto o romance é marcado pelo limitador "fim" na parte inferior da página, facultando reflexões exteriores à história já considerada como pronta e acabada; a narração é marcada pela ausência de um limite explícito como esse, o que viabiliza questionamentos e adendos da história.

O narrador de conto de fadas é visto como o narrador originário, pois suas histórias estão permeadas pela fantasia, pelo extraordinário e pelos ensinamentos. Por sua vez, as suas histórias nos fornecem aprendizados através dos personagens e contribuem para a formação de gerações. É nítida a semelhança desse narrador com o já mencionado Leskov, dadas as suas descrições sobre situações permeadas pelo místico e sobrenatural e por suas contribuições para o estímulo da curiosidade, da criatividade e da continuidade de histórias. As crianças experimentam na escuta dos contos de fadas momentos de felicidade. Essa sensação acomete os adultos no ato narrativo. Ambos, ao seu modo, entram na dinâmica dos contos de fadas e saem dela com esperança e ânimo renovados. De modo análogo, os leitores do Leskov têm um fértil campo para semear as suas reflexões devido às aberturas interpretativas das suas narrativas.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Considerações finais

Em suma, a narração demanda uma concentração que não é exigida na informação. A arte de narrar envolve esse demorar-se nas histórias e em seus personagens, e essa contemplação nos permite adentrar em cada detalhe de sua dimensão. A informação é um mero dado, sem espaço para reflexão e que se esgota em si mesmo, não havendo lugar para descoberta nem abertura para ampliação de sentidos. A narração e a história oral, em especial, em contrapartida, permitem a ocorrência do fenômeno da aparição e do mistério que orbita a descoberta, bem como do exercício de reflexão sobre as motivações dos acontecimentos. Temos ainda que a informação nos é alheia e objetiva, enquanto a narração, por meio do vínculo que atribui por meio de suas histórias, nos convida a participar de seus desdobramentos.

Byung-Chul Han dialoga com Walter Benjamin ao associar a narração à continuidade e ao legado da tradição, que trazem consigo as experiências comunitárias e de durabilidade que provêm da transmissão de conhecimentos, ajudando-nos nos desafios do presente, como também nos do futuro. Também podemos analisar a atrofia da aura descrita por Benjamin na modernidade, mais precisamente em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, como a perda da unidade/totalidade de sentido, na mesma esfera do declínio da narração de Han, uma vez que em ambos os cenários temos o acelerado desenvolvimento técnico e informatizado influenciando diretamente os nossos modos de ser, de viver e de perceber o mundo. Diante disso, podemos pensar o seguinte: as narrativas atuais estariam desprovidas de aura? Qual o significado disso? Hoje em dia trocamos informações e não mais experiências, sendo assim não mais nos comunicamos nem narramos histórias.

Um encaminhamento a essas questões pode ser vislumbrado por Han ao dizer que “a narração pressupõe uma escuta e uma atenção profunda. A comunidade narrativa é uma comunidade de ouvintes atentos” (Han, 2023, p.12). No entanto, nos falta tanto a paciência para escutar quanto para narrar. A fim de elaborar a retomada da arte narrativa, precisamos retomar a escuta e o olhar atentos aliados a uma experiência mística, mágica e extraordinária como inspirações para a construção de narrativas significativas e genuínas.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

A retomada dessa comunicação mágica pode ser vista na narrativa de Nikolai Leskov em seu conto "Alexandrita", como vimos anteriormente. A história nos apresenta um lapidador de pedras preciosas, chamado Wenzel, que é reconhecido por sua arte de lapidação e, em especial, por conseguir ouvir a voz dos espíritos das montanhas através dos minerais, recebendo até revelações de outros tempos. A história ilustra como o mundo dos seres humanos e das coisas podem se (re)integrar e possivelmente o resgate dessa comunicação pode começar pela mudança de nosso olhar para as coisas, enxergando alma nelas, e deixando-as nos surpreender, assim como faz o artista Wenzel.

A narração, portanto, é composta por elementos extraordinários e miraculosos, que abrem margem para o inexplicável. A informação e sua relação causal com o mundo, por outro lado, segue uma lógica já conhecida, é objetiva e minuciosamente explicada. Diante disso, o estabelecimento de relações mágicas com o mundo representa estar aberto ao fenômeno da descoberta, à aparição de alguma coisa, que se faz presente quando há a predisposição e sensibilidade do olhar de quem a vê e dos ouvidos de quem a escuta.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

Referências

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987. p. 165-196.

_____. Experiência e pobreza. *In*: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987. p. 114-119.

_____. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987. p. 197-221.

_____. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire. *In*: _____. *Baudelaire e a modernidade*. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 77-112.

HAN, B.C. *A crise da narração*. Tradução de Daniel Guilhermino. Petrópolis: Vozes, 2023.

_____. *A salvação do belo*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

LESKOV, N. Alexandrita. *In*: _____. *A fraude e outras histórias*. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 147-165.

10.17771/PUCRio.ANA.70009

G. E. MOORE E O BOM: REVISITANDO O PRIMEIRO CAPÍTULO DE *PRINCIPIA ETHICA*

G. E. MOORE AND THE GOOD: REVISITING THE FIRST CHAPTER OF PRINCIPIA ETHICA

MATHEUS SAMPAIO BENITES CORREIA
Doutorando em Filosofia na PUC-Rio
https://orcid.org/0009-0003-7203-8382
http://lattes.cnpq.br/4621063752192565
matheusbenitesescritor@gmail.com

10.17771/PUCRio.ANA.70023

Resumo: Este trabalho visa apresentar as teses a respeito do conceito de 'bom' defendidas por George Edward Moore no primeiro capítulo de seu *Principia Ethica* (1903), um clássico que é considerado o livro fundador da metaética como uma área de estudo na Ética. O segundo objetivo é comentar a sua recepção na Filosofia Analítica das últimas décadas. Moore defende, essencialmente, duas teses em seu primeiro capítulo do *Principia*: uma metafísica, que diz respeito ao 'bom' como não natural; e uma epistemológica, que defende a intuição ética como meio para conhecê-lo. Segundo Moore, o 'bom' é a única propriedade moral, que certas coisas partilham de diferentes maneiras, sendo seu caráter simples, de ordem não natural e indefinível. Para fundamentar esta ideia, ele apresenta o famoso argumento da questão aberta e caracteriza a "falácia naturalista". Para além do sucesso de sua teoria, que se mantém controversa entre os especialistas, Moore demonstrou e assegurou algo crucial: a autonomia da Ética em relação às ciências empíricas, tema que este trabalho também aborda. Sucedendo a apresentação das teses mooreanas, o artigo analisa objeções e leituras de comentadores mais recentes, como Peter Railton, Darlei Dall'Agnol, Judith Jarvis Thomson, entre outros, resgatando a metaética mooreana a partir de uma ótica atualizada.

Palavras-chave: metaética; ética; bom; intuicionismo; G. E. Moore.

Abstract: This work aims to present the theses regarding the concept of good defended by George Edward Moore in the first

chapter of his *Principia Ethica* (1903), a classic that is considered the founding book of metaethics as an area of study in Ethics. The second objective is to comment on its reception in Analytical Philosophy of recent decades. Moore defends, essentially, two theses in his first chapter of *Principia*: a metaphysical one, which concerns the "good" as [non-natural]; and an epistemological one, which defends ethical intuition as a means of knowing it. According to Moore, good is the only moral property, which certain things share in different ways, their character being simple, of [unnatural] order and indefinable. To substantiate this idea, he presents the famous open question argument and characterizes the "naturalistic fallacy". Regardless of how much his theory is successful, which remains a controversy among experts, Moore demonstrated and ensured something crucial: the autonomy of Ethics in relation to empirical sciences, which this work also addresses. Following the presentation of Moore's theses, the article analyzes objections and readings from more recent commentators, such as Darlei Dall'Agnol, Judith Jarvis Thomson, Peter Railton, among others, rescuing Moore's metaethics with an updated view.

Keywords: metaethics; ethics; good; intuitionism; G. E. Moore.

10.17771/PUCRio.ANA.70023

1 O "bom" como simples e indefinível

No primeiro capítulo de sua obra-máxima, *Principia Ethica* (1903), o filósofo britânico G. E. Moore, um dos pilares da filosofia analítica ao lado de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, defendeu duas teses fundamentais sobre o "bom", uma tese metafísica e uma tese epistemológica. A primeira delas é a de que o "bom" é simples e indefinível. Nas palavras do filósofo: "nada existe que possamos substituir por bom; e é isso que quero dizer, quando digo que bom é indefinível" (Moore, 2017, p. 106). Não é possível definir o bom com termos que não sejam ele mesmo. Tal erro é caracterizado por Moore como "a falácia naturalista", que será discutida adiante.

Segundo os filósofos Terry Horgan e Mark Timmons, podemos derivar duas teses da discussão de Moore sobre o tema da Ética. À primeira tais autores chamam de *tese da independência*, "segundo a qual questões semânticas e metafísicas relacionadas", questões de metaética, "podem ser abordadas independentemente e são adequadamente anteriores à investigação de questões substantivas sobre os tipos de itens que são bons ou maus, certos ou errados,

virtuosos ou viciosos" (Horgan, Timmons, 2006, p. 1). Além disso, eles apontam que Moore também defende uma *tese de primazia*, segundo a qual o conceito de "bom" (e "mau") é tido como mais fundamental e pode ser utilizado para definir os conceitos de "certo" (e "errado") e "virtude" (e "vício"). Deste modo, segundo Moore, "o estudo da ética, devidamente conduzido, deveria começar com uma investigação focada no conceito de bom" (Horgan, Timmons, 2006, p. 2). O eticista brasileiro Darlei Dall'Agnol observa que, para Moore, "a Ética é uma investigação geral sobre o bom" (Dall'Agnol, 2024, p. 448). É neste sentido que já no segundo item do primeiro capítulo do *Principia*, intitulado "O objeto da Ética", Moore escreve que:

> A Ética está, sem dúvida alguma, preocupada com a questão do que significa *boa conduta*; mas, estando preocupada com isso, obviamente não inicia pelo começo, a menos que esteja preparada para nos dizer o que é *bom*, bem como o que é *conduta*. Isso porque boa conduta é uma noção complexa: nem todas as condutas são boas; pois algumas delas são, certamente más, e algumas podem ser indiferentes. Por outro lado, outras coisas, além da conduta, podem ser boas; e se são, então *bom* denota alguma propriedade, que lhes é comum e à conduta; e, se examinarmos apenas a boa conduta de todas as coisas boas, correremos, então, o perigo de confundir, por essa propriedade, alguma propriedade que não é compartilhada por aquelas outras coisas; e, então, teremos cometido um engano a respeito da Ética, mesmo neste sentido limitado; pois não saberemos realmente o que é uma boa conduta (Moore, 2017, p. 100).

Moore busca evitar incorrer em tal engano ao tentar definir, logo de início, o que é "bom". Segundo o filósofo da Trinity College, tal questão se trata mesmo da "mais fundamental em toda Ética" (Moore, 2017, p. 103). Ele argumenta que, salvo sua variante "mau", o "bom" é o único objeto simples do pensamento sobre a Ética. O que Moore quer dizer é que, assim como uma cor, tal qual o amarelo, não é possível explicar o que é "bom" em termos ulteriores e ainda ser preciso na sua definição. Apenas os objetos complexos podem ser explicados de tal maneira, como por exemplo "cavalo". Entretanto, argumenta Moore, "amarelo e bom, dizemos nós, não são complexos: são noções da espécie mais simples, de que são compostas definições e com as quais cessa a possibilidade de ulteriores definições" (Moore, 2017, p. 105). Da mesma forma que não podemos explicar a alguém, que não conheça o amarelo de vista, o que é o amarelo, não podemos

10.17771/PUCRio.ANA.70023

explicar o que o bom é. Moore conclui, portanto, que, se nada existe que se possa substituir por bom, este último deve ser verdadeiramente indefinível. O filósofo comenta que, se ele estiver errado e "não for o caso de que 'bom' denota algo simples e indefinível, somente duas alternativas são possíveis: ou é um complexo, [...] a respeito da análise correta da qual pode haver divergência" (Moore, 2017, p. 112), e neste caso os filósofos naturalistas devem chegar a um acordo sobre que fato natural o bom é, ou, então, o bom "não significa coisa alguma, e não existe uma matéria tal como a Ética" (Moore, 2017, p. 112). A respeito da indefinibilidade do bom, Darlei Dall'Agnol faz uma observação que não podemos perder de vista se queremos preservar o contexto nuançado do pensamento mooreano, que vai além da metaética:

> Apesar de sustentar que 'bom' é não-analisável e indefinível (ao menos, em termos naturais ou metafísicos), Moore argumentou, no PE, que outro conceito ético importante, a saber, 'correto' pode ser definido como sendo aquilo que produz os melhores resultados. Por isso, a sua ética normativa é consequencialista (Dall'Agnol, 2024, p. 451).

Portanto, o fato de Moore ter uma metaética intuicionista não o impede de ser um consequencialista na Ética normativa. Conforme mencionado anteriormente, o que realmente nos interessa aqui é a metaética de Moore, assunto do primeiro capítulo do *Principia*, de modo que o 'certo' e o consequencialismo elaborado nos últimos capítulos do livro não entrarão em cena. Todavia, é sábio manter em mente que a metaética intuicionista não esgota o pensamento ético mooreano. Desde a recepção do *Principia*, não existe consenso sobre a validade dos argumentos de Moore (Dall'Agnol, 2024, p. 450). No artigo *The Legacy of Principia*, presente em *Metaethics after Moore*, Judith Jarvis Thomson rejeita a premissa de Moore de que existe a propriedade "bom" de tal maneira que ela é simples e indefinível. Thomson aponta que a visão de Moore sobre propriedades naturais, aprofundada no segundo capítulo de *Principia*, é insatisfatória e argumenta que nada, no mundo natural, pode possuir tal propriedade como Moore a define. Em vez disso, Thomson propõe que "todo bom é bom de um determinado modo" (Horgan, Timmons, 2006, p. 247. Tradução livre). Por outro lado, segundo ela, os Emotivistas (abordagem metaética posterior e alternativa que defende que proposições morais expressam

10.17771/PUCRio.ANA.70023

volições subjetivas, e não fatos objetivos) também erraram ao considerar que, da falsidade da premissa de Moore, deveria se seguir que, quando alguém diz que "A é bom", tal pessoa só estivesse expressando sua atitude positiva a respeito de A, como se não tivesse feito nada além do que também teria feito caso meramente soltasse um *Hurrah!* em resposta a A. Thomson defende que "uma vez que tomemos seriamente que todo bom é bom de um determinado modo e todo mau é mau de uma determinado modo, o limite entre propriedades normativas e naturais começa a ruir" (Horgan, Timmons, 2006, p. 247. Tradução livre). Porém, ao meu ver, esse não parece ser o caso. Se afirmarmos que todo vermelho é vermelho de um determinado modo, podendo ser mais claro ou escuro, nenhum dos objetos naturais vermelhos corresponde ao vermelho. Portanto, o vermelho permanece um objeto simples e indefinível. Da mesma forma, argumento que, ao afirmarmos que "toda bondade é bondade de um determinado modo", nenhum dos modos corresponde ao bom. Portanto, permanece possível que o bom constitua uma propriedade não-natural, simples e indefinível, tal como Moore defendia. O bom parece estar sempre para além de uma simples identidade com aquilo que afirmamos ser bom.

2 O argumento da questão aberta

Para corroborar sua tese metafísica de que o bom é simples e indefinível, Moore apresentou a famosa "falácia naturalista" (ou naturalística, segundo a tradução de alguns autores), que permanece relevante nos debates contemporâneos da metaética, mais de cem anos após a publicação do *Principia*. A crítica de Moore à falácia naturalista é apresentada com o seu célebre argumento da questão aberta, que examinaremos agora. Darlei Dall'Agnol considera que não é claro o que Moore quis dizer com "falácia naturalista" (Dall'Agnol, 2024, p. 449). Aponta, entretanto, que um dos sentidos de sua utilização é o de acusar alguém de cometê-la por falhar em perceber que o bom é indefinível (Dall'Agnol, 2024, p. 449). Dall'Agnol chama atenção para a concepção mooreana de definição, que ele considera duvidosa. Sob sua ótica, Moore compreende como incumbência de uma definição de um determinado objeto elencar as partes que constituem este objeto. Porém, se um objeto é simples, isto significa que ele não tem partes e é, portanto, indefinível. É este o

10.17771/PUCRio.ANA.70023

caso do bom, assim como do amarelo, segundo Moore. Em resumo, a falácia naturalista consiste em confundir um fato natural que possa instanciar uma propriedade não-natural, como sendo esta propriedade ele mesmo. Ela ocorre, porém, somente quando a confusão se dá entre um objeto natural e outro de ordem não-natural (como "bom"). Nas palavras de Moore:

> Quando um homem confunde dois objetos naturais, um com o outro, definindo um pelo outro, se, por exemplo, ele se confunde, o que é o objeto natural, com 'satisfeito' ou, com 'prazer' que são outros, então não há razão para chamar de falácia naturalista. Mas se ele confunde 'bom', que não é, da mesma forma, um objeto natural, com qualquer objeto natural, então existe uma razão para chamá-lo uma falácia naturalista. (Moore, 2017, p. 110).

Da mesma forma que não podemos definir o "amarelo" por suas propriedades físicas, pois sabemos que as mesmas, apesar de constituírem a base física da instanciação do amarelo, não são idênticas a ele, também não podemos definir o "bom" reduzindo-o a coisas naturais que costumam ser chamadas de "boas", tais como "prazer" e "aquilo que é desejado". Tanto utilitaristas, ao confundirem o bom com "bem-estar", quanto hedonistas, ao confundirem o "bom" com "prazer", quanto quaisquer propostas de reduzir o bom a uma outra noção qualquer, incorrem neste erro segundo a visão de Moore. O seu reducionismo é incapaz de abarcar o bom, que, conforme visto anteriormente, é simples e indefinível. Apresento, abaixo, a caracterização de Dall'Agnol do argumento da questão aberta proposto por Moore:

> O AQA pode ser reconstituído da seguinte forma: para qualquer definição apresentada (*definiens*) do *definiendum* 'bom', pergunte se é realmente bom; se a pergunta fizer sentido, então ela mostraria que o *definiens* e o *definiendum* não são idênticos (Dall'Agnol, 2024, p. 449).

O hedonista pode afirmar que "bom é prazer". Ao que o crítico mooreano pode questionar: "se o prazer acontecesse, isso seria realmente bom?". Em seguida, o hedonista deve ser capaz de perceber, em instantes, que a questão permanece aberta pois há mais o que se pensar a respeito. O evolucionista pode sustentar que "bom é o que favorece a evolução". "Se o que favorece a evolução fosse promovido, isso seria realmente bom?", indaga o crítico mooreano. Em

10.17771/PUCRio.ANA.70023

seguida, o evolucionista deve ser capaz de notar que a questão continua aberta, pois há mais em jogo do que ele presumia. Esses foram apenas dois exemplos básicos para facilitar a compreensão do verdadeiro sentido do argumento. Darlei Dall'Agnol destaca o modo como Stephen Darwall, Allan Gibbard e Peter Railton, três célebres eticistas contemporâneos, apresentaram o argumento no livro *Metaética: algumas tendências*:

> Podemos perguntar de qualquer suposta abordagem que identifique uma propriedade ou estado de coisas descritivo P como o significado de 'bom' se sob uma reflexão cuidadosa não pensamos de fato compreender a questão 'É P realmente bom?'. Se essa questão é inteligível — mesmo, ao que parece, para aqueles que sustentam que ter ou ser P é algo bom (e talvez a única coisa boa) e que são levados a oferecer razões não linguísticas em defesa de uma resposta positiva à questão — então, excetuando-se alguns detalhes adicionais, P não poderia ser apenas aquilo que queremos significar com 'bom'. Para que este expediente argumentativo funcione de maneira conclusiva, devemos então estar absolutamente convencidos de que a inteligibilidade desta questão não surge do fato de ignorarmos a implicação lógica ou informações factuais ou linguísticas. É aqui que entra em jogo a qualificação feita acima 'excetuando-se alguns detalhes adicionais': como alguém poderia reivindicar uma convicção absoluta de que nenhuma falha lógica, factual ou linguística está aí envolvida, sem com isso incorrer em uma petição de princípio? (Darwall, Gibbard, Railton, 2013, p. 17, *apud*. Dall'Agnol, 2024, p. 449).

No segundo capítulo de *Principia Ethica*, dedicado ao naturalismo metaético, Moore investe algumas páginas na análise de um caso particular da falácia naturalista, a saber o de Herbert Spencer e sua ética evolucionista apresentada em *The Data of Ethics*. Apesar de o escopo deste artigo se restringir às teses centrais do primeiro capítulo, vale a pena abordar o caso de Spencer, presente no segundo capítulo, a título de exemplificação. Segundo a leitura de Moore, Spencer defende que a evolução contribui significativamente para a moralidade identificando o bom com "o que promove maior equilíbrio de prazer", que ele argumenta ser o traço dos seres mais evoluídos. Segundo ele, "a vida é boa ou má, segundo traga — ou não — uma grande quantidade de sentimentos agradáveis" (Spencer *apud*. Moore, 2017, p. 145). Spencer defende um hedonismo racional, onde o prazer e a dor são as medidas fundamentais do bem e do mal. Ele argumenta, no entanto, que o prazer deve ser buscado de maneira

10.17771/PUCRio.ANA.70023

racional, levando em consideração as consequências a longo prazo para o indivíduo e para a sociedade. É por isso que Moore o caracteriza como um "hedonista naturalista" (Spencer *apud.* Moore, 2017, p. 145). Antes de vermos porque Spencer cai na falácia naturalista, é preciso observar que a "evolução" que ele argumenta sancionar a moral não encontra respaldo na teoria da seleção natural de Charles Darwin. Conforme observa o próprio Moore, a teoria da seleção natural "significa meramente a sobrevivência do mais apto a sobreviver, e o valor da teoria científica — e é uma teoria de enorme valor —, consiste apenas em mostrar quais são as causas que produzem certos efeitos biológicos" (Moore, 2017, p. 142). Tal teoria, portanto, "não pode pretender julgar se esses efeitos são bons ou maus" (Moore, 2017, p. 142). Além deste salto injustificado, há um conflito no seio da teoria de Spencer, pois ele defende duas posições aparentemente inconciliáveis: de um lado, que mais vida é melhor do que menos vida, desde que ofereça um equilíbrio de prazer; de outro, que o prazer é o objetivo moral supremo. O problema está em que, segundo Moore:

> Spencer sugere que de duas qualidades de vida, que dão uma quantidade igual de prazer, a maior seria preferível à menor. E se isso é assim, então ele deve sustentar que quantidade de vida ou grau de evolução é uma condição máxima de valor. Deixa-nos, portanto, em dúvida a respeito de se ele ainda não continua mantendo a proposição evolucionista de que o mais evoluído é melhor, simplesmente porque é mais evoluído, juntamente com a proposição hedonista de que o mais prazeroso é melhor simplesmente porque é mais prazeroso (Moore, 2017, p. 110).

É uma falácia naturalista confundir "bom" com "prazer", e é outra falácia defender que devemos nos mover na direção da evolução "simplesmente porque é a direção da evolução" (Moore, 2017, p. 150).

3 A falácia naturalista

Embora não seja a mesma coisa que ela, a falácia naturalista é uma violação do que se chama de "Lei de Hume", que determina que não se pode extrair de um "é" um "deve ser" (*The Is/Ought Law*). David Hume argumentou que não se pode derivar logicamente obrigações ou valores morais (o que "deve ser") a partir de fatos ou estados de coisas observáveis (o que "é"). Há, segundo o

10.17771/PUCRio.ANA.70023

cético escocês, uma lacuna lógica entre descrever a realidade e prescrever normas morais. A "Lei de Hume" implica que qualquer tentativa de basear a moralidade apenas em observações empíricas ou desejos humanos está fadada ao fracasso, pois ela negligencia a necessidade de uma justificação normativa que transcenda os dados brutos da experiência. Esta premissa reforça a recusa de Moore à abordagem de Spencer, que tenta derivar o "deve ser" moral do "é" empírico. Dall'Agnol observa que, embora a crítica à falácia naturalista possa remeter a isso, "não se pode confundir esse argumento com a célebre 'Lei de Hume', [...] se se pode inferir um *dever-ser* a partir daquilo que *é o caso*, por exemplo, se se pode inferir que, sendo o prazer bom, ele deve ser buscado ou até mesmo maximizado" (Dall'Agnol, 2024, p. 450). Todavia, Dall'Agnol reconhece que um dos sentidos da falácia naturalista "pode ser associado ao problema de inferir ou não um dever-ser daquilo que é o caso, embora os argumentos de Hume e Moore precisem ser diferenciados" (Dall'Agnol, 2024, p. 450).

Por que a "evolução", ou a "felicidade" ou o "prazer" seriam candidatos automáticos para essa identificação com o bom? Como Moore também observa, é muito fácil pensar em contra-exemplos. Ações virtuosas, como o sacrifício, podem ser vistas como boas apesar de não gerarem prazer nem felicidade. E o fim destas ações não é a "felicidade" heróica do indivíduo virtuoso após o seu sacrifício. Conforme argumenta Moore:

> É realmente óbvio que saúde, por exemplo, é bom? Foi a excelência de Sócrates ou de Shakespeare normal? Foi ela anormal, extraordinária? Eu acho que é óbvio, em primeiro lugar, que nem tudo que é bom é normal; que, ao contrário, o anormal é frequentemente melhor que o normal: excelência peculiar, bem como depravação peculiar, não deve ser, obviamente, normal, mas sim anormal (Moore, 2017, p. 138).

Darlei Dall'Agnol considera a falácia naturalista (que chama de naturalística. Eu prefiro usar "naturalista" porque vejo o próprio naturalismo ético como falacioso em princípio, e isso enfatiza tal visão) um erro categorial. O cerne do problema está no fato de que não seria possível, segundo Moore, reduzir conceitos éticos a outros tipos de conceitos. Moore tem como uma de suas principais contribuições à filosofia contemporânea a garantia de uma autonomia para a ética ao apontar a diferença entre objetos da Ética com relação aos objetos da metafísica e das ciências empíricas. Segundo Dall'Agnol:

10.17771/PUCRio.ANA.70023

> Moore parece ter, de fato, apontado para algo importantíssimo: se os conceitos éticos são *sui generis*, de um tipo diferente dos outros conceitos (naturais ou metafísicos), então é necessário respeitar a especificidade e a autonomia da investigação ética diante das pesquisas de outra espécie, sejam investigações empíricas das ciências naturais, sejam de outra ordem qualquer, por exemplo, aquelas que postulam entidades transcendentes. Assim, as investigações biológicas de Darwin, as filológico-históricas de Nietzsche, as economistas de Marx e as psicológicas de Freud [...] não levariam em conta a especificidade dos conceitos éticos, ou seja, que eles não são naturais (Dall'Agnol, 2024, p. 451).

A falácia naturalista é um erro de categoria porque, nela, se confunde um objeto de uma categoria P (natural) com um outro de uma categoria Q (não-natural). Mas as ciências naturais não conseguem resolver problemas éticos assim como a ética não consegue resolver problemas científicos. Ao sustentar que o bom é não-natural, Moore "tem presente a ideia de que a ética é uma disciplina autônoma e pura, isto é, não redutível ao universo empírico" (Dall'Agnol, 2024, p. 452). A partir da constatação da autonomia e da especificidade da investigação ética, tentar reduzi-la às ciências naturais será uma empreitada enganadora e desastrosa, conforme argumenta Thomas Nagel em *Ethics without Biology*. Dall'Agnol afirma que "a intenção principal de Moore é denunciar algum erro básico, uma espécie de identificação equivocada de conceitos de tipos diferentes, ou seja, de erro categorial" (Dall'Agnol, 2024, p. 452). Qualquer inferência baseada em tal erro é falaciosa. No segundo prefácio que escreveu para o *Principia Ethica*, relativo à sua segunda edição, Moore buscou esclarecer em que circunstâncias a falácia naturalista pode ocorrer. Uma pessoa comete a falácia naturalista quando:

i) ou está confundindo 'bom' com um predicado do tipo a ser definido;
ii) ou sustentando que ele é idêntico a tal predicado;
iii) ou fazendo inferências baseadas naquela confusão (Moore *apud.* Dall'Agnol, 2024, p. 452).

Percebemos, assim, como a falácia naturalista pode ocorrer de maneiras sutilmente distintas.

10.17771/PUCRio.ANA.70023

Considerações finais

Uma vez que o escopo deste artigo é o capítulo inicial do *Principia* de Moore, não convém abordar todas as objeções ao intuicionismo ético que se constituiu, para-além deste autor, como uma das tendências do realismo moral na metaética (área que deve muito de sua origem, contudo, ao próprio *Principia*). Ao passo que muitos pensadores da metaética se afastaram do intuicionismo de Moore, como os emotivistas e seus herdeiros, a vertente do intuicionismo voltou a ganhar forca na academia no começo do século XXI, com filósofos como Russ Shafer-Landau, Robert Audi e Michael Huemer, que concordam com as teses metafísica e epistemológica de Moore e endossam o argumento da questão aberta. Eis como as intuições são definidas por Michael Huemer em seu livro *Ethical Intuitionism (2008)*:

> Uma aparência intelectual inicial é uma "intuição". Isto é, uma intuição de que P é um estado da aparência de P para alguém de que P não depende de inferência de outras crenças e que resulta do pensamento sobre P, em oposição à percepção, lembrança ou introspecção (Huemer, 2008, p. 102. Tradução livre).

Essa visão preserva a defesa mooreana original de que a intuição não provém do raciocínio, por meio de inferências, nem do sentimento. Em vez disso, é uma aparição imediata na mente, que diz "P é bom" ou "P é ruim". Contrariando a tradição, Moore sustenta ainda, no primeiro capítulo do *Principia*, que o objetivo da Ética não é a prática, e sim o conhecimento. A pergunta sobre o que possui valor intrínseco, segundo ele, vem antes das perguntas sobre o que devemos fazer ou como devemos agir. Isso evidencia sua importância para a fundamentação de uma área própria de conhecimento a respeito dos fundamentos da ética, que se tornou a metaética, conforme eu mencionei há pouco. Se a ética se manteve preocupada com a conduta e a normatividade na vida prática depois de Moore, isso ocorreu porque, com o *Principia Ethica*, inaugurou-se a área da metaética a partir da sua proposta de que o trabalho filosófico deveria indagar a proveniência do saber ético. Contudo, o intuicionismo ético é uma doutrina que parece estranha a certos filósofos. John Mackie, por exemplo, argumentou que é "totalmente diferente da nossa forma comum de conhecer todo o resto" (Mackie, 1977, p. 41. Tradução livre). Mackie tem um

10.17771/PUCRio.ANA.70023

problema fundamental com o que ele vê como a força inerentemente "motivacional" das propriedades morais. O que Mackie quer dizer é que as intuições éticas podem ter o poder de nos motivar, mas ao mesmo tempo são difíceis de verificar, se é que podem ser verificadas. Portanto, segundo ele, provavelmente não são confiáveis. Você pode verificar sua intuição de que você está vivo medindo seus batimentos cardíacos, movendo-se na frente de um espelho ou conversando com outras pessoas. Mas como alguém verificaria uma intuição de "bom" ou "mau"? Essa pessoa ainda pode conversar com outras pessoas sobre sua intuição, ou comparar essa intuição com outra intuição. Vale observar que as aparências intelectuais que chamamos de 'intuição ética' não são diferentes, neste aspecto, das aparências perceptivas. Michael Huemer argumenta que Mackie não tem problema em admitir intuições epistêmicas. Todo raciocínio, segundo Huemer, envolve intuições que validam o raciocínio. O que Mackie revela, segundo Huemer, é seu preconceito com a ética. Um preconceito que provém da guinada do cientismo subjetivista e relativista das filosofias analítica e continental no século XX. Além disso, críticos do intuicionismo costumam falar do desacordo existente entre as aparentes "intuições" de indivíduos pertencentes a culturas distintas e mesmo dentro de uma mesma cultura, sobretudo no que diz respeito à moral. Como pode a ética ser objetiva se culturas, e até indivíduos de um mesmo grupo, discordam sobre a conduta humana? A filósofa Carrie Jenkins no lembra, em *Intuitions*, que embora o desacordo exista, existe ainda mais acordo de intuições do que desacordo. Por exemplo: quase todas as pessoas do planeta concordam que respiram oxigênio, ou que a terra orbita o sol. Quase todo mundo concorda que torturar bebês por diversão é errado. Embora as intuições possam falhar em certos casos, o que Moore já reconhecia no próprio *Principia*, isso não significa que elas não possam ser fontes de conhecimento ético ou de outro tipo.

Ao final do capítulo 1 do *Principia*, o filósofo esclarece que todas as relações do bom com outras coisas são de duas, e somente duas espécies: "elas afirmam em que grau as próprias coisas possuem esta propriedade ou, então, afirmam relações causais entre outras coisas e aquelas que a possuem" (Moore, 2017, p. 131). Por fim, Moore defende a existência de diferentes graus nos quais as coisas podem possuir a propriedade "bom":

10.17771/PUCRio.ANA.70023

> Finalmente, ao considerar os diferentes graus nos quais as próprias coisas possuem esta propriedade, tomamos em consideração o fato que um todo pode, possuí-la em grau diferente do daquele que é obtido por somar os graus nos quais suas partes os possuem (Moore, 2017, p. 131).

A alternativa robusta ao intuicionismo dentro do realismo moral é o naturalismo, o mesmo que Moore já caracterizava como falacioso. Naturalistas éticos reduzem propriedades morais como "bom" a naturais, conforme vimos nos caso de Spencer. Com seus colegas, o realista moral naturalista Peter Railton, no livro *Metaética: algumas tendências*, rejeita as teses de Moore, alegando que seu argumento da questão aberta é falso:

> Finalmente, há já cinquenta anos no entanto que sabemos que Moore não descobriu *falácia* alguma. Além disso a aplicação desastrada do seu famoso "argumento da questão aberta", feita em defesa de suas afirmações, apelava para um agora já defunto Platonismo intuicionista que envolvia ainda certas suposições a respeito da transparência dos conceitos e da evidência da verdade analítica as quais levavam inescapavelmente ao "paradoxo da análise" (algo que, no final das contas, era visto por Moore ele mesmo (Darwall, Gibbard, Railton, 2013, p. 15).

Se o argumento da questão aberta for aceito, nenhuma definição de "bom" em termos de outras propriedades será completamente satisfatória. Por extensão, isso ameaça qualquer tentativa de análise filosófica, pois, se nenhuma definição de conceitos como "bom" pode ser conclusiva, qualquer análise estará sempre sujeita à questão aberta e, portanto, parecerá incompleta ou inadequada. Além disso, o paradoxo da análise também pode ser agravado pela intuição mooreana de que "bom" é uma propriedade simples e não natural. Nesse caso, a tentativa de analisá-lo em termos de outras propriedades não só falha em capturar seu significado, como também parece deslocar o foco para algo que não é realmente "bom". O paradoxo emerge porque qualquer tentativa de definição ou análise informativa esbarra na resistência intuitiva levantada pela questão aberta, que aponta para a impossibilidade de uma equivalência exata. Assim, pode ser mesmo o caso que o argumento da questão aberta leve ao paradoxo da análise. Todavia, segundo Darlei Dall'Agnol, é um equívoco caracterizar o intuicionismo de Moore como platonismo. Segundo Dall'Agnol:

10.17771/PUCRio.ANA.70023

> É importante ressaltar, para evitar mal-entendidos, que Moore, ao sustentar que a Ética não se deixa reduzir às ciências naturais, não propôs uma base metafísico-transcendente para os fenômenos morais do tipo estritamente platônico. 'Natural' significa também, no *PE*, tudo que existiu, existe ou existirá no espaço e no tempo. Nesse sentido específico, os fenômenos morais são, em algum sentido, 'naturais'. Se não fossem, então seriam metafísicos, algo que Moore também não aceita, pois claramente dirige o argumento do erro categorial contra as tendências de fundar a moralidade em algo transcendente, tal como teria feito Platão e, certamente, fizeram a maioria dos filósofos medievais (Dall'Agnol, 2024, p. 453).

Mesmo que Railton esteja certo em sua visão de que o argumento da questão aberta leva ao paradoxo da análise, parece que, conforme demonstrou Dall'Agnol, sua caracterização do pensamento de Moore não é precisa. Como naturalista reducionista, Railton defende a tese da superveniência, segundo a qual as propriedades morais coexistem com as propriedades físicas e podem ser reduzidas a elas. As propriedades morais são supervenientes às naturais, mas, no meu entendimento não podemos, por isso, eliminar as primeiras e ficar apenas com estas últimas. Segundo Erik Wielenberg, que também é naturalista (mas não-reducionista), desde Tales de Mileto, que buscou explicar a realidade reduzindo-a à água, a tendência predominante na Filosofia Ocidental foi o reducionismo. Ao passo que Tales sustentava que tudo era fundamentalmente água, muitos pensadores contemporâneos tendem a pensar que tudo é físico, ou natural (aquilo que os métodos das ciências empíricas podem investigar). O que Moore e intuicionistas propõem é que existem certas propriedades (entre elas as morais) que são simples e indefiníveis fatos brutos, e que, portanto, não podem ser reduzidas a propriedades naturais. O naturalismo reducionista, conforme vimos, tenta explicar os termos e propriedades morais inteiramente em termos de propriedades naturais, como estados psicológicos ou fatos biológicos (como já fazia Spencer, criticado por Moore). Por outro lado, o naturalismo não-reducionista aceita que as propriedades morais são naturais, mas argumenta que elas não podem ser reduzidas nem explicadas por propriedades não-morais. Se supormos que o argumento da pergunta aberta de Moore é verdadeiro, apenas o naturalismo não-reducionista pode resistir ao seu escrutínio. Em seu livro *Robust Ethics* (2008), o naturalista não-reducionista Erik Wielenberg relembra a afirmação de seu professor Thomas Ryckman, segundo a qual "ou G. E. Moore

10.17771/PUCRio.ANA.70023

está certo, ou não existe tal coisa como a Ética" (Wielenberg, 2008, p. 1. Tradução livre). Assim, "neste desacordo entre Moore e os thaleanos dos dias de hoje," afirma Wielenberg, "eu me alio a Moore" (Wielenberg, 2008, p. 2. Tradução livre). Assim como Wielenberg e Dall'Agnol, reconheço na filosofia de Moore uma contribuição essencial para a compreensão dos conceitos éticos: embora não possam ser reduzidos a propriedades físicas ou descritivas do mundo natural, tampouco pertencem a um domínio platônico ou transcendente. Essa perspectiva sustenta a autonomia da ética em um contexto cada vez mais influenciado pelo cientificismo, esclarecendo de forma decisiva por que a ciência, por si só, não é suficiente para abordar questões éticas.

Referências

DALL'AGNOL, D. *Ética: História e Filosofia da Moral*. Florianópolis: UFSC, 2024.

DARWALL, S. RAILTON, P. GIBBARD, A. *Metaética: algumas tendências*. Organização de Darlei Dall'Agnol; tradução de Janine Sattler. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

JENKINS, C. S. I. *Intuition, 'Intuition', Concepts and the A Priori*. *In*: Booth Anthony Robert & P. Rowbottom Darrell (eds.), *Intuitions*. Oxford University Press, 2014.

KIRCHEN, S. *Metaethics*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.

HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Hampshire: Palgrave Macmillanm, 2008.

MACKIE, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Tradução de Márcio Pugliesi e Divaldo Roque de Meira. São Paulo: Ícone Editora, 2017.

HORGAN, T. TIMMONS, M. *Metaethics after Moore*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

STRATTON-LAKE, P. *Intuitionism in Ethics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>. Último acesso em: 12/03/2024.

10.17771/PUCRio.ANA.70023

WIELENBERG, E. J. *Robust Ethics*. USA, Oxford University Press: 2014.

10.17771/PUCRio.ANA.70023

FICÇÕES EM GAIA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS SERES DA FICÇÃO NAS CIÊNCIAS DE GAIA

FICTIONS IN GAIA: AN INVESTIGATION INTO FICTIONAL BEINGS IN THE SCIENCES OF GAIA

JOÃO VICTOR DE ALMEIDA CONSOLI
Mestrando em Filosofia na PUC-Rio
Bolsista da CAPES
https://orcid.org/0009-0005-6281-4928
http://lattes.cnpq.br/7087018296404332
jonconsoli27@gmail.com

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Resumo: O presente artigo visa investigar a relação dos *seres da ficção*, como os nomeia Bruno Latour, com as ciências de Gaia, nomeadas a partir da Hipótese de Gaia formulada por James Lovelock e Lynn Margulis. Dessa maneira, os objetivos serão os de traçar um paralelo de relacionalidade entre o que a autora Frédérique Aït-Touati chama de narrativas factualizantes e narrativas ficcionalizantes, entender qual o local da ficção na ciência e o motivo de sua utilização na prática científica, e por último, buscar compreender, a partir de Gaia, como o modo de existência das ciências e da ficção poderiam, não apenas dialogar, mas coexistir nesse novo ator global. Minha hipótese é de que, com o *Reawakening* de Gaia, esse novo ser que é convocado a responder às questões globais, os seres da ficção e suas narrativas ganhem cada vez mais espaço na ciência e na filosofia.

Palavras-chave: Filosofia da Ciência; Ficção; Gaia; STS.

Abstract: The present article aims to investigate the relationship between fictional beings, as named by Bruno Latour, and the sciences of Gaia, based on the Gaia Hypothesis formulated by James Lovelock and Lynn Margulis. Thus, the objectives will be to draw a parallel of relationality between what the author Frédérique Aït-Touati calls factualizing narratives and fictionalizing narratives, to understand the role of fiction in science and the reason for its use in scientific practice, and finally, to explore how, from Gaia, the modes of existence of science and fiction could not only dialogue but also coexist within

this new global actor. My hypothesis is that, with the Reawakening of Gaia, this new being that is called upon to address global issues will allow fictional beings and their narratives to gain increasingly more space in science and philosophy.

Keywords: Philosophy of Science; Fiction; Gaia; STS.

Introdução

Quem somos nós sem a capacidade de produzir ficção? Onde se localizam as ficções quando falamos da produção do conhecimento científico? A imaginação, a fábula, o sonho e a poesia atravessam e habitam nossas mentes como cometas que atravessam o universo. De acordo com a autora Frédérique Aït-Touati, "O acadêmico, assim como o escritor, é obrigado a convocar sua imaginação para trabalhar os conceitos dos fenômenos estudados, sejam eles o movimento das estrelas ou o funcionamento dos eclipses" (Ait-Touaïti, 2011, p. 10, tradução minha). Entendo que o tipo de relação entre a imaginação e a ficção é uma das mais estreitas possível, sendo a imaginação uma ferramenta para que a ficção possa ser construída. Dessa forma, este artigo busca, a partir dos três eixos que me orientam – a filosofia da ciência, a questão da ficção na ciência e a questão ambiental –, investigar qual o papel da ficção ou dos seus seres (Latour, 2019) quando nos referimos à questão da produção do conhecimento científico. Além disso, busco também compreender como se dá a relação entre ficção e fato, que, ao se estabelecer, torna cada um desses modos de existência imprescindíveis um para o outro.

Para isso, investigo na obra de astrônomos do século XVII, cuja produção foi crucial para moldar as formas de ciência moderna, "o uso particular de suas ferramentas de imaginação que estava em desenvolvimento, e os novos métodos que estariam no centro de suas investigações" (Aït-Touati, 2011, p. 9, tradução minha) para, como dito anteriormente, compreender a construção da prática científica a partir do seu próprio discurso. É importante entender aqui de onde surge a ficção com relação à ciência.

Pode-se entender, com o senso comum, que a ficção não possui qualquer relação com a produção do conhecimento científico, ideia essa que caminha no

10.17771/PUCRio.ANA.70025

sentido oposto ao qual veremos durante este trabalho. A ficção não é algo que surge *a posteriori* da produção científica, como algo que surge posteriormente ao estabelecimento dos fatos e das teorias. Entendo aqui que a ficção se estabelece de forma concomitante à prática da ciência. São as narrativas de factualização e de ficcionalização, como diz Aït-Touaïti (2011), que constituem essa prática, sendo "narrativas factualizantes" e "narrativas ficcionalizantes" os nomes para as ações em que o movimento dos textos tende para a factualização e as em que o movimento tende para a ficcionalização, respectivamente.

Além disso, busco investigar como os seres da ficção, que são aqueles que habitam o modo de existência da ficção [FIC] (Latour, 2019), brotam dentro das chamadas Ciências de Gaia (Lovelock, 2000; Margulis, 2001). Pensar Gaia, essa nova espécie de ser científico que, de acordo com Isabelle Stengers, "não é um ser vivo, muito menos um ser cibernético; pelo contrário, é um ser que exige de nós a complicação da divisão entre vida e não-vida" (Stengers, 2015, p. 137, tradução minha), juntamente das narrativas ficcionalizantes, pode nos ajudar a compreender e lidar melhor com a prática científica, no caso das Ciências de Gaia, que estão associadas a este ser, e possivelmente, sobre a relação que Gaia mantém com os seres da ficção.

1 Ciência, narrativas de factualização, narrativas de ficcionalização

Escolho neste momento localizarmo-nos em uma prática científica que diz respeito à construção desta pesquisa, aos autores por ela utilizados e as referências por ela estabelecida. Quando me refiro à ciência moderna, acompanho Stengers no entendimento de que esta é a prática nascida a partir de um acontecimento: o momento em que Galileu apontou seu telescópio para os céus e observou os corpos celestes. As consequências desse acontecimento, como o denomina Stengers (2002), foram responsáveis pela Revolução Científica, e consequentemente, importantes para marcar o que chamamos de modernidade. O termo "acontecimento", cunhado por Gilles Deleuze, pode ser definido enquanto uma "quase-causa", algo que não se reduz aos eventos que estão a seu redor, mas só pode ser captado no instante presente em que ele acontece (Deleuze, 1974, p. 151) – ele se refere a um processo de diferenciação, estabelecendo algo que o *antecede* e algo que o *sucede*. Ele não se identifica com

10.17771/PUCRio.ANA.70025

os significados que aqueles que o seguirem elaborarão a seu respeito, muito menos determina *a priori* aquilo que ele virá a ocasionar (Stengers, 2002, p. 86).

Em específico, no caso das ciências modernas, podemos rastrear o acontecimento que parece tê-la inaugurado seguindo a trilha de Galileu Galilei e seu ato de apontar uma luneta para os céus e avistar a lua. Vale ressaltar que o acontecimento em si abre a perspectiva da diferença daquilo que o antecede e daquilo que o sucede, mas ao mesmo tempo, não é ele quem determina o sentido e a significação do seu passado e do seu futuro. Desse modo, claro, a luneta não foi o objeto que singularizou Galileu: ela foi parte daquilo que hoje podemos entender como sua "descoberta", uma aliada neste processo. Para Stengers (2002, p. 91), o que tornou a descoberta de Galileu singular foi um dos desdobramentos de sua descoberta astronômica: o uso do plano inclinado para medir a aceleração de um objeto disposto sobre ele. São esses dispositivos e a teoria que o sustentam que vêm se mantendo estáveis e blindados de controvérsias ao longo do tempo.

Ainda como forma de localizar as práticas científicas, recorro à Bruno Latour em sua *Investigação sobre os modos de existência* (2019), a ciência existe sob o modo da referência [REF]. Referenciar, do latim "*referre",* significa "trazer de volta". As referências partem das inscrições que a ciência produz ao traduzir escritos, gráficos e testemunhos; por exemplo, quando estabelecemos um gráfico ou uma tabela para explicar os resultados de uma pesquisa. Para o autor, o texto científico se diferencia de outros tipos de texto porque ele se auto referencia: o referente nos textos científicos é aquilo que permanece constante mesmo através de uma série de transformações (Latour, 2019, p. 75). Latour utiliza um mapa como exemplo para tratar das referências: nele, podemos observar uma série de signos que fazem referência a algo, e mesmo que não se pareçam com ele, e mesmo que passem por uma série de transformações, o signo referenciado continua constante na cadeia de referências à qual ela faz parte. Assim,

> A sucessão de etapas tem de ser rastreável, para que possa viajar nos dois sentidos. Se a cadeia for interrompida em algum ponto, deixa de transportar a verdade – isto é, deixa de produzir, de construir, de traçar, de conduzir a verdade. *A palavra "referência" designa a qualidade da cadeia em sua inteireza* e não mais a *adequatio rei et intellectus."* (Latour, 2017, p. 86. Grifo meu).

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Dessa maneira, é necessário que o objeto que passa pela cadeia de referência estabeleça uma determinada correspondência com o mundo exterior, ou com a Natureza, para que possa ser validado no processo de correspondência com aquilo que está representado na "natureza". Tomemos como exemplo o caso dos micróbios, descobertos por Louis Pasteur. Ao conduzir suas pesquisas em laboratório, Pasteur estabiliza seu objeto científico, que antes entretinha relações as mais diversas na "natureza", ao manipulá-lo dentro de um ambiente controlado e, com isso, identificar com mais clareza suas reações e respostas a estímulos. Dessa forma, é indispensável que, após o objeto ter sido catalogado – no caso de Pasteur, os micróbios – estudado e trabalhado em uma cadeia de transformações, a partir de testes, análises e transformações, ele ainda deve ser rastreável e corresponder àquilo que é, e que foi, encontrado na Natureza. Assim, os micróbios de Pasteur devem corresponder à Antrax, doença que acometia os animais das fazendas francesas.

As cadeias de referência produzem uma espécie de identidade contínua dos objetos, para que eles possam perdurar mesmo após a série de transformações. E é a partir do surgimento dessas cadeias que os objetos podem vir à tona, produzindo conhecimento retificado e produzindo uma coisa objetivamente conhecida (Latour, 2019, p. 78). É então, dessa forma, que as ciências incluem o próprio referente em seus textos, produzindo sua verificação, e é assim que os objetos científicos se mantêm estáveis.

Mas como podemos manter os fatos estáveis e contínuos se o que eu busco é pensar também acerca das ficções? Ou ainda, "Como os fatos são fabricados? E se eles o são, como distingui-los das ficções?" (Aït-Touati, 2024, p. 11). Devemos nos fazer aliados às narrativas das ciências que, utilizando os termos de Frédérique Aït-Touati, chamei de narrativas factualizantes e narrativas ficcionalizantes.

> [P]roponho usar o termo "narrativas ficcionalizantes" para textos que se direcionam para a ficção (sem renunciar a qualquer ambição cognitiva) e o termo "narrativas factualizantes" para textos que se esforçam para construir fatos (sem renunciar ao ocasional recurso à ficção). A vantagem dessa formulação é que ela capta as gradações entre ficcionalidade e factualidade, em vez de fixá-las em categorias rígidas (Aït-Touati, 2011, p. 194-195).

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Dessa maneira, a autora nos oferece dois recursos de investigação: o que tende para a construção dos fatos e o que tende à construção da ficção. Vale ressaltar que a autora utiliza essas medidas em sua investigação sobre as práticas científicas, de modo que podemos pensar que "narrativas factualizantes e "narrativas ficcionalizantes" são métodos de investigação, mas que ainda assim, são duas medidas se afetam mutuamente.

Como podemos tecer essa relação entre fato e ficção? A autora afirma que a relação entre a ficção e os fatos, ou ainda, que a relação entre a produção científica dos fatos e a ficção, de saída parece um paradoxo. Por um lado, a ciência se constitui a partir da exclusão da ficção, defendendo que ficções são falsificações ou fingimentos da realidade. Por outro lado, ela se utiliza constantemente das ficções para construir suas hipóteses, formular suas perguntas, produzir seus experimentos de pensamento, dentre outras medidas (Aït-Touati, 2024, p. 12). Agora, com a aproximação da produção dos fatos e das ficções a partir da própria análise do discurso científico, somos capazes de redefinir a ciência não mais enquanto um reflexo inexorável da realidade e de revelação de uma verdade, mas como uma "fabricação exigente e arriscada dos fatos" (p. 16), mudando a percepção acerca daquilo que é desvelado para aquilo que é construído, mesmo que haja uma face empírica referente aos fatos.

Para Donna Haraway (1989, p. 3), fatos se referem a atos extraídos do passado: já realizados, uma coisa feita. Mas a ficção, por mais que esteja etimologicamente próxima do fato, é extraída do presente: ela se refere à ação, aquilo que ainda está no processo de ser moldado; ela ainda está em jogo, inacabada e propensa a entrar em conflito com os fatos. A ficção, por se diferenciar dos fatos e ser extraída daquilo que está em processo de ocorrer e de se transformar, não diz sobre algo que está estabelecido de antemão, como quando a comparamos com os fatos, que são retirados do passado. Ela, ao contrário disso, está em processo de modificar aquilo que pretende vir a ser o passado, ela modifica antes que a ideia, teoria, ou processo se cristalize em *fato*. Ainda assim, a ficção pode nos ajudar a construir e nos mostrar algum tipo de verdade, mesmo que esta esteja atrelada aos processos ficcionalizantes.

Narrativas da ciência, factualizantes e ficcionalizantes, falam sobre ação humana porque falam sobre um presente e um passado em movimento, e principalmente que produzem uma forma de agir um sobre o outro (Haraway,

10.17771/PUCRio.ANA.70025

1989, p. 4). Derivadas da ação, esses dois tipos de narrativas produzem os discursos científicos. Para pensar sobre a relação entre fato e ficção, Latour (2011, p. 39) nos traz a imagem de um rio: a jusante, na direção em que a água corre, estão os fatos, em processo de maturação, mais antigos e consolidados no fluxo d'água; a ficção se encontra na montante, anterior aos fatos, mas ainda assim propensa a se tornar um deles. São essas duas narrativas, as de ficcionalização e as de factualização, que se movem, se relacionam e, de forma gradual e entrecruzada, constituem a prática científica.

Passemos então para o que vamos chamar de fatos. No livro *Ciência em Ação: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora* (2011), Latour apresenta o conceito de "caixa preta". Na cibernética, quando é preciso representar uma máquina que se tornou complexa demais, os cientistas desenham uma caixa preta onde podem visualizar apenas aquilo que entra e aquilo que sai dela. Assim funcionaria sua ideia acerca do *fato*: podemos visualizar aquilo que o antecede e o que o sucede, mas seu interior funciona tal qual o de uma caixa preta (Latour, 2011, p. 4). Latour pretende abrir a caixa preta daquilo que a ciência estabelece como "fatos" – mais precisamente, seu trabalho se concentra em demonstrar aquilo que *antecede* os fatos e opera para seu conseguinte estabelecimento. Mas seu trabalho aborda também aquilo que *sucede* os fatos: estabilização das teorias, o fim das controvérsias e a formação de uma ciência paradigmática.[1]

Atentemos às controvérsias neste momento, pois, segundo Latour, elas ajudam a fazer com que os fatos tomem forma (2011, p. 61). Quando pensamos nos momentos que antecipam a cristalização dos fatos, podemos observar diversas teorias em disputa. As teorias que venceram as disputas podem vir a fazer parte daquilo que o autor Thomas Kuhn (2001, p. 68) chamou de paradigmas: são os marcos que se estabilizaram e são aceitos em seus campos enquanto marcos do pensamento, bases que concedem maturidade e desenvolvimento para os campos das ciências. Para o autor, quando não há um paradigma, ou um candidato a paradigma, todas as teorias disputam e parecem igualmente relevantes (Kuhn, 2001, p. 35).

[1] O conceito de paradigma, cunhado por Thomas Kuhn, designa um processo de maturidade dos campos científicos, concedendo-lhes estabilidade, além de critérios para a escolha de seus problemas.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Agora, é importante fazer uma diferenciação entre paradigma, teoria e fato. As teorias são os enunciados científicos que servem para explicar um fenômeno, é a estrutura que pode guiar uma nova ideia científica. O fato, como já disse, além de possuir um elemento empírico, é também a teoria que perde suas controvérsias e se estabiliza enquanto real, além de ter a obrigação de corresponder à Natureza. Por último, o paradigma é um modelo que congrega os postulados que formam a base para os campos das ciências. Ainda que se referindo a processos e momentos distintos, esses três conceitos se relacionam diretamente. A construção e explicação das teorias em disputa torna uma delas sobressalente: uma teoria torna-se melhor que suas adversárias e faz parte de um paradigma, sendo parte relevante da estabilização de um fato naquele campo científico (Kuhn, 2001, p. 37).

Retornando para a obra de Latour com a ajuda de Kuhn, podemos afirmar, então, que um fato pode provir de uma teoria que é retirada do centro das controvérsias, sendo coletivamente estabilizada quando os textos posteriores a ele não se demorem somente em criticá-lo, mas também em reafirmá-lo. Um fato científico aparece quando suas controvérsias se encerram (Latour, 2011, p. 61). Mas não podemos esquecer o que acontece posteriormente à estabilização dos fatos: o retorno à Natureza. A estabilização dos fatos produz o fim das controvérsias, e o fim das controvérsias confere aos fatos o título de correspondência com a Natureza. Essa correspondência respalda os fatos, então, ou pelo menos é assim que as práticas científicas lidam com o caso. Para Latour (2011, p. 151), a Natureza é construída a partir da estabilização dos fatos; a Natureza, portanto, aparece como causa final da resolução de todas as controvérsias, *uma vez que as controvérsias estejam resolvidas*. O conceito de Natureza para ele não diz respeito a algo que é dado *a priori*, mas sim construído a partir do momento em que os fatos vêm à tona. São os fatos que formam a Natureza e devem corresponder a ela. Enquanto as controvérsias que impedem os fatos de serem construídos durarem, a Natureza existirá somente enquanto uma causa final (Latour, 2011, p. 151). Ela não seria então a resolução das controvérsias: seria a consequência de sua resolução, dada sempre *a posteriori.*

Ao pensar sobre as narrativas factualizantes, é importante entender como esses fatos ganham vida. Observamos que dentro do imaginário da produção científica existe uma palavra-fetiche que deve ser melhor entendida: a

10.17771/PUCRio.ANA.70025

descoberta. Thomas Kuhn (2001) dizia que, no caso da "descoberta" do oxigênio, o uso dessa palavra é enganador, pois sugere que o *descobrir* alguma coisa é um ato simples e único, assimilável a compreender a realidade através dos sentidos. Mas, para Kuhn, "a descoberta de um novo tipo de fenômeno é necessariamente um acontecimento complexo, que envolve o reconhecimento tanto da existência de algo quanto de sua natureza" (2001, p. 81). O que o autor explica é que esses fenômenos ganham uma nova forma de entendimento complexa, portanto a ideia de "descoberta" não se encaixa bem nesses casos. Os exemplos, como o dos micróbios de Pasteur ou o oxigênio de Antoine Lavoisier pertencem mais ao âmbito da invenção e da complexidade do que ao âmbito do desvelamento e da descoberta.

"Descobrir", então, diz mais respeito a estender a rede em torno do fato, estabilizando-o como a melhor forma de atender a variados anseios, ou fazendo interesses diversos "passarem" por esse ente, do que desvelar uma verdade já pronta à espera do cientista que a perscruta via um "método". E as narrativas factualizantes devem continuar sendo produzidas para que, com o passar do tempo, as redes que participam de sua construção continuem crescendo, consequentemente fazendo-as ganhar densidade ontológica, uma vez que as narrativas funcionam também enquanto propagadoras daquilo que acontece no interior das redes.

2 Ficção, imaginação, sonho, e outras narrativas ficcionalizantes

Gostaria de começar a pensar em ficção a partir da imagem do rio utilizada por Bruno Latour: montante do rio, em sua parte mais alta se encontram as ficções; e a jusante, em sua parte mais baixa, se encontram os fatos, mais antigos no curso do rio. Claro, fatos e ficções estão ligados pelo curso do rio, ou seja, ligados pela trajetória temporal e espacial em que a água corre. Dessa maneira, fatos já foram ficções, como podemos bem lembrar da disputa entre as teorias pré-paradigmáticas (ficções) e dos paradigmas (fatos). Mas ainda, nem todas as ficções antecederam os fatos em sua construção, pois nem todas as ficções pretendem virar fatos, mas todos os fatos surgem a partir de ficções. Estabilizar a relação entre fatos e ficções de modo a fazer parecer que apenas os primeiros prevaleceram é uma conquista fundamental das práticas científicas – ainda que,

10.17771/PUCRio.ANA.70025

ao contrário do que possa parecer, as ficções sigam não apenas alimentando os fatos, quanto também criando oportunidades para futuros entendimentos, apropriações e significações a respeito dele.

Entendo que o conceito de ficção possa nos levar para diferentes lugares acerca da própria ficção, mas tentarei traçar um fio para esse assunto. A ficção, do latim "*fictio*", derivada do verbo "fingere", que significa algo como "moldar", "formar": ela nos forma, é ela quem nos *faz quem somos*, diz Latour (2019, p. 206). Primeiramente, devemos reconhecer que "a ficção não é fictícia por oposição à realidade" (Latour, 2019, p. 207), mas que, como vimos anteriormente, ela produz um tipo de narrativa que corrobora a ação presente, produzindo um certo tipo de objetividade que deve ser retomada e ainda *pode ser* real (Haraway, 1989, p. 3-4) a partir da construção da relação que ela tece juntamente às narrativas factualizantes. Assim, podemos reconhecer que a ficção não se opõe à realidade, porque ela também produz uma espécie de real. Latour (2019, p. 198) aborda também o que chama de "seres da ficção" como integrando um modo de existência particular: o modo [FIC]. Os seres que o integram são personagens suscetíveis a experimentar aventuras e nos tornar capazes de falar de galáxias distantes, das partículas da matéria, dos vírus e do DNA (Latour, 2019, p. 208). Podemos conjecturar, como será dito posteriormente, sobre como os seres da ficção agiram sobre os astrônomos do século XVII de modo a fazê-los imaginar aquilo que não poderia ser experienciado pelos humanos à época, como por exemplo a viagem à Lua, fazendo-os capazes de falar sobre a superfície e as estruturas topográficas do astro.

Para a autora Isabelle Stengers, a ficção não é um argumento, no sentido de que ela não visa se defender dos que a criticam por não construir uma realidade, mesmo que, como vimos acima, a ficção produza algum tipo de verdade. Mas sim, de acordo com a autora, os experimentos de pensamento que a ficção suscita catalisam e se infiltram na imaginação dos leitores. (Stengers, 2023, p. 313). Para compreender tal afirmação, retomemos o caso de Galileu Galilei citado anteriormente. Como foi possível a Galileu passar de uma realidade em que as coisas eram consideradas somente como possíveis, no sentido de algo que possui uma chance ínfima de existência/ocorrência, que é pouco provável que ocorra, para uma realidade em que elas se tornaram prováveis, no sentido de algo que possui grandes chances de existência/ocorrência, ou uma grande

10.17771/PUCRio.ANA.70025

probabilidade? Como tornar o movimento uniforme dos astros celestes um fato incontornável? Galileu, em seu *Diálogos,* escrito entre 1633 e 1637, propõe o movimento uniformemente acelerado como um novo tipo de verdade astronômica. Porém, Galileu se vale de uma ficção para tratar desse novo tipo de verdade. O texto se estrutura em torno de três personagens: Sagredo, Salviati e Simplício, o último deles encarnando o papel do próprio Galileu. Esses personagens de ficção informam o leitor sobre a verdade apresentada por Galileu, que não pode dispensar a ficção para dizer algo sobre o real. Mais que isso, esse novo tipo de verdade apresentado deve, antes de mais nada, impor-se contra o pensamento de que o conhecimento geral é um tipo de abstração, no sentido de que, por ser uma abstração, é uma forma de ficção (Stengers, 2002, p. 96). O que a autora nos traz é a importância de compreender o conhecimento não somente enquanto um tipo de ficção infundada, mas enquanto algo que, mesmo durante o processo ficcional, produz um tipo de verdade empírica. Nesse sentido, Stengers (2002, p. 98) afirma que a separação entre realidade e ficção se dá por meio da constatação de dois modos de conhecimento: o da ordem dos fatos e do raciocínio lógico e o da abstração e da ficção. Esses dois modos de conhecer o mundo são aqueles que produzem realidade e ficção, mas é importante pensar que há uma relação entre eles, e que para que a realidade exista é necessária a ficção, e vice-versa.

Mas não podemos pensar a ciência somente a partir do modo dos fatos e do raciocínio lógico, porque, como afirma Stengers, nenhum raciocínio científico se reduz a uma operação logicamente admissível sobre os "fatos"; todos comportam uma parte de "elaboração no abstrato" (Stengers, 2002, p. 97). Quanto àquilo que já entendemos sobre o que é a ficção, seu poder é o poder da linguagem de criar "argumentos racionais" que co-criam os fatos e que produzem uma aparente submissão do mundo às definições "criadas no abstrato" (Stengers, 2002, p. 98), e a ficção faz isso a partir do alargamento das realidades e dos discursos, tornando possível a criação de argumentos em seu poder de abstração. Todas as teorias, então, caminhando no fluxo ficção-fato, habitaram em algum momento no reino da ficção, pois como vimos, mesmo os argumentos racionais e o modo dos fatos e do raciocínio lógico são criados em definições abstratas. Dessa maneira, as ficções não estão aquém e nem distante dos fatos, a parte mais a jusante do rio e a parte mais a montante do rio: mesmo geograficamente

10.17771/PUCRio.ANA.70025

distantes, são como uma, interceptadas pelo fluxo dos argumentos e das teorias que produzem o movimento constante de ir e vir entre ficção e fato. Como postulava Latour, esse movimento de ir e vir do fluxo entre ficção e fato é necessário para que a ciência venha a existir. Esse movimento surge a partir de dois modos de existência distintos já mencionados, o modo da ficção [FIC] e o da referência [REF]. Em sua relação, a ficção produz o movimento de debreagem: um movimento de projeção para fora de si, seus seres partem para longe e nos levam a outros mundos. Contudo, para que haja ciência, e não apenas ficção, é necessária a intervenção do modo [REF] na domesticação desses seres, fazendo com que eles possam ir e explorar, mas retornar e nos informar sobre aquilo que está distante. (Latour, 2019, p. 209).

A verdade contada pela ficção passa por um caminho tortuoso e extraordinário. E é, ainda, uma verdade que admite o inesperado e o imprevisível, se aliando à imaginação e a aquilo que não é explorado pela realidade dos fatos. A ficção não se opõe à construção de uma verdade, mas permite explorar o caráter complexo das situações que a sustentam. A verdade contada pela ficção continua a ser uma verdade, mas que possui valor ontológico somente à medida que aquela ficção existir, no momento que essa verdade extrapola os âmbitos de onde essa ficção se estabelece, ela deixa de ser real no sentido em que, para ser real, ela deve ser crível e se estabelecer ontologicamente através de redes sociotécnicas. Dessa maneira, como propõe Saer,

> Ao dar um salto para o inverificável, a ficção multiplica ao infinito as possibilidades de tratamento. Não dá as costas a uma suposta realidade objetiva: muito pelo contrário, mergulha em sua turbulência, desdenhando da atitude ingênua que consiste em pretender saber de antemão como é feita essa realidade. Não é uma claudicação ante tal ou qual ética da verdade, mas a busca de uma ética um pouco menos rudimentar (Saer, 2022, p. 3).

A ficção produz um movimento contrário daquele que é usualmente pensado enquanto sua possibilidade de tratamento. No sentido contrário do que é pensado acerca de sua natureza, a ficção submerge-se na turbulência factual para multiplicar ao infinito suas possibilidades de tratamento. Parece que para o autor, a ficção busca um outro modelo de ética da verdade, em suas palavras, “uma ética um pouco menos rudimentar”.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Para entender esse poder que a ficção possui, podemos retornar na obra da autora Frédérique Aït-Touati, em seu livro *Contes de la Lune: Essai sur la fictions et la sciences moderne*, onde a autora produz um tratado sobre a questão da ficção e sua utilização por autores, principalmente da ordem da astronomia, nas ciências do século XVII. Gostaria de me retratar nesse momento, entendendo que talvez eu tenha me antecipado na colocação de minhas ideias: utilizei-me do exemplo de Galileu para pensar a relação entre fato e ficção, e apenas agora, mais a frente do artigo, me explico quanto a essa prática. Acredito que foi importante introduzir os *Diálogos* de Galileu em um momento pontual do artigo para pensar a ideia de ficção de Isabelle Stengers, mesmo que Galileu também faça parte deste grupo de astrônomos do século XVII que usaram da ficção em suas obras. Bom, retornando à Frédérique, a ficção ofereceu a esse campo de estudos o uso de ferramentas de imaginação particulares para essa forma de investigação do mundo, dos espaços exteriores e dos astros celestes. Ela era usada para tratar de fenômenos que eram difíceis de serem observados, como uma viagem à Lua, ou ainda para tratar de outros tipos de construções imaginárias. A ficção também ajudou a astronomia nas difíceis observações dos fenômenos astronômicos em momentos em que sua *treatise* (trato, lida, prática) se tornou inadequada e insuficiente para explicar tais fenômenos. Como propõe Aït-Touati,

> O paradoxo é que os textos mais poderosos para estabelecer a verdade da nova astronomia são ficções. [...] a verdade e a credibilidade do discurso cosmológico não são construídas (apenas) em oposição, mas sim com a ficção (Aït-Touati, 2011, p. 17).

Podemos compreender aqui a importância da ficção para a reformulação das práticas de compreensão cosmológicas do mundo da época. Gostaria de fazer uma pequena sessão neste artigo acerca da obra "*Somnium*" (1634), de Johannes Kepler, matemático e astrônomo alemão e que foi uma das figuras centrais para a Revolução Científica do século XVII. *Somnium*, palavra latina para "sonho", é um tema central da obra; a viagem à Lua em questão é feita a partir da ficção e do sonho. É interessante pensar que o autor se vale do sonho não apenas enquanto mero recurso narrativo, mas também como gênero textual. Como assinala Aït-Touati (2011, p. 20): "Kepler afirma que escreveu seu *Somnium* 'em imitação de escritos filosóficos', em particular obras que, por meio de um mito ou sonho,

10.17771/PUCRio.ANA.70025

revelam a natureza do universo", como a Atlântida no *Timeu* de Platão ou o Sonho de Cipião no *De re publica* de Cícero. O sonho, para o autor, produz um tipo de voo filosófico que, unido ao voo ficcional (que se refere a produção da história da viagem à Lua), permite que sua teoria adquira tanto peso epistemológico quanto peso ontológico ao produzir um discurso que faz com que, por meio de diversas ferramentas, sua ficção dê um significado ontológico na explicação do mundo físico, no sentido da natureza dos movimentos astronômicos. Para Aït-Toauti,

> Ao sobrepor o sonho filosófico e a fábula[2] lunar à nova astronomia, Kepler confere à ficção não apenas um papel de transferência de conhecimento, mas também um significado ontológico na explicação do mundo físico (Aït-Toauti, 2011, p. 23).

Dessa maneira, podemos compreender que a produção da prática astronômica e das ciências do século XVII foram intrinsecamente contaminadas pelas narrativas ficcionalizantes. Assim, entendo não apenas aquilo que parte da ficção enquanto narrativa ficcionalizante, mas também o sonho e a fábula como medidas que alargam a realidade e produzem significância ontológica para esse tipo de narrativa. Para a autora, também,

> O provável agora faz parte da ciência, o que torna possível abordar cientificamente áreas de estudo que são indemonstráveis matematicamente e que vão além do escopo da experimentação. A ficção se reconfigura como provável, graças às suas virtudes heurísticas. O próprio campo filosófico e literário se transforma. O discurso científico começa gradualmente a incluir a ficção na forma de hipótese, e a ficção integra elementos teóricos a ponto de propor uma maneira de entender o mundo (Aït-Touati, 2011, p. 65).

A ficção deixa de ser somente uma ferramenta para que as ciências produzam suas práticas, mas torna-se uma forma narrativa, uma forma de viajar, imaginar, alargar o mundo e a realidade. A ficção é necessária na ciência, e "nenhuma utilização legítima da razão poderá mais garantir a diferença entre o que ela [uma impossível ciência puramente factual] permitiria e o que seria do

[2] O termo "fábula", que será utilizado com certa frequência tanto pelos autores que estudam Kepler, mas também por Kepler, se refere a "fábula aristotélica": "A fábula, para Aristóteles, não é nada além do "sistema de fatos" ou o "agenciamento dos fatos em sistema", Ou, aquele que pesquisa uma hipótese, faz um arranjo dos "fatos" em sistema. [...] a hipótese e o poema buscam "aquilo que pode possuir o lugar na ordem do provável ou do necessário" (Hallyn, 1987, p. 15).

10.17771/PUCRio.ANA.70025

âmbito da ficção" (Stengers, 2002, p. 99). Dessa maneira, podemos concluir que a ficção não existe em oposição aos fatos, mas é produzida da mesma substância que eles, mas em processo de maturação ainda jovial. E como nos relembra Isabelle Stengers (2002, p. 99), as chamadas por ela de *criaturas da ficção*, exigem que nós tratemos das ficções que são muito especiais, como as ficções utilizadas pela ciência, sejam capazes de dialogar e fazer calar aqueles que argumentam que "algo não passa de ficção". Esse tipo de *ficção especial*, como dito por Stengers, precisa se fazer real, se aliando às narrativas factualizantes.

Considerações finais

Agora, devo introduzir Gaia neste artigo. Entendo que talvez pareça tarde para tal feito, mas minha hipótese é a seguinte: pensar Gaia enquanto um ente nascido a partir dessa relação intrínseca e paradoxal que se estabelece entre fato e ficção. Dessa forma, tudo o que foi tratado durante o artigo era, em alguma instância, sobre a construção dessa figura. Gaia, esse ente que antecede os deuses, contra-figura de harmonia, potente em ação, composta por agentes que não são nem superanimados e nem inanimados, nem homogêneos e heterogêneos em parte alguma. Gaia é a confusão de modos de existência de seus atores. Inicialmente proposta por James Lovelock (2000) e Margulis (2001), a teoria de Gaia propõe que a Terra consiste em um sistema complexo e autorregulado, composto por partes que formariam uma totalidade que não representaria uma espécie de superorganismo.

Por sua vez, Bruno Latour afirma que a nova escala dos fenômenos que Gaia mobiliza faz com que os seres que a compõem estejam em interação entre si mesmos e com seus ambientes, subvertendo as fronteiras do interior e do exterior, fazendo com que toda "interação entre um vizinho que manipula ativamente seus vizinhos e todos os outros que o manipulam define o que deve ser chamado de ondas de ação". (Latour, 2020, p. 166). Neste sentido, podemos compreender Gaia enquanto um experimento de observação complexo: para que possamos vê-la, precisamos estabelecer uma distância tamanha para que consigamos enxergar suas relações complexas; Se somente nos aproximarmos de Gaia, veremos apenas relações pontuais ocorrendo de maneira enigmática.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

A partir das questões expostas acima, acredito ser importante pensar a questão da ciência e da produção dos fatos científicos no que chamamos de Antropoceno e, ainda mais, quando lidamos com a figura de Gaia. Esse tempo sem precedentes demanda das instituições científicas a construção de novas perguntas para que possamos lidar com esses novos atores que surgem no horizonte. Pensando juntamente a Isabelle Stengers, como as práticas científicas poderiam responder ao novo contexto global onde a ciência deve estabelecer uma relação com Gaia, além de pensar sobre e juntamente aos outros-que-humanos, aos extramodernos, e de outras práticas?

O reaparecimento de Gaia produz uma instabilidade na própria noção de "Natureza". (Latour, 2020, p. 65) Diferente de sua antecessora, a matéria de Gaia é animada e nos ajuda a compor novas histórias. A partir dessa nova imagem da Terra, já animada, como se dariam as composições de novas histórias, aliando a ficção com os fatos?

Podemos imaginar, neste momento, a figura de Gaia a partir de uma repatriação dos seres que aqui denominamos como *seres da ficção*. São esses os agentes que habitam o interior das narrativas ficcionalizantes, como dito anteriormente. Com eles, retornamos à prática de nossas ciências transformados. Investigar a prática das ciências juntamente a esses aliados nos ajuda a buscar na própria tessitura daquilo que somos responsáveis, como no caso da prática científica, como podemos compreender verdadeiramente, como essa prática se reproduz.

Vimos que as narrativas ficcionalizantes também produzem as ciências, visto que preparam o caminho para aquilo que, posteriormente, se for estabilizado como tal, será chamado de *fato*. Pensar as ciências de Gaia levando a sério essas narrativas que realmente respondam a partir de suas próprias práticas aquilo a que somos chamados a servir: responder à crise climática, responder a crise da modernidade, e mais ainda, buscar formular as melhores questões que Gaia nos exige. Dessa maneira, as narrativas ficcionalizantes podem ser nossas grandes aliadas nos oferecendo seus seres, que podem ser mensageiros, mediadores e oradores, nos auxiliando a falar sobre coisas que estão distantes, a escrever artigos científicos e, principalmente, nos ajudando a contar novas histórias e alargar nossa realidade.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

Assim, com Gaia redesperta e capaz de responder às nossas ações, devemos levá-la em consideração. Mas ainda, é importante pensar que tipo de perguntas somos responsáveis por formular se precisamos lidar com ela.

Referências

AÏT-TOUATI, F. *Contes de la lune*. Essai sur la fiction et la science modernes. Paris: Éditions La Découverte, 2024.

AÏT-TOUATI, F. *Fictions of the Cosmos*. Science and Literature in the Seventeenth Century. Tradução de Susan Emmanuel. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

HALLYN, F. *La structure poétique du monde*. Copernic, Kepler. Paris: Editions du seuils, 1987.

HARAWAY, D. *Primate Visions*. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. Nova York: Routledge, 1990.

_____. *A reinvenção da natureza*. Símios, ciborgues e mulheres. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023a.

_____. *Ficar com o problema*. Fazer parentes no Chthuluceno**.** Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023b.

HEAD, L. *Hope and Grief in the Anthropocene*. Re-conceptualising human–nature relations. Londres: Routledge, 2016.

JENSEN, C. B; KEMIKSIZ, A. Introduction: Experiments in Thinking across Worlds. *NatureCulture*, v. 5, p. I-XIII, 2019.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 6 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LATOUR, B. *The pasteurization of France*. Traduzido por Alan Sheridan e John Law. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press, 1988.

_____. *Jamais Fomos Modernos*: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Ciência em ação*. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. 2 ed. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. *A esperança de Pandora*: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

_____. *Investigação sobre os modos de existência*. Uma antropologia dos modernos. Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

_____. *Diante de Gaia:* oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu editora, 2020.

LE GUIN, U.K. *A teoria da bolsa da ficção*. Traduzido por Luciana Chieregati. São Paulo: n-1 edições, 2021.

LOVELOCK, J. *Homage to Gaia:* The Life of an Independent Scientist. Oxford University Press, 2000.

MARGULIS, L. *O planeta simbiótico*. Tradução de Laura Neves. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

SAER, J. J. *O conceito de ficção*. Tradução de Lucas Lazzareti. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift? *In*: HAMILTON, C; BONNEUIL, C; GEMENNE, F. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*: Rethinking modernity in a new epoch. Londres/Nova York: Routledge, 2015. p. 134-144.

10.17771/PUCRio.ANA.70025

A ESPACIALIDADE DA COSMOPOLÍTICA E O PARLAMENTO DAS COISAS

THE SPACIALITY OF COSMOPOLITICS AND THE PARLIAMENT OF THINGS

TOBIAS MARCONDE
Mestrando em Filosofia na PUC-Rio
Bolsista da FAPERJ
https://orcid.org/0000-0001-5469-5520
http://lattes.cnpq.br/1709374566097448
tobiasmarconde@gmail.com

10.17771/PUCRio.ANA.70028

Resumo: O conceito de Antropoceno coloca desafios inéditos à política e à filosofia, apontando a necessidade de incluir novos agentes e reconsiderar categorias de território e representação. Neste artigo, exploro as abordagens de Bruno Latour e Isabelle Stengers sobre a representação dos não-humanos e suas implicações para uma nova espacialidade política. Enquanto Latour propõe o "Parlamento das Coisas", um espaço que abarca humanos e não-humanos em questões políticas comuns, Stengers sugere a cosmopolítica, onde há uma desaceleração da política frente a incógnitas não representáveis. Esta perspectiva revela tensões em termos de nomadismo e sedentarismo, desafiando o modelo parlamentar de Latour e promovendo uma política da escuta que incorpora vozes múltiplas e irreconciliáveis em zonas de contato. Concluo que a inclusão dos agentes não-humanos exige novos dispositivos de escuta e uma espacialidade que transcenda a lógica territorial ocidental, promovendo negociações políticas fundamentadas na diferença ontológica.

Palavras-chave: Antropoceno; cosmopolítica; Parlamento das Coisas; não-humanos; ecologia política.

Abstract: The concept of the Anthropocene poses unprecedented challenges to politics and philosophy, pointing to the need to include new agents and reconsider categories of territory and representation. In this article, I explore Bruno Latour and Isabelle Stengers' approaches to the representation of non-humans and their implications for a new political spatiality.

While Latour proposes the “Parliament of Things”, a space that encompasses humans and non-humans in common political issues, Stengers suggests cosmopolitics, where there is a slowing down of politics in the face of unrepresentable unknowns. This perspective reveals tensions in terms of nomadism and sedentarism, challenging Latour's parliamentary model and promoting a politics of listening that incorporates multiple and irreconcilable voices in contact zones. I conclude that the inclusion of non-human agents requires new listening devices and a spatiality that transcends Western territorial logic, promoting political negotiations based on ontological difference.

Keywords: Anthropocene; cosmopolitics; Parliament of Things; non-humans; political ecology.

10.17771/PUCRio.ANA.70028

Introdução

O conceito de Antropoceno, que agrupa um conjunto de catástrofes ecológicas e políticas, juntamente com a emergência de Gaia como um novo ator na História, desafia as fundações da metafísica moderna e revela suas implicações profundas para a ecologia e a filosofia. Não se trata, como muitos poderiam supor, da introdução dos não-humanos na esfera pública – uma presença que sempre esteve ali – mas, antes, do colapso dos órgãos metafísicos da Modernidade que falharam em lidar com essa realidade. Neste contexto, Bruno Latour e Isabelle Stengers surgem como dois dos principais pensadores contemporâneos que, de maneiras distintas, abordam a política em relação aos não-humanos. Embora frequentemente tratados como teóricos convergentes, proponho explorar nesta fala as divergências presentes em suas concepções de Parlamento das Coisas (Latour) e cosmopolítica (Stengers), sublinhando as nuances que diferenciam suas abordagens.

O objetivo é desenhar um quadro comparativo dos dois conceitos e, posteriormente, fazer uma pequena contribuição inspirada no trabalho de Marisol de la Cadena.

1 O Parlamento das Coisas em *Jamais Fomos Modernos*

Em *Jamais Fomos Modernos*, Latour (2019) sugere uma triagem de heranças dos modernos, pós-modernos e pré-modernos para fazer uma nova constituição que acolha finalmente os híbridos — uma "justa repartição dos poderes. Segundo ele, a "Constituição Moderna", por meio de sua incomensurabilidade ontológica entre Natureza e Cultura, "esconde" os híbridos — ou, pelo menos, tentava escondê-los até o final do século XX, quando as questões ecológicas e tecnológicas desmoronaram qualquer tentativa de reforma metafísica da modernidade. Neste quadro, gostaria de ressaltar um aspecto rejeitado por Latour, sobre o qual falaremos adiante, que é o aspecto do território.

	O que conservamos	O que rejeitamos
Dos modernos	- *redes extensas* - *tamanho* - *experimentação* - *universais relativos* - *separação da natureza objetiva e da sociedade livre*	- *separação da natureza e da sociedade* - *clandestinidade das práticas de mediação* - *Grande Divisão exterior* - *denúncia crítica* - *universalidade, racionalidade*
Dos pré-modernos	- *não-separabilidade das coisas e dos signos* - *transcendência sem oposto* - *multiplicação dos não-humanos* - *temporalidade por intensidade*	- *obrigação de ligar sempre a ordem social e natural* - *mecanismo de acusação expiatório* - *etnocentrismo* - *território* - *escala*
Dos pós-modernos	- *tempo múltiplo* - *desconstrução* - *reflexividade* - *desnaturalização*	- *crença no modernismo* - *impotência* - *desconstrução crítica* - *reflexividade irônica* - *anacronismo*

Figura 1: quadro de heranças (Latour, 2019, p. 169)

A Constituição não-moderna dá origem ao Parlamento das Coisas (PdC), um modelo de Parlamento cuja principal inovação é de que não apenas os humanos são representados, mas também delegações de não-humanos — já que elas também são atores políticos. Além de atravessar a barreira antropocêntrica,

10.17771/PUCRio.ANA.70028

os novos atores da assembleia são de diferentes escalas, corroendo a lógica do poder soberano em um território bidimensional. Ao lado dos Estados nacionais, podemos colocar, por exemplo, os povos indígenas, a atmosfera, a Mata Atlântica, as cidades etc. Os que se reúnem não são 'humanos nus' com opiniões conflitantes, mas porta-vozes de coisas, situados pelo que eles aprenderam dessas coisas. Os representantes se reúnem ao redor de uma questão (*issue*) que tem o poder de problematizar as contribuições diferentes e descobrir se e como a contribuição é relevante para a questão em jogo. Uma questão que faz as pessoas pensarem juntos. Isso faz Latour chamar sua proposta também de uma 'política orientada às coisas', ao invés de uma política orientada às instituições.

2 Crítica de Stengers ao Parlamento das Coisas

A filósofa belga Isabelle Stengers elabora a proposição cosmopolítica em resposta a essa ideia de Parlamento das Coisas. Para ela, a tarefa daqueles que querem pensar política além da máquina Ocidental é justamente desacelerar a política frente às incógnitas ("*unknowns*") que a "tradição moderna está sempre em risco de desqualificar" (Stengers, 2010). O problema é que o Parlamento das Coisas, segundo Stengers, não se abre exatamente para essas incógnitas. Mesmo que os representantes, dentro do PdC, não possam impor condições (*conditions*) uns aos outros, o PdC em si impõe condições aos não-modernos — que é a condição de representar ou pertencer a uma polis ("*belonging to a polity*"). A ideia de cosmopolítica surge, então, como uma desaceleração ou limite da política, ao levar em conta aqueles que não podem ou não querem falar ou ser representados.

> Cosmopolítica significa que a política deve prosseguir na presença daqueles que sofrerão as consequências, que serão as vítimas das decisões políticas, na presença não apenas dos 'humanos', mas também dos múltiplos mundos divergentes aos quais eles pertencem e que essa decisão ameaça (Stengers, 2020, p. 95).

Aqui, Stengers destaca a necessidade de uma política que respeite a diversidade ontológica dos envolvidos, reconhecendo que alguns atores não

10.17771/PUCRio.ANA.70028

podem ser traduzidos ou reduzidos a uma representação convencional. De alguma forma, aqueles que serão impactados de maneiras imprevistas pelas decisões políticas precisam ter sua presença sentida - mesmo que eles não queiram ou não possam ser representados de uma maneira tradicional. Isso reforça sua proposta cosmopolítica como um gesto de abertura ontológica.

3 Características espaciais: nômades e sedentários

Essas diferenças de Stengers e Latour são mais explicitadas quando ela usa as categorias geográficas de nômades e sedentários. Quem se crê puramente nomádico só define os outros em termos de tolerância, pois o nomadismo se caracterizaria pela "disposição de se desvincular de suas próprias crenças e seguir um problema aonde quer que o leve" (Stengers, 2010, p. 373). Já os sedentários são aqueles que afirmam: "seus desafios não dizem respeito a mim, nem me interessam" perante o Parlamento, com indiferença e silêncio. Os nômades se sentem em casa no Parlamento das Coisas, porque nada os obriga a prestar atenção em algo além dos conflitos, rivalidades e negociações (Stengers, 2010, p. 366).

O prefixo "cosmos" não está operando o papel de uma exigência "universal", mas de uma possibilidade de fazer a interrupção da deliberação importar, inventando uma espacialidade política além da polis. Por isso, não há exatamente um *locus* onde ocorre a cosmopolítica, diferentemente do Parlamento das Coisas.[1]

> A pedra de toque cosmopolítica é a possibilidade de uma desterritorialização do Parlamento das Coisas, sem a qual ele corre o risco de se tornar o território daqueles que pensam em si mesmos como 'nômades'. Ela representa a possibilidade de que aqueles que se apresentam, para um determinado problema,

[1]Algumas aplicações dos conceitos relacionados à cosmopolítica: (Stengers, 2010, p. 396–397, 2020, p. 95). Mesmo que Stengers diga que a cosmopolítica não é "além da política", parece que esta tem sim um caráter que pode ser chamado de metapolítico, pois produz uma estrutura conceitual, uma série de papéis (os "tipos psicossociais") e relações que pode ser atualizada em diferentes eventos, mesmo e principalmente os que ocorrem fora dos trâmites oficiais de um Parlamento ou de uma assembleia — e essas atualizações, por sua vez, transformam a cosmopolítica.

10.17771/PUCRio.ANA.70028

> como sedentários e que se recusam a jogar o jogo político sejam respeitados (Stengers, 2010, p. 369).

Este trecho é interessante porque articula conceitos de maneira surpreendente, associando o político tanto ao Parlamento das Coisas quanto ao nomadismo. O Parlamento, ao mesmo tempo em que se apresenta como um território, também funciona como uma força de desterritorialização, pois permite que o nômade se desvincule de suas crenças e se mova livremente entre diferentes questões.

Por outro lado, a cosmopolítica introduz a figura do sedentário. Diferente do nômade, ele não é um cidadão da *polis* e não fala na ágora. Seu deslocamento não se dá por trânsito livre, mas por uma condição de desterritorialização distinta: ele não conhece a *polis*, nem suas fronteiras de maneira precisa. No entanto, isso não significa que sua localização seja irrelevante — pelo contrário, seu território é cuidadosamente situado caso a caso. É uma formulação complicada e quase paradoxal, mas tomaremos ela para começarmos a fazer um quadro que diferencie o Parlamento das Coisas da proposição cosmopolítica.

4 O quadro

Cosmopolítica	Parlamento das Coisas
Hesitação-desaceleração	Composição-progressiva
Sedentarismo	Nomadismo
Desterritorializado da polis	Territorializado no Parlamento
Territórios singulares	Escala global / redes longas (sem território)
Eventos cosmopolíticos	Processo

10.17771/PUCRio.ANA.70028

Anarquismo / radical	Democracia / conservador
Dispositivos generativos	Instituições
Escuta	Fala generalizada (“aparatos de fonação”)

Tabela 1: Quadro comparativo Latour-Stengers

Este quadro apresenta limitações importantes. A mais significativa delas é que a cosmopolítica não se propõe a resolver um problema nos mesmos termos do Parlamento das Coisas. Não se trata, portanto, de uma escolha entre um ou outro, como se fossem alternativas excludentes ou equivalentes. Outro defeito é que o quadro é feito a partir de um lado, o lado da cosmopolítica. Principalmente porque este foi um conceito elaborado em contraste ao outro.

A segunda linha (hesitação-desaceleração/composição-progressiva) é um dos pontos sutis e mais importantes da diferenciação e o que “bagunça” o quadro. Normalmente, o sedentário é tido como o estatal, molar, estável, adjetivos que aparentemente se relacionam mais ao Parlamento - que parecem mais “conservadores” do que “radicais”. No entanto, como Stengers adverte, o status de quem é “predador” ou “presa” entre nômades e sedentários se dá sempre situadamente e em relação.

O Parlamento das Coisas (o “devido processo”) é a ideia de que, assim que tivermos um bom e justo procedimento para acolher os não-humanos, podemos fazer dele um modelo a ser aplicado em qualquer lugar, através do Parlamento. Por isso, o Parlamento é um território nômade, ele pode ser exportado para resolver as questões cosmopolíticas, e ele pode acolher qualquer entidade. A cosmopolítica é a tentativa de desterritorializar o Parlamento, ou seja, fazer com que o Parlamento seja apenas um exemplo, e não um modelo, para evocar a distinção de Eduardo Viveiros de Castro. Portanto, acredito que seja possível, neste sentido, ler o Parlamento das Coisas como ficcional, especulativo, e também como uma maneira de se fazer repensar a política moderna.

10.17771/PUCRio.ANA.70028

Mesmo com as viradas de pensamento de Latour, representada pelo livro *Investigação sobre os Modos de Existência*, o que importa para ele é uma estrutura que possibilite universalidades locais ou, eu diria, pluriversidades procedimentais. Enquanto isso, Stengers rejeita totalmente os universais e, influenciada por Deleuze, foca nos “eventos” cosmopolíticos. Os desafios são sempre práticos, importam para alguns e não para todos, e são construídos com os recursos relacionados a práticas específicas.

A distinção entre os dois conceitos também implica diferentes concepções políticas. A cosmopolítica de Stengers sugere uma prática política anarquista: não há um centro de autoridade, mas encontros entre interesses divergentes mediados por "dispositivos generativos" — formas de assembleia que induzem a confiança na capacidade coletiva de hesitar.

Em contraste, o Parlamento das Coisas busca renovar a democracia redefinindo quem pode ser reconhecido como ator legítimo na construção do mundo comum. Essa proposta pode ser lida como uma postura de esquerda (já que implica uma ampliação de direitos), mas o apego de Latour às instituições europeias — que, de certa forma, o situam — traz um tom conservador à sua abordagem. Isso se torna explícito quando, no final do seu último livro, Latour trata da Europa como vanguarda na formulação de uma nova classe ecológica, como se houvesse no continente um acúmulo histórico de conflitos e complexidades geopolíticas que a preparasse para isso.

5 Fala, escuta e o princípio política Cadena-Kopenawa

Acredito que essa deliberada europeidade era tão confortável para Latour porque, pelo menos desde a ideia antropologia simétrica, ele se sentiu livre para falar “nós somos iguais”. Já que tanto os achuar do Equador quanto os franceses só têm naturezas-culturas, nós somos iguais. Mas, como Marisol de la Cadena (2024) mostrou em uma apresentação recente em Princeton, essa proposição oculta o excesso implicado em zonas de contato de mundos divergentes — o que os xamãs andinos Mariano e Nazario Turpo formularam com a expressão “não apenas” (De la Cadena, 2015). Sim, existem naturezas-culturas, mas não apenas.

10.17771/PUCRio.ANA.70028

Este excesso foi para De la Cadena um tipo de princípio ontológico próprio das "zonas de contato", que são espaços nos quais a diferença se co-constitui, através de relações que envolvem o entrelaçamento de entendimentos e conflitos complexos.

Latour mudou bastante sua visão sobre o conceito de território de *Jamais Fomos Modernos* pra cá. Em *Diante de Gaia*, ele admite uma guerra entre os humanos e os Terranos — ao invés de modernos e não-modernos. Os humanos são nômades, no sentido stengeriano, eles tomam a Terra como um espaço como qualquer outro, como uma propriedade. Já os Terranos (*earthbounds*) são tomados pela Terra, por isso são situados. Eles têm um território.

Apesar de cada um defender claramente o seu território, é importante para Latour que todos ajam e falem em um determinado termo. Cada delegação é formada da mesma maneira e se expressa no mesmo idioma (no caso, inglês) e todas são representadas pelos mesmos jovens, de vestido ou terno e gravata, seguindo um mesmo protocolo (Latour, 2020, p. 409–410).

Aqui podemos avançar para falar da última linha do quadro. A Fala generalizada é uma condição imposta no Parlamento. A fala continua sendo um imperativo para a política, é uma figuração compatível que foi dada a cada diplomata. A zona de contato não existe no Parlamento, não há excessos ontológicos. Tudo bem, é assumido o estado de guerra, mas os termos da discussão já estão dados. Eu pergunto, com la Cadena, como seria possível compatibilizar os xapiri, numa sala de reuniões do Norte global, falando em inglês, com terno e gravata? Será que a delegação da França seria capaz de reconhecê-los de fato como inimigos?

Para finalizar o quadro, gostaria de esboçar que a contraparte cosmopolítica da fala poderia ser a escuta. Essa ideia ecoa nas palavras que Davi Kopenawa repete incessantemente em *A Queda do Céu*: "Não permaneçam surdos a minhas palavras" (Kopenawa & Albert, 2015). Acredito que a oralidade entre povos ditos não-modernos aponta para uma tecnologia política específica, na qual, na verdade, há outro tipo de escuta em relação aos modernos.

Enquanto a organização política moderna se baseia em uma oposição em relação ao tempo (progressistas x conservadores), procurei mostrar que os

10.17771/PUCRio.ANA.70028

aspectos espaciais — especialmente no que diz respeito ao nomadismo e ao sedentarismo — são divisores importantes ao se pensar a política no Antropoceno, algo que se evidencia no pensamento de dois dos principais pensadores europeus sobre ecologia.

Que os aspectos espaciais são fundamentais para a política não é exatamente novidade para nós, já que os conflitos sociais na América Latina sempre foram conflitos geossociais. Quilombolas, indígenas e muitas outras comunidades, tanto em áreas urbanas quanto rurais nas Américas, sabem disso. Mas se vamos admitir um estado de guerra e entrar em negociações pela paz, é inútil fazê-lo nos termos daqueles que, por tanto tempo, foram a polícia da metafísica. Acredito que fabular uma política da escuta pode ser um caminho interessante para compreender e agir em zonas de contato. Mas sempre lembro, como diz Marisol, que é preciso escutar — mas não apenas.

Referências

DE LA CADENA, M. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

_____. *A worlds of contact zones: How would Davi Kopenawa, Yanomami shaman, and Bruno Latour, anthropologist of moderns, engage each other? In*: Clifford Geertz Commemorative Lecture, Princeton, 4 de abril de 2024. [https://anthropology.princeton.edu/events/when-worlds-meet-conversation-contact-zones].

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

_____. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

_____. The Challenge of Ontological Politics. *In*: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Eds.). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press, 2020. p. 83–111.

10.17771/PUCRio.ANA.70028

VIOLÊNCIA DO OPRIMIDO E VIOLÊNCIA DO OPRESSOR: DOS MODOS DE VIOLÊNCIA NO PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE A *OS CONDENADOS DA TERRA* DE FRANTZ FANON

THE VIOLENCE OF THE OPPRESSED AND THE VIOLENCE OF THE OPPRESSOR: ON THE MODES OF VIOLENCE IN JEAN-PAUL SARTRE'S PREFACE TO THE WRETCHED OF THE EARTH *BY FRANTZ FANON*

LUCAS GONÇALVES PALMIER DE ALMEIDA
Mestrando em Filosofia na UFF
Bolsista da CAPES/DS
https://orcid.org/0000-0001-6808-9433
http://lattes.cnpq.br/5864574874088334
lucaspalmier@id.uff.br

10.17771/PUCRio.ANA.70031

Resumo: O artigo busca evidenciar o estatuto e os modos da violência a partir do prefácio de Sartre a "Os Condenados da Terra". Primeiramente, contextualizamos, nos termos de Sartre, a “idade de ouro” da colonização e como uma nova geração de colonizados pôs fim a essa era. Em seguida, discutimos como o discurso de Fanon, ao diagnosticar a decadência europeia, traz um novo tom de ignorância e desprezo a seus colonizadores. Dessa forma, a obra de Fanon, segundo Sartre, mostra-se devastadora ao se dirigir tão somente aos seus irmãos colonizados, em total indiferença aos seus colonos. Por que, então, diante dessa indiferença, ler Fanon? Por dois motivos, dirá Sartre: primeiro, para os europeus se reconhecerem; segundo, e o mais importante para nós, porque Fanon se atentará à parteira da história: a violência. Enfim, analisamos a figura da violência no prefácio de Sartre, assim como a dialética que perpassa essa noção. Iniciando com o que chamamos de violência colonial, passando pela violência do oprimido, culminando na violência revolucionária. Veremos como esse primeiro momento da violência produz uma espécie de sub-humanidade ao criar uma elite colonial e inserir diversas séries de racismos dentro desse próprio povo, estratificando-o. Em seguida, notaremos que o

segundo momento da violência nada mais é do que a violência do opressor, interiorizada pelo oprimido. E, por fim, no terceiro momento, a violência do oprimido volta-se contra seu opressor. Veremos também um quarto momento da violência: aquela que produzirá uma violenta descolonização do colono interior no leitor, sobretudo o leitor burguês.
Palavras-chave: Violência; Opressor; Oprimido; Sartre; Fanon.

Abstract: This paper seeks to highlight the status and modes of violence in Sartre's preface to "The Wretched of the Earth." First, we contextualize, in Sartre's terms, the "golden age" of colonization and how a new generation of colonized people brought that era to an end. Next, we discuss how Fanon's discourse, by diagnosing European decadence, brings a new tone of ignorance and contempt to its colonizers. Thus, Fanon's work, according to Sartre, proves to be devastating as it addresses only his colonized brothers, with total indifference to their colonizers. So why, in light of this indifference, read Fanon? For two reasons, Sartre will say: first, for Europeans to recognize themselves; second, and most importantly for us, because Fanon will focus on the midwife of history: violence. Finally, we analyze the figure of violence in Sartre's preface, as well as the dialectic that permeates this notion. Starting with what we call colonial violence, passing through the violence of the oppressed, culminating in revolutionary violence. We will see how this first moment of violence produces a kind of sub-humanity by creating a colonial elite and inserting various forms of racism within that society, stratifying it. Next, we will note that the second moment of violence is nothing more than the violence of the oppressor, internalized by the oppressed. And finally, in the third moment, the violence of the oppressed turns against their oppressor. We will also see a fourth moment of violence: that which will produce a violent decolonization of the internal colonizer in the reader, especially the bourgeois reader.
Keywords: Violence; oppressor; oppressed; Sartre; Fanon.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

Introdução

Foi na Roma de 1961 que, pela primeira vez, encontraram-se Frantz Fanon e Jean-Paul Sartre. Já debilitado pela leucemia que enfrentava, Fanon questionava Sartre noites a fio. Em 1960, Fanon já se encontrara com os

emissários da "Tempos Modernos" — revista fundada por Sartre em 1945 —, Claude Lanzmann e Marcel Péju, quando discutiram sobre a guerra da Argélia e suas reverberações no cenário intelectual francês. Na data deste encontro, Frantz Fanon:

> Já tinha lido a *Crítica da Razão Dialética*, que comentou horas a fio. Falou também dos caras 'do interior' como verdadeiros iluminados, de tanta abnegação, espírito de sacrifício e dedicação. Estava louco de vontade de se abrir com alguém e, acima de tudo, queria nos convencer que esse 'interior da Argélia' agora já era a liberdade pura, isenta de qualquer preconceito, dizendo ainda que Sartre era um deus, referindo-se a ele com uma voz triplamente urgente: em primeiro lugar por causa da doença — a leucemia, que o condenava a curto prazo. Em segundo, da revolução argelina. E, por fim, da africana (Cohen-Solal, 1986, p. 550).

Escrita às pressas devido à doença, Fanon manifestou, desde o início, seu desejo de que Sartre fosse o autor do prefácio de sua última obra, "Os Condenados da Terra". Em carta ao seu editor, no dia 7 de abril de 1961, diz o seguinte:

> Meu estado de saúde tem melhorado um pouco [...] resolvi escrever, mesmo assim, alguma coisa. É preciso dizer que fui levado a isso, com muita insistência, pelos nossos correligionários... Peço-lhe, na certeza de que serei atendido, *apressar* a edição deste livro... E que Sartre o prefacie. Diga-lhe que toda vez que sento à minha mesa, penso nele. Nele, que escreve coisas tão importantes para o nosso futuro, mas não encontra por aí leitores que ainda saibam ler e, por aqui, simplesmente leitores. (Cohen-Solal, 1986, p. 552-553).

Sartre já havia redigido textos acerca do racismo e das questões coloniais, dentre os quais se destaca: "Orfeu negro" e "Reflexões sobre a questão judaica" (Sartre, 1968). Textos que Fanon teria conhecimento ainda em 1948.

Sartre aceita o pedido do camarada martinicano e produz um icônico prefácio com sabor de revolta. Europeu, escolhe falar não para os colonizados, mas para sua gente, os colonos:

> O que é que Sartre celebra aí? O aparecimento da voz autônoma dos colonizados, o nascimento de um novo parceiro político, a

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> transformação, enfim, do oprimido em semelhante, que fala de igual para igual. Nessa longa meditação sobre sujeito e objeto, nessa análise da dialética europeu-colonizado, é o professor que aprende com o aluno, é o filho que ensina ao pai. Aliás, acrescenta Sartre, se a Europa quer se curar, tem que escutar essa voz (Cohen-Solal, 1986, p. 553).

Fanon morreu em 6 de dezembro de 1961, e o prefácio de Sartre à sua última obra inaugurou um novo gênero de texto na obra sartreana: o da oração fúnebre. Posteriormente, escreveu dois artigos — "Albert Camus" e "Merleau-Ponty" — em homenagem aos seus amigos, que morreram em 4 de janeiro de 1960 e 4 de maio de 1961, respectivamente.

O presente artigo busca tratar da noção de violência presente no prefácio de 1961, escrito por Jean-Paul Sartre e encomendado por Frantz Fanon para sua obra *Os Condenados da Terra*, bem como evidenciar os modos e os momentos de sua aparição. Mostraremos que é possível realizar, no prefácio, uma espécie de dialética da violência que, partindo da violência colonial, culminará na violência revolucionária e terá um "quarto momento", no qual se produzirá uma descolonização no interior do colonizador. Sartre trata a noção de violência, no prefácio, como uma ferramenta essencial para a revolução, permitindo a libertação dos oprimidos e afastando qualquer tipo de teor moralista da noção. Nas palavras do historiador François Dosse:

> Sartre posiciona-se no terreno não do protesto moral, mas da causa do Terceiro Mundo; ele considera que se abre, finalmente, uma terceira via que permite escapar do mundo binário da guerra fria, Ao lutarem pela própria emancipação, os povos tornam-se, em seu entender, portadores de um horizonte de salvação. [...] Para Sartre, a guerra contra o colonialismo *não admite nenhuma condescendência* e, em vez disso, *deve apoiar a violência que se encontra inevitavelmente no bojo dessa causa* (Dosse, 2021, p. 382, grifo nosso).

Com isso, evidenciamos uma tratativa positiva, ou seja, não moralista, de uma noção político-filosófica polêmica — a saber, a violência[1] — que responde a uma necessidade que André Yazbek exprime nas seguintes palavras:

[1] Sobre uma teoria da violência sartriana melhor elaborada cf. Sartre, 1998.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> Em vista da abstração mistificadora dos valores morais universais perpetuados pela burguesia, que dissolvem o "homem concreto" na fantasmagoria do idealismo, *o intelectual deve reencontrar o tema da violência do oprimido para distingui-lo da violência do opressor* (Yazbek, 2020, p. 97, grifo nosso).

Gostaria ainda de afirmar, a fim de preservar a singularidade filosófica tanto de Fanon quanto de Sartre e de forma alguma dar maior proeminência a um sobre outro, que o presente artigo não trata, ao menos não exclusivamente, da obra fanoniana, mas tão somente de uma leitura sartreana da obra de Fanon expressa no prefácio escrito por Sartre.[2]

Para uma melhor compreensão dos objetivos do artigo, o dividiremos em duas partes: a primeira parte contextualiza o surgimento da questão da violência no prefácio; e a segunda parte refere-se à noção de violência e seus modos de aparição no texto sartreano.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

1 A Idade de Ouro

Sartre inicia seu prefácio desvelando, de cara, uma distinção que o humanismo produz veladamente: de um lado, o ser humano; do outro, o ser indígena que, por oposição, torna-se uma espécie de não-ser-humano. "Não há muito tempo, a terra contava dois bilhões de habitantes, ou seja quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas" (Sartre, 2005, p. 23). Enquanto aqueles, os "homens", dispunham do verbo[3] (o *lógos* grego), estes — os outros, não-seres-humanos — o tomavam por empréstimo. Entre ambos, uma terceira classe, formada por uma falsa burguesia, servia de intermediária entre o ser-humano e o não-ser-humano. A verdade aparecia nua e crua nas colônias, mas a Metrópole a preferia velada, pois era preciso que os indígenas (o não-ser-humano) a amassem, como às suas mães.

Para isso, criaram um indigenato de elite: selecionaram certo número de adolescentes, marcaram sua fronte a ferro e fogo com princípios ocidentais e os

[2] A respeito de uma leitura fanoniana de Sartre cf. Faustino, 2020.
[3] Sobre a relação entre linguagem e colonialidade em Sartre e Fanon cf. Alt, 2021.

devolveram falsificados às suas terras de origem. Essas "mentiras vivas", entretanto, nada tinham a dizer aos seus irmãos: "De Paris, de Londres, de Amsterdam, lançávamos palavras: 'Partenon! Fraternidade!', e, em algum lugar da África, lábios se abriam: '...tenon!...nidade!' *Era a idade do ouro* (grifo nosso)" (Sartre, 2005, p. 23).

Porém, tudo se acabou quando tais bocas monstruosas começaram a se abrir independentemente e a falar do *humanismo burguês europeu*, não para exaltar sua bondade, mas para *denunciar sua desumanidade*. Bastaram duas gerações para que essa idade de ouro acabasse. Primeiramente, dirá Sartre, os europeus se deslumbraram com sua capacidade de falar por si próprio ao acusar sua inumanidade enquanto falavam do seu humanismo, internalizando o *lógos*, ou seja, o ideal europeu. Orgulharam-se de sua criação: *o negro greco-latino*. Despreocupados, diziam: "deixemos que eles gritem, isso os alivia. Cão que ladra não morde" (Sartre, 2005, p. 24).

Uma segunda geração, entretanto, eliminou esse problema. Alertou seus irmãos que os valores europeus não se adequavam à sua vida, que não podiam rejeitá-los inteiramente, tampouco assimilá-los. "Em geral, isso queria dizer: vocês fazem de nós monstros, o seu *humanismo nos afirma como universais* e as *suas práticas racistas nos particularizam*" (Sartre, 2005, p. 24, grifo nosso). O humanismo europeu afirmava a igualdade universal, mas seu racismo os mantinha a certa distância, diferenciando-os. Seus colonizadores, porém, os ouviam muito tranquilos, pois sabiam, mesmo sem precisar ler Hegel, que toda consciência infeliz se perde em suas contradições. Bastava, então, perpetuar a infelicidade desses revoltosos, pois nada sairia dali. No mais, tratava-se apenas de uma reivindicação de integração que não seria cedida, pois, do contrário, o próprio sistema exploratório se arruinaria. Quanto à revolta, ficavam tranquilos, afinal: "que indígena consciente iria massacrar os belos filhos da Europa apenas para tornar-se europeu como eles?" (Sartre, 2005, p. 24-25).

10.17771/PUCRio.ANA.70031

1.1 Um novo tom

Dessa segunda geração, surgirá um novo tom, um tom que, deixando a Europa de lado, busca afastar-se dela. Mas, alerta-nos Sartre, quando um francês diz: "Estamos todos perdidos", incluindo-se entre seus compatriotas, seguido de um "a menos que...", trata-se tão somente de uma ameaça seguida de um conselho. Não há, portanto, erro a cometer. Resta seguir tais recomendações à risca, do contrário toda nação se desintegrará: “Em resumo, é uma ameaça seguida de um conselho e essas declarações chocam ainda menos porque jorram da *intersubjetividade nacional* (grifo nosso)” (Sartre, 2005, p. 25).

O que Fanon quer, porém, não é alertar a Europa, mas, médico que é, diagnosticá-la. Não procura condená-la, tampouco curá-la, constata que agoniza e busca, com isso, tratar de outras coisas. “Quanto a tratá-la, isso não: ele tem outras preocupações na cabeça; que ela exploda ou sobreviva, pouco lhe importa” (Sartre, 2005, p. 26). Eis o caráter devastador de *Os Condenados da Terra*, segundo Sartre. Se os europeus se espantam com esse escândalo, é porque o seu verdadeiro sentido lhes escapou: a obra fanoniana não se dirige a eles, não lhes diz nada. Fala *deles*, não *para eles*.

> Chega de Goncourt negros e de Nobel amarelos: acabou o tempo dos colonos laureados. Um ex-indígena “de língua francesa” dobra essa língua a exigências novas, usa-a e dirige-se apenas aos colonizados: “Indígenas de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos!”. Que decadência: para os pais, éramos os únicos interlocutores; os filhos nem nos consideram mais como interlocutores legítimos. Somos os objetos do discurso (Sartre, 2005, p. 26).[4]

[4] Interessante lembrar que em *O Ser e o Nada* (1943) a relação com o outro caracteriza-se por uma relação de dominação cambiante onde, ora o ser-Para-si se compreende como sujeito (dominante) da relação, ora se compreende como objeto (dominado). O que Sartre aponta aqui é a surpresa do europeu ao compreender-se como objeto do discurso, coisa inédita nessa relação de dominação. Além disso, é pela compreensão de si como objeto que pode-se compreender seu ser-Para-outro na ontologia fenomenológica de Sartre. Por isso, Sartre conclama seus compatriotas para que reconheçam seu ser-Para-outro, através do texto de Fanon. Cf. Sartre, 2015b.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

Se Fanon deslinda as regras e os mecanismos do jogo colonial — esse que colocou os colonizados contra os metropolitanos —, não o faz para alertar a Europa, mas para ensinar aos seus irmãos a derrotá-la.

Em suma, o Terceiro Mundo se descobre e se expressa a partir dessa descoberta e dessa voz. Sabe que é heterogêneo, mas essa heterogeneidade é fruto da história colonial, ou seja, de muita opressão.[5] De um lado, com o lema "dividir para conquistar", a Europa distribuiu a terra colonial entre alguns senhores feudais e, assim, fabricou uma classe de burguesia colonizada. Do outro, deu um único e forte golpe: a colônia é terra de exploração e povoamento. Dessa forma, a Europa fomentou todo tipo de divisão e oposição entre o povo colonizado, forjando classes e racismos, estratificando, por todos os lados, a sociedade colonizada.

Fanon não esconde o jogo: para vencer a metrópole, *a antiga colônia deve lutar contra si mesma*:

> No fogo do combate, todas as barreiras interiores devem fundir-se, a impotente burguesia de negocistas e *compradores*, o proletariado urbano, sempre privilegiado, o *lumpemproletariado* das favelas, todos devem alinhar-se com as posições das massas rurais, verdadeiro reservatório do exército nacional e revolucionário (Sartre, 2005, p. 27).

Nessas regiões onde o desenvolvimento foi deliberadamente sufocado pelo colonialismo, o campesinato surge como a classe radical, pois essa classe, dirá Sartre, conhece a verdadeira opressão, sofreu muito mais que os trabalhadores das cidades e, se não quiser morrer de fome, terá que *derrubar as estruturas coloniais*. Portanto, se a luta for bem-sucedida, a revolução será socialista; mas se, ao contrário, a burguesia colonizada — essa falsa burguesia — toma o poder, as estruturas coloniais voltarão a cair nas mãos imperialistas.

Em suma, essa unidade do Terceiro Mundo não está feita, mas em vias de se realizar. É precisamente isso que Fanon quer dizer, segundo Sartre: ou se faz

[5] Há, aqui, um primeiro efeito da violência opressora, a saber: essa divisão entre o povo colonizado.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

em toda e qualquer parte um socialismo revolucionário ou os antigos tiranos continuarão vencendo.

Fanon fala em voz alta aos seus irmãos. Não terá medo de que as potências coloniais tirem vantagem disso? A resposta é: não, pois os procedimentos europeus estão ultrapassados. Podem até atrasar a emancipação, mas nunca a deterão. Não adianta pensar em novos métodos; o neocolonialismo não passa de um conto de fadas (Sartre, 2005, p. 28).

O colono não tem nada senão a força. Quanto ao indígena, não lhe resta alternativa: ou torna-se soberano ou continua a servir. Mas, para Fanon, pouco importa que os europeus leiam sua obra, pois é aos seus irmãos que fala: "a Europa botou as patas sobre os nossos continentes; é preciso feri-las até que ela as retire; o momento nos favorece" (Sartre, 2005, p. 29).

1.2 Por que, então, ler Fanon?

Por que, então, o europeu se pergunta, ler Fanon? Sartre aponta dois motivos.

Em primeiro lugar, Fanon explica a seus irmãos como são os europeus e lhes mostra o mecanismo de suas alienações. É proveitoso, pois revela a si mesmos sua verdade de objetos. Suas vítimas os conhecem pelas suas próprias feridas, e isso torna o seu testemunho irrefutável. Basta lhes mostrar o que fizeram dela para que saibam quem são. Ainda que digam: nós vivemos na metrópole, não somos nós que cometemos, lá, tantas atrocidades. Ainda assim, não são colonos, é verdade, mas, dirá Sartre, não valem mais do que eles. Foram os seus antepassados que, enviados até lá, os fizeram enriquecer tanto:

> Vocês, tão liberais, tão humanos, que levam o amor da cultura até o preciosismo, fingem esquecer que têm colonias e nelas massacra-se em seu nome. Fanon revela aos seus camaradas – a alguns deles, principalmente, que estão um tanto ocidentalizados demais – a solidariedade dos "metropolitanos" e seus agentes coloniais (Sartre, 2005, p. 30).

Fanon, portanto, revela também aos seus irmãos a solidariedade dos metropolitanos para com seus irmãos colonizadores. Sartre convoca:

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> Tenham a coragem de ler este livro. Primeiro, pela razão de que ele lhes dará vergonha, e a vergonha, como disse Marx, é um sentimento revolucionário. Vejam: eu também não posso desprender-me da ilusão subjetiva. Eu também lhes digo: "Tudo está perdido, a menos que..." Europeu, eu roubo o livro de um inimigo e faço dele um meio de curar a Europa. Aproveitem. (Sartre, 2005, p. 30-31).

A segunda razão é a seguinte: Fanon é o primeiro, depois de Engels, a voltar a fazer luz sobre a parteira da História: a violência. Não foi um temperamento forte ou uma infância desgraçada que o levou a ter um gosto pela violência; ele apenas tornou-se intérprete de situação. Daí a ideia central em Sartre, presente já desde 1952 em *Saint Genet: ator e mártir*, expressa na famosa máxima segundo a qual: "o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós fazemos disso que fazem de nós." (Sartre, 1952, p. 55. Tradução nossa).

2 Violência Colonial

No século XIX, a burguesia europeia, que tomava os operários como invejosos e desregrados, preocupava-se ainda em integrar esses seres brutais à sua espécie. Do contrário, não os considerando homens livres, como poderia vender livremente sua força de trabalho?

Na França e na Inglaterra, o humanismo se dizia universal. Com o trabalho forçado, entretanto, não acontece dessa forma, pois não há contrato. É preciso intimidar, e é aí que a opressão se mostra. Os soldados colonizadores do além-mar negam o humanismo universal metropolitano, aplicando ao gênero humano o *numerus clausus*. Já que não se pode despojar seu semelhante sem ter que cometer algum crime, submetendo-o ou matando-o, o soldado colonizador estabelece um novo princípio: o colonizado não é seu semelhante. Criou-se uma força-tarefa para rebaixar os habitantes do território anexado à classe de animal superior, uma espécie de ser sub-humano, a fim de justificar seu tratamento como bestas de carga.

Portanto, a violência colonial não busca apenas controlar esses dominados, mas desumanizá-los:

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> Nada será poupado para liquidar suas tradições, para substituir suas línguas pelas nossas, para destruir sua cultura sem dar-lhes a nossa; nós os transformaremos em brutos pela fadiga. Desnutridos, doentes, se resistirem ainda, o medo terminará o trabalho: apontam-se fuzis para o camponês; vêm civis que se instalam na sua terra e o obrigam com o chicote a cultivá-la para eles. Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se ele cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fissurar o seu caráter, desintegrar a sua pessoa. O caso é tratado com energia, por peritos: não é de hoje que datam os "serviços psicológicos". Nem a lavagem do cérebro (Sartre, 2005, p. 32).

Porém, apesar de todos os esforços, o objetivo não é alcançado. Não que não seja possível transformar um ser humano em animal; só não é possível fazer isso sem enfraquecê-lo consideravelmente.

Eis o problema: ao domesticar um ser da nossa espécie, diminui-se seu rendimento e, assim, um homem-besta-de-carga sempre custa muito mais do que rende. Dessa forma, os colonos são obrigados a interromper a domesticação no meio do caminho. O resultado? Nem humano, nem besta: indígena. "Espancado, subalimentado, doente, amedrontado, mas até certo ponto apenas" (Sartre, 2005, p. 32-33).

Eis a contradição do colono: por não levar o massacre até o genocídio, nem a servidão até o embrutecimento, perde o controle do processo, provocando uma inversão e, consequentemente, a descolonização.

2.1 Violência do Oprimido

É claro que isso não se dá imediatamente. Primeiro, reina o europeu, já derrotado sem saber. Não percebe que os indígenas são já falsos indígenas. Faz mal aos indígenas e se defende, mostrando que o mal existe neles próprios. "A maldade está nos olhos de quem vê".

Ao cabo de três gerações, esse instinto maldito será extinto, diz. Mas que instinto? Aquele que leva o escravo a matar o senhor? Não vê que é sua própria crueldade voltada agora sobre si? Como não reconhece nos escravos todo o

10.17771/PUCRio.ANA.70031

ensinamento que lhes deu sobre métodos violentos? Ora, isso se dá porque, tomado pela sua onipotência e pelo medo de perdê-la, esquece-se de que já foi humano um dia.

Acreditou na domesticação dessas "raças inferiores" através do condicionamento dos seus reflexos, tal como um cachorro pavloviano. Esqueceu-se, porém, da memória humana e das recordações inesquecíveis. E, sobretudo, de um detalhe: tornamo-nos o que somos a partir da negação íntima e radical daquilo que fizeram de nós.

Três gerações? Bastaram duas para que abrissem os olhos e vissem como seus pais eram espancados. Estão “traumatizados”. Longe de submetê-los, toda essa agressão os leva a uma contradição insuportável pela qual os europeus hão de pagar. Dizem que eles só reconhecem a força, mas é claro: primeiro, a colonial; depois, a colonizada:

> primeiro, será apenas a do colono e, logo, apenas a deles. Isso quer dizer: a mesma força, recaindo ao nosso encontro. Não se enganem; por esse louco amargor, por essa bile e esse fel, pelo desejo permanente de nos matar, pela contratura permanente de músculos poderosos que têm medo de se mover, eles são homens. *Pelo* colono, que os quer homens-besta de carga, e contra ele. Ainda cego, abstrato, o ódio é o seu único tesouro: o Senhor o provoca porque tenta embrutecê-los, ele não consegue quebrá-lo porque seus interesses o detêm a meio caminho; assim, os falsos indígenas ainda são humanos, pela potência e pela impotência do opressor, que se transformam, no seu íntimo, numa recusa obstinada da condição animal (Sartre, 2005, p. 34).

Todo pequeno furto e sabotagem, dirá Sartre, é expressão de uma resistência ainda um pouco desorganizada. Os que se lançam às armas, tornam-se herois, enquanto outros tornam-se homens quando matam europeus.

A violência colonial se interioriza nos colonizados na forma de terror, não apenas aquele proveniente dos inesgotáveis meios de repressão, mas também aquele que lhes inspira seu próprio furor. Encontram-se encurralados entre as armas europeias e esses apavorantes desejos assassinos que lhes vêm do fundo do coração e que nem sempre reconhecem, pois não é a violência deles, mas a do outro. É a violência colonial que os dilacera e os aumenta, e sua primeira reação

10.17771/PUCRio.ANA.70031

é enterrar essa doença, que tanto a moral do colono quanto a do colonizado reprimem. “Leiam Fanon: saberão que, no tempo da sua impotência, a loucura assassina é o inconsciente coletivo dos colonizados” (Sartre, 2005, p. 35).

Toda essa fúria reprimida, sem ter por onde extravasar, acaba por enfurecer os próprios oprimidos, levando-os a matarem-se entre si. As tribos lutam umas contra as outras na falta de um inimigo verdadeiro em comum, o que, naturalmente, é incentivado pela própria política colonial: “o irmão, levantando o punhal contra o seu irmão, acredita destruir, de uma vez por todas, a imagem detestada do seu aviltamento comum.” (Sartre, 2005, p. 35). Porém, essa sede de sangue não é saciada e eles não evitarão lançar-se contra as metralhadoras, a menos que se alienem e se façam cúmplices de seus opressores. Assim, sob o olhar enganoso do colono, protegem-se de si próprios, recorrendo a rituais cuja solicitação por manias constantes faz extravasar sua exigência profunda:

> Dançam; na dança movem os músculos dolorosamente contraídos e a dança mimetiza, em segredo, muitas vezes sem que eles saibam, o Não que eles não podem dizer, os assassinatos que não podem cometer. Em certas regiões, usam um último recurso: a possessão. O que era outrora fato religioso em sua simplicidade, uma certa comunicação do fiel com o sagrado, é transformado em arma contra o desespero e a humilhação (Sartre, 2005, p. 36).[6]

Esses anjos e demônios descem sobre eles, os possuem e governam sua violência, levando-os ao esgotamento. Em suma, defendem-se da alienação colonial por meio da alienação religiosa. “Com o único resultado, afinal de contas, que acumulam as duas alienações e cada uma reforça a outra” (Sartre, 2005, p. 36). Há ainda os casos daqueles escolhidos que sofrem outro tipo de alienação: a alienação ocidental.

> Dois mundos, duas possessões: dança-se a noite inteira; quando amanhece, corre-se para a igreja para ouvir missa; a cada dia, a fissura aumenta. Nosso inimigo trai os seus irmãos e se faz nosso

[6] No artigo “A República do Silêncio”, acerca da ocupação alemã durante a segunda guerra, a resistência, e a liberdade, se expressa pelo poder de dizer “não”. “Jamais fomos tão livres quanto na ocupação alemã. [...] E não falo aqui dessa elite que foram os verdadeiros Resistentes, mas de todos os Franceses que, a toda hora do dia e da noite, durante quatro anos, disseram *não*.” (Sartre, 1949, p. 11-12) Tradução nossa. Cf. artigo completo em: Sartre, 1949.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> cúmplice; seus irmãos fazem o mesmo. O indigenato é uma neurose introduzida e alimentada pelo colono nos colonizados *com o consentimento destes* (Sartre, 2005, p. 37).

2.2 Violência Revolucionária

Chegou a hora do bumerangue, o terceiro tempo da violência: ela retorna para os colonos, golpeia-os e, como das outras vezes, eles não reconhecem que é sua própria violência voltada contra si. Os liberais ficam perplexos, reconhecem que deveriam ter sido mais carinhosos com eles e, na medida do possível, ter-lhes garantido algum direito:

> o que mais queriam seria admiti-los, às fornadas e sem padrinho, nesse clube tão fechado, a nossa espécie. E eis que esse transbordamento bárbaro e louco não os poupa, como não poupa os maus colonos. (Sartre, 2005, p. 37).

A esquerda, por outro lado, fica constrangida. Conhece a verdadeira condição indígena e a opressão que lhes foi cruelmente imposta e, dessa forma, não condena a revolta dos colonizados. Mas, vez ou outra, crê que deve haver limites. Crê, por diversas vezes, que esses revoltosos são por demais deselegantes e que deviam ser mais cavalheirescos. Censura-os, dizendo que vão longe demais e que não os apoiará mais por isso. “Eles pouco se importam: pelo que vale o apoio que ela lhes dá, ela pode enfiá-lo naquele lugar.” (Sartre, 2005, p. 38). Desde o início da guerra, sabem que valem o que são e que cada um dos europeus aproveitou-se deles. Portanto, não têm o que provar e tampouco farão justiça com algum deles. Têm um único dever e objetivo: expulsar o colonialismo por todos os meios possíveis.

Os mais conscientes entre os europeus estariam dispostos a admiti-los, mas não podem deixar de reparar o método inumano que esses sub-humanos assumem para conseguir sua carta de humanidade: “que esta seja concedida o mais depressa possível e que eles tratem então, por meios pacíficos, de merecê-la. Nossas belas almas são racistas” (Sartre, 2005, p. 38).

Há, portanto, uma clara dialética da violência — é o que pretendemos demonstrar aqui —, na qual a violência colonial, interiorizada pelo colonizado na

10.17771/PUCRio.ANA.70031

violência do oprimido, retorna ao colono na forma de uma violência revolucionária. Tese, antítese, síntese, e o jogo está fechado. Mas há um quarto momento dessa "dialética": aquele que chamarei aqui de violência decolonial.

2.3 Violência Decolonial

Fará bem a elas, às suas almas, a leitura de Fanon. Essa violência indomável não passa do próprio homem se recompondo. As marcas da violência, dirá Sartre, nenhuma doçura apagará. Só a violência pode destruí-las. Assim, o colonizado se cura da neurose colonial expulsando, pelas armas, o colono que há em si e no outro.

> Quando sua raiva estoura, ele reencontra a sua transparência perdida, ele se conhece na mesma medida em que se faz; de longe, consideramos sua guerra como triunfo da barbárie; mas se ela procede por si mesma à emancipação progressiva do combatente, ela liquida nele e fora dele, progressivamente, as trevas coloniais. Logo que ela começa, não tem piedade. É preciso ficar terrificado ou tornar-se terrível. Isso quer dizer: abandonar-se às dissociações de uma vida falsificada ou conquistar a unidade natal (Sartre, 2005, p. 39).

Ao receberem suas armas, os rituais morrem e as proibições desaparecem. Em suma, a arma de um combatente é a sua humanidade. Matar um europeu é como matar dois coelhos com uma cajadada só: morre um opressor e um oprimido. O sobrevivente sente, pela primeira vez, um solo nacional sob seus pés. Nesse momento, sua nação está sempre com ele, onde quer que vá ou onde quer que esteja. Confunde-se com sua liberdade mesmo.

Após a primeira surpresa, porém, o exército colonial reage. É preciso se unir ou fazer ou matar. As discórdias tribais diminuem, quase tendendo ao desaparecimento. Primeiro, porque põem em perigo a revolução; segundo, porque não têm outra finalidade senão fazer voltar a violência contra falsos inimigos. "Seu amor fraternal é o avesso do ódio que eles têm por vocês: irmãos pelo fato de que cada um deles matou e pode, de uma hora para outra, matar outra vez." (Sartre, 2005, p. 39-40).

10.17771/PUCRio.ANA.70031

Livres de seus antolhos e cabrestos, o camponês toma consciência de suas necessidades. Se antes matava por ignorá-las, agora o faz como uma exigência. Para que essa violência popular se perpetue por tantos anos, é preciso que as necessidades militares, sociais e políticas se confundam.

> [A guerra] já institui novas estruturas, que serão as primeiras instituições da paz. Eis pois o homem instaurado até em tradições novas, filhas futuras de um horrível presente, ei-lo legitimado por um direito que vai nascer, que nasce cada dia no combate, com o último colono morto, expulso ou assimilado; a espécie minoritária desaparece, dando lugar à fraternidade socialista. E isso ainda não basta. Esse combatente queima as etapas; vocês podem imaginar que ele não arrisca a pele para se ver no nível do velho homem "metropolitano". [...] É um miserável lutando, na sua miséria, contra ricos poderosamente armados. Esperando as vitórias decisivas e, muitas vezes, sem nada esperar, ele atormenta os seus adversários até a náusea. Isso não ocorrerá sem horrorosas perdas; o exército colonial se torna feroz: buscas, perseguições, reagrupamentos, expedições punitivas; massacram-se as mulheres e as crianças. Ele sabe disso. Esse homem novo começa sua vida de homem pelo fim; considera-se um morto em potência. Será morto: não é apenas que ele aceite esse risco; ele tem certeza. Esse morto em potência perdeu a mulher, os filhos; viu tantas agonias que quer vencer, mais do que sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele. Está cansado demais. Mas essa fadiga do coração está na origem de uma incrível coragem. Encontramos nossa humanidade aquém da morte e do desespero, ele a encontra além dos suplícios e da morte. Fomos os semeadores dos ventos; a tempestade, é ele. *Filho da violência, ele retira dela, a cada instante, a sua humanidade*: nós éramos homens à custa dele, ele se faz homem à nossa. Um outro homem. De melhor qualidade. (Sartre, 2005, p. 40-41).

Fanon para por aqui: mostrado o caminho, tornou-se porta-voz dos combatentes, reclamando a união do povo de todo o continente africano contra as discórdias e particularismos. Alcançou seu objetivo. Caso quisesse falar do fato histórico "colonização", teria que falar dos europeus, mas este nunca foi o seu propósito. Porém, ao fechar o livro, ele permanece em seu leitor, a contragosto do próprio Fanon, porque sentimos a força dos povos revolucionários e respondemos na mesma moeda. Eis um novo momento da violência: é preciso

10.17771/PUCRio.ANA.70031

que nos voltemos sobre nós, pois essa violência nos está transformando, tal como o falso indígena se transforma. Também os europeus estão sendo descolonizados. Estão extirpando, por uma operação sangrenta, o colono que habita em cada um deles. Nas palavras de Yazbek:

> Deslocado do centro de gravidade a partir do qual suponha ser a realização efetiva do consenso universal, este "homem" do "humanismo" liberal, o europeu branco, fará a experiência de si da negatividade pela violência insurrecional decolonial, que não é senão a fundante violência colonial transfigurada em impasse dialético da história (Yazbek, 2020, p. 99).

O primeiro passo é assistir a um espetáculo inesperado: o desnudamento do humanismo. O humanismo não era senão uma ideologia mentirosa, pura justificação da pilhagem e do massacre. Sua ternura e preciosismo justificavam a agressão colonial. Assumem uma boa aparência aqueles não violentos. Dizem-se nem vítimas nem carrascos. Ora, mas se não são vítimas, quando o governo aceitou em plebiscito que seu exército empreenderia um genocídio, certamente são carrascos. Mas, se preferem ser vítimas, que fiquem um ou dois dias na prisão, mas, diante dessa possibilidade, sempre buscam se desenrascar. Não podem. Devem ficar até o fim:

> Compreendam isto, afinal: se a violência começou esta noite, se a exploração e a opressão nunca existiram sobre a terra, talvez a não-violência ostensiva possa pacificar a disputa. Mas se o regime inteiro e até os seus não-violentos pensamentos são condicionados por uma opressão milenar, a sua passividade só serve para situá-los do lado dos opressores. (Sartre, 2005, p. 42-43).

Os europeus sabem-se exploradores. Se apoderaram do ouro, dos metais e dos petróleos. A prova disso está nos palácios, nas catedrais, nas capitais industriais. Caso houvesse crise, lá estariam os mercados coloniais para abrandá-la ou desviá-la. A Europa deu a todos os seus habitantes o título de "humanos". Em suma:

> um homem, entre nós, significa um cúmplice, pois nós *todos* nos aproveitamos da exploração colonial. Este continente gordo e

10.17771/PUCRio.ANA.70031

> pálido acaba por cair naquilo que Fanon chama justamente de "narcisismo", Cocteau se irritava em Paris, "essa cidade que fala o tempo todo de si mesma". E a Europa, faz diferente? E esse monstro supereuropeu, a América do Norte? Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, e o que mais? Isso não nos impedia de ter ao mesmo tempo um discurso racista, negro sujo, judeu sujo, turco sujo. Bons espíritos, liberais e ternos – em resumo, neocolonialistas – se mostravam chocados com essa inconsequência. Erro ou má fé (Sartre, 2005, p. 43).

Ora, nada mais adequado para os europeus que um humanismo racista, na medida em que o humanismo europeu se fez forjando escravos e monstros. Na medida em que existia a condição indígena, essa impostura era velada, pois, no gênero humano, encontrava-se uma postulação de uma universalidade que servia apenas para encobrir práticas mais reais. Enquanto isso, ultramar, uma raça de sub-humanos que, um dia distante, graças à Europa, poderia chegar à mesma condição de humanidade europeia. Em suma, confundia-se o gênero com a elite, ou o universal com o singular. Mas agora o indígena mostra sua verdade. Subitamente, esse clube tão fechado tem sua fraqueza revelada: não era nem mais nem menos que uma minoria. A situação se agrava diante do fato de que eles se fazem homens contra nós, o que evidencia que, na verdade, nós é que somos o inimigo do gênero humano. A elite descobre sua verdadeira natureza: é uma quadrilha. Os mais benditos valores perdem suas asas e, se olhamos ao redor, não veremos um que não esteja manchado de sangue. Em suma, a violência colonial produz, no âmago do colonizado e do colonizador, o que Sartre chama de "neurose colonial", cuja cura é o próprio exercício da violência, mas, dessa vez, voltada para o colonizador.

Eis o resultado da revolução de Fanon e de seus irmãos: o desnudamento do humanismo racista europeu. Torna-se claro que o ideal de humanidade e de igualdade universal era um conto de fadas para justificar toda a violência e opressão do processo exploratório colonial. O remédio para essa doença é sua própria causa: a violência.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

Referências

ALT, F. Linguagem e colonialidade na relação Sartre e Fanon. *In*: CAPRIO, F.; NORBERTO, M. (Org.). *Paradoxos da virtualidade*. Sartre e a contemporaneidade. Porto Alegre: Fênix, 2021.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

DOSSE, F. *A Saga dos intelectuais franceses, volume 1*: à prova da história (1944-1968). São Paulo: Estação Liberdade, 2021.

FAUSTINO, D. M. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. *EntreLetras (Online)*, v. 11, p. 74-101, 2020.

SARTRE, J. P. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

_____. *Situations IV*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difel, 1968.

_____. *La responsabilité de l'écrivain*. Paris: Éditions Verdier, 1998.

_____. "Préface de Jean-Paul Sartre (1961)". *In*: FANON, F. *Les Damnés de la Terre*. La Découverte, Paris, 2002.

_____. Prefácio à Edição de 1961, por Jean-Paul Sartre". *In*: FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

_____. *O Ser e o Nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2015a.

_____. "Marxismo e Subjetividade". *In*: SARTRE, J.-P. *O que é Subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.

YAZBEK, A. C. Sartre contra o humanismo: negatividade e violência. *Kalagatos - Revista de Filosofia (Versão on-line)*, v. 17, p. 86-101, 2020.

10.17771/PUCRio.ANA.70031

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 editoras desta publicação.